

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Dipartimento di Filosofia

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

XXVI CICLO



**Possibilità e validità dell'etica ambientale**

Una riflessione critica

Settore M-FIL/03 – Filosofia Morale

Tesi di Dottorato di

**Matteo Andreozzi**

Matricola R09130

Tutor: **Prof.ssa Laura Boella**

Coordinatore del Dottorato: **Prof. Paolo Spinicci**

ANNO ACCADEMICO 2012/2013



# Indice

<b>Abstract</b> .....	<b>7</b>
<b>Ringraziamenti</b> .....	<b>9</b>
<b>Introduzione</b> .....	<b>13</b>
<b>PARTE I – La possibilità di un’etica ambientale</b> .....	<b>25</b>
<b>1. Etica e ambiente. Delucidazioni storiche e teoriche</b> .....	<b>27</b>
1.1 <i>Moralis</i> e <i>Naturalis</i> . Una dicotomia integrata .....	27
1.2 La nostra conoscenza della natura. L’ambiente.....	31
1.3 La nostra influenza sull’ambiente. I pazienti morali .....	38
1.4 Originalità dell’etica ambientale. Definizione e obiettivi.....	45
<b>2. I fondamenti. Credenze, atteggiamenti e nozioni morali</b> .....	<b>51</b>
2.1 Struttura generale. Fatti e valori, essere e dovere .....	51
2.2 L’insieme di credenze. Rifiutare l’antropocentrismo .....	59
2.3 L’atteggiamento morale. Rivalutare la natura .....	72
2.4 Il sistema etico. Status e valore morale .....	76
<b>3. Teoria del valore intrinseco. Questioni concettuali e sostanziali</b> .....	<b>87</b>
3.1 Valore ‘per sé’. Importanza e senso del valore intrinseco .....	87
3.2 Valore ‘in sé’. Attribuire e riconoscere valore intrinseco.....	95
3.3 Le istanze di valore intrinseco. Bene proprio e bene in sé .....	109
3.4 I depositari di valore intrinseco. Nuovi casi paradigmatici .....	123
<b>PARTE II – Il problema della validità formale e materiale</b> .....	<b>129</b>
<b>4. Umanità globale e futura. L’antropocentrismo illuminato</b> .....	<b>131</b>
4.1 Oltre lo spazio e il tempo. Il valore dell’umanità .....	131
4.2 Conservare la natura. La responsabilità materiale .....	136
4.3 Proteggere la natura. La responsabilità ideale .....	140
4.4 Tutelare l’esistenza. Il principio responsabilità .....	149
4.5 Il bene degli esseri umani. Analisi critica.....	155

<b>5. Soggetti senzienti. Lo zoocentrismo .....</b>	<b>163</b>
5.1 Oltre la specie. Il valore della soggettività .....	163
5.2 Sensibilità. La liberazione animale.....	172
5.3 Cognitività. I diritti animali .....	181
5.4 Sguardi alternativi. Il dibattito sullo specismo .....	192
5.5 Il bene degli animali. Analisi critica.....	201
<b>6. Enti biologici. Il biocentrismo .....</b>	<b>209</b>
6.1 Oltre la soggettività. Il valore individuale della vita .....	209
6.2 Volontà di vivere. La reverenza per la vita.....	219
6.3 Centri teleologici di vita. Il rispetto per la natura .....	223
6.4 Sguardi alternativi. Il dibattito su diritti ed egualitarismo .....	248
6.5 Il bene dei singoli organismi viventi. Analisi critica .....	267
<b>7. Processi evolutivi, sistemi ecologici e pianeta Terra. L’ecocentrismo .....</b>	<b>273</b>
7.1 Oltre l’individualità. Il valore olistico della natura.....	273
7.2 Integrità, stabilità e bellezza. L’etica della terra originale.....	277
7.3 Appropriata scala spaziale e temporale. L’etica della terra rivisitata .....	284
7.4 Creatività sistemica. L’etica della Terra.....	305
7.5 Il bene della natura. Analisi critica .....	353
<b>PARTE III – Considerazioni conclusive.....</b>	<b>359</b>
<b>8. Natura, umanità, valori e principi. Un’ipotesi di lavoro.....</b>	<b>361</b>
8.1 Sfide e risposte. L’eredità dell’etica ambientale.....	361
8.2 Destinatari morali e alterità non-umane. La sfida concettuale .....	365
8.3 Idee di umanità e ambientalismo umanista. La sfida esistenziale .....	371
8.4 Pluralismo assiologico e antroposcopismo. La sfida metaetica.....	377
8.5 Relazioni e contesti. La sfida normativa.....	382
8.6 Nuovi paradigmi. La vera sfida .....	396
<b>Bibliografia.....</b>	<b>403</b>

*Non cambierai mai le cose combattendo la realtà esistente.  
Per cambiare qualcosa, costruisci un modello nuovo che renda la realtà obsoleta.*

**Richard Buchminster Fuller [1895-1983]**



# Abstract

## **The Possibility and Legitimacy of Environmental Ethics. A Critical Survey**

Several environmental problems are currently seriously undermining the traditional belief that the moral community should be restricted to human beings only. New scientific theories, especially in the fields of biology, ethology, and ecology, together with recent scientific discoveries demonstrating how human activities are jeopardizing ecosystem services urge for a paradigmatic change in our moral convictions. Environmental ethics has taken up the challenge and opened an extremely urgent and inspiring call for philosophical research. This is the call for extending moral values and moral status to non-human and non-paradigmatic entities, regarding them as moral patients. I accepted this call with great enthusiasm and with a strong personal commitment to issues of extreme relevance for the global agenda. Moral value and moral standing express a variety of meanings and refer to different fields of study. This means that the two concepts pose different questions. Regarding the former notion – the value of nature – we should thoroughly answer three questions at least: ‘what is value?’, ‘what is the origin of value?’, and ‘what is of value?’. In reference to the latter – the moral status of nature – we should ask: ‘which entities should we consider?’, ‘what should we consider about these entities?’ and ‘how much weight should we give to these considerations?’. Most arguments on environmental ethics still conflate the two concepts and their relative questions. I claim that providing separate answers to the different questions behind the two concepts is a required step toward the rethinking of the way in which we should relate with nature, as well as the way we should handle matters of policy regulations concerning nature. Indeed, this is the only way to reserve to natural entities the same respect we owe to moral patients.

The main aim of my research is to analyze the possibility and the legitimacy of a non-anthropocentric environmental ethic. In pursuing this aim, I primarily demonstrate the possibility and need to extend the status of moral patient beyond the ideal paradigmatic human being. I also provide an original categorization of several theoretical projects that have been proposed in the last few decades. In this perspective, I demonstrate the originality and relevance of environmental ethics in the broader contemporary philosophical debate. While its originality consists in the decentering of ethical reflection from an exclusively human scope, its relevance is based mainly on

its questioning of the notions of moral value and moral status when applied to new categories of moral patients, thus leaving open the possibility to construct ethical systems able to respect them. Secondly, my study comprises a constructive critique of the most significant moral theories debated in the field and outlines a personal theoretical proposal for a new environmental ethic. My claim is that the refusal of ethical and ontological supremacy of human beings is not only necessary, but also sufficient to set the foundation for a formally and materially valid ethical system. Even without abandoning the most accepted forms of moral epistemology, it is nonetheless possible to admit the need to respect different kinds of non-human and non-paradigmatic moral patients. It is necessary in this perspective to keep a clear distinction between the moral values and the moral status of these entities: even if it is imperative to admit the existence of bearers of intrinsic value that are not humans, this would not necessarily give them a moral status similar to ours.

My main thesis is that, if compared to other environmental ethics examined here, such a theoretical proposal is not only more in agreement with Western philosophical tradition – as it can overcome anthropocentrism without going against humanism – but also able to both uphold the necessity to extend the moral community beyond humanity and guarantee the protection of the environment. In my research concerning the extension of the notion of moral patient beyond space, time, and human scope, I divided this main question into three additional problems: the possibility, the formal legitimacy, and the material legitimacy of a non-anthropocentric ethic able to extend its normative discourse to the whole of nature. It is along these three research paths that my study proceeds and I consequently organized my work into three parts. With regard to the content, the first part is mainly descriptive, the second one expositive, and the third one critical. However, from a methodological point of view, in all three parts I endorse an analytic perspective to advance concrete proposals. My effort throughout the study is to demonstrate the philosophical possibility and the ethical necessity to argue for the need to respect the non-human parts of the natural world using arguments that do not rely on definitions of the good of humanity.

**Keywords:** environmental ethics, intrinsic value, moral standing, anthropocentrism, zoocentrism, biocentrism, ecocentrism, moral recipients, otherness, humanistic environmentalism, anthropocentrism, axiological pluralism, moderate moral pluralism, relationships, contexts.



## Ringraziamenti

Questa tesi di dottorato ha alle sue spalle più di cinque anni di ricerca accademica nel campo dell'etica ambientale. Essa possiede dunque una 'storia' che inizia almeno due anni prima dell'avvio dei miei studi di dottorato. All'intero di questa storia vi sono numerose persone e istituzioni che sento il bisogno di menzionare e ringraziare.

Ho iniziato a interessarmi degli argomenti trattati in questa tesi subito dopo avere conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Milano, nel 2007. Per avere consentito a questo interesse di crescere e maturare devo ringraziare anzitutto la Fondazione Collegio delle Università Milanesi, la sua struttura organizzativa, il suo personale e tutti gli studenti che questo luogo di cultura mi ha permesso di incontrare. Ho soggiornato e studiato presso il Collegio di Milano per ben tre anni, dal 2007 al 2010. Qui ho potuto arricchire le mie capacità e conoscenze non solo grazie alle numerose esperienze di studio interdisciplinare promosse dal programma culturale, ma anche grazie agli svariati scambi di opinione avuti con i suoi studenti eccellenti. È stato tuttavia soprattutto grazie alla mia partecipazione al gruppo di ricerca sui cambiamenti climatici promosso dalla Fondazione tra il 2007 e il 2009 che sono divenuto davvero consapevole di quanto l'etica ambientale possa essere di interesse per una vasta comunità di studiosi. Per avermi spinto a mettere a frutto le mie competenze filosofiche declinando queste in base alla mia già forte passione per le problematiche ambientali devo ringraziare soprattutto Luca Rigamonti, Claudio Martani, Giuseppe Torri e Mirco Migliavacca. Senza il loro incoraggiamento non avrei mai avviato la ricerca che mi ha condotto a questa tesi. Ringrazio anche Cecilia Sanna, per la grande pazienza che deve avere avuto nel sopportare in quegli anni la forte, e a volte cieca, passione da me dimostrata per lo studio dell'etica ambientale.

Sono profondamente debitore e riconoscente anche nei confronti di Paolo D'Alessandro e Guido Dalla Casa. Senza il loro appoggio, la loro guida, la loro consulenza e le loro critiche non mi sarebbe mai stato possibile scrivere la tesi sul superamento dell'antropocentrismo con cui ho conseguito la laurea specialistica in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano, nel 2009. Ringrazio tutte le persone che hanno avuto la pazienza di leggere e la cortesia di commentare quel primo importante coronamento della mia ricerca sul tema, prima che la dessi alle stampe. La mia più sincera riconoscenza va anche alla Fondazione COGEME e, in

particolare a Simone Mazzata e Carlo Baroncelli, per avere scelto la mia tesi per il premio Carta della Terra ONU, nel 2010. È stato solo grazie al finanziamento ricevuto dal premio che ho potuto partecipare all'ottavo meeting annuale della International Society for Environmental Ethics (ISEE) tenutosi a Nijmegen nel 2011. Qui ho avuto la possibilità di entrare in diretto contatto con numerosi studiosi della disciplina e ciò mi ha permesso di continuare a dialogare e collaborare con loro in tutti questi anni di ricerca. Ringrazio per l'attenzione concessami soprattutto Joel MacClellan, Rod Bennison, Kim Stallwood, Warwick Fox, Carol J. Adams, Greta Gaard, William Grove-Fanning, Ralph R. Acampora, Matthew Calarco, Peter Singer, Tom Regan, Holmes Rolston III e il da poco scomparso David Richard Keller.

Durante gli ultimi tre anni di dottorato le mie argomentazioni hanno tratto grande beneficio da svariate conversazioni intrattenute con studiosi sia italiani che stranieri. Sono particolarmente debitore nei confronti di Gabriele Cambiotti, Alessandro Zucchi, Enrico Giannetto, Matteo Ciastellardi, Piergiacomo Pagano, Massimo Filippi, Silvana Castignone, Piero Giordanetti, Myriam Giargia, Gianfranco Mormino, Roberto Marchesini, Roberto Peverelli, Paolo Spinicci, Andrea Zhok, Franco Sarcinelli, Marco Celentano, Arianna Ferrari, Paolo Zecchinato e Santi Barbagallo e Alessandro Poli. La mia riconoscenza va anche ai numerosi studenti e dottorandi italiani con cui ho avuto modo di confrontare le mie posizioni, ricevendo sempre preziosi commenti. Ringrazio in particolare Alessandro Ferrante, Silvia Cova, Francesca Rebasti, Sara Fumagalli, Sofia Bonicalzi, Roberta Pasini, Davide Bordini, Sonia Ghidoni, Eleonora Adorni, Davide Giavina, Michela Ferri, Raffaella Colombo, Andrea Marini, Davide Balzano, Costanza Brevini, Carlo Peroni, Silvia Riberti, Selva Varengo, Irene Berra, Ettore Brocca, Cristina Renoldi, Anna Gorga, Luca Servidati, Davide Menga, Ivano Alogna, Paolo Meola, Cristina Cattò e Jacopo Frascaroli. Nel corso dei sei mesi da Visiting Fellow che ho trascorso, tra il 2012 e il 2013, presso il Rachel Carson Center della Ludwig–Maximilians-Universität München ho inoltre beneficiato dei commenti, delle critiche e dell'incoraggiamento di studiosi quali Christof Mauch, Markus Vogt, Bron Taylor e Dennis Meadows. Ringrazio queste persone per i loro preziosi insegnamenti e per la loro generosità e apertura. Desidero ringraziare anche tutti i dottorandi con cui ho collaborato a Monaco di Baviera. In particolare, sono debitore soprattutto dei commenti e dalle critiche ricevute da Yolanda

López-Maldonado, Antonia Mehnert, Ewald Blocher, Shrabana Datta, Amir Zelinger, Stefan Esselborn, Nicole Heinzl, Guivon Zumbado, Sebastian Kistler, Lawrence Ibeh e Jihee Kim. Per il costante supporto ricevuto ringrazio con affetto tutto lo staff del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano e del Rachel Carson Center di Monaco di Baviera. Un sincero grazie va soprattutto a Ugo Eccli, Maurizio Vitagliani, Luciano Ardia, Francesca Iglio, Chiara Ottolini, Elisabeth Zellmer e Annka Liepold.

Il mio pensiero è stato profondamente influenzato dai libri di numerosi autori, sia italiani che stranieri. La chiarezza del prezioso lavoro di sistematizzazione e analisi filosofica di studiosi quali Luisella Battaglia, Sergio Bartolommei, Barbara de Mori, Paul Taylor, Leena Vilkkä, Andrew Kernohan e Dale Jamieson è stato per me illuminante. Di grande aiuto sono state anche le lezioni, i laboratori, i seminari e le conferenze che ho avuto modo di tenere negli ultimi tre anni. Queste esperienze mi hanno obbligato a sistematizzare il mio pensiero, permettendomi di renderlo maggiormente chiaro. Ringrazio dunque tutte le persone che hanno assistito ai miei interventi, perché i loro dubbi e le loro domande mi hanno consentito di abbandonare alcune argomentazioni fallaci. Per quelle ancora rimanenti la responsabilità è ovviamente soltanto mia.

Vorrei rivolgere un caloroso ringraziamento ad alcune persone che, durante questi tre anni di ricerca di dottorato, mi hanno seguito particolarmente da vicino. Sono profondamente debitore e riconoscente soprattutto nei confronti della professoressa che mi ha fatto da tutor, Laura Boella. I suoi incoraggiamenti, la sua fiducia e le sue continue critiche mi hanno permesso di fare esperienze accademiche di fondamentale importanza per la mia formazione accademica: spero vivamente di potere fare tesoro di tutti i suoi insegnamenti. Rivolgo un affettuoso ringraziamento anche a Serenella Iovino, una professoressa che, oltre ad avermi introdotto allo studio dell'etica ambientale, mi ha continuamente sostenuto, credendo nelle mie capacità e intuizioni. Avere avuto l'opportunità di confrontarmi continuamente con affermati studiosi di scienza e letteratura quali, rispettivamente, Marco Ferraguti e Franco Brevini è stato poi di cruciale importanza per la mia ricerca. Ringrazio dunque con sincero affetto questi due professori tanto per il loro incoraggiamento quanto per i loro suggerimenti. Ringrazio infine anche Valeria Passerini, responsabile della casa editrice LED, per

essersi appassionata dei miei studi, per avermi spronato continuamente a pubblicarli e per avere letto tutti i miei lavori commentandoli e permettendomi così di migliorare notevolmente le mie tesi e il mio linguaggio.

Ringrazio tutte le persone e istituzioni qui menzionate per avermi aiutato a rafforzare le mie argomentazioni e a migliorare le mie capacità di pensiero critico e di scrittura filosofica. Spero vivamente di essere stato in grado di mettere in pratica tutti i loro consigli e di includere nel mio lavoro tutti i loro commenti. Se ogni possibile merito eventualmente riconoscibile a questa ricerca è per metà anche loro, ogni demerito relativo ai refusi e alle inesattezze, tanto sostanziali quanto concettuali, è soltanto mio. A livello personale, vorrei ancora ringraziare mia madre e mio padre, per avere sempre creduto in me e nelle mie potenzialità, anche quando sono stato io stesso a volerle fortemente mettere in discussione. Ringrazio per ultima, ma più di ogni altro, anche la mia compagna, Adele. Senza il suo supporto non avrei avuto la capacità di mantenere quella sicurezza in me stesso necessaria per proseguire nei miei studi, anche nei momenti più difficili.

In conclusione, mi siano concessi due ringraziamenti e una dedica forse un po' inusuali. Vorrei ringraziare il mio cane Nea per avere aperto, con il suo sguardo, il mio sguardo su una natura che avrei altrimenti rischiato di studiare soltanto sui libri. Ringrazio anche i miei futuri figli: è soprattutto pensando a loro e alla loro formazione che ho sentito l'esigenza di contribuire ad alimentare la speranza dell'affermarsi di un rinnovato senso di appartenenza dell'umanità alla natura. Augurandomi che il rapporto tra esseri umani e ambiente cambi in una direzione che ci permetta di sviluppare un atteggiamento rispettoso nei confronti della natura non-umana, dedico con profondo affetto questa tesi a Nea e ai miei figli.

M.A.

Milano, 14 febbraio 2014

## 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 le donne, le diverse etnie umane, gli infanti e gli individui diversamente abili. 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 proprio 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, nel proprio essere 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 concettuali e sostanziali in grado di sondare la *validità formale e materiale* dei diversi paradigmi teorici esistenti all'interno del dibattito di settore. Questo studio può essere inteso, proprio in quest'ottica, non soltanto come il tentativo di illustrare e discutere criticamente le condizioni di possibilità, di validità formale e di validità materiale della disciplina, ma anche come lo sforzo di conciliare tra loro tanto l'etica tradizionale con l'etica ambientale quanto le svariate proposte teoriche presenti all'interno di quest'ultima. 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 nella mia ricerca è che l'etica ambientale, nel proprio essere un campo di indagine contraddistinto da numerose teorie morali formalmente e materialmente valide, è meritevole 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 questa tesi 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, *dimostrare* 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 la nozione di 'paziente morale' ben oltre l'ideale di essere umano paradigmatico. In riferimento al secondo obiettivo, il mio proposito è di fornire una classificazione originale di alcune delle principali teorie morali che, in questa prospettiva, sono state avanzate nel corso degli ultimi decenni e dimostrare la loro piena 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 da una prospettiva esterna alla disciplina stessa. Il mio intento è di appianare le divergenze tra le diverse proposte teoriche in essa presenti e di avvicinare queste agli interessi speculativi e pratici di una più vasta filosofia 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 intrinseci 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 concettuali e sostanziali. Sebbene diversamente declinate a seconda delle differenti cornici teoriche 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, il mio lavoro 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 della mia ricerca 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 (tra queste ultime scelte, quelle più radicali verranno da me rigorosamente giustificate in apposite note esplicative).



Dal punto di vista strutturale, invece, ho suddiviso il mio lavoro in tre parti. Sul piano contenutistico, la prima parte è principalmente descrittiva, la seconda è sintetica, mentre la terza e più breve sezione è critica. In una prospettiva metodologica tutte e tre le sezioni sono invece tanto analitiche quanto propositive. La prima parte del mio studio è suddivisa in tre capitoli, i quali esplorano rispettivamente l'etica ambientale in quanto campo di indagine filosofico, i suoi fondamenti e la nozione di 'valore intrinseco'. In essa inquadro la disciplina, ne descrivo gli obiettivi e analizzo soprattutto la questione relativa alla *possibilità* di un'etica ambientale non-antropocentrica. La seconda sezione è invece suddivisa in quattro capitoli. Facendo perno sulle diverse tipologie di valori intrinseci e di pazienti morali individuate nella sezione precedente, in essa affronto principalmente il *problema della validità formale e materiale* delle diverse etiche ambientali. In questo senso, fornisco una classificazione sistematica, una sintesi originale e un'analisi critica delle proposte avanzate da alcuni degli autori maggiormente rappresentativi di questo campo di indagine. La terza e conclusiva parte consta invece di un solo capitolo. In essa riprendo, analizzo criticamente e sviluppo ulteriormente alcuni concetti e argomenti discussi nelle due sezioni precedenti, cercando di tracciare i margini di quella che potrebbe essere un'ipotesi di lavoro volta a elaborare una *proposta teorica* in grado di conciliare tanto l'etica tradizionale con l'etica ambientale quanto le diverse etiche ambientali illustrate.

Nel primo capitolo fornisco alcuni preliminari chiarimenti storici e teorici in merito all'etica ambientale. Da una prospettiva storica, illustro le principali condizioni che hanno consentito all'oggetto di studio di questa particolare riflessione filosofica e interdisciplinare di affiorare, definirsi e sfaccettarsi sempre più nel corso degli anni più recenti. Tra queste, mi concentro soprattutto sulle scoperte e sulle rilevazioni della scienza contemporanea, le quali hanno infatti reso possibile la cruciale rivalutazione di due nozioni, di fondamentale importanza, quali 'ambiente' e 'paziente morale'. Dal punto di vista teorico, invece, propongo una definizione di 'etica ambientale' capace di identificare chiaramente i principali obiettivi della disciplina ed evidenziarne al contempo l'originalità. Sebbene essa coinvolga differenti ambiti della riflessione etica, ciò che più di ogni altra cosa la connota e la rende innovativa è il suo cercare di estendere lo status di paziente morale a entità non-paradigmatiche e persino non-

umane. Il mio principale scopo è difendere, quantomeno da un punto di vista *etico-esistenziale*, la possibilità generale di un'etica ambientale che, proprio nell'impedirci di perdere la nostra umanità, ci consenta anche di recuperare la nostra naturalità.

All'interno del secondo capitolo esplicito le principali credenze su cui si fondano le etiche ambientali, chiarisco i diversi risvolti degli atteggiamenti morali che potrebbero supportarle e distinguo alcune delle nozioni morali su cui esse fanno perno, delineando un'ideale struttura generale della disciplina. Nel discutere gli assunti posti a fondamento della materia proseguo il discorso sulle scoperte e sulle rilevazioni scientifiche avviato nel capitolo precedente, illustrando sia i basilari aspetti connotanti il difficile dialogo tra scienza ed etica sia le polisemiche accezioni del rifiuto dell'antropocentrismo richiesto dalla riflessione. In riferimento all'atteggiamento morale, esplicito sia le sue diverse possibili origini sia la centralità e complessità della sua disposizione a riconsiderare lo status e il valore morale di entità non-paradigmatiche e non-umane. In merito alle nozioni centrali, invece, mostro che, per quanto le questioni etiche in gioco siano numerose e tutte stimolanti, il concetto più essenziale dell'intero dibattito è quello di 'valore intrinseco'. Il mio scopo, in questo senso, è dimostrare che, al fine di difendere anche la possibilità formale e materiale dell'etica ambientale, occorre non soltanto dare priorità alle questioni *metaetiche* su quelle *etico-normative*, ma anche riconoscere che affrontare i problemi metaetici relativi ai valori morali è di fondamentale importanza per discutere di quelli inerenti lo status morale delle entità non-paradigmatiche e non-umane.

Nel terzo capitolo esploro nel dettaglio le coordinate concettuali e sostanziali delle teorie non-antropocentriche del valore intrinseco e mostro come sia possibile attribuire o riconoscere un simile valore ad alcune o tutte le inedite categorie di pazienti morali individuati dall'etica ambientale, articolando intorno a esso i loro differenti status morali e, di conseguenza, anche i nostri doveri nei loro riguardi. Dal punto di vista concettuale, fisso e indago quattro tra le più comuni accezioni di valore intrinseco, suddivido queste in due macro categorie (per sé e in sé) e le approfondisco tanto in una prospettiva assiologica (per sé) quanto in una epistemologica (in sé). Chiarendo i motivi per cui, tra le accezioni di valore intrinseco per sé, quella di valore ultimo o finale rappresenta la variante eticamente più significativa e utilizzata all'interno del dibattito morale, illustro come le diverse prospettive epistemologiche

sul valore intrinseco servano principalmente a rendere conto di come un simile valore possa non solo logicamente, ma anche empiricamente dirsi esistente. Le due accezioni di valore intrinseco in sé, infatti, non fanno altro che giustificare come, all'interno del concetto di 'valore ultimo' o 'finale', il bene proprio dei pazienti morali, di centrale importanza per la nozione stessa, possa essere oggettivamente o quantomeno concretamente inteso anche come un bene in sé. Nell'indagare le condizioni di possibilità logica ed empirica del bene proprio esploro, questa volta da un punto di vista sostanziale, anche le possibili istanze di valore intrinseco. Illustrando come questo bene possa concretamente coincidere con una proprietà o una peculiarità fattualmente esemplificata, chiarisco come la principale condizione logica affinché si possa parlare di un simile bene è che esso sia nell'interesse, anche non-cosciente, dell'entità per cui può dirsi un bene proprio. In linea con questi presupposti, identifico diversi possibili candidati a istanza di valore intrinseco e chiarisco come si possano stabilire gerarchie di importanza sia internamente che esternamente alle svariate teorie non-antropocentriche del valore. Il principale obiettivo che mi prefiggo in questo capitolo, con cui concludo l'intera prima sezione, è mostrare come i tre quesiti che contraddistinguono l'etica ambientale (quello *metaetico*, quello *etico-normativo* e quello *etico-esistenziale*) possano dirsi legittimi e come la stessa possibilità di rispondere a queste domande renda tutt'altro che impossibile la fondazione di una simile teoria morale.

Nel quarto capitolo, tramite un'analisi critica delle etiche della responsabilità proposte da autori quali Gifford Pinchot, John Passmore, John Muir, Mark Sagoff, Bryan Norton, Eugene Hargrove e Hans Jonas, traccio le condizioni di possibilità, di validità formale e di validità materiale di un'etica ambientale che, facendo perno su di una forma di antropocentrismo illuminato, si propone di estendere la comunità morale oltre lo spazio e il tempo. Una simile etica si rende *possibile* in quanto, senza che vi sia alcun bisogno di stravolgere radicalmente l'antropocentrismo tradizionale, essa applica il sistema di regole e principi di comportamento delle più classiche teorie morali a tutta l'umanità, globale e futura. È precisamente in quest'ottica, e nella consapevolezza dello stato di precarietà in cui versa la natura, che diviene infatti possibile imporre dei limiti all'agire umano nel e sull'ambiente: affinché ci sia un'umanità che possa fruirne. Tale etica può allora dirsi, oltre che possibile, anche

*formalmente valida* in quanto capace di ammettere l'esistenza di valori morali riferiti alla natura. Per quanto simili valori esistano solo come riflesso dell'estensione del valore intrinseco degli esseri umani paradigmatici all'umanità globale e futura, e sebbene essi assumano valenza morale solo in conseguenza all'esigenza di rispettare lo status morale di queste tipologie di pazienti morali umani, essi sono perfettamente in grado di supportare un insieme di doveri relativi alla natura. A partire da queste impostazioni, sono infatti svariate le possibilità di elaborare una teoria morale che sia anche *materialmente valida*. Sebbene i nostri doveri nei confronti della natura non possano mai surclassare i doveri che abbiamo verso gli esseri umani, o essere anche soltanto a essi paragonabili, l'esigenza di conservare, proteggere, preservare e tutelare l'ambiente diviene, in questa prospettiva, un vero e proprio imperativo morale. Lo scopo che mi pongo in questo capitolo è dimostrare che una simile etica è tanto possibile quanto valida e, quindi, anche *doverosa*, se non altro nell'ottica di superare le limitazioni e contraddizioni che in epoca contemporanea paiono sempre più contraddistinguere l'etica tradizionale nel proprio intento di rispettare l'umanità, senza però curarsi dell'intera umanità e del suo futuro.

All'interno del quinto capitolo, attraverso un'analisi critica dell'etica sensiocentrica di Peter Singer e di quella psicocentrica di Tom Regan, illustro le condizioni di possibilità, di validità formale e di validità materiale di un'etica ambientale zoocentrica capace di estendere la comunità morale persino oltre la specie umana. Tale etica è anzitutto *possibile* poiché, senza che vi sia bisogno di abbandonare gli apparati teorici delle etiche tradizionali, essa richiede di applicare i sistemi di regole e di principi di comportamento delle più classiche teorie morali a tutti gli animali dotati di soggettività. È proprio in quest'ottica, infatti, che la teoria utilitarista di Singer e quella deontologica di Regan sostengono sia possibile ammettere l'esistenza di limiti morali che restringono la nostra libertà di azione in tutte le circostanze coinvolgenti soggetti senzienti meritevoli del nostro rispetto. Una simile etica può dunque dirsi, oltre che possibile, anche *formalmente valida* in quanto capace di ammettere l'esistenza di valori morali riferiti a entità non-paradigmatiche e non-umane, purché in possesso di doti quali la sensibilità e la cognitività. Sebbene simili valori non siano in grado di estendersi a tutto il mondo naturale (anche non-senziente), essi sono assolutamente in grado di supportare un insieme di doveri nei confronti non soltanto

di certi animali non-umani, ma anche dell'intero ambiente. Poiché rispettare lo status morale dei pazienti morali significa tutelare ciò che è nel loro interesse, è poiché dal 'benessere' della natura non-animale dipende direttamente il benessere di tutti i soggetti senzienti, la nostra responsabilità morale si estende, seppure solo di riflesso, a tutto l'ambiente non-umano. Non è dunque soltanto necessario ammettere che tutti i soggetti senzienti sono dotati di valore intrinseco, superando la convinzione che soltanto gli esseri umani siano pazienti morali: è anche opportuno liberarsi in toto dall'idea che, nei confronti dell'intera natura non-umana, sia sufficiente parlare di semplici valori strumentali. A partire da queste impostazioni, esiste la possibilità di elaborare diverse teorie morali capaci di rendere l'etica ambientale zoocentrica anche *materialmente valida*. Non l'umanità, ma la totalità dei soggetti senzienti è meritevole del nostro rispetto e dello stesso rispetto, e la natura è in quest'ottica degna di essere tutelata proprio in funzione dei doveri che abbiamo verso tutti questi pazienti morali. Lo scopo di questo capitolo è dunque dimostrare che, senza negare il primato ontologico delle forme di vita dotate di soggettività e, all'interno di queste, l'ulteriore primato dei soggetti autocoscienti, una simile etica si dimostra possibile, valida e, quindi, anche *doverosa*, quantomeno nell'intenzione di andare oltre i contraddittori preconcetti specisti che contraddistinguono tanto le etiche tradizionali quanto quelle adottanti una forma di antropocentrismo illuminato.

Nel sesto capitolo, tramite un'analisi critica delle teorie morali di autori quali Albert Schweitzer, Kenneth Goodpaster, Christopher Stone, Robin Attfield, Arne Næss, Gary Varner e soprattutto Paul Taylor, delinea le condizioni di possibilità, di validità formale e di validità materiale di un'etica ambientale biocentrica in grado di estendere la comunità morale anche oltre la soggettività. A rendere una simile etica *possibile*, al di là del suo discostarsi dal primato epistemologico della valutazione cosciente, è soprattutto il suo essere perfettamente coerente con le condizioni logiche ed empiriche che consentono di parlare del bene proprio dei pazienti morali, persino all'interno dell'etica zoocentrica e antropocentrica. È precisamente in questa prospettiva, infatti, che essa sostiene sia doveroso porre dei limiti al comportamento umano. Questi limiti, estendendosi oltre i soggetti senzienti, condizionano la nostra libertà di azione ogni qual volta interagiamo (direttamente o indirettamente) non soltanto con esseri umani e altri animali, ma anche con qualsiasi forma di vita che,

proprio in quanto viva, è meritevole del nostro rispetto. Tale etica può allora dirsi, oltre che possibile, anche *formalmente valida* in quanto in grado di ammettere la presenza di valori morali non soltanto in entità non-paradigmatiche e non-umane, ma anche prive di stati mentali. Nel fare ciò, essa considera la vita come un qualcosa nei cui confronti, una volta fatta propria la visione del mondo sottostante l'insieme di credenze da cui si origina la sua prospettiva non-antropocentrica, ci si sente moralmente tenuti ad attribuire valore intrinseco. Sebbene questo stesso valore non possa estendersi a tutto il mondo naturale (anche non-vivente), il valore che l'ambiente abiotico possiede per tutti gli esseri viventi è perfettamente in grado, seppure solo di riflesso, di supportare un insieme di doveri capaci di limitare l'agire umano anche nei confronti di entità naturali non-viventi o sovraindividuali. Anche l'etica ambientale biocentrica sostiene dunque sia doveroso liberarsi del tutto dall'idea che la natura non-umana, nel suo complesso, possieda soltanto semplici valori strumentali. Il nostro dovere di rispettare gli status morali di tutti gli enti biologici ci obbliga infatti ad attribuire valore morale a tutta la natura. Partendo da queste premesse, vi è la possibilità di elaborare svariate teorie morali capaci di rendere l'etica ambientale biocentrica anche *materialmente valida*. Per quanto sia in ogni caso esclusa la possibilità di parlare della natura abiotica nei termini di un paziente morale, anch'essa è, in questa prospettiva, oggetto dei nostri doveri. Anche la natura non-vivente è dunque degna di essere tutelata, seppure soltanto in funzione del rispetto da noi dovuto a tutto il regno del vivente. Il principale scopo che mi prefiggo in questo capitolo è dunque dimostrare che, pur negando l'assoluto primato della soggettività, l'etica ambientale biocentrica si dimostra tanto possibile quanto valida e, di conseguenza, anche *doverosa*, almeno in riferimento alla sua intenzione di rispettare tutti quei singoli organismi viventi lasciati ai margini della comunità morale dalle altre etiche fino a questo punto indagate.

All'interno del settimo capitolo, attraverso un'analisi critica del pensiero di autori quali Aldo Leopold, John Baird Callicott e Holmes Rolston III, illustro le condizioni di possibilità, di validità formale e di validità materiale di un'etica ambientale ecocentrica capace di estendere la comunità morale persino oltre l'individualità. Tale etica è anzitutto *possibile* poiché, sebbene il suo olismo metodologico si allontani profondamente dai paradigmi morali più tradizionali, esso non implica in nessun modo l'impossibilità di attribuire o riconoscere valore intrinseco

alle singole entità naturali, dando anche maggiore importanza agli interessi umani. L'etica ambientale ecocentrica è inoltre totalmente allineata con le condizioni logiche ed empiriche che permettono di parlare del bene proprio e degli interessi di numerose tipologie di pazienti morali, anche non-umani o sovraindividuali. È proprio in quest'ottica, infatti, che essa sostiene sia doveroso estendere i limiti sulla cui base regoliamo il nostro agire nel e sul mondo naturale anche oltre l'individualità. Se i doveri morali imposti dalla necessità di rispettare il bene proprio di una natura olisticamente intesa hanno una certa precedenza su quelli che ci impongono di rispettare le sue entità individuali è anche perché senza di essi sarebbe impossibile rispettare i singoli pazienti morali implicati in e dall'ambiente. Una simile etica può dunque dirsi, oltre che possibile, anche *formalmente valida* in quanto capace di ammettere la presenza di valori intrinseci non soltanto in singole entità non-umane e non-paradigmatiche, ma anche in entità olistiche sovraindividuali. Il dovere di rispettare l'intero mondo naturale, tanto nella propria indipendenza da ogni altro imperativo quanto nel suo essere connesso al dovere di rispettare tutti i singoli pazienti morali in esso presenti (esseri umani compresi), è dunque pienamente in grado di limitare l'agire umano ogni qual volta esso coinvolga (direttamente o indirettamente) non soltanto ogni singola entità naturale, ma anche e primariamente la natura nel suo complesso. Da questi assunti è inoltre possibile pervenire a svariate teorie morali tramite cui l'etica ambientale ecocentrica può rendersi anche *materialmente valida*. Esseri umani, soggetti senzienti, enti biologici, processi evolutivi, sistemi ecologici e persino l'intero pianeta Terra possiedono infatti tutti, all'interno di questa prospettiva teorica, un seppure diverso status morale. Per rispettare i singoli pazienti morali è però in quest'ottica necessario tutelare anzitutto l'integrità, la stabilità, la bellezza e la creatività degli insiemi olistici naturali di cui essi fanno parte. Lo scopo che mi pongo in questo capitolo, con cui concludo la seconda sezione del mio studio, è dunque dimostrare che, pur negando l'assoluto primato dell'individualità, l'etica ambientale ecocentrica è possibile, valida e, proprio perciò, anche *doverosa*, nei confronti sia degli esseri umani sia dell'intero mondo naturale non-umano.

Nell'ottavo e ultimo capitolo inquadro la questione metaetica, etico-normativa, etico-esistenziale, e anche altre questioni meno esplorate nell'arco della trattazione in base al modello interpretativo che Battaglia definisce 'sfida/risposta' (2012, 13).

Adottando una prospettiva esterna alla stessa etica ambientale, mostro come sia possibile guardare alle numerose *sfide* lanciate a e da questo campo di indagine e alle stesse diverse *risposte* presenti al suo interno intendendo entrambe come il tentativo della disciplina di porsi in dialogo continuo non soltanto con il sapere scientifico. In questa prospettiva, è anzitutto la nostra rinnovata idea di natura a lanciare una *sfida concettuale* all'etica, chiedendole di individuare nuovi casi paradigmatici adatti a divenire protagonisti di un rinnovato modo di intendere i rapporti morali. L'etica ambientale, nel cercare di rispondere a questo appello, lancia a sua volta una sfida a tutti noi esseri umani: si tratta, in questo caso, di una vera e propria *sfida esistenziale*, perché abbiamo oggi troppo sia da perdere che da guadagnare, non solo in riferimento alla natura, ma anche nei confronti della nostra stessa umanità. Spronando a cercare risposte in grado di fare fronte a questa esigenza, essa pone tuttavia un'ulteriore *sfida metaetica* all'intera filosofia morale. Poiché per rispettare l'ambiente è necessario porre dei limiti al nostro agire in esso e su di esso, e poiché tali limiti dipendono dai valori in base ai quali scegliamo di vivere, la morale è oggi più che mai chiamata dall'etica ambientale a rispondere dell'esistenza di simili valori in natura. Da questa risposta dipende infatti un'ultima e decisiva *sfida normativa*, nuovamente rivolta all'intero pensiero morale. Raccogliere questa sfida, dando un concreto significato materiale ai nostri doveri verso l'ambiente, non è solo di fondamentale importanza per *chiudere* il cerchio di sfide e risposte, ma anche e soprattutto per *riaprire*, aspettando le risposte e le eventuali nuove sfide che potrebbero tornare a provenire da un mondo naturale che, in questo rapporto dialettico tra etica e ambiente, è infatti tanto creativo e dinamico quanto lo è la morale umana. Il principale obiettivo di questo capitolo è riprendere, analizzare criticamente e sviluppare ulteriormente alcuni dei concetti e degli argomenti approfonditi nelle due sezioni precedenti, cercando di fissare i paletti di una futura *ipotesi di lavoro*. Si tratta, in sostanza, di tracciare i margini di quella che potrebbe essere una proposta di sintesi teorica la quale, nel proprio raccogliere l'eredità del dibattito filosofico delineato nel mio studio, cerchi non soltanto di dimostrare la necessità di dare maggiore considerazione all'intera etica ambientale, ma anche la possibilità di conciliare tanto questa con l'etica tradizionale quanto tutte le diverse etiche ambientali illustrate.



# **PARTE I**

—

## **La possibilità di un'etica ambientale**



# 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 decorata secondo i colori e gli elementi dei quattro elementi naturali: nella parte marrone, rappresentante la terra, sono presenti elementi 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*<sup>1</sup>, come due forme di saggezza

---

<sup>1</sup> 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').

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, che chiamerò 'PARADOSSO DELL'APPARTENENZA-DISTANZA', a decretare con sempre maggiore fermezza 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

costituttivamente artificiale: «non potremmo, anche se cercassimo di farlo, poiché già il tentativo intenzionale di per sé sarebbe innaturale» (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 persone<sup>2</sup> 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 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<sup>3</sup> che, ancora una

---

<sup>2</sup> 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). Tornerò su questo concetto, problematizzandolo ulteriormente, nella parte conclusiva della mia ricerca.

<sup>3</sup> 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). A conclusione del mio studio tornerò a occuparmi anche di questo termine, approfondendolo criticamente.

volta, non può che essere un essere umano. Come sottolinea lo studioso americano Andrew Kernohan, 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 (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 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 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'appena 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 che sull'intero mondo naturale.

## **1.2 La nostra conoscenza della natura. L'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 egli stesso scritta a margine della propria copia del testo di Robert Chambers, *Vestiges of the Natural History of Creation* (1844). L'appunto, «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 americano 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).

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 esso<sup>4</sup>.

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

---

<sup>4</sup> 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 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.

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 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. I 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, adottato 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.

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 crederci, 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 tutti 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 in almeno tre sue dimensioni (2012,

123-128). La comunità morale mostrò infatti la possibilità di estendere i propri limiti (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, e, in modo quanto mai sorprendente, anche (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 identificare chiaramente. 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 allargarsi gradualmente fino a comprendere altri cinque componenti essenziali del mondo naturale, inquadrabili all'interno della terza dimensione appena presa in esame (la specie). Dovendo prendere le mosse da un tradizionale e a lungo indiscusso riferimento all'essere umano, esso dimostrò di potersi estendere anzitutto ai (3) SOGGETTI SENZIANTI 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 oltre lo

spazio, il tempo e la specie, 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 abbattono 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 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 dimensioni di cui parla Battaglia 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 essere 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 e 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 interumana<sup>5</sup> e poiché la sua riflessione non implica un necessario rifiuto di quest'ultima, essa è anzi forse persino la forma di etica dal più ampio raggio di interesse attualmente esistente (Fox W., 2006, 8).

---

<sup>5</sup> 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 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.

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, evidenzia 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)

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 argomenti 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. (1) 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: oltre all'ideale di essere umano paradigmatico, *quali* altre entità possiedono uno status morale e su *quali* valori morali esso si fonda? (2) 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: *come* è giusto comportarsi nei confronti di questi pazienti morali? (3) La terza è una domanda ETICO-ESISTENZIALE (di cui alcune possibili risposte sono già state fornite in questo capitolo). Tramite essa la riflessione preminentemente continentale si chiede: *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 teoria morale. È in quest'ottica che, nei due capitoli a seguire, 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.

## **2. I fondamenti. Credenze, atteggiamenti e nozioni morali**

### **2.1 Struttura generale. Fatti e valori, essere e dovere**

Convinzione posta alla base dell'etica ambientale è che, così come è possibile stabilire i fondamenti razionali di un sistema etico attraverso il quale gli esseri umani regolano le relazioni tra di loro, allo stesso modo è possibile fondare razionalmente un sistema etico capace di regolare il nostro relazionarci con la natura. Un simile sistema può inoltre esistere senza essere un sottoinsieme della morale tradizionale, senza dipendere dall'etica interumana e senza rappresentare un caso specifico di etica applicata all'ambiente. Che l'etica ambientale, soprattutto in base alle risposte da essa fornite alle proprie domande metaetiche, prenda le distanze da alcuni assunti fondamentali dell'etica tradizionale è dunque innegabile. Come sottolinea Paul Taylor, filosofo statunitense tra gli indiscussi padri fondatori della disciplina, sebbene l'etica interumana sia oggi tendenzialmente sempre più incline ad accettare che, concettualmente parlando, esista la *possibilità* di ammettere l'esistenza di modi giusti e sbagliati di comportarsi nei confronti delle inedite categorie di potenziali pazienti morali identificate dall'etica ambientale, solo quest'ultima afferma che è anche normativamente corretto sostenere la *doverosità* di comportarsi nei loro confronti in modo giusto, evitando di adottare comportamenti sbagliati (1986, 19-24). Ciononostante, sarebbe scorretto affermare che essa rifiuta anche la struttura teorica dell'etica classica. In quanto teoria morale generale irriducibile a una forma di etica applicata all'ambiente, l'etica ambientale possiede infatti una struttura che è del tutto isomorfa rispetto a quella della morale tradizionale. Le ragioni per le quali essa, per la prima volta nella storia della filosofia, ha spostato l'attenzione storicamente rivolta agli agenti morali, alle loro relazioni, azioni e relative conseguenze, ponendo l'accento sullo status e sul valore morale dei pazienti morali ed estendendo la categoria ben oltre l'ideale paradigmatico di essere umano del quale l'etica interumana si è tradizionalmente avvalsa, possono dunque essere agilmente reinserite in una struttura teorica generale per nulla insolita o inaccettabile all'interno del panorama filosofico.

Di tale struttura sono state presentate diverse varianti. Nel descrivere e approfondire l'ossatura comune delle svariate versioni (esplicitamente o

implicitamente) utilizzate dai numerosi autori che ci sono occupati di etica ambientale non prenderò tuttavia in esame ognuna di queste. Considerate le finalità esclusivamente propedeutiche che qui mi pongo nel delineare le basi di una simile struttura, ho scelto infatti di trarre ispirazione dal pensiero di un solo autore, il già citato Paul Taylor, cercando di riformulare alcuni aspetti della sua riflessione in modo tale da presentare un quadro teorico che sia il più generale possibile. Tra i principali pregi della teoria morale offerta dal filosofo nei propri testi vi è infatti proprio quello di adottare una struttura che, a detta di svariati studiosi, rappresenta «uno standard nei confronti del quale le future teorie ambientali del valore dovranno essere giudicate» (Norton, 1987a, 261).

Tanto l'etica interumana tradizionale quanto l'etica ambientale possono essere secondo Taylor idealmente pensate all'interno di una struttura articolata intorno a tre elementi essenziali. Il primo è un (1) INSIEME DI CREDENZE in grado di offrire una visione filosofica del mondo coerente e condivisibile; il secondo è un (2) ATTEGGIAMENTO MORALE di rispetto nei confronti delle entità che sono riconosciute essere pazienti morali; mentre il terzo è un (3) SISTEMA ETICO di regole di comportamento e di principi morali aderente tanto a certe condizioni assiologiche formali quanto alle condizioni materiali richieste dall'atteggiamento morale di rispetto (Taylor, 1986, 41-47). Come spiega il filosofo, i tre elementi sono strettamente interrelati: il sistema etico si rende necessario per garantire il rispetto dell'atteggiamento morale, il quale è a sua volta supportato e reso intellegibile da un insieme di credenze che fornisce il sostrato concettuale capace di rendere ragionevole l'adozione dello stesso (1981, 205-206). L'insieme di credenze fornisce una certa prospettiva sul mondo che supporta e rende intellegibile l'adozione, da parte di un agente morale autonomo, dell'atteggiamento morale di rispetto. Esso supporta e rende intellegibile l'adozione dell'atteggiamento nel senso che, quando un agente autonomo comprende le sue relazioni morali con il mondo nei termini di questa prospettiva, egli riconosce che l'atteggiamento di rispetto è il solo atteggiamento appropriato da adottare nei confronti di tutti i pazienti morali. Si prende quindi, di conseguenza, un impegno morale ad agire in base a un certo sistema di regole e principi di comportamento. Una volta adottato l'atteggiamento morale di rispetto, ci si vincola a un impegno etico perché si ritiene che quelle regole e quei principi siano *validamente*

vincolanti per tutti gli agenti morali: essi rappresentano infatti le forme di condotta e i tratti caratteriali attraverso cui si manifesta l'atteggiamento di rispetto.

All'interno dell'etica interumana, come si è già detto, si è soliti adottare un insieme di credenze fondato sul concetto di 'persona' e, di conseguenza, ci si avvale di un sistema di norme volte a tutelare gli interessi degli unici pazienti morali verso cui l'atteggiamento di rispetto può ragionevolmente rivolgersi: gli esseri umani paradigmatici. L'etica ambientale fa invece proprio un insieme di credenze fondato sulle scoperte e sulle rilevazioni della scienza contemporanea in riferimento al mondo naturale: una visione filosofica del mondo capace di rendere conto del posto che gli esseri umani occupano in natura, senza con ciò negare il loro status di persone. Essa, di conseguenza, adotta un atteggiamento morale di rispetto per la natura che è garantito da un sistema etico il quale necessita di essere applicato non soltanto quando ci si relaziona direttamente con il mondo naturale, ma anche ogni qual volta una relazione tra esseri umani implica e richiede di agire (direttamente o indirettamente) sull'ambiente. È proprio in base a tale sistema, infatti, che l'etica ambientale si propone di tutelare inedite categorie di pazienti morali quali non solo l'umanità globale e quella futura, ma anche e soprattutto entità non-umane quali i soggetti, gli enti, i processi, i sistemi naturali e persino l'intero pianeta Terra.

A determinare l'allontanamento dell'etica ambientale dall'etica interumana è dunque essenzialmente una riflessione che affonda le proprie radici in un rapporto molto stretto con la scienza contemporanea. Senza le scoperte e le rilevazioni scientifiche degli ultimi due secoli, infatti, sarebbe stato alquanto difficile avviare un dibattito rigoroso sullo status morale di quei pazienti morali che proprio la nozione di 'ambiente' ha reso a noi più 'vicini' di quanto un tempo non pensassimo. È stata proprio la conoscenza scientifica, quindi, a fornire le condizioni di possibilità di quella graduale estensione del 'cerchio' morale di cui hanno parlato soprattutto Singer e Rolston.

Il cerchio dell'altruismo si è allargato dalla famiglia e dalla tribù alla nazione e alla razza, e stiamo iniziando a riconoscere che i nostri obblighi si estendono a tutti gli esseri umani. Il processo non si dovrebbe fermare qui. [...] L'espansione del cerchio morale agli animali non-umani è soltanto appena iniziata. [...] Stiamo assistendo ai primi entusiasmi di un nuovo stadio della nostra riflessione etica. [...] Questo nuovo stadio sarà anche lo stadio finale di espansione dell'etica? O andrà eventualmente

anche oltre gli animali, e abbraccerà piante, o forse anche montagne, rocce e torrenti? Poiché il pensiero illuminato di oggi si rivela spesso il gretto conservatorismo di domani [...] sarebbe imprudente affermare con troppa forza che con l'inclusione degli animali non-umani saremo giunti alla fine di quanto richiede un ragionamento imparziale. (Singer, 1981, 120-121)

Si consideri quanto lentamente si è allargata la cerchia etica fino a includere: stranieri, estranei, neonati, bambini, negri, ebrei, schiavi, donne, pellerossa, prigionieri, e poi gli anziani, i malati di mente, i deformati e ancora oggi stiamo riflettendo sullo statuto del feto. L'etica ecologica si chiede se non dovremmo forse andare oltre nel processo di universalizzazione. (Rolston, 1998a [1975], 163)

Se l'etica si è potuta espandere come un pallone sempre più gonfio fino a includere all'interno della propria riflessione l'intero ambiente è stato proprio perché la scienza ha reso evidenti sia l'arbitrarietà dei confini etici in precedenza tracciati per separare l'umanità dalla natura sia la pericolosità del non mettere questi minimamente in discussione (Andreozzi, 2013a). Non è stata tuttavia la scienza in sé ad avere 'allargato il cerchio' dell'etica. Nessuna scienza potrebbe infatti rispondere alle tre tipologie di domande (quella metaetica, quella etico-normativa e quella etico-esistenziale) cui si è fatto cenno nel precedente capitolo, senza prima dialogare con la filosofia (Boniolo & Vidali, 2003; Boniolo & Giaimo, 2008). Un simile dialogo, però, non è affatto esente da difficoltà. Tutt'altro che scontata e ammessa, quantomeno dal punto di vista filosofico, è infatti la possibilità di dedurre certi *valori* propri della sfera morale a partire da certi *fatti* attestati dalla scienza.

Il problema del delicato rapporto tra fatti e valori fu riscontrato già nel '700 dal filosofo scozzese David Hume, che così lo espresse per la prima volta:

In ogni sistema morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi, tutt'a un tratto, scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule 'è' (*is*) e 'non è' incontro solo affermazioni in termini di 'deve' (*ought*) e 'non deve': cambiamento impercettibile, ma della più grande importanza. Infatti, dato che questi 'deve' o 'non deve' esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario [...] spiegarli: occorre cioè fornire una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile, ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni completamente differenti. (1982 [1739-1740], 496-497)

La questione, seppure variamente rivisitata, fu da allora ripresa numerose volte all'interno della filosofia occidentale, sia con il nome (conferitogli dal filosofo francese Henri Poincaré) di 'LEGGE DI HUME' sia con quello (datogli dal filosofo britannico George Edward Moore) di 'FALLACIA NATURALISTICA' (Poincaré, 1910; 1912; Moore, 1903). Il problema, quantomeno nei propri aspetti riduzionistici, sottolinea che, considerata la distinzione esistente tra il piano dei *fatti* e quello dei *valori* (FACT/VALUE DISTINCTION), esiste uno scarto insanabile tra ciò che è e ciò che *dovrebbe* essere (IS/UGHT GAP). Se, però, il piano dei fatti è distinto da quello dei valori, allora non è mai possibile né dedurre direttamente il dovere dall'essere né tantomeno porre questi in un rapporto diretto di causalità (Kernohan, 2012, 20-21). Visto che la prescrizione morale si basa su asserzioni all'imperativo, mentre la conoscenza scientifica si fonda su affermazioni all'indicativo, e considerato che in un valido ragionamento sillogistico una conclusione imperativa richiede almeno una premessa all'imperativo, non è mai possibile derivare prescrizioni morali da semplici verità razionali. Se nelle asserzioni scientifiche si trovavano legittimi passaggi da asserti descrittivi ad altri asserti descrittivi, e nei ragionamenti morali si trovano valide conclusioni prescrittive derivate da altre premesse prescrittive, in nessun caso si è legittimati a dedurre una conclusione prescrittiva (morale) da un asserto descrittivo (della scienza).

Nel proprio sostare sul confine che separa le descrizioni scientifiche dalle prescrizioni morali, l'etica ambientale non deve dunque soltanto riporre adeguata attenzione a un già di per sé difficile dialogo con la scienza. Deve anche affrontare l'esigenza di effettuare dei passaggi legittimi dal piano dei fatti a quello dei valori morali e, con ciò, dall'essere al dovere, inserendo la propria riflessione all'interno di una struttura teorica composta da un sistema etico, un atteggiamento morale e un insieme di credenze il quale, come si è detto, *necessita* di fondamenti scientifici. Non è dunque un caso che tale problema filosofico sia stato e sia tuttora di cruciale importanza per la disciplina. Senza una esplicita e coerente presa di posizione sulla questione si potrebbe forse persino dire che nessuna etica ambientale potrebbe esistere.

Poiché considerata sostanzialmente corretta sia dai propri sostenitori che dai propri critici, l'intuizione di Hume è stata uno dei principali motivi della storica assenza di dialogo tra scienza e filosofia e del conseguente disinteresse di gran parte

della riflessione morale per le scoperte scientifiche. Nel corso dell'ultimo secolo, tuttavia, sempre più autori hanno iniziato a chiedersi se la separazione dal piano dei fatti a quello dei valori implicasse l'impossibilità di fornire qualsiasi ragione logicamente o empiricamente plausibile per giustificare o suffragare certe convinzioni etiche connesse alla scienza, o se invece fosse solo un'avvertenza volta a mettere in guardia da inferenze indebite o affrettate. Se fosse vero, infatti, che lo scarto insanabile tra i fatti e i valori rende impossibile stabilire sulla base di certi fatti ciò che si deve fare, gettando un ponte tra morale e scienza, l'etica ambientale si troverebbe ad affrontare uno scoglio pressoché insormontabile. Se, invece, il suddetto invito a utilizzare con rigore certe norme di ragionamento fosse essenzialmente volto a fare spazio a una concezione meno enfatica e dispotica dell'etica la quale ricordi che l'agire morale è guidato più da *motivazioni ex ante* vicine alla sfera dei sentimenti che da *ragioni ex post* legate a una astratta e fredda opera di razionalizzazione, allora l'etica ambientale avrebbe dei margini per stabilire dei fondamenti filosoficamente accettabili. In quest'ultimo caso, infatti, accettare che il passaggio dal piano dei fatti a quello dei valori non sia mai diretto (per deduzione o causalità) non sembrerebbe rendere inutile o illegittimo il ricercare nella realtà lasciata emergere dalla scienza in riferimento al mondo naturale e alla nostra relazione con esso elementi che permettano di colmare, almeno parzialmente, la distanza tra i due piani. È soprattutto in quest'ottica, dunque, che i numerosi autori dedicatisi allo studio della disciplina hanno guardato alla *fact/value distinction* e all'*is/ought gap*.

Alcuni filosofi, come i già citati Jonas e Rolston, criticano esplicitamente la separazione e contrapposizione tra la sfera fattuale e quella valoriale, mettendola fortemente in discussione: se non esiste alcun passaggio diretto tra fatti e valori è solo perché essi, in un certo senso, *coincidono* tanto quanto termini quali 'H<sub>2</sub>O' e 'acqua' si riferiscono alla medesima sostanza (Boyd, 1988). Poiché i fatti implicano i valori e poiché i valori implicano i doveri, in questa negazione della *fact/value distinction* si nega anche l'*is/ought gap*. Jonas interpreta la dicotomia fatti/valori come una delle tante espressioni di quel dualismo cartesiano che ancora oggi condiziona dogmaticamente l'interpretazione umana della realtà (1966, 283-284). Secondo il filosofo tedesco, per ricomporre la frattura occorre che la soggettività si ricongiunga all'oggettività, attraverso una revisione dell'idea di natura che ci porti a *farci natura*



(2002 [1979], 55). Di simile avviso è anche Rolston, secondo il quale la conoscenza soggettiva del mondo naturale è direttamente connessa con la sua valutazione oggettiva: «la transizione dal ‘è’ al ‘bene’ e di lì al ‘dovere’ avviene in questo punto; lasciamo che la scienza entri nel campo della valutazione, da cui scaturisce un’etica» (1998a [1975], 161). Per il filosofo statunitense, dunque, sebbene le ricerche scientifiche non potranno mai *verificare* che alcuni fatti possiedono valori morali, esse, in alcuni casi, lo continuano a *mostrare*: il confine tra fatti e valori sfuma e i due appaiono solo due diversi modi di descrivere una medesima realtà vitale. In riferimento alla natura, allora, la scienza descrive fatti che conducono a un momento in cui avviene una scoperta *simultanea* di essere e dovere.

La descrizione e la valutazione emergono in certa misura insieme, ed è spesso difficile dire quale delle due sia prioritaria o subordinata. [...] Ciò che è sconcertante e stimolante, dal punto di vista etico, in questo connubio e mutua trasformazione di descrizione ecologica ed elemento valutativo è che qui un ‘dovere’ viene non tanto derivato da un ‘essere’, quanto scoperto simultaneamente con esso. (Rolston, 1998a [1975], 162)

Al fianco di posizioni così rigidamente contrapposte all’intuizione di Hume, vi sono tuttavia numerosi autori che cercano di legittimare i fondamenti dell’etica ambientale senza negare l’esistenza della *fact/value distinction* e dell’*is/ought gap*. In questo senso, alcuni di essi evidenziano come, persino all’interno del pensiero dello stesso filosofo scozzese, sia del tutto possibile operare dei passaggi indiretti dal piano dei fatti a quello dei valori e, così via, dall’essere al dovere. La famosa osservazione di Hume, rimarca infatti il già menzionato Callicott, sottolinea che tutti gli argomenti utilizzabili per dimostrare che una cosa è giusta o sbagliata non si fondano sulla *ragione*, ma su *sentimenti* (1989A [1982]). Lo stesso Hume non esclude però che la ragione possa influenzare i sentimenti e, quindi, la condotta morale e, anzi, precisa almeno due modi in cui questo può accadere: essa può stimolare una passione informandoci dell’esistenza di qualcosa che ne è oggetto appropriato o può scoprire una connessione di cause ed effetti, offrendoci l’occasione di soddisfare una certa passione (Hume, 1975 [1739-1740], 459; Callicott, 1989a [1982], 122-123). È dunque del tutto possibile che certe scoperte (es. la sopravvivenza dipende da un buono stato di salute) o rilevazioni scientifiche (es. il fumo nuoce alla salute), facendo leva su certe passioni umane (es. l’aver a cuore la propria salute), generino conseguenze di ordine

morale (es. il dovere di preservare la propria salute e il conseguente dovere di smettere di fumare). È però allora anche pienamente plausibile che il comprendere le scoperte e le rilevazioni di discipline quali la biologia, l'ecologia, l'etologia o, più in generale, l'intera scienza contemporanea, modificando sia la nostra visione del mondo sia quella di noi stessi in relazione con il mondo, comporti il riconoscere l'esistenza di inedite categorie di pazienti morali – il tutto senza negare o contraddire l'intuizione di Hume (Callicott, 1989a [1982], 127). Non si tratta, in questo caso, di negare una o entrambe le dicotomie, ma di ammettere che la conoscenza di certi *fatti* appartenenti al dominio dell'*essere* può ragionevolmente e legittimamente comportare un riordinamento morale dei *valori* da cui dipendono gli obblighi etici appartenenti al dominio del *dovere*.

Tanto nell'opposizione forte alla legge di Hume e alla fallacia naturalistica sostenuta da autori come Jonas e Rolston, quanto nella rivisitazione conciliante della *fact/value distinction* e dell'*is/ought gap* esposta chiaramente da Callicott e adottata (alle volte implicitamente) da numerosi altri autori, la scienza, pur senza indicarci *cosa* valutare, determina dunque profondi cambiamenti che interessano il *come* noi valutiamo. Secondo il fisico americano Henry Stapp:

Spesso si sostiene che la scienza resti muta in merito ai valori: la scienza ci può aiutare a realizzare ciò che ha per noi valore una volta che le nostre priorità sono state stabilite, ma non può avere alcun ruolo in questa ponderazione. Questa affermazione è senz'altro scorretta. La scienza gioca un ruolo decisivo su simili questioni. Ciò che ha per noi valore dipende da ciò in cui noi crediamo, e ciò in cui noi crediamo è fortemente influenzato dalla scienza. (2007, 5)

Non si tratta, precisa Battaglia, né di *scientificare* l'etica né tantomeno di *eticizzare* la scienza, ma di individuare la peculiarità del rapporto interdisciplinare tra i diversi corpi specializzati delle conoscenze scientifiche e della riflessione etico-filosofica in un modello definibile 'sfida/risposta': una «interrelazione dialettica che prevede momenti di conflitto e di scontro, ma anche di aperture e composizione reciproche» (2012, 13). L'etica assume, in questo modello, «non un ruolo meramente negativo e disciplinatore, bensì creativo e dinamico», perché da un lato risponde alle sfide che le rinnovate scoperte e rilevazioni scientifiche pongono nei confronti della nostra visione filosofica

del mondo, mentre dall'altro pone essa stessa sfide a tali scienze, esigendo risposte in un confronto senza fine (Battaglia, 2012, 13-14).

In quest'ottica, dunque, è del tutto possibile parlare di un'etica ambientale che, pur individuando inedite categorie di pazienti morali proprio grazie al dialogo con la scienza, è parallela e simmetrica all'etica interumana tradizionale ed è perciò in buona parte altrettanto lontana dal rischio di cadere nella 'trappola' teorica di cui parla Hume (Callicott, 2013b). Il suo sistema etico si rende necessario per garantire il rispetto per la natura del suo rivoluzionario atteggiamento morale, il quale è a sua volta supportato e reso intellegibile da un insieme di credenze sul mondo naturale la cui adozione è resa ragionevole proprio grazie alle scoperte e rilevazioni scientifiche contemporanee. Il nostro credere che una teoria morale fondata su un simile insieme di credenze sia valida è dunque in questo senso *coincidente* con, e non il *fondamento* per, il nostro credere che l'atteggiamento morale presente nella teoria sia razionalmente giustificato. Come precisa Taylor, infatti, mostrare la *validità* dell'insieme di credenze *significa* giustificare l'atteggiamento che lo incorpora (1986, 97-98). L'unico modo di giustificare l'atteggiamento morale del rispetto per la natura, dunque, è illustrare come la coerente visione filosofica del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso offerta dall'insieme di credenze sulla natura fatte emergere dalla scienza contemporanea supporti e renda intellegibile l'atteggiamento stesso, validando l'intera teoria morale (Taylor, 1986, 99).

## 2.2 L'insieme di credenze. Rifiutare l'antropocentrismo

Poiché le scoperte e le rilevazioni scientifiche sono di per sé prive di valori morali (o se non altro prive di valori indipendenti da una conoscenza approfondita dei fatti), nel ricavare da queste l'insieme di credenze che sta alla base dell'etica ambientale non si tratta di utilizzare la scienza come *premessa* della disciplina. Si tratta, invece, di *fondare* gli assunti di una teoria morale generale capace di regolare il nostro rapporto con la natura su certe verità empiriche fornite da quelle branche della scienza che ci possono oggi informare al meglio sull'ambiente, aiutandoci a comprendere quale posto gli esseri umani occupino al suo interno. Senza negare, quindi, né la nostra *appartenenza* alla natura in qualità di organismi viventi (che vivono co-adattandosi e co-evolvendosi insieme al resto dell'ambiente), né la *distanza* dal mondo naturale

decretata dal nostro essere anche agenti morali (che decidono come vivere la propria vita), secondo Taylor l'etica ambientale ci invita anzitutto a cercare risposte a un unico fondamentale quesito (1986, 47-53). La nostra natura biologica ha una qualche rilevanza per le scelte che dobbiamo fare in quanto agenti morali, e se sì, in che modo è rilevante? In altri termini, che significato ha, dal punto di vista morale, il nostro essere parte della natura? L'insieme di credenze poste a fondamento dell'etica ambientale rappresenta una base di partenza imprescindibile per avviare una simile riflessione. Esso è riassumibile in un sistema ordinato di cinque considerazioni (non moralmente prescrittive) di carattere filosofico, coerenti con le verità messe in luce, oggi, da discipline quali la biologia, l'ecologia, l'etologia e, più in generale, l'intera ricerca scientifica riferita al mondo naturale.

Il primo assunto, definibile (1) PRINCIPIO DI RESPONSABILITÀ FATTUALE, si articola essenzialmente intorno alle rilevazioni scientifiche di cui si è parlato nel capitolo precedente. Facendo leva sia sull'utilizzo sconsiderato, l'abuso, lo sfruttamento e il maltrattamento della natura non-umana in buona parte permessi dalla tecnologia moderna sia sugli ormai accertati effetti dannosi che simili comportamenti possono avere sulla qualità della vita e persino sulla salute di noi stessi, dell'umanità globale e di quella futura, esso coinvolge dunque, quantomeno potenzialmente, tutte le categorie di potenziali pazienti morali prese in considerazione dall'etica ambientale. In base a questo principio siamo oggi impegnati a *rispondere* ('responsabilità', dal latino *respondere*) della nostra condotta, delle nostre azioni e delle conseguenze che ne derivano, non soltanto quando ci relazioniamo direttamente con il mondo naturale, ma anche ogni volta che il nostro relazionarci tra esseri umani implica e richiede di agire direttamente o indirettamente sull'ambiente (Jonas, 2002 [1979]). Ciò che tale principio sottolinea, infatti, è che, poiché la scienza ci ha reso maggiormente consapevoli di quanto *prive di umanità* e *dannose per l'umanità* (presente e futura) siano le modalità sempre più invasive e tecnologicamente mediate con cui ci rapportiamo alla natura, le nostre responsabilità sono oggi fattualmente aumentate. Nell'accettare questo principio, allora, riconosciamo che l'aver appreso, grazie alla scienza, che il modo in cui ci siamo relazionati all'ambiente ha determinato fenomeni quali la scarsità delle risorse, i cambiamenti climatici, la sofferenza di tutti gli animali non-umani utilizzati per fini umani, la perdita di biodiversità, l'estinzione di numerose

specie, l'arresto quasi totale della comparsa di nuove specie, la compromissione permanente di un vasto numero di ecosistemi e uno stato di scarsa 'salute' generale del pianeta Terra, è coinciso con il nostro essere divenuti responsabili di tutti questi e molti altri fenomeni (Andreozzi, 2010). Si tratta, tuttavia, di *riscontrare* l'esistenza di una *responsabilità fattuale* molto simile a quella parentale, e non dunque, quantomeno su questo piano del discorso, di *prescrivere* una *responsabilità morale* propria invece di un altro livello (il sistema di regole e di principi) della struttura dell'intera teoria etica (Jonas, 2002 [1979], 49-50).

Il secondo assunto, definibile (2) PRINCIPIO DI UNITÀ BIOLOGICA, è in accordo soprattutto con le scoperte scientifiche della biologia più recente, ma non solo. In base a esso gli esseri umani sono membri della comunità di vita sulla Terra nello stesso *senso* e allo stesso *modo* in cui lo sono tutti gli altri organismi viventi non-umani (Taylor, 1981, 207-209; 1986, 101-116). Accogliendo questo principio ci riconosciamo essere individui di una delle tante specie esistenti e, perciò, parti di una medesima comunità di vita naturale. Non si tratta di negare le differenze esistenti tra tutti gli organismi e le specie viventi, ma di riconoscere alcuni dati di fatto che accomunano tutto il vivente. Pur nella loro diversità, infatti, 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 e fanno fronte alle proprie necessità biologiche di sopravvivenza rispondendo attivamente alle stesse sfide esistenziali (Ferraguti & Castellacci, 2011). Come ricorda Taylor, inoltre, l'essere umano è, tra tutte queste forme di vita, solo uno degli ultimi arrivati: la sua comparsa sul pianeta non fu un evento di particolare importanza per lo schema globale delle cose e la sua presenza non è sicuramente tra le più 'ben viste' dagli altri organismi (1981, 208-209).

Il terzo assunto, definibile (3) PRINCIPIO DI INTERCONNESSIONE ECOLOGICA, si articola essenzialmente intorno alle scoperte dell'ecologia. Esso 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 soggetti, enti, oggetti, processi e sistemi naturali tra loro interconnessi (Taylor, 1981, 209; 1986, 116-119). Da ciò consegue che le possibilità che ogni organismo e ogni specie hanno di sopravvivere e di vivere bene dipendono non soltanto dalle condizioni fisiche

dell'habitat in cui essi si trovano, ma anche dalle relazioni che instaurano con altre forme di vita, altre specie e, più in generale, l'intero ambiente (Andreozzi, 2013b). Ogni ecosistema, così come l'intero complesso di tutti gli ecosistemi, è un 'universo' in cui le interazioni tra le diverse specie e i diversi organismi comprendono un insieme intricato di relazioni di causa-effetto: scambi di energia flessibili, ma relativamente stabili, che si autoregolano preservando l'equilibrio dinamico dell'insieme (Odum & Barrett, 2007). L'integrità di questo equilibrio ecologico è connessa alla realizzazione del bene degli organismi e delle specie che abitano la Terra, essere umano compreso. I due aspetti sono *interconnessi*, ma non per questo anche *interdipendenti*. Come precisa Taylor, infatti, questo principio non sostiene che il buon funzionamento biologico di ogni forma di vita e il buon funzionamento ecologico di ogni ecosistema siano necessari per il buon funzionamento dell'intera comunità di vita sulla Terra (1983, 238-239). Esso non implica, quindi, che l'intera comunità biotica collasserebbe se un organismo, una specie di organismi o un ecosistema venissero annientati, distrutti o seriamente compromessi, ma solo che il suo equilibrio biologico ed ecologico verrebbe sbilanciato. Il principio di interdipendenza, per quanto rilevante, non deve dunque essere sovrastimato: esso sottolinea che, da un lato il buon funzionamento biologico delle forme di vita e il buon funzionamento ecologico degli ecosistemi è connesso al modo in cui questi prendono parte a un sistema più vasto di relazioni ecologiche, mentre dall'altro il buon funzionamento di questo sistema è connesso a quanto sono equilibrate, seppure dinamiche, queste relazioni.

Il quarto assunto, definibile (4) PRINCIPIO DI INDIPENDENZA ETOLOGICA, è in accordo con le scoperte dell'etologia e, in buona parte, anche con quelle della biologia contemporanea. Esso sostiene che ogni organismo è un sistema unificato di attività aventi come scopo il proprio benessere e la propria conservazione: un individuo unico e insostituibile che insegue il suo bene nella sua propria maniera (Taylor, 1981, 210-211; 1986, 119-129). Ogni entità vivente, in sostanza, è dotata di una propria particolare individualità e, in quanto tale, è da considerarsi libera e autonoma nel perseguire il suo benessere (Eibl-Eibesfeldt, 1995 [1967]). Tutte le forme di vita sono libere, precisa infatti Taylor, poiché sono per propria natura *libere di* (*free to*) perseguire il loro bene e di farlo autonomamente, in quanto costitutivamente *libere da* (*free from*) costrizioni interne o esterne: è in riferimento a questo tipo di libertà, infatti,

che parliamo solitamente del liberare, per esempio, un animale non-umano in gabbia (1986, 106-111). Per quanto senza questo genere di libertà non vi sarebbe vita o evoluzione sulla Terra, essa non si sostituisce alla libertà propria degli esseri umani o a quella degli organismi dotati di un seppur minimo livello di soggettività, ma vi si aggiunge in un modo che è sia logicamente che ontologicamente anteriore. Se questa libertà fosse infatti limitata da costrizioni esterne (positive, come l'essere chiusi in una gabbia o l'essere picchiati e torturati, o negative, come l'essere lasciati privi delle risorse necessarie per perseguire il proprio bene individuale) o interne (positive, come l'essere intossicati o avvelenati, o negative, come l'essere privi o scarsamente dotati della capacità necessarie a perseguire il proprio bene), anche la libertà propria dei soggetti senzienti subirebbe restrizioni.

Il quinto e ultimo assunto, definibile (5) PRINCIPIO NON-ANTROPOCENTRICO, rappresenta il culmine degli assunti precedenti e, al contempo, l'esito cui si *dovrebbe* sia logicamente (es. dal fatto che tutti gli esseri umani *sono* mortali e da quello che Socrate è un essere umano, si *dovrebbe* inferire che Socrate è mortale) che empiricamente (es. dal fatto che c'è della pioggia sulla finestra si *dovrebbe* inferire che fuori sta piovendo, mentre *non si dovrebbe* inferire che fuori è una bella giornata) giungere a partire dai principi sopra esposti. Problema comune alle più rilevanti posizioni filosofiche occidentali apparse prima della metà del XX secolo è dunque, in questo senso, la tendenza ad assumere un insieme di credenze *human-centered*, incapace cioè di decentrare la riflessione *ontologica*, *epistemologica* ed *etica* dagli esseri umani<sup>1</sup>. Come rileva lo studioso italiano Massimo Reichlin:

Tale concezione è obiettivamente attestata nella filosofia moderna, a partire dall'ideale baconiano del sapere come potere di intervento sul dato naturale, passando attraverso l'esplicita riduzione cartesiana degli animali

---

<sup>1</sup> Alcuni autori, particolarmente attenti al rapporto tra società e natura, hanno ulteriormente posto l'accento sull'*etnocentrismo* e sull'*androcentrismo* che contraddistinguono le tradizioni culturali antropocentriche (Varengo, 2012; Andreozzi & Tiengo, 2012). L'antropocentrismo non sarebbe dunque riducibile a una prospettiva che fa perno sull'astratta figura di un essere umano, ma una visione che si fonda su una presunta e spesso implicita superiorità del *maschio occidentale*. La visione gerarchica che contraddistingue la cultura antropocentrica legittima infatti, ricordano alcuni di questi autori, atteggiamenti discriminatori non soltanto nei confronti della natura, ma anche – e di riflesso – nei confronti delle donne, di altre popolazioni o di altre categorie sociali ritenute erroneamente 'inferiori' o 'meno sviluppate' (Bookchin, 2001 [1993]). Per quanto questi risvolti dell'antropocentrismo siano tutt'altro che irrilevanti, non verranno approfonditi oltre in quanto non del tutto pertinenti con l'oggetto della mia indagine.

a pure realtà meccaniche, per giungere alla rigida separazione kantiana tra persone e cose e culminare nella riduzione idealistica della natura allo spirito; riduzione che perdura nel Novecento attraverso l'ideale marxiano del regno della libertà come piena naturalizzazione dell'uomo e completa umanizzazione della natura. (2008a, 52)

Questa impostazione, denominata nel suo complesso ANTROPOCENTRISMO (dal termine greco *anthropos*, che significa 'essere umano'), alla luce delle scoperte e rilevazioni scientifiche più recenti si rivela però ingiustificata e controproducente. «Vi sarebbe dunque bisogno», prosegue Reichlin, «di una vera rivoluzione copernicana» e ciò, in riferimento all'etica, significa ripensare «radicalmente il rapporto tra vita e valore, superando la concezione che colloca il valore unicamente nell'essere umano e relega ogni altra realtà al rango di cosa» (2008a, 51-52). Per quanto l'assunzione di una simile prospettiva abbia avuto una pressoché innegabile importanza, quantomeno dal punto di vista storico, essa ha infatti determinato anche una serie di irragionevoli e disumane discriminazioni morali quali lo SCIOVINISMO UMANO o lo SPECISMO: forme di 'egoismo di gruppo' o 'di specie' che, nel tentativo di dimostrare il nostro primato ontologico, epistemologico e morale, non hanno fatto altro che presupporre tutti e tre gli assunti (Routley & Routley, 1979; Ryder, 1983 [1975]; 1989). Simili discriminazioni, precisa lo studioso canadese Patrick Curry, non sono soltanto le principali cause di quelle crisi del mondo contemporaneo che l'etica ambientale si propone di affrontare: alla luce di quanto ci dice la scienza odierna esse si rivelano anche ben poco illuminate e fondate, e proprio perciò *devono* (logicamente ed empiricamente) essere abbandonate (2011, 2-3).

Nell'affrontare il problema dell'antropocentrismo è tuttavia necessario non ridurre questo alla sua sola dimensione morale. In accordo con quanto sostenuto dallo studioso italiano Roberto Marchesini, occorre infatti distinguere almeno tre suoi ambiti di riferimento e tenere a mente quanto essi siano intrecciati tra loro:

- 1) l'antropocentrismo ontologico, vale a dire l'idea che l'umano sia un frutto speciale e autarchico e che quindi sia sufficiente una ricognizione sull'uomo per spiegare i predicati umani;
- 2) l'antropocentrismo epistemologico, vale a dire l'idea che l'uomo sia misura e sussunzione del mondo e che quindi gli strumenti epistemici dell'uomo siano i cardini di interfaccia alla realtà, da magnificare con lo strumento ma non da mettere in discussione;
- 3) l'antropocentrismo etico, vale a dire l'idea che solo l'uomo abbia rilevanza morale, ovvero possa essere assunto quale paziente



morale e che quindi solo lui possa informare delle direttive prescrittive. Se la cornice antropocentrica è uno sgabello, queste sono le tre gambe su cui si regge: non è possibile al riguardo comprendere o mettere in discussione un ambito del pensiero antropocentrato senza fare riferimento agli altri due e parimenti ogni critica rivolta a un ambito chiede di analizzare la cornice nel suo complesso. (2009, 92)

Il principio non-antropocentrico afferma allora, in un senso più generale, che lo schema concettuale in base a cui si ritiene che l'essere umano sia (1) l'unica UNITÀ DI MISURA delle cose (ontologia), (2) il solo MISURATORE di tutte le cose (epistemologia) e (3) l'unica realtà MISURABILE in una prospettiva morale (etica) *deve* (logicamente ed empiricamente) essere riconosciuto come privo di fondamento e, perciò, rigettato in quanto irrazionale e spesso disumano pregiudizio in nostro favore, capace di rivelarsi a noi persino sfavorevole (Taylor, 1981, 211-218; 1986, 129-156). Sebbene sia dunque in un senso *primariamente* morale che, in riferimento all'etica ambientale, si parla spesso di una 'rivoluzione paradigmatica' degli 'schemi concettuali' antropocentrici attraverso i quali percepiamo noi stessi e gli altri, le questioni in gioco non sono tutte anche *esclusivamente* morali. Come spiega la filosofa americana Karen J. Warren, uno schema concettuale (*conceptual framework*) è un «insieme di credenze fondamentali, valori, modi di pensare, assunti che danno forma al modo di vedere se stessi e il proprio mondo e lo riflettono» (2005 [1990], 247). Così come, durante il Rinascimento, siamo stati ragionevolmente portati dalla scienza a modificare il nostro schema concettuale fondato sul paradigma geocentrico in uno fondato sul paradigma eliocentrico, allo stesso modo siamo oggi ragionevolmente tenuti ad adottare l'insieme di credenze appena esposto e ad abbandonare, quindi, il paradigma antropocentrico, nel suo complesso.

Poiché l'antropocentrismo coinvolge ontologia, epistemologia ed etica, svariate sono le possibilità di superarne lo schema concettuale, pur rimanendo in una certa qual misura antropocentrici. A essere rifiutata dalla quasi totalità degli autori che si sono occupati del problema è infatti soltanto la struttura complessiva di quell'ANTROPOCENTRISMO CLASSICO in base al quale si afferma la seguente tesi tripartita: (1) gli esseri umani sono delle entità *superiori* e *privilegiate* rispetto a tutte le altre esistenti in natura (ontologia), (2) le uniche *fonti* della conoscenza (epistemologia) e (3) gli unici *pazienti morali* (etica). Rifiutando o riformulando solo

alcune parti di questa tesi sono dunque identificabili svariate forme di superamento dell'antropocentrismo classico.

In riferimento all'etica ambientale, il principale aspetto dell'antropocentrismo che si ritiene sia imprescindibile superare è la sua presunta capacità di giustificare una discriminazione etica che, in diverse forme e misure, esclude la possibilità di parlare di pazienti morali diversi dall'ideale di essere umano paradigmatico. Il problema, sottolinea la filosofa inglese Mary Midgley, non risiede tuttavia nel fatto che gli esseri umani rispettino soltanto se stessi o si amino troppo – invero potrebbero rispettarsi e amarsi *molto di più* (1994a). Per molti autori, inoltre, percepirsi come il centro del proprio mondo, così come l'accordare una certa priorità a se stessi e alle persone a sé (affettivamente, fisicamente od ontologicamente) più vicine non è necessariamente un male ed è forse persino inevitabile. Il vero problema dell'antropocentrismo, in una prospettiva etica, è che esso conduce a non rispettare e amare *nessun altro* se non gli esseri umani. Ciò che l'etica ambientale sottolinea essere un aspetto particolarmente problematico di questa impostazione è il suo considerare l'essere umano come il legittimo *proprietario* o *conquistatore* della natura. Come evidenzia lo studioso italiano Sergio Bartolommei, se è perfettamente coerente, in quest'ottica, discutere su quali potrebbero essere i modi economicamente più vantaggiosi o svantaggiosi di sfruttarla, risulta invece insensato disquisire su quali potrebbero essere i modi moralmente giusti o sbagliati di trattarla (1989, 35). Da qui, quello che anche per Callicott è il principale scopo dell'etica ambientale: attuare un cambiamento di paradigma nella filosofia morale (1984, 299-301).

Svariate sono quindi le possibilità di rifiutare la dimensione etica di questa cornice concettuale, pur rimanendo almeno in parte antropocentrici. Disconoscendo la necessità logica ed empirica di accogliere l'assunto etico della tesi tripartita su cui si fonda l'antropocentrismo classico e intrecciando tra loro i due rimanenti domini coinvolti sono infatti identificabili almeno otto rilevanti forme di rifiuto dell'antropocentrismo. Nonostante siano tutte accumulate dalla medesima messa in discussione della necessità di restringere la categoria di paziente morale ai soli esseri umani, e siano proprio perciò tutte almeno parzialmente non-antropocentriche, solo due di queste sono definibili 'non-antropocentriche' *tout court*.

Pur senza mettere in discussione la tesi epistemologica in base alla quale l'essere umano è *misuratore* di tutte le cose è ad esempio ancora possibile tanto accettare quanto disconoscere la necessità di reputare l'essere umano come il sommo vertice del mondo naturale. Nel primo caso si ha a che fare con ciò che è definibile (1) ANTROPOGENISMO EPISTEMOLOGICO-ONTOLOGICO, mentre nel secondo con ciò che chiamerò (2) ANTROPOGENISMO EPISTEMOLOGICO. In entrambe le circostanze, sebbene la soggettività dell'essere umano sia considerata al centro della conoscenza del mondo, si ammette la possibilità dell'esistenza di diversi pazienti morali. Nel primo caso, tuttavia, si fa solitamente perno soltanto sul principio di responsabilità fattuale, mentre solamente nel secondo si possono accogliere appieno anche i successivi tre principi. Entrambe le posizioni consentono di parlare dello status morale di entità non-umane e non-paradigmatiche, perché tutto, in fin dei conti, dipende soltanto da *chi* stabilisce i valori morali: gli esseri umani. Se l'antropogenismo epistemologico-ontologico non mette tuttavia minimamente in discussione la superiorità umana, quello epistemologico nega anche tale supremazia. Solo per la seconda forma di antropogenismo è dunque impossibile stabilire *se e quale* entità naturale (essere umano compreso) sia considerabile migliore o superiore rispetto alle altre. Per la prima, invece, se l'essere umano non è esente da obblighi nei confronti dell'ambiente ciò è principalmente dovuto proprio al suo privilegiato ruolo di dominatore, conquistatore o meglio ancora custode della natura.

Numerose sono comunque le possibilità di rifiutare anche il primato epistemologico dell'essere umano. Focalizzandosi sul principio di responsabilità fattuale e su un particolare aspetto del principio di indipendenza etologica, ad esempio, è possibile stravolgere l'antropocentrismo classico ponendo al suo centro non più l'*anthropos*, ma tutte le entità dotate di una soggettività almeno in parte analoga a quella posseduta dagli esseri umani. Di qui, laddove un seppure rudimentale livello di soggettività è posto al centro di tutti e tre gli assunti della classica tesi tripartita dell'antropocentrismo si ha a che fare con ciò che è definibile (3) ANTROPOMORFISMO CLASSICO: tutti gli esseri dotati di una soggettività simile a quella umana sono entità *superiori e privilegiate* rispetto a tutte le altre esistenti in natura, le uniche *fonti* della conoscenza e, ovviamente, gli unici *pazienti morali*. Una forma moralmente più forte di antropomorfismo è denominabile (4) ANTROPOMORFISMO EPISTEMOLOGICO-

ONTOLOGICO, mentre una ontologicamente meno ristretta può essere definita (5) ANTROPOMORFISMO EPISTEMOLOGICO. In entrambe le circostanze si ammette la possibilità dell'esistenza di pazienti morali anche privi di soggettività: il loro status morale dipende, infatti, dal loro possedere un valore *per* le stesse forme di vita dotate di coscienza. Solo nel secondo caso si ritiene tuttavia che la presenza di una soggettività non sia ontologicamente migliore della sua assenza: nel primo non solo non si nega il primato ontologico degli esseri senzienti, ma è addirittura possibile concepire una gerarchia tra di essi che assegni nuovamente un ruolo di vertice all'essere umano.

Poiché ad accumunare tutte e tre le varianti antropomorfe è la possibilità di *assimilare*, quantomeno epistemologicamente, le alterità non-umane dotate di soggettività a ciò che è stato ristretto per tradizione alla sfera umana, l'unica alternativa all'epistemologia soggettiva non-umana è l'adozione di un'epistemologia oggettiva. Un'epistemologia il cui *realismo* si renda dunque del tutto indipendente da qualsivoglia riferimento a qualità peculiare dell'essere umano, quand'anche esse siano estendibili oltre l'umano. Con particolare riferimento al principio di responsabilità fattuale e ad alcuni aspetti degli altri tre principi è in quest'ottica possibile parlare di (6) ANTROPOREALISMO. Pur ammettendo l'esistenza di alcune qualità oggettivamente meritevoli di attenzione morale, questa visione rafforza paradossalmente l'assunto ontologico dell'antropocentrismo: in un mondo in cui la realtà è indipendente da ogni sua possibile conoscenza, il fatto che gli esseri umani siano delle entità superiori e privilegiate rispetto a tutte le altre esistenti in natura è ritenuto essere un fatto *auto-evidente* e, proprio perciò, *indiscutibile*.

Solo nel caso in cui il realismo venga esteso anche al piano ontologico è però possibile parlare di non-antropocentrismo *tout court*. Facendo leva su tutti e quattro i principi su cui si regge il principio non-antropocentrico e attribuendo alla negazione della classica tesi tripartita dell'antropocentrismo una valenza neutra, ciò che è definibile (7) NON-ANTROPOCENTRISMO CLASSICO afferma che la realtà possiede qualità *oggettive e indipendenti* dal loro essere esperite da una qualche forma di soggettività (umana e non), che alcune di queste *implicano* o *coincidono* con i valori morali su cui si fonda lo status morale di numerose entità (anche non-umane) e che nessuna di queste qualità consente di stabilire una qualsivoglia scala naturale, perché

la natura è costitutivamente *agerarchica*. Una variante di questa impostazione, assegnante una valenza prettamente negativa al rifiuto dell'antropocentrismo, è definibile (8) NON-ANTROPOCENTRISMO ANTI-UMANISTA o ANTI-ANTROPOCENTISMO ONTOLOGICO. Mantenendo invariati gli assunti epistemologici ed etici del non-anthropocentrismo classico, esso, pur facendo richiamo a tutti i primi quattro principi illustrati, interpreta alcuni aspetti del principio di responsabilità fattuale in chiave marcatamente *misanthropica*, quantomeno dal punto di vista ontologico. Di conseguenza esso afferma che l'essere umano, ben lungi dall'essere un'entità superiore e privilegiata rispetto a tutte le altre esistenti in natura, è anzi *inferiore* e particolarmente *dannoso* per la natura. Egli, dunque, è in molti sensi *perfettibile*, e forse anche persino di *impiccio* per il resto del mondo naturale.

Che il benessere degli esseri umani dipenda dall'integrità e dal buono stato ecologico di molte comunità di piante e animali, mentre la loro integrità e il loro buono stato non dipendano in nulla dal benessere umano è un dato di fatto. Infatti, dal loro punto di vista, la stessa esistenza degli esseri umani è assolutamente non necessaria. Tutti gli uomini, le donne e i bambini potrebbero sparire dalla faccia della Terra senza alcuna significativa conseguenza svantaggiosa per il bene degli animali e delle piante selvatiche. Molti di loro ne trarrebbero, anzi, un grande vantaggio. [...] Se guardassimo le cose dal punto di vista della comunità e ci facessimo portavoce del loro vero interesse, [un evento come la fine della specie umana] verrebbe probabilmente accolto da un caloroso 'Che liberazione!'. (Taylor, 1981, 208-209)

L'aver identificato otto delle più emblematiche forme di rifiuto dell'antropocentrismo classico (dove per 'rifiuto' si può dunque intendere una negazione anche solo parziale della sua tesi tripartita) e l'aver chiarito come solo due di queste possano essere pienamente definibili 'non-anthropocentriche' (e dunque capaci di negare in toto l'antropocentrismo), evidenzia almeno due aspetti importanti. Il primo è che, per quanto i principi posti a fondamento del rifiuto dell'antropocentrismo appartengano a un unico quadro di riferimento concettuale, essi non sono sempre accettati in toto o con lo stesso peso dalle diverse correnti di pensiero non-anthropocentrico. Essi rappresentano allora soltanto il più *essenziale* e *vasto* insieme di credenze posto alla base della disciplina, e non anche un insieme di assunti *equamente indispensabili* a supportare e rendere coerente ogni possibile teoria morale non-anthropocentrica. A essere reso esplicito è però anche il fatto che, poiché l'antropocentrismo coinvolge ben

tre domini di discorso (epistemologico, etico e ontologico), per potere parlare di un non-antropocentrismo *tout court* occorre negare ciò che questo paradigma di pensiero afferma in tutti e tre questi ambiti di riflessione. Ciò è necessario per *negare* l'antropocentrismo classico, ma non anche per *rifiutarlo*. Non è dunque la negazione di questo schema concettuale, ma il rifiuto del suo assunto etico a rivelarsi, pur nelle sue svariate sfaccettature, di cruciale importanza per il superamento dell'antropocentrismo che si propone di attuare l'etica ambientale. Pur senza rendere *moralmente doveroso* adottare un sistema etico volto a tutelare entità diverse rispetto all'ideale paradigmatico di essere umano, un simile superamento afferma infatti che sia *logicamente ed empiricamente doveroso* rifiutare gli assunti in base ai quali l'etica tradizionale sostiene che gli esseri umani sono gli unici pazienti morali. Il principio non-antropocentrico apre dunque la strada a un totale riordinamento del nostro universo morale in cui è finalmente possibile (ma non ancora moralmente doveroso) cercare di bilanciare il nostro agire etico nei confronti del 'mondo' della cultura e della civiltà umana con quello nei confronti del 'mondo' della natura (Taylor, 1986, 134). Esso è allora la chiave per capire perché l'accettazione dell'insieme di credenze dell'etica ambientale *supporti* e renda *intelligibile* l'adozione da parte di una persona dell'atteggiamento morale del rispetto per la natura.

L'insieme di credenze appena esposto supporta infatti l'atteggiamento morale dell'etica ambientale nel senso che rende *ragionevole* accettare la prospettiva non-antropocentrica come parte della propria globale visione del mondo: una prospettiva che nega la necessità di rifiutare l'atteggiamento stesso. Come precisano Taylor e Battaglia, non si tratta dunque di *dimostrare* che un simile insieme di credenze sia vero, ma di *giustificarne* la ragionevolezza: essendo un insieme di credenze, e non una teoria scientifica, esso non può infatti essere provato (Taylor, 1986, 167-168; Battaglia, 2012, 17). Secondo Battaglia il ruolo del filosofo, in riferimento a questioni come quelle di interesse per l'etica ambientale, è simile a quello di un giudice che, dopo avere sentito le due parti, non perviene tanto alla verità, quanto alla decisione più ragionevole: «decisione imperfetta, dunque, ma non arbitraria, essa può venire giustificata dalle migliori ragioni (tali da poter ottenere l'adesione dell'uditorio universale), ma non pretende di conformarsi alla verità» (2012, 74). È in questo senso che occorre argomentare, esporre motivi, avanzare ragioni più o meno forti che

mostrino la desiderabilità di un paradigma concettuale piuttosto che un altro (Battaglia, 2012, 22). A dimostrazione della ragionevolezza di un insieme di principi come quello appena esposto, Taylor propone invece una serie di tre argomenti concatenati (1986, 158-167). Anzitutto esso è ragionevolmente accettabile poiché (1) soddisfa criteri di accettabilità tradizionali e largamente condivisi dalla comunità filosofica, quali 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 è ragionevolmente accettabile in quanto (2) conforme a quelle condizioni di adeguata conoscenza scientifica del mondo naturale e di piena capacità di analizzare logicamente ed empiricamente la realtà in maniera perspicace che sono proprie dell'ideale di valutatore competente (un valutatore oggettivo, disinteressato, logicamente informato, lucido, critico e autonomo) cui tutti abbiamo il dovere di tendere. Da tali premesse consegue che esso è ragionevolmente accettabile anche nel senso che (3) rappresenta la migliore posizione possibile per decidere quale prospettiva sulla natura adottare per giudicare moralmente il nostro rapporto con l'ambiente: la prospettiva non-antropocentrica.

Tali credenze rendono anche intellegibile un ipotetico atteggiamento morale di rispetto per la natura nel senso che forniscono *giustificazioni* in grado di mostrare che l'atteggiamento è coerente con un'appropriata visione filosofica del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso. Esse, inoltre, non solo mostrano come non sia per nulla insensato assumere un simile atteggiamento: in un certo senso lo *generano*. Le suddette credenze conducono infatti a riconoscere che tale atteggiamento è il solo appropriato da adottare nei confronti di quelle categorie di potenziali pazienti morali individuate grazie alla riaffermazione della dicotomia integrata tra natura ed etica. Di conseguenza, esse generano negli agenti morali il desiderio di impegnarsi a cercare di fondare razionalmente un sistema etico attraverso il quale sia possibile regolare il rapporto tra esseri umani e natura (Kernohan, 2012, 167). Il fare propria la coerente visione filosofica del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso offerta dall'insieme di credenze sulla natura fatte emergere dalla scienza contemporanea determina, allora, alcune *disposizioni* volte a rispettare non solo l'umanità globale e quella futura, ma anche pazienti non-umani quali i soggetti, gli enti, i processi, i sistemi naturali e l'intero pianeta Terra. È questo dunque un atteggiamento morale che, per

quanto privo di regole e di principi etici, spinge gli agenti morali a ricercare i possibili fondamenti razionali di una teoria etica che possa in questo senso dirsi 'ambientale'. Un'etica capace anzitutto di spiegare quali altre entità, oltre all'ideale di essere umano paradigmatico, possiedono uno status morale e in base a quali valori morali (Regan, 1981, 19).

### **2.3 L'atteggiamento morale. Rivalutare la natura**

L'idea centrale della struttura delle teorie morali generali qui adottata per illustrare i fondamenti dell'etica ambientale 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 e del possesso di un atteggiamento morale di rispetto. Come precisa Taylor, infatti, l'essere eticamente buono e giusto di un tratto caratteriale e di un'azione *deriva* sempre dal possesso di un certo atteggiamento morale, il quale si *manifesta* nei tratti caratteriali e nelle azioni (1986, 80). Un atteggiamento è morale se e solo se è costituito da certe disposizioni miranti a garantire il rispetto delle entità che sono riconosciute essere pazienti morali (Regan, 1981, 31). Adottandolo ci si sottomette a queste disposizioni assumendole come base per determinare regole di comportamento e principi morali, possedendolo (o avendolo) ci si percepisce moralmente obbligati a soddisfare queste disposizioni, mentre esprimendolo (o incarnandolo) si sviluppano tratti caratteriali e si agisce in modo tale da incontrare le disposizioni e, perciò, concretizzare l'adozione e il possesso dello stesso atteggiamento morale.

Le disposizioni (*dispositions*) che un agente morale si percepisce moralmente obbligato a soddisfare quando possiede un atteggiamento morale possono secondo Taylor essere classificate in quattro diverse dimensioni dell'atteggiamento stesso (Taylor, 1986, 80-84). La prima dimensione è definibile (1) VALUTATIVA (*valuational*) e consiste nella disposizione a effettuare giudizi sullo status e sul valore morale di quelle entità considerabili pazienti morali: tutte le altre disposizioni derivano da questa. La seconda dimensione è definibile (2) CONATIVA (*conative*) e consiste nella disposizione a perseguire, come conseguenza della disposizione valutativa, certi obiettivi coerenti con certi fini che, nel loro insieme, permettano di ottenere e di soddisfare ciò che si desidera e si vuole. La terza dimensione è definita (3) PRATICA



(*practical*) e consiste nella disposizione ad agire (o ad astenersi dal farlo) per certe ragioni, considerando al contempo queste ragioni come buone ragioni per agire (o per astenersi dal farlo). È solo quando si agisce (o ci si astiene dal farlo) *poiché* l'azione che si compie (o non si compie) possiede certe proprietà o comporta certe conseguenze capaci di rendere l'azione (o l'astensione) efficaci nel perseguire gli obiettivi e i fini disposti dalla dimensione conativa che si può considerare quell'azione (o quell'astensione) morale o moralmente giustificata. Le azioni (o le astensioni) che, pur essendo connesse a simili proprietà o effetti, non sono compiute (o non compiute) in *conseguenza* della disposizione conativa, non implicano il possesso di un atteggiamento morale. Questa dimensione è così denominata perché, affinché si possa agire (o ci si possa astenere dal farlo) in questo modo, è necessario che gli agenti morali esercitino la propria ragione pratica: una facoltà che richiede di mettere in atto capacità quali il *giudizio* (valutazione di differenti alternative e del se e del perché esse dovrebbero o non dovrebbero essere seguite), la *deliberazione* (comparazione delle ragioni favorevoli e contrarie a ogni alternativa), la *decisione* (scelta dell'alternativa supportata da ragioni più forti) e la *volontà* (impegno a tradurre in pratica l'alternativa scelta). La quarta e ultima dimensione è definibile (4) AFFETTIVA (*affective*) e consiste nella disposizione ad avere certi sentimenti in risposta a certi stati di fatto (realizzati o preservati intenzionalmente o non intenzionalmente, da qualsiasi agente, sia esso morale o non-morale), come *conseguenza* delle proprie disposizioni valutativa, conativa e pratica. Reazioni compiaciute o dispiaciute in riferimento a stati di fatto in cui certi pazienti morali sono protetti o promossi nel primo caso, e ostacolati o danneggiati nel secondo, sono il segno del possesso di un atteggiamento morale e, al contempo, il coronamento delle disposizioni precedenti.

Adottando un atteggiamento morale di rispetto, precisa Taylor, si assumono queste disposizioni per determinare un sistema etico *formalmente e materialmente valido*, possedendolo ci si sente moralmente obbligati a stabilire se certi tratti caratteriali sono virtuosi o viziosi e se certe azioni sono giuste o sbagliate in base a questo sistema, mentre esprimendolo si concretizza il sistema etico nel proprio carattere e nella propria condotta (1986, 97). In riferimento al nostro relazionarci alla natura, sia quando approviamo o disapproviamo certi tratti caratteriali sia quando forniamo ragioni morali favorevoli o contrarie all'agire in un certo modo (o

all'astenersi dal farlo), non facciamo altro che applicare certi standard caratteriali e certe regole e certi principi di comportamento come un intero sistema etico di norme (formalmente e materialmente) valide all'interno della teoria generale dell'etica ambientale. Un simile sistema etico dunque, per quanto razionalmente determinato, non è anche scientificamente fondato. Esso deriva infatti dall'adozione e dal possesso di certe disposizioni che, in virtù dell'insieme di credenze illustrato nel paragrafo precedente, ci spronano anzitutto a rivalutare la natura.

L'atteggiamento di rispetto per la natura, allora, è un atteggiamento morale non semplicemente perché costituito da certe disposizioni, ma perché queste mirano a garantire il rispetto di quei pazienti morali che proprio la nozione di 'ambiente' ci ha permesso di identificare. Il parlare di rispetto per la natura implica che un simile atteggiamento, dal punto di vista della sua disposizione valutativa, sia *razionalmente fondato* e, proprio perciò, percepito come un *obbligo morale universalmente valido*. Se queste due caratteristiche non fossero rispettate, infatti, si potrebbe avere a che fare con sentimenti quali amore e compartecipazione nei confronti della natura, o paura e terrore verso un'imminente crisi: inclinazioni che, in quanto derivate da valutazioni fondate su sentimenti personali, sarebbero valide soltanto soggettivamente. Simili sentimenti non sono in realtà totalmente esclusi dalle disposizioni che costituiscono l'atteggiamento morale di rispetto. Affinché questo atteggiamento morale sia espresso è però necessario percepire la disposizione pratica come obbligatoria, *anche* in assenza di un tale genere di inclinazioni. È in sostanza possibile sia provare amore o timore nei confronti della natura senza con ciò riuscire a rispettarla, sia rispettarla senza per questo anche amarla o temerla (Taylor, 1986, 85-92; Battaglia, 2012, 87-91).

Un simile atteggiamento morale può tuttavia ancora avere quattro diverse origini, la cui importanza è cruciale per l'intera teoria morale. Esso potrebbe essere, anzitutto, o un (1) ATTEGGIAMENTO MORALE DIPENDENTE da altre forme di atteggiamento non-morale quali, ad esempio, la curiosità conoscitiva, la fruizione estetica o il piacere personale, oppure un (2) ATTEGGIAMENTO MORALE DERIVATO, come caso specifico o conseguenza, da un atteggiamento morale fondamentale quale il rispetto per le persone. In entrambe queste circostanze, le regole e i principi dell'atteggiamento di rispetto per la natura, per quanto morali, sarebbero sempre legittimamente trasgredibili in favore di altre forme di atteggiamento morale che, in

quanto fondamentali, sarebbero da ritenersi più importanti. Il rispetto per la natura potrebbe però anche essere un (3) ATTEGGIAMENTO MORALE FONDAMENTALE RELATIVO: un atteggiamento parallelo a quello del rispetto per le persone e perciò altrettanto inderivabile sia da altre forme di atteggiamento non-morale sia da atteggiamenti fondamentali più vasti. L'atteggiamento di rispetto per la natura sarebbe, in questo senso la forma *più fondamentale* di impegno morale che si potrebbe adottare nei confronti dell'ambiente, ma non con ciò anche la *sola* forma di atteggiamento morale fondamentale. In quest'ottica, le regole e i principi del sistema etico da esso derivato avrebbero assoluta priorità su tutte le regole e i principi derivati da atteggiamenti non-morali, ma potrebbero sempre entrare in conflitto con quelle derivate da un atteggiamento morale altrettanto fondamentale, come quello del rispetto per le persone: in tali circostanze si renderebbe necessario deliberare comparando i diversi fondamenti razionali dei due atteggiamenti fondamentali. L'atteggiamento di rispetto per la natura potrebbe tuttavia anche essere un (4) ATTEGGIAMENTO MORALE FONDAMENTALE ASSOLUTO: si tratterebbe, in questo caso, della forma *più fondamentale* di atteggiamento morale esistente. Non bisognerebbe dunque, in questo senso, soltanto ricondurre a tale atteggiamento persino l'atteggiamento morale di rispetto per le persone: da esso bisognerebbe infatti derivare anche un sistema etico che, pur nel rispetto della loro diversità, regoli nel senso più vasto possibile il nostro relazionarci con tutti i pazienti morali, umani e non. In questi ultimi due casi è quindi *sempre possibile*, anche se *non necessario*, spiegare atteggiamenti che, pur essendo riferiti alla natura, sono non-morali (es. il volere conoscere la natura, il volere fruire della sua bellezza o il volere godere dei suoi servizi) o non-fondamentali (es. il reputare moralmente giusta o ingiusta una singola forma di relazione con l'ambiente) facendo riferimento all'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura, ma non è mai possibile fare il contrario. È tuttavia *sempre necessario* spiegare l'atteggiamento morale di rispetto per la natura senza fare riferimento ad atteggiamenti non-morali o non-fondamentali che, per quanto riferiti alla natura, derivano e dipendono da questo (quarta ipotesi) o da altri atteggiamenti morali fondamentali, quali il rispetto per le persone (terza ipotesi), e non è mai possibile fare il contrario.

Le diverse possibili origini dell'atteggiamento morale di rispetto per la natura, pur essendo tutte (diversamente) non-antropocentriche e perciò in grado di ammettere

l'esistenza di pazienti morali diversi dall'ideale di essere umano paradigmatico, comportano sfumature di cruciale importanza per la nostra disposizione a effettuare certi giudizi morali in riferimento a simili entità. Mentre l'atteggiamento morale derivato e quello dipendente generano soltanto una disposizione *indiretta* a effettuare giudizi sullo status e sul valore morale di nuovi possibili categorie di pazienti morali non-umani, solo quello fondamentale relativo e fondamentale assoluto implicano una disposizione *diretta* in questo senso. Le quattro origini delineate in questo paragrafo giocano dunque, in quest'ottica, un ruolo cruciale nel determinare la teoria non-antropocentrica del valore che necessita di essere posta a fondamento della disciplina. Diverse disposizioni a effettuare certi giudizi sullo status morale della natura, infatti, implicano diverse teorie del valore e determinano diversi possibili insiemi di standard, regole e principi etici.

## 2.4 Il sistema etico. Status e valore morale

Necessario a garantire il rispetto per la natura proprio dell'atteggiamento morale dell'etica ambientale è, come si è detto, un intero sistema di regole di comportamento e di principi morali aderente tanto a certe condizioni assiologiche formali quanto alle condizioni materiali richieste dall'atteggiamento morale di rispetto. È dunque tale sistema l'elemento essenziale di ogni teoria morale, sia essa interumana o ambientale. È in questo punto della struttura generale della disciplina, infatti, che è possibile rinvenire le risposte alle due domande lasciate prive di risposta a conclusione del capitolo precedente. In base a quanto fin qui scritto, tuttavia, diversi sono gli elementi capaci di influire sulla fondazione razionale di un simile sistema morale. Una volta giustificata, stabilita, difesa (insieme di credenze) e avvertita (atteggiamento morale) l'esigenza di rivoluzionare l'estensione del concetto di 'paziente morale' è infatti ancora possibile proporre un sistema etico *diversamente* articolato intorno a tutte o solo alcune delle tipologie di pazienti morali di cui si è parlato (umanità globale, umanità futura, soggetti senzienti, enti biologici, processi evolutivi, sistemi ecologici e la Terra); *diversamente* attento a uno degli altri quattro elementi che sono soliti caratterizzare la già illustrata situazione-tipo propria della riflessione morale (un agente morale, le sue relazioni, le sue azioni e le sue conseguenze); *diversamente* fondato su tutti o solo alcuni dei primi quattro principi che costituiscono l'insieme di

credenze connotanti la visione filosofica del mondo della disciplina (responsabilità fattuale, unità biologica, interconnessione ecologica e indipendenza etologica); *diversamente* non-antropocentrico nelle altre due dimensioni coinvolte, oltre a quella etica, dalla necessità logica ed empirica di rifiutare l'antropocentrismo classico (epistemologia e ontologia); e *diversamente* disposto a effettuare giudizi sullo status e sul valore morale di nuovi possibili categorie di pazienti morali, a seconda dell'atteggiamento morale adottato (dipendente, derivato, fondamentale relativo e fondamentale assoluto). Dal punto di vista normativo, dunque, più che una teoria morale chiara e definita l'etica ambientale è un vero e proprio *campo di indagine* contraddistinto da una prospettiva pluralistica: un campo tanto esteso da permettere più direzioni di ricerca e, di conseguenza, differenti sistemi etici (La Torre, 1998, 26). Come ricorda a più riprese Iovino, anche se spesso se ne parla al singolare, non esiste infatti una sola etica ambientale, perché svariate, complesse e in continuo sviluppo sono sia le tematiche affrontate sia le posizioni assunte nei loro confronti (2004).

«Vi è bisogno di una nuova etica, un'etica ambientale?» si chiedeva il filosofo neozelandese Richard Routley (conosciuto anche con il nome di Richard Sylvan) in un ormai divenuto emblematico discorso tenuto presso il XV Congresso mondiale di Filosofia di Varna, in Bulgaria (1973). Secondo Routley la tendenza delle tradizioni etiche occidentali a escludere l'esistenza di pazienti morali non-paradigmatici si pone in contrasto con alcune delle nostre più profonde intuizioni morali. Per dimostrare questa contraddizione il filosofo si avvale di quattro esperimenti mentali: quello 'dell'ultimo uomo', quello 'dell'ultima popolazione', quello 'del grande imprenditore' e quello della 'sparizione delle specie'. Tra questi, il più celebre e rappresentativo è senz'altro quello 'dell'ultimo uomo' (Tiengo, 2013). Se gli esseri umani sono gli unici pazienti morali, allora un ipotetico ultimo esemplare della nostra specie rimasto sulla Terra potrebbe deturpare l'ambiente e distruggere ogni altra forma di vita rimanente (animale o vegetale) a suo piacimento, senza con ciò commettere azioni che sarebbero giudicabili come moralmente sbagliate. Poiché da un lato l'etica interumana non ha argomenti per condannare un simile comportamento, mentre dall'altro le nostre intuizioni morali ci inducono oggi a pensare che agire in questo modo sarebbe quantomeno moralmente opinabile, la domanda se ci sia bisogno o meno «di una nuova etica, un'etica ambientale» parve a Routley più che lecita (1973). Se per rispettare la

natura fossero sufficienti le ragioni offerte dall'antropocentrismo classico, d'altronde, non ci troveremmo nella situazione di crisi (di senso, culturale, ecologica e vitale) in cui ci troviamo ora. Il quesito, per quanto indubbiamente connesso all'esigenza di elaborare un sistema etico contenente al suo interno sia una teoria non-antropocentrica del valore sia un insieme di standard, regole e principi per agire in conformità a essi, è tuttavia da allora rimasto privo di una risposta univoca e ricco di interpretazioni, all'interno del dibattito filosofico. Il tutto ruota infatti attorno a un vasto insieme di coordinate teorico-concettuali molto diverse tra loro e spesso polarizzate (Andreozzi, 2012b, 33-42). A titolo esemplificativo, prenderò di seguito in considerazione quattro di queste coppie di poli.

Una prima possibile coppia di coordinate della discussione è quella (1) MONISMO-PLURALISMO. Chi difende il monismo etico afferma, solitamente, che estendere (in una certa qual misura) oltre lo spazio, il tempo e la specie umana un medesimo status morale sia, oltre che necessario, anche più che sufficiente. Coloro i quali accolgono il pluralismo etico, invece, ritengono sia più opportuno discutere di diversi status morali a seconda del contesto e dei pazienti morali coinvolti. Se nel primo caso gli standard, le regole e i principi del sistema etico sono tendenzialmente estesi a tutti i pazienti morali, nel secondo sono differenziati a seconda del loro differente status morale (Callicott, 1999c [1990]; Wenz, 1993; Callicott, 1999d [1994]). Una seconda ideale coppia è quella (2) INDIVIDUALISMO-OLISMO. L'impostazione individualistica è volta a offrire argomenti e pratiche utili a tutelare i *singoli* pazienti morali, considerandoli individualmente (es. soggetti senzienti ed enti biologici). L'olismo, invece, pur comprendendo al suo interno posizioni molti distanti tra loro, tende in generale a dare priorità morale agli insiemi di cui fanno parte i singoli individui (es. processi evolutivi, sistemi ecologici, pianeta Terra). Nel primo caso si sostiene che è impossibile rispettare l'ipotetico status morale degli insiemi naturali se non si rispetta prima quello di almeno alcune delle singole entità che lo compongono (Regan, 1983; Taylor, 1986). Nel secondo si è spesso convinti che sia insensato pensare di rispettare le singole entità dotate di status morale se non si rispettano anzitutto gli insiemi naturali da cui esse dipendono: secondo alcuni, anzi, è persino scorretto parlare di uno status morale delle singole entità che sia indipendente da quello

dei processi e dei sistemi cui esse fanno parte e partecipano (Rolston, 1986; Callicott, 1989b).

Una terza coppia di nozioni cruciali per il dibattito è quella (3) DOVERI INDIRETTI-DOVERI DIRETTI. Ad autori che preferiscono fare perno sulla *responsabilità* umana e, con ciò, parlare di *doveri indiretti* riguardo alla natura, si affiancano infatti autori che, concentrandosi su certi *interessi* di alcuni pazienti morali non-paradigmatici, pensano sia più opportuno parlare di veri e propri *doveri diretti* nei loro confronti. Avvalersi della nozione di ‘dovere indiretto’ nei riguardi della natura significa parlare di doveri che, in realtà, non sono mai diretti nei confronti di categorie non-umane di pazienti morali: simili doveri sono infatti diretti solo verso noi stessi, l’umanità (presente o futura) o Dio. Azioni o comportamenti riferiti al mondo naturale sarebbero dunque, in quest’ottica, da ritenere ingiusti solo in quanto capaci di urtare la sensibilità di altri esseri umani; di privare noi stessi o le generazioni umane a venire di importanti risorse (es. alimentari, energetiche, estetiche, culturali); di andare contro il volere di Dio (che ci ha affidato il compito di ‘amministrare saggiamente’ il ‘creato’); o di fare da prodromo ad atti violenti e immorali compiuti verso altri esseri umani (Passmore, 1986 [1974]; Sagoff, 1988; Jonas, 2002 [1979]). Se i doveri indiretti riguardano il non-umano pur essendo diretti all’umano, i doveri diretti sono a loro volta distinti in *doveri imperfetti*, cui non corrispondono necessariamente dei diritti riconoscibili ai pazienti morali, e *doveri perfetti*, che implicano invece necessariamente dei diritti (Taylor, 1986; Hargrove, 1989; Midgley, 1994b).

Da qui, l’ultima possibile coppia di concetti fondamentali che prenderò qui in esame: quella (4) DIRITTI GIURIDICI-DIRITTI MORALI (Castignone, 1985; Viola, 1997). Proporre di riconoscere diritti giuridici a certi pazienti morali non-paradigmatici significa solitamente richiedere di allargare l’accordo comunitario in base al quale essi sono stabiliti, attribuendo loro dei *diritti minimali*, come il diritto a una qualità di vita dignitosa, a non soffrire, a vivere, alla libertà o all’esistenza. Riconosciuta a queste entità la capacità giuridica di essere titolare di diritti, essendo esse tendenzialmente prive della capacità di agire rivendicandoli, il discorso prende solitamente le mosse dalla proposta, avanzata in modo particolarmente convincente dal giurista americano Christopher Stone, di fare intervenire la volontà di un altro soggetto fisico – un essere umano – capace di prendere le loro difese (Stone, 1972; 2010 [1974]). Avanzare

l'esigenza di discutere di diritti morali (come quelli sanciti nella *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite) implica invece la necessità di ammettere razionalmente l'esistenza di diritti naturali assoluti e immutabili, validi a prescindere dal fatto che siano riconosciuti da ordinamenti giuridici. È, in quest'ottica, molto frequente l'utilizzo del cosiddetto *argomento debole*, secondo cui *se* esseri umani non-paradigmatici come quelli rappresentati dai casi marginali, hanno dei diritti, *allora* li hanno anche certi soggetti senzienti non-umani (Regan, 1983; Attfield, 1983). Molto meno diffuso è l'utilizzo del cosiddetto *argomento forte*, secondo cui esistono dei diritti morali assoluti che *devono* essere riconosciuti ed estesi quantomeno a certe categorie di pazienti morali.

Sebbene sarebbe possibile proseguire ulteriormente nell'elencare le nozioni essenziali del dibattito, gli esempi appena riportati sono più che sufficienti a mostrare l'assoluta importanza e priorità ricoperta dalla teoria non-antropocentrica del valore posta a fondamento dei diversi possibili sistemi morali che contraddistinguono l'etica ambientale (Callicott, 1985a, 257). Ogni possibile punto di vista su monismo e pluralismo, individualismo e olistico, doveri (indiretti o diretti) e diritti (giuridici o morali) e altre possibili questioni affini esige infatti una netta e precedente presa di posizione in merito ai valori che si vogliono difendere. Anche quando due o più etiche ambientali si trovano in accordo sulla teoria del valore da adottare, non sempre esse concordano anche su quali standard caratteriali e su quali regole e principi di comportamento proporre. Ciononostante, nessuna di queste potrebbe fare a meno di una simile teoria o potrebbe essere considerata *valida* se essa si dimostrasse fallace o se i suoi fondamenti si rivelassero infondati. Ciò però significa allora che, al fine di interrogarci filosoficamente sullo status morale dei pazienti morali e fissare un insieme di regole di comportamento e di principi morali che, nel garantire il rispetto di simili entità, si riveli *materialmente* valido, dobbiamo prima stabilire una teoria del valore in base alla quale il sistema etico si rende anche *formalmente* valido (Findlay, 1970). I due quesiti di cui si compone la domanda metaetica cui la disciplina si propone di rispondere sono dunque contraddistinti da diverse priorità all'interno del suo discorso morale. Muovendo dall'acquisita consapevolezza della possibilità e doverosità (quantomeno logica ed empirica) di estendere la nozione di 'paziente morale' oltre lo spazio, il tempo e la specie umana, l'etica ambientale non può non prendere le mosse



dal chiedersi quali altre entità, oltre all'ideale di essere umano paradigmatico, possiedano uno status morale, ma non può neanche attribuire tale status senza chiedersi su quali valori morali esso si fondi. A maggior ragione, dunque, essa non può cercare di affrontare i problemi etico-normativi che la caratterizzano senza prima avere stabilito quali siano i propri fondamenti metaetici.

La prima parte della domanda metaetica sullo status morale di certe entità non-paradigmatiche è in sostanza molto più complessa e sfaccettata di quanto non possa a prima vista apparire (Warren M. A., 1997; Kuflik, 2000). Coinvolgendo le condizioni di validità materiale del sistema etico della teoria morale essa non solo sconfinava nel territorio di interesse proprio della domanda etico-normativa, ma si fa anche da vero e proprio punto di congiunzione con le questioni da essa affrontate. Come rileva il filosofo statunitense Kenneth Goodpaster, il quesito sullo status morale di entità diverse rispetto all'ideale di essere umano paradigmatico mira dunque a individuare quali entità non-paradigmatiche siano meritevoli della nostra attenzione morale in un senso molto più vasto rispetto a quello cui molti filosofi sono stati soliti pensare nel corso della storia del pensiero occidentale (1978). Esso apre infatti una questione che è irriducibile al quesito sulla considerabilità dei pazienti morali posto originariamente (e per la prima volta) dal già menzionato Warnock negli anni '70 (1971). Ciò che Goodpaster evidenzia, infatti, è che ammettere l'esistenza di certi pazienti morali diversi dall'ideale di essere umano paradigmatico non esaurisce la questione del loro status morale (1978). Basandosi sulle riflessioni di Goodpaster, lo studioso statunitense Benjamin Hale suggerisce allora di interpretare la suddetta domanda come suddivisibile in ulteriori tre quesiti che sono solo in parte di carattere metaetico (2011, 43-46). Il primo è un quesito sulla (1) CONSIDERABILITÀ MORALE (*moral considerability*) di certe entità: *quali* entità sono meritevoli di essere prese in considerazione in una prospettiva morale? La seconda domanda riguarda la (2) RILEVANZA MORALE (*moral relevance*) di simili entità: se esse sono meritevoli di considerazione morale, allora *cosa* dobbiamo prendere in considerazione nei loro riguardi? Il terzo quesito si riferisce invece al (3) SIGNIFICATO MORALE (*moral significance*) delle entità individuate: una volta stabilito che certe entità sono considerabili moralmente e cosa possiede rilevanza morale nei loro confronti, *quanta* considerazione dobbiamo loro rivolgere? Diversamente da quanto affermato da autori

come il filosofo inglese Robin Attfield, secondo cui la considerabilità morale di cui parla Goodpaster non è altro che un sinonimo di 'status morale' (*moral standing*), se con la prima domanda è possibile identificare certi pazienti morali, solo rispondendo anche alle altre due domande riguardanti le peculiarità moralmente rilevanti e il grado di priorità con cui esse devono essere prese in considerazione si può avere un quadro esaustivo sul loro status morale (Attfield, 1983). Affermare che tutti i pazienti morali sono degni di considerazione morale non significa infatti affermare che riguardo a essi bisogna prendere in considerazione la *medesima* tipologia di caratteristiche o che sono tutti degni della *medesima* considerazione morale: indica, molto più semplicemente, che il significato della loro esistenza merita di essere preso attentamente e deliberatamente in considerazione dagli agenti morali ogni qual volta essi interagiscono (direttamente o indirettamente) con essi (Hale, 2011, 54). Sebbene la domanda sulla considerabilità morale delle entità non-paradigmatiche rappresenti un punto di partenza indubbiamente utile a sottolineare l'importanza di rivolgere attenzione morale alla natura, al fine di discutere dello status morale di simili entità diviene necessario interrogarsi anche in merito a quali loro *peculiarità* debbano essere prese in considerazione e quali diverse *priorità* siano a esse ascrivibili. Sono questi, infatti, i margini della validità materiale richiesti dall'atteggiamento morale di rispetto: regole di comportamento e principi morali possono *garantire* il rispetto dei pazienti morali, e quindi essere materialmente validi, solo se conformi alle risposte date alle tre domande sopra esposte.

Nonostante i numerosi autori occupatisi di etica ambientale siano tutti complessivamente d'accordo nel rispondere alla prima domanda identificando pazienti morali non-paradigmatici, diverse sono le posizioni in merito a cosa possieda rilevanza morale in essi e in che misura essa debba essere presa in considerazione. Altrettanto diversi, ma di maggiore importanza, sono però anche i valori in base ai quali si può ritenere necessario rispettare i pazienti morali identificati. In etica, infatti, il valore è un attributo il cui possesso è indispensabile, al fine di essere ritenuti degni di considerazione morale (Prall, 1921; Keller D. R., 2010). È in questo senso, dunque, che la seconda parte della domanda metaetica acquista priorità sulla seconda. Per rispondere ai tre quesiti in cui è scomponibile la prima parte della domanda metaetica, è infatti necessario elaborare una teoria del valore capace di fornire risposte a tre

ulteriori interrogativi. (1) Quale TIPO di valori morali dovremmo tutelare nei diversi pazienti morali? (2) Qual è l'ORIGINE di questi valori? (3) In base a quale CRITERIO è possibile identificare i possessori di questi valori morali? Solo rispondendo a questi quesiti si possono stabilire i margini della validità formale del sistema etico: regole di comportamento e principi morali possono *riguardare* il rispetto dei pazienti morali, e quindi essere formalmente validi, solo se conformi alle risposte date dalla teoria del valore a queste tre domande. Se nel fornire il criterio in base al quale è possibile parlare della considerabilità morale di certi pazienti morali la teoria del valore dell'etica ambientale si pone come ideale punto di congiunzione tra la riflessione metaetica e quella etico-normativa, è però anche vero che essa, nel suo complesso, conferisce ai problemi metaetici sollevati dalle sue due prime domande un'innegabile priorità. Sebbene le due branche del pensiero filosofico siano tra loro così strettamente connesse e interdipendenti da rendere i propri confini spesso sfumati, è infatti per certi versi lecito dire che la metaetica demarca aree di possibilità da cui l'etica normativa non può prescindere (Elliot, 1985, 103).

È proprio all'interno del dibattito metaetico aperto da quest'ultimo genere di domande che si situa quello che viene da molti definito il 'Sacro Graal' dell'etica ambientale: la ricerca di una plausibile e difendibile teoria non-antropocentrica del VALORE INTRINSECO (Norton, 1995, 343; Morito, 2003; Callicott & Frodeman, 2009, XXI).

Cos'è il valore intrinseco? Il valore intrinseco è il sistema aureo (*gold standard*) della morale. Così come l'oro è l'ultima unità di misura del sistema monetario, il valore intrinseco è l'ultima unità di misura dei valori morali. Tanto nel caso del sistema monetario quanto in quello della morale, ciò che possiede valore lo possiede in virtù delle proprie relazioni con ciò che è l'ultima unità di misura. (Jamieson, 2008, 69)

Il concetto di 'valore intrinseco', ricordano gli studiosi statunitensi Toni Rønnow-Rasmussen e Michael Zimmerman, si trova per tradizione al centro di ogni teoria morale (2005, XIII). Come sottolinea il filosofo americano Dale Jamieson, per quanto sia tra le meno discusse e indagate all'interno dell'etica, la nozione di 'valore intrinseco' rappresenta probabilmente la più importante nozione morale: quasi ogni sistema etico assegna una parte a questo genere di valore e in molte teorie esso assume un ruolo persino cruciale (2008, 68). Tutte le differenti scuole di pensiero etico

attribuiscono infatti al valore intrinseco un ruolo più o meno cruciale per i propri giudizi morali concernenti il carattere degli agenti morali, i principi che reggono le azioni soggette al dovere, le conseguenze di queste azioni e i rapporti contestualizzati tra agenti e pazienti morali (Rønnow-Rasmussen & Zimmerman, 2005, XIII). All'interno dell'etica ambientale, la centralità del concetto è poi indiscutibile: ironicamente, il tentativo di negarne l'importanza, portato avanti in anni recenti da alcuni autori interessati a riportare il discorso su questioni maggiormente pratiche, non ha fatto altro che fornire ulteriori evidenze del primato ricoperto dalla nozione all'interno della disciplina (Weston, 1985; Katz, 1987; Norton, 1991; McShane, 2007; Jamieson, 2008, 69). Poiché la scienza non può dirci cosa abbiamo il dovere morale di fare, al fine di concentrare l'attenzione su aspetti più pratici della nostra relazione con l'ambiente è infatti necessario prima di tutto raggiungere un accordo intersoggettivo su quali siano i nostri doveri e nel rispetto di quali valori intrinseci essi debbano essere rivolti. In tutto ciò, è lo status morale a richiedere un riferimento a un valore intrinseco, non viceversa. Dovendo affrontare l'esigenza di conferire uno status morale a entità non-paradigmatiche e la conseguente e prioritaria necessità di stabilire le coordinate concettuali e sostanziali in base alle quali simili entità posseggano tale status, per l'etica ambientale è dunque indispensabile elaborare una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco (Rønnow-Rasmussen & Zimmerman, 2005).

Il problema relativo a quali entità siano dotate di simile valore e cosa ciò comporti dal punto di vista morale si configura dunque come il più interessante e affascinante problema dell'etica ambientale. Un problema la cui rilevanza supera in un certo senso addirittura il dominio di interesse della disciplina, fino ad arrivare a coinvolgere la bioetica e persino l'intera riflessione morale, nel suo complesso (Battaglia, 2012, 20-22). Soltanto andando oltre il paradigma antropocentrico, ricorda infatti Battaglia, la bioetica può effettivamente realizzare la sua vocazione originale di «etica per il mondo vivente» (2012, 47). Una vocazione contenuta già da sempre nel suo etimo, così per come lo ha inteso il suo coniatore, il filosofo tedesco Fritz Jahr, il quale parla di «imperativo bioetico» proprio in riferimento alla necessità di contenere lo sfruttamento delle flora e della fauna da parte dell'essere umano (1927). Una vocazione ben espressa dal progetto iniziale del biochimico americano Van Rensselaer Potter, il quale nei propri scritti precisa di intendere la bioetica come quella forma di

sapere che consente agli esseri umani di applicare i propri sistemi di valori morali all'evolversi continuo dell'ecosistema vivente (1970; 1971). Una vocazione che è infine ottimamente riassunta dallo studioso statunitense Warren T. Reich:

La caratteristica distintiva della sfera della bioetica è che si estende a tutti i problemi concernenti la vita, le scienze della vita, la salute e l'organizzazione sanitaria. In questo modo, essa si estende al di là dell'etica medica in diversi modi: abbracciando questioni e problemi etici che sorgono in tutte le professioni relative al campo sanitario e fra i non professionisti che si prendono cura dei malati, come i familiari (che danno assistenza sanitaria più di quanto non facciano dei professionisti); si estende alla ricerca biomedica e comportamentale, sia che questa ricerca abbia, sia che non abbia, un rapporto diretto con la terapia; include un'ampia gamma di problemi etici a carattere sociale, come la distribuzione delle risorse sanitarie sia a livello nazionale che internazionale, i problemi di medicina sociale e del controllo demografico; e, per finire, si estende alla vita non umana: la vita degli animali e delle piante, il modo in cui gli uomini influiscono sull'ambiente e i modi in cui l'ambiente, a sua volta, influisce sul benessere di ogni forma di vita. (1990, 153)

Ciò che l'etica ambientale sembra dunque avere mostrato in modo ormai quasi inconfutabile a tutta la riflessione morale è che, nelle parole del filosofo americano John Rodman:

La riduzione del valore intrinseco agli esseri umani e alla soddisfazione dei loro interessi è arbitraria, dal momento che non è né necessaria (perché esistono altre culture umane che non hanno operato una riduzione siffatta), né giustificata (perché nessuno è ancora riuscito nell'impresa di identificare una qualità osservabile e moralmente rilevante che, sia includa tutti gli esseri umani, sia escluda tutti i non-umani). (1998 [1976], 316-317).

La più classica struttura argomentativa di tale riduzione, inoltre, è incapace di attribuire valore intrinseco a soggetti che, pur essendo umani, non possiedono propriamente lo status di persona (i cosiddetti casi marginali o le generazioni future). Il problema dei pazienti morali non-paradigmatici, dunque, invita in un certa misura tutta l'etica non solo a rivedere i giudizi e i criteri tradizionali circa il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, ma anche a ridiscutere categorie etiche quali 'prossimo', 'giustizia' e 'responsabilità' (Battaglia, 2012, 116-121). La sfida aperta dall'etica ambientale si mostra allora, in questo senso, non soltanto come il bisogno di trovare un *nuovo*

*paradigma concettuale*, ma anche come l'esigenza di individuare un *nuovo caso paradigmatico* di paziente morale dotato di valore intrinseco. Un caso paradigmatico largo che, articolandosi attorno a una seria riconsiderazione del concetto di 'valore intrinseco', non sia solo capace di includere i casi marginali, l'umanità globale e quella futura tra i destinatari diretti delle disposizioni del nostro atteggiamento morale, ma renda tutt'altro che implausibile l'esigenza di rispettare, direttamente o indirettamente, anche entità non-umane. È in questo senso, dunque, che il valore intrinseco rappresenta l'elemento cardine di ogni teoria non-antropocentrica del valore, nonché la nozione centrale di tutta la mia indagine sulle condizioni di possibilità formali e materiali dell'etica ambientale.

Ciò che ho cercato di fare, in questo secondo capitolo, non è stato soltanto mostrare come, al fine di rispondere alla domanda etico-normativa che contraddistingue la disciplina, sia prima indispensabile porsi i suoi quesiti metaetici. La questione metaetica relativa allo status e ai valori morali di entità non-umane e non-paradigmatiche, come si è detto, è indubbiamente prioritaria: se non si risolvessero simili problemi, infatti, chiedersi come sarebbe giusto comportarsi nei confronti di certi pazienti morali non avrebbe alcun senso. Ho voluto però illustrare anche come le domande metaetiche sul valore morale siano prioritarie rispetto a quelle riguardanti lo status morale. Se indagare questioni metaetiche inerenti lo status morale è utile a porre le basi etico-normative dell'etica ambientale, fare altrettanto in riferimento a quelle sul valore intrinseco si rende indispensabile per avviare una simile indagine. A partire da questa prospettiva, nel prossimo capitolo chiuderò dunque questa prima sezione della mia ricerca, riguardante la possibilità di un'etica ambientale, dimostrando come si possano stabilire le condizioni di validità formale e materiale di una simile teoria morale.

### **3. Teoria del valore intrinseco. Questioni concettuali e sostanziali**

#### **3.1 Valore ‘per sé’. Importanza e senso del valore intrinseco**

All'interno di ogni teoria del valore è possibile distinguere almeno due ordini di discorso: *concettuale* e *sostanziale* (Rønnow-Rasmussen & Zimmerman, 2005, XXII). Nel primo caso, oggetti di discussione sono sia questioni relative ai *valori* sia questioni riferite all'*atto di valutazione*. Nel secondo vengono invece affrontati principalmente il problema delle *istanze* di valori e, di riflesso, almeno in parte anche quello dei loro *depositari*. La questione metaetica riguardante il valore intrinseco interessa primariamente la dimensione valoriale e quella valutativa del discorso morale: dimensioni concettuali che, in quanto unite dal comune interesse a chiarire cosa sia *il* valore, si dimostrano strettamente intrecciate tra loro. Essa, tuttavia, coinvolge in buona parte anche l'ontologia morale: un tipo di riflessione maggiormente sostanziale che, in quanto interessata a stabilire cosa sia *di* valore è strettamente connessa al dominio proprio dell'etica normativa, in cui è di primaria importanza stabilire proprio quali entità posseggano valore (Lemos, 1994, IX).

Poiché all'interno delle differenti tipologie di rifiuto dell'assunto etico dell'antropocentrismo classico trattate nel capitolo precedente sono coinvolti entrambi gli ordini di discorso, nessuna teoria morale non-anthropocentrica potrebbe mai prescindere da una presa di posizione netta riguardo problemi di ordine concettuale e sostanziale. Chiarire quale significato si potrebbe attribuire alla nozione di 'valore intrinseco' (assiologia) o quali potrebbero essere le possibili fonti di tale valore (epistemologia morale), non dice ancora nulla, infatti, in merito a cosa sia di valore intrinseco e alle entità dotate di tale valore (ontologia morale). Di contro, discutere di queste due ultime questioni maggiormente sostanziali sarebbe insufficiente, se non si fossero prima poste alcune indispensabili premesse di ordine concettuale. Come evidenziano Rønnow-Rasmussen e Zimmerman, esiste «un chiaro senso in cui i problemi sostanziali sono più pressanti, poiché è la risposta a questi problemi a possedere una diretta implicazione in riferimento a come noi dobbiamo valutare certe circostanze e vivere le nostre vite» (2005, XXXIV). Esiste tuttavia anche «un senso in cui i problemi concettuali vengono prima: se non vengono risolti, ogni risoluzione dei

problemi sostanziali deve essere considerata, al meglio, come un semplice tentativo» (Rønnow-Rasmussen & Zimmerman, 2005, XXXIV).

Nonostante chiarire cosa sia *il* valore intrinseco abbia quindi un'indiscutibile priorità sul comprendere cosa sia *di* valore e quali entità *possessano* tale valore, gli autori che si sono occupati di etica (ambientale e non) hanno solitamente trattato le due questioni seguendo un ordine inverso (Zimmerman, 2010). Probabilmente incoraggiati dal fatto che il concetto di 'valore intrinseco' è stato largamente utilizzato all'interno di svariate tradizioni filosofiche, spesso si è ritenuto che la nozione fosse sufficientemente consolidata e non necessitasse perciò di ulteriori delucidazioni o giustificazioni. La principale esigenza dell'etica ambientale, in questa prospettiva, dovrebbe dunque essere soltanto quella di dimostrare la possibilità di allargare e trasporre il concetto a nuove tipologie di pazienti morali, adottando un'impostazione teorica spesso non a caso definita '*estensionismo morale*' (Vilkka, 1995, 120-143). A un'analisi attenta, però, la chiarezza del significato della nozione di 'valore intrinseco' si rivela, purtroppo, soltanto illusoria. Ciò è vero a maggior ragione all'interno dell'etica ambientale, dove da un lato esiste una varietà di sensi con cui si utilizza questa nozione tale da generare una considerevole confusione all'interno del dibattito, mentre dall'altro, fatta salva una tesi di dottorato discussa nel 1995 della studiosa finlandese Leena Vilkka, non esiste nessuna indagine sistematica sul problema (Vilkka, 1995). Cercare di uscire da questa confusione tramite un'analisi comprensiva della nozione, capace di interessare questioni di ordine sia concettuale che sostanziale, è dunque di centrale importanza per la disciplina (McDonald, 2004).

Un primo basilare problema riguarda addirittura la terminologia utilizzata per fare riferimento al concetto di 'valore intrinseco' all'interno dell'etica ambientale: un accordo lessicale non esiste, infatti, neanche tra gli autori maggiormente rappresentativi di questo campo di indagine. Molti filosofi fanno esplicito riferimento al VALORE INTRINSECO (*intrinsic value*): tra questi vi sono i già citati Rolston e Callicott (Rolston, 1986; Callicott, 1987a). Altri autori, tuttavia, pur riferendosi a un concetto pressoché identico a quello a cui, all'interno della letteratura filosofica, viene più comunemente accostato il termine 'valore intrinseco', preferiscono discutere di VALORE INERENTE (*inherent value*) o di RILEVANZA INERENTE (*inherent worth*). A parlare di valore inerente è soprattutto il filosofo statunitense Tom Regan, mentre a



prediligere il concetto di ‘rilevanza inerente’ è principalmente il già menzionato Taylor<sup>1</sup> (Regan, 1983; Taylor, 1986). Al fine di proseguire con la mia argomentazione, è dunque anzitutto necessario compiere una scelta terminologica che, per quanto possa non essere condivisa o adottata da altri autori, mi consenta di procedere con la mia indagine facendo un riferimento inequivocabile a una medesima nozione. Considerato il prevalere dell’utilizzo del concetto di ‘valore intrinseco’ e senza alcuna pretesa di presentare questa terminologia come migliore o più idonea rispetto ad altre, farò dunque d’ora in poi uso di questo termine per discutere, in questo capitolo, del pensiero anche di quegli autori che preferiscono avvalersi di altre formule lessicali.

Anche laddove due o più autori si trovano d’accordo nell’utilizzare la stessa terminologia per fare riferimento al valore intrinseco, essi sono spesso tutt’altro che concordi, non solo su cosa sia di tale valore e, di conseguenza, su quali entità ne siano in possesso, ma anche e primariamente su cosa significhi, concettualmente, parlare di questa nozione. Tralasciando, anche se solo momentaneamente, questioni più

---

<sup>1</sup> Ho scelto di tradurre il termine utilizzato dal filosofo, ‘*inherent worth*’, con ‘rilevanza inerente’ per svariati motivi. L’espressione viene introdotta per la prima volta, e senza particolari delucidazioni, da Taylor in un breve testo pubblicato nel 1981 (Taylor, 1981). Con il probabile intento di ricondurre la terminologia del filosofo statunitense a quella largamente condivisa all’interno del dibattito di settore, nella traduzione italiana del saggio presente nel volume a cura dello studioso italiano Sergio Dellavalle si è preferito tradurre ‘*inherent worth*’ con ‘valore inerente’ (Taylor, 1998 [1981]). Nella traduzione dello stesso saggio offerta dai due studiosi italiani 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’ (Taylor, 1996 [1981]). 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 totalmente da un soggetto valutante, ciò che egli intende con ‘*worth*’ è almeno in parte indipendente dalla valutazione umana (1984, 150; 1986, 72-80). 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 pazienti morali (1981, 211-213; 1986, 130-131). Particolarmente interessante e in buona parte coerente con il pensiero di Taylor è la traduzione dell’espressione ‘*inherent worth*’ offerta da Reichlin in un saggio critico piuttosto recente (2008a, 62-64). L’autore, ricollegandosi alla distinzione kantiana tra prezzo (*Preis*), valore (*Wert*) e dignità (*Würde*), preferisce tradurre la terminologia di Taylor con l’espressione ‘dignità inerente’. Nonostante sia convinto che la proposta di Reichlin sia la più valida, credo anche che la sua traduzione non possa essere adottata senza un’adeguata giustificazione del perché, nelle sue opere, Taylor utilizzi termini quali ‘*worth*’ e ‘*dignity*’ in modo distinto. Per tutte queste ragioni ho preferito limitarmi a discostare il termine ‘*worth*’ dal valore (*value*), dal merito (*merit*) e dalla dignità (*dignity*) traducendo l’espressione ‘*inherent worth*’ con ‘rilevanza inerente’: una condizione di rispettabilità che (come spiegherò meglio in seguito) è propria dei pazienti morali in virtù di loro proprietà o peculiarità che, per quanto soggettivamente valutate, sono anche da loro oggettivamente possedute.

sostanziali di ontologia morale, e dedicando attenzione al problema della scarsa chiarezza della nozione di 'valore intrinseco' da un punto di vista esclusivamente concettuale, è possibile distinguere almeno quattro possibili significati del termine. Tali significati sono solitamente espressi dalle seguenti quattro forme lessicali: (1) PER SE STESSO (*IN ITS OWN RIGHT*), (2) PER IL SUO STESSO BENE (*FOR ITS OWN SAKE*), (3) IN QUANTO TALE (*AS SUCH*) e (4) IN SE STESSO (*IN ITSELF*) (Zink, 1962; O'Neill, 1992; 2001; McShane, 2007; Jamieson, 2008, 68-75). Poiché, spesso, la letteratura di settore usa questi termini in modo intercambiabile per fare riferimento al concetto di 'valore intrinseco', è tutt'altro che facile chiarire quali siano le sfumature esistenti all'interno della nozione. Per agevolare la comprensione dei differenti significati espressi dalle quattro diverse accezioni appena elencate, non mi limiterò quindi a trattarle separatamente: le tratterò in modo esplicitamente distinto anche dai loro rispettivi significati opposti. Poiché però, all'interno dell'etica normativa, si è soliti sostenere che un'entità è depositaria di valore intrinseco se lo possiede *per sé* e/o se è dotata di tale valore *in sé*, nella mia analisi raggrupperò le quattro accezioni del concetto che prenderò qui in esame suddividendo queste in due macro categorie metaetiche: (1-2) VALORE INTRINSECO PER SÉ e (3-4) VALORE INTRINSECO IN SÉ (Jamieson, 2008, 73).

Pur premettendo che queste due macro categorie contengono e rappresentano accezioni che non si escludono l'un l'altra ma che, anzi, spesso si accavallano tra loro, nel porre questa distinzione intendo trattare in modo almeno in parte separato problemi concettuali di ordine primariamente assiologico da problemi concettuali quasi esclusivamente di epistemologia morale. Questioni relative ai valori e questioni riferite all'atto di valutazione, per quanto appartenenti a un medesimo ordine di discorso metaetico, sono infatti contraddistinte da due diversi oggetti di indagine e, in quanto tali, meritano di essere prese in esame tanto nelle loro intersezioni quanto nelle loro peculiarità (Rønnow-Rasmussen & Zimmerman, 2005). Come si è già avuto modo di affermare, è per molti versi lecito sostenere che la riflessione metaetica demarca aree di possibilità da cui nessuna etica normativa può prescindere: secondo alcuni autori, inoltre, un'impostazione metaetica incoerente determina necessariamente l'incoerenza anche dell'etica normativa che su di essa si appoggia (Jamieson, 2008, 48). L'influenza che una teoria metaetica esercita sull'etica normativa può però essere sia di tipo valoriale che di tipo valutativo: in etica, solitamente, questa influenza è soprattutto

epistemologica, ma per l'etica ambientale i fondamenti assiologici sono forse di ancora maggiore importanza (Keller D. R., 2010, 3). Se, in riferimento al valore, l'accento è posto su quale sia l'*importanza* dei valori morali e sul *sensu* in cui può dirsi morale un valore, nei riguardi dell'atto di valutazione particolare attenzione è riposta sulla tipologia di relazione (eventualmente) esistente tra *soggetto valutante* e *oggetto valutato*. È proprio ricalcando questa distinzione che, con particolare riferimento al dibattito esistente all'interno dell'etica ambientale, tratterò le due macro categorie di valore intrinseco sopra menzionate, dando precedenza a questioni di natura assiologia rispetto ad altre di natura epistemologica<sup>2</sup>.

Nel discutere del valore intrinseco per sé, come si è detto, è possibile trattare due diverse accezioni: 'per se stesso' (*in its own right*) e 'per il suo stesso bene' (*for its own sake*). In riferimento a questi due primi significati attribuibili al concetto di 'valore intrinseco' il discorso verte, rispettivamente, su aspetti *quantitativi* e *qualitativi* relativi al perseguimento dei valori: se, nel primo caso, ciò significa parlare di *quanto* sia *degno* di essere perseguito un simile valore, nel secondo ciò significa invece parlare di *come* questo valore *meriti* di essere perseguito.

Il primo modo di intendere il concetto di 'valore intrinseco per sé' (*in its own right*) è, molto semplicemente, come sinonimo di (1) VALORE MORALE. Un significato contrapposto, dunque, a tutti quei *valori non-morali* di per sé incapaci di conferire uno status morale indipendente dal valore intrinseco posseduto da altre entità (*for the right of something else*). Possedere valore intrinseco è dunque in questo senso necessario e

---

<sup>2</sup> La questione relativa a *se* una delle due macro categorie di valore intrinseco (per sé e in sé) abbia priorità sull'altra da un punto di vista etico e, nel caso, *quale* delle due sia prioritaria rispetto all'altra è stata ed è tuttora al centro di numerose discussioni. Per Moore è ad esempio del tutto ovvio che la nozione di 'valore intrinseco in sé' sia prioritaria rispetto a quella di 'valore intrinseco per sé': la stessa espressione rimanda d'altronde, per certi versi, a un valore le cui condizioni di esistenza vengono prima delle sue modalità di esistenza (1903, 98). Per autrici come la filosofa statunitense Christine Korsgaard, invece, se esiste qualcosa di valore intrinseco è solo perché questo qualcosa è di valore per se stessa: anche ammettendo che la nozione ultima di 'valore intrinseco in sé' possa essere definita in modo univoco, essa può dunque essere derivata solo dalla nozione relativa di 'valore intrinseco per sé' (2013, 4-7). Nonostante il dibattito sulla questione sia indubbiamente rilevante, è mio parere che approfondire le diverse prospettive esistenti sul problema non sia particolarmente pertinente con l'oggetto della mia indagine. Poiché non mi addenterò oltre all'interno della seppure interessante questione, è bene precisare che nel mio trattare la nozione di 'valore intrinseco per sé' prima di quella di 'valore intrinseco in sé' non è mia intenzione prendere (anche solo implicitamente) una posizione a tale riguardo. Il mio unico intento, infatti, è quello di discutere di questioni metaetiche relative ai *valori* (per le quali la nozione di 'valore intrinseco per sé' è indubbiamente maggiormente rappresentativa) prima di questioni riferite all'*atto di valutazione* (maggiormente rappresentate, invece, dal concetto di 'valore intrinseco in sé').

sufficiente per essere reputati oggetti primari e privilegiati di attenzione morale. Esso conferisce infatti priorità morale alle entità che ne sono in possesso rispetto a tutte le altre entità che, pur essendo dotate di altre tipologie di valori non-morali, ne sono prive (Jamieson, 2008, 70). Le argomentazioni etiche facenti perno su una simile accezione di valore intrinseco sono allora sostanzialmente argomentazioni riguardanti la maggiore importanza morale del valore intrinseco e la sua capacità di surclassare o addirittura annichilire tutti gli altri valori, in tutte le circostanze in cui un conflitto tra valori implica e richiede una decisione morale (McShane, 2007, 47). Il secondo modo di intendere la nozione di 'valore intrinseco per sé' (*for its own sake*) è come sinonimo di (2) VALORE ULTIMO o VALORE FINALE (*ultimate value* o *final value*). Si tratta di un valore non-assiologicamente-estrinseco che, nel suo conferire lo status morale di *fine in sé* (*end in itself*), si contrappone direttamente a ogni forma di valore strumentale (*for the sake of something else*), il quale è invece tale solo in virtù del suo essere un *mezzo* per un altro fine (Rescher, 1969, 53). In accordo con l'analisi fornita da Korsgaard in riferimento a tale accezione di valore intrinseco (solitamente ricondotta al pensiero di Aristotele e di Immanuel Kant, nonostante questi autori non abbiano mai esplicitamente utilizzato il termine stesso), esso conduce a considerare il *bene proprio* (*own good*) dei pazienti morali come un *bene in sé* (*good in itself*), da realizzare indipendentemente dalla sua capacità di condurre ad altri beni (Aristotele, 1984, 1094a 1-17; Korsgaard, 1983). Il bene proprio dei pazienti morali è nell'interesse delle entità dotate di valore ultimo o finale, ma è anche un bene in sé, del tutto indipendente da ogni riferimento alla realizzazione e/o alla preservazione del bene proprio di altre entità. Le argomentazioni etiche che si avvalgono di un simile concetto di 'valore intrinseco' sono dunque argomentazioni riguardanti il modo in cui ha senso dare attenzione morale a tutte le entità che sono dotate di tale valore: un modo non-strumentale (McShane, 2007, 47-48).

In quanto semplice valore morale, il valore intrinseco rappresenta il «biglietto di accesso per la comunità morale» (Jamieson, 2008, 70). Secondo svariati autori, tuttavia, il primato etico del valore morale potrebbe dipendere anche da certe qualità secondarie e relazionali, quali la diversità, la complessità, l'unicità o la rarità, nonché da rapporti strumentali che implicano un utilizzo dei pazienti morali da parte degli agenti morali (Beardsley, 1965; Korsgaard, 1983, 185; O'Neill, 1992; Kagan, 1998).

In questo senso, dunque, parlare del valore intrinseco per sé come di un semplice valore morale, non esclude affatto la possibilità di intendere questo come un valore, non solo epistemologicamente, ma anche assiologicamente estrinseco. Esso può essere infatti attribuito a un'entità (es. un animale non-umano, una pianta, un oggetto, un artefatto umano o persino un luogo), considerata bella, di importanza storica, di particolare significato culturale; capace di generare sentimenti di stupore, di ammirazione o di coinvolgimento personale; o direttamente connessa al benessere degli esseri umani (es. un'opera d'arte, una struttura architettonica, una meraviglia di natura, un sito archeologico, un animale domestico o una particolare pianta curativa). Se in tutte queste circostanze è sufficiente che gli agenti morali prendano attentamente e deliberatamente in considerazione quale significato ha *per loro* l'esistenza dei pazienti morali, solo nel caso in cui le entità posseggono un bene proprio considerabile come un bene in sé il significato della loro esistenza deve essere preso in considerazione nella sua *propria autonomia* (Taylor, 1986, 73-74). In questa seconda eventualità non è tuttavia necessario escludere che le entità in questione possano essere dotate *anche* di valori strumentali, spirituali, estetici o economici. Ciò che conta è che non sia su questo genere di valori, ma sul loro bene proprio, che si articoli e si fondi il loro status morale. Come afferma Jamieson, riprendendo un famoso argomento offerto da Kant, il fatto che «il mio postino sia meritevole di considerazione morale» dipende da sue qualità del tutto indipendenti dal «fatto che egli è anche il mezzo tramite cui io ricevo la posta»: per quanto egli posseda anche valore strumentale, tale valore è del tutto «irrilevante nei confronti del suo status morale» (2008, 148). Sempre in termini kantiani, dunque, solo tramite un riferimento al bene proprio il *valore* intrinseco (*Wert*), nel suo proprio distinguersi da altre forme di valore paragonabili al '*prezzo*' (*Preis*), attribuisce anche una propria *dignità* (*Würde*) ai pazienti morali (Reichlin, 2008a, 62-64).

Nel suo stabilire l'esistenza di uno stretto rapporto tra il bene proprio dei pazienti morali e il bene in sé, la nozione di 'valore ultimo' o 'valore finale' rappresenta dunque, quantomeno sul piano valoriale, un'accezione di valore intrinseco eticamente più significativa rispetto a quella di 'valore morale'. Tale nozione infatti, oltre a essere la più utilizzata nell'arco dell'intero pensiero filosofico, è anche quella di più basilare e indiscussa importanza per l'etica ambientale. Per quanto questo

secondo significato di valore intrinseco sia quello di cui più comunemente ci si è avvalsi all'interno della tradizione filosofica, non per questo si tratta anche di un concetto autosufficiente: la sua esistenza e importanza non sono infatti agilmente difendibili senza alcune ulteriori precisazioni. Gli autori che si avvalgono del concetto di 'valore intrinseco' in quest'ultimo senso, come si è detto, sono numerosi, e altrettanto considerevoli sono le ragioni portate per dimostrare l'esistenza di un simile valore. Purtroppo, la dimostrazione più utilizzata è quella dialettico-argomentativa (Aristotle, 1984, 1094a 21; Hume, 1902 [1777], 293; Williams, 1995, 82; Audi, 1997, 249). Si tratta di una dimostrazione *logica* in base a cui si è soliti affermare che poiché se abbiamo a che fare con qualcosa di dotato di valore strumentale possiamo sempre dire a quale genere di valore (strumentale o intrinseco) esso conduce, e poiché in questo regresso di connessioni tra valori giungiamo sempre, prima o poi, a un qualcosa il cui valore non dipende da altri valori (un qualcosa il cui valore non è assiologicamente estrinseco), quest'ultimo qualcosa dimostra l'esistenza di un valore intrinseco non-strumentale: un valore che, essendo la base di partenza di ogni altro valore da esso dipendente, rappresenta il fondamento di tutti i valori (moralì e non) e, proprio perciò, il sistema aureo dell'etica (Moore, 1903, 24). In sintesi, il ragionamento afferma che, poiché esiste un qualcosa che ha un valore strumentale, e poiché un valore strumentale è tale in virtù della sua capacità di condurre (prima o poi) a qualcosa di valore non-strumentale, esiste un qualcosa di dotato di valore intrinseco (Taylor, 1961, 26; 1967, 410-411).

Una simile dimostrazione, in realtà, è di per sé fallace. Non è infatti per nulla inconcepibile una serie di rapporti circolari tra valori strumentali, senza che alcuno di essi conduca a qualcosa di dotato di valore intrinseco in questo senso (Beardsley, 1965, 6-8). Il ritenere che il valore intrinseco debba esistere in virtù dell'impossibilità di un regresso infinito di cause significa dunque argomentare avvalendosi di una logica che non è per nulla paradossale o contraddittoria: se è fallace l'esistenza di Dio dimostrata con lo stesso procedimento argomentativo, allora è fallace anche questa dimostrazione dell'esistenza del valore intrinseco per sé (Weston, 1985). Quand'anche si ammettesse la validità di una simile dimostrazione logica, sarebbe poi ancora tutto da dimostrare che, dal punto di vista *empirico*, un simile valore possa dirsi concretamente esistente.

È in questo senso, allora, che ulteriori precisazioni di ordine epistemologico si rendono necessarie (Jamieson, 2008, 72). Il valore intrinseco potrebbe infatti distinguersi anche per la sua indipendenza, non solo dalle possibili relazioni con altri valori, ma anche da quelle eventualmente esistenti con certi soggetti valutanti. Sebbene molti autori sembrano fare coincidere valore estrinseco e valore strumentale, entrambe le accezioni di valore intrinseco per sé appena descritte hanno il pregio di mantenere tra loro distinti il piano assiologico e quello epistemologico, rendendo del tutto concepibile l'esistenza di un valore (epistemologicamente) estrinseco che non sia anche (assiologicamente) strumentale. Ciononostante, il valore morale è sempre dipendente dall'attività valutatrice di uno o più soggetti dotati di un certo grado di coscienza morale e, perciò, in grado di valutare soggettivamente o intersoggettivamente un qualcosa in una prospettiva etica. Esso non è dunque mai attribuibile al di fuori di una relazione che coinvolge entità valutanti. Il valore ultimo o finale invece, pur chiarendo le condizioni assiologiche non-strumentali di una simile relazione, non esplicita quelle epistemologiche, né tantomeno sembra richiedere necessariamente una valutazione esterna. È in questa prospettiva che, in vista di difendere la coerenza interna del concetto di 'valore intrinseco', si rende indispensabile discutere della tipologia di relazione (eventualmente) esistente tra *soggetto valutante* e *oggetto valutato* (Rønnow-Rasmussen & Zimmerman, 2005, XXV). Chiarito come sia possibile intendere il valore intrinseco come un valore *per sé*, bisogna dunque ancora comprendere come, se e in che circostanze epistemologiche si debba intendere questo anche come un valore *in sé*.

### **3.2 Valore 'in sé'. Attribuire e riconoscere valore intrinseco**

La più fondamentale domanda di epistemologia morale è, nelle parole del filosofo argentino Risieri Frondizi, «le entità sono valutabili perché noi le valutiamo, oppure noi le valutiamo perché esse sono valutabili?» (1971, IX). In altre parole, noi *attribuiamo* valore, decretandone in un certo senso l'esistenza, o *riconosciamo* un valore che è preesistente al nostro atto di valutazione (Vilkka, 1995, 29)? O ancora, in riferimento alla lingua inglese, con il termine '*value*' si esprime primariamente un'azione, quale è l'atto di valutazione (*to value*), o si fa riferimento soprattutto a un sostantivo (*value*), per il quale ogni possibile relazione con un soggetto valutante è del

tutto ausiliaria rispetto alla sua esistenza? Nonostante la valutazione di un agente morale sia indispensabile per la sua stessa condotta etica (una condotta che è tale proprio in virtù del suo essere rispettosa dei valori morali), il principale problema epistemologico di ogni teoria non-antropocentrica del valore intrinseco è dunque chiarire quale sia l'*origine* di tale tipologia di valori. In ciò, purtroppo, i confini tra le diverse opzioni esistenti non sono affatto netti: ridurre la discussione a una scelta tra l'attribuire e il riconoscere i valori è infatti tutt'altro che esaustivo.

Si rende dunque necessario, in quest'ottica e in vista di discutere del valore intrinseco come valore in sé, un breve *excursus* sulle principali posizioni che, in merito alla questione, sono state e sono ancora oggi solitamente adottate all'interno del dibattito metaetico, ambientale e non. Nuovamente senza alcuna pretesa di presentare una classificazione migliore o più idonea rispetto alle numerose altre che sarebbe possibile offrire, e con il solo intento di proporre un riordinamento terminologico e concettuale che mi consenta di proseguire la mia indagine con la massima chiarezza, riassumerò di seguito, schematizzandoli, alcuni degli aspetti maggiormente salienti delle diverse correnti epistemologiche esistenti in ambito morale.

La prima e più basilare distinzione epistemologica da effettuarsi all'interno del dibattito metaetico, secondo lo studioso italiano Sergio Cremaschi, è quella tra (1) COGNITIVISMO e (2) NON-COGNITIVISMO (2005). Nel primo caso discutere di valori significa parlare di un qualcosa che è sempre necessariamente o vero o falso, e della cui verità o falsità si può quindi argomentare o dibattere. Nel secondo i valori sono invece intesi, più semplicemente, come l'espressione di inclinazioni, emozioni o comandi che, per quanto capaci di orientare e influenzare il comportamento morale, non possono mai essere né veri né falsi. In una prospettiva cognitivista, dunque, affermare che una certa entità è dotata di valore intrinseco significa esprimere la *convinzione* che ciò che si sostiene sia vero dal punto di vista etico. In ottica non-cognitivista, invece, esistono almeno tre diverse correnti di pensiero (Rønnow-Rasmussen & Zimmerman, 2005, XXI-XXII; Jamieson, 2008, 56-62). Secondo la posizione definita (1) ESPRESSIVISMO, affermare che una certa entità è dotata di valore intrinseco significa soltanto *approvare* l'esistenza di tale entità (Hume, 1975 [1739-1740]). In base alla corrente denominata (2) EMOTIVISMO questa stessa affermazione è meglio espressa dalla frase '*urrà per l'entità!*' (Stevenson, 1944; Ayer, 1946;



Hägerström, 1953). Secondo il (3) PRESCRITTIVISMO, invece, la stessa frase significa più propriamente avvertire l'esigenza di *promuovere* l'esistenza dell'entità in questione come un imperativo morale (Hare, 1952).

I punti di forza e di debolezza delle due differenti impostazioni metaetiche appena identificate si rendono dunque auto-evidenti (Kernohan, 2012, 17-21). L'impostazione cognitivista ha l'indubbio pregio di consentire l'utilizzo del linguaggio della morale per costruire argomenti favorevoli o contrari a certe convinzioni etiche, così come accade anche, all'interno del dibattito che si avvale del linguaggio scientifico, per asserzioni inerenti i fatti. La sua debolezza, tuttavia, riflette quello che è in realtà il punto di forza dell'impostazione non-cognitivista: la capacità di spiegare il perché i giudizi di valore abbiano il potere di motivare ad agire moralmente. Se un'affermazione, sia pure di carattere etico, è inerte dal punto di vista motivazionale, radicalmente opposto è in questo senso il potere di inclinazioni, emozioni o comandi individuali. Il maggiore difetto della posizione non-cognitivista, purtuttavia, è quello di non essere in grado di spiegare agevolmente il modo in cui le persone possano raggiungere un accordo in merito ai valori morali: ogni accordo richiede infatti argomentazioni, dibattiti e, quindi, ragionamenti logici che, in questa seconda prospettiva, sono molto distanti, se non incompatibili, con il discorso morale.

Le posizioni assiologiche cui è possibile pervenire adottando queste due diverse impostazioni epistemologiche sono principalmente tre. In una prospettiva non-cognitivista, l'unica posizione possibile è quella del (1) NON-REALISMO. In base a essa l'etica non descrive valori realmente esistenti, ma soltanto disposizioni degli agenti morali. All'interno del cognitivismo è invece possibile distinguere almeno due diverse posizioni. In base alla prima, definibile (2) RELATIVISMO, l'esistenza dei valori dipende principalmente da due fattori relativi agli agenti morali: il loro punto di vista individuale o la loro appartenenza a un determinato paradigma culturale. La seconda posizione, solitamente denominata (3) REALISMO, sostiene invece che i valori sono obiettivamente esistenti nel mondo reale. Tipica sia del non-realismo sia del relativismo è un'epistemologia morale di tipo SOGGETTIVO o INTERSOGGETTIVO. Un'impostazione in base alla quale i valori dipendono dai singoli individui o da gruppi di individui accomunati, nel primo caso, da medesime inclinazioni o, nel secondo caso, da una medesima posizione terminologica e concettuale sulla questione dei valori.

Caratteristica del realismo è invece un'epistemologia di tipo OGGETTIVO in base a cui la realtà dei valori non dipende necessariamente né dai singoli soggetti né tantomeno da gruppi di individui, ma è connessa all'esistenza concreta di un qualcosa di valore.

Una volta stabilite, attraverso una classificazione delle diverse posizioni assiologiche ed epistemologiche come quella appena fornita, quali siano le possibili origini dei valori morali (soggettiva-intersoggettiva e oggettiva), distinguere le circostanze in cui si attribuisce valore intrinseco da quelle in cui lo si riconosce dovrebbe essere piuttosto semplice. In generale si potrebbe dire che in ogni circostanza in cui si reputa che le origini dei valori siano la soggettività o l'intersoggettività si ha a che fare con un atto di valutazione tramite cui si *attribuisce* valore intrinseco. Viceversa, quando l'origine dei valori è oggettiva, l'atto di valutazione non può che essere un atto di *riconoscimento* dei valori. Se, nel primo caso, gli unici significati possibili della nozione di 'valore intrinseco' sono quelli inclusi nella macro categoria di 'valore intrinseco per sé', solo nel secondo ci si può riferire a esso parlando *anche* di 'valore intrinseco in sé'. A un'analisi più attenta e approfondita, tuttavia, le sfumature interne a questa prima generica classificazione epistemologica del concetto di 'valore intrinseco' si rivelano molteplici.

In riferimento all'attribuzione soggettiva-intersoggettiva del valore intrinseco, ad esempio, l'origine dei valori risiede nei soggetti valutanti e la sua fonte è la soggettività di tali individui. Si ha in questo caso a che fare con *valori non-naturali* paragonabili, dal punto di vista empirico, a *rappresentazioni* o *qualità secondarie* in cui, all'interno della relazione tra soggetto valutante e oggetto valutato, è solo l'osservatore a essere attivo. Gli unici significati di valore intrinseco ascrivibili all'interno di questa circostanza epistemologica sono quelli appartenenti alla macro categoria di 'valore intrinseco per sé': valore morale e valore ultimo o finale. È questo il caso del cognitivismo relativista dei filosofi statunitensi Bryan Norton e Eugene Hargrove, ma anche del non-cognitivismo non-realista del già citato Callicott. Secondo Norton, sebbene ai pazienti morali non-umani e non-paradigmatici si debba attribuire valore morale, soltanto agli esseri umani è possibile attribuire lo status di fine in sé (1984; 1987b; 1991). Per Hargrove e Callicott, invece, è del tutto lecito attribuire anche valore ultimo o finale a pazienti morali non-paradigmatici (Hargrove, 1989; 1992b; Callicott, 1984; 1986). Per entrambi, infatti, sebbene la coscienza

(principalmente quella umana, ma non solo) rimanga la fonte dei valori, ciò non implica per forza che l'essere umano debba essere considerato il loro unico depositario. Visto che «non può darsi valore senza un soggetto che valuta» e che «tutti i valori sono, per così dire, negli occhi degli osservatori», non è totalmente scorretto sostenere che il valore «è dipendente dagli esseri umani o [...] per lo meno dipendente da una qualche sorta di coscienza dotata di sensibilità morale», ma non è di certo da escludere che entità non-umane e non-paradigmatiche possano «essere apprezzate per se stesse» (Callicott, 1998b [1980], 217-218). Per Norton parlare del valore intrinseco delle entità non-umane e non-paradigmatiche in senso generale (senza ulteriori precisazioni, come quelle offerte in questo capitolo) resta dunque almeno in parte scorretto. Per Hargrove e Callicott è invece del tutto lecito, purché si intenda questo come un valore che, venendo soggettivamente attribuito da una coscienza valutante alle entità valutate per se stesse, non sia anche riconosciuto essere oggettivamente presente in sé nei pazienti morali. Trattandosi di un valore intrinseco *per sé*, ma non anche *in sé*, precisano Callicott, Hargrove e lo studioso americano Robert Elliott, a un simile valore ci si può riferire parlando di «VALORE INTRINSECO TRONCATO» (*truncated intrinsic value*), «VALORE INTRINSECO DEBOLMENTE ANTROPOCENTRICO» (*weak anthropocentric intrinsic value*) o di «VALORE INTRINSECO INDICALE» (*indexical intrinsic value*): un valore intrinseco, sì, ma *contestuale* e, proprio perciò, non *pienamente* intrinseco (Callicott, 1986; Hargrove, 1992b; Elliott, 1992). L'esigenza stessa di queste distinzioni e specificazioni all'interno di una medesima nozione dimostra tuttavia proprio quanto, in realtà, il concetto di 'valore intrinseco per sé' sia tradizionalmente inteso come strettamente connesso a, se non anche dipendente da, quello di 'valore intrinseco in sé'.

Per alcuni autori il non-cognitivismo non-realista e il cognitivismo relativista sono più che sufficienti per supportare l'etica ambientale. L'epistemologia morale soggettiva e intersoggettiva posta a fondamento di queste due diverse posizioni dipende dai punti di vista soggettivi dei singoli valutatori individuali spaziotemporalmente contestualizzati. Ciononostante, all'interno di questa impostazione epistemologica niente sembrerebbe negare la possibilità di *attribuire* valore intrinseco per sé anche a entità non-umane o non-paradigmatiche. Simili posizioni metaetiche prestano tuttavia il fianco a numerose difficoltà. Considerando i giudizi di valore

intrinseco dipendenti dall'attività valutatrice di una coscienza (tendenzialmente umana), esse implicano infatti che un mondo privo di soggetti valutanti sarebbe anche privo di valore (O'Neill, 2001, 165-168). Se, però, la natura non è dotata di valori in sé, «cosa ci sarebbe di ingiusto nel sostituire tutti gli alberi esistenti con degli alberi di plastica capaci di adempiere alle stesse funzioni dei 'veri' alberi?», si è chiesto lo studioso americano Martin Krieger (1973). La sua risposta è «assolutamente niente»: un mondo ricolmo di entità non-umane (o comunque non-coscienti) non si può in nessun modo dire oggettivamente migliore di un mondo che ne è privo (Krieger, 1973).

Una simile conclusione, oltre a svalORIZZARE il carattere progettuale, protettivo, produttivo e rigenerativo della natura, parrebbe allora giustificare almeno in parte l'esigenza, per l'etica ambientale, di ricorrere a un'impostazione epistemologica cognitivista e realista: un'impostazione capace di riconoscere l'esistenza oggettiva di valori intrinseci intesi come 'valori in sé' (O'Neill, 2001, 168-170). Quest'ultima posizione epistemologica, infatti, è da svariati autori vista come un imprescindibile supporto dell'etica ambientale (Regan, 1983; Taylor, 1986; Rolston, 1986). Ciononostante essa rappresenta una strada ricca di difficoltà, riconosciute dagli stessi autori che si propongono di seguirla. Prima fra tutte, quella di rendere conto di come sia epistemologicamente possibile per gli agenti morali *riconoscere* i valori intrinseci presenti in natura. Poiché le uniche risposte possibili a questo problema sembrerebbero a prima vista poggiare su un oggettivismo valoriale che, in quanto del tutto indipendente dall'attività valutatrice di una qualsivoglia coscienza, è da molti ritenuto ingiustificabile, l'alternativa al non-cognitivismo non-realista e al cognitivismo relativista parrebbe essere altrettanto ingiustificabile (O'Neill, 2001, 164-165).

La possibilità di un'etica ambientale fondata su di una metaetica cognitivista e realista non è tuttavia così facile da scartare. Come spiega Bartolommei, infatti, le possibili origini del valore intrinseco non sono due, ma tre: (1) SOGGETTIVA-INTERSOGGETTIVA, (2) OGGETTIVO-RELAZIONALE e (3) OGGETTIVO-NON-RELAZIONALE (1995, 42). Anche le fonti del valore, di conseguenza, sono tre: (1) la SOGGETTIVITÀ valutante, (2) l'INTERAZIONE SOGGETTO-OGGETTO e (3) lo stesso OGGETTO valutato. In riferimento all'attribuzione soggettiva o intersoggettiva del valore intrinseco per sé su cui fanno perno tanto il non-realismo quanto il relativismo metaetico, affermare che un'entità è dotata di valore intrinseco significa soltanto sostenere che essa soddisfa

alcuni (1) *requisiti epistemologicamente estrinseci* per essere valutata in tal senso da una soggettività: essa può avere valore morale o valore ultimo e finale, ma non anche valore intrinseco in sé. Nei riguardi del riconoscimento oggettivo del valore intrinseco in sé difeso dal realismo, invece, è possibile distinguere due differenti tipologie di requisiti, a seconda dell'origine oggettivo-relazionale od oggettivo-non-relazionale dei valori. Se, nel primo caso, affermare che un'entità è dotata di valore intrinseco implica che l'entità soddisfa (2) *requisiti ontologicamente intrinseci ed epistemologicamente estrinseci*, solo nel secondo la stessa affermazione significa che essa soddisfa solamente (3) *requisiti ontologicamente intrinseci*. È ricalcando questa distinzione che è possibile fare riferimento alle due differenti accezioni di 'valore intrinseco in sé' cui si è già fatto cenno nel paragrafo precedente: 'in quanto tale' (*as such*) e 'in se stesso' (*in itself*). In entrambi i casi il discorso verte su aspetti di natura *epistemologica* inerenti un atto di valutazione oggettivo, ma se nel primo caso ciò significa parlare di come certe qualità oggettive consentano di *attribuire* valore, solo nel secondo ciò significa parlare di come si debba *riconoscere* tale valore.

Il primo modo di intendere il concetto di 'valore intrinseco in sé' (*as such*), nonché terzo modo in cui è possibile concepire il valore intrinseco in generale, è come sinonimo della nozione di (3) 'VALORE NON-DERIVATO' o 'VALORE NON-ONTOLOGICAMENTE-RELAZIONALE': un valore *dipendente* da, o *sopravveniente* rispetto a, qualità primarie e non-relazionali (fatte salve le relazioni esclusivamente interne) inerenti le entità da cui è posseduto. Un significato dunque che, secondo i chiarimenti forniti dal filosofo americano Clarence Irving Lewis, pur contrapponendosi direttamente a ogni valore fondato su qualità dipendenti da relazioni esterne (*in virtue of its external relationships*), non è a sua volta del tutto indipendente da relazioni estrinseche (Lewis, 1946, VII, 366, 387, 405, 407). Se l'origine dei valori è infatti, in questo caso, oggettivo-relazionale, la loro fonte risiede nell'interazione tra un soggetto valutante e proprietà oggettive dell'oggetto valutato: un incontro tra un fatto naturale dotato di esistenza autonoma e una coscienza in grado di esperirlo, attribuendogli valore morale. Si ha in questa circostanza a che fare con *valori non-naturali* paragonabili a *qualità terziarie* emergenti da una relazione tra soggetto valutante e oggetto valutato: valori in cui non è solo l'osservatore a essere attivo e produttivo, ma anche lo stesso oggetto osservato.

In accordo con l'interpretazione di questa accezione del concetto fornita da George Edward Moore il valore intrinseco dipende dalla natura intrinseca dell'entità in questione: una natura che è sia ontologicamente indipendente dall'esistenza di altre entità, sia descrittivamente indipendente da ogni possibile riferimento ad altri concetti o entità (Moore, 1993 [1903], 187; 1966 [1912], 27; 1922, 260). Poiché tale tipologia di valore intrinseco dipende da fatti naturali esistenti in un modo che è del tutto isolato da altre entità o concetti, essa non può essere in alcun modo rimossa o indebolita dalla compromissione di altro che non sia l'entità in questione. Le qualità primarie e non-relazionali da cui dipende il valore non-derivato e non-ontologicamente-relazionale, infatti, appartengono all'entità in modo così essenziale che se l'entità non possedesse simili qualità, molto semplicemente, non sarebbe più la stessa entità. Tale valore intrinseco non è però a sua volta una qualità naturale intrinseca dell'entità: esso dipende dalla sua natura intrinseca, ma non coincide con un fatto naturale relativo all'entità, perché i valori morali non sono altro che fatti non-naturali radicati nelle esperienze e negli stati di coscienza dei valutatori (Moore, 1993 [1903], 237; 1922, 22; Dall'Agnol, 2003). In base a questa accezione di valore intrinseco in sé, dunque, sebbene le qualità primarie delle entità siano dei fatti naturali realmente esistenti, anche in *assenza* di soggetti valutanti, i valori sono dei fatti non-naturali la cui reale esistenza, per quanto possa essere descritta *senza fare riferimento* ai soggetti valutanti, dipende sempre e comunque dalla valutazione soggettiva di soggetti coscienti (O'Neill, 1992, 126-133). Il valore non-derivato o non-ontologicamente-relazionale, in sostanza, è un valore sempre *dipendente* da un soggetto valutante, e quindi *non neutrale* rispetto ai valutatori, ma non per questo anche *non reale* o *relativo* a un soggetto valutante: esso è un fatto non-naturale il cui conferimento è *conseguente* a certi fatti naturali (Vilkka, 1995, 126-127; Dall'Agnol, 2003, 78). Argomentazioni etiche utilizzando una simile accezione di valore intrinseco in sé sono allora argomentazioni riguardanti le modalità epistemologiche con cui una certa entità può dirsi dotata di valore intrinseco per sé, inteso come valore ultimo o finale: in funzione di sue proprietà primarie e non-esternamente-relazionali (Beardsley, 1965, 3-4; McShane, 2007, 47-48).

Il secondo modo di concepire il concetto di 'valore intrinseco in sé' (*in itself*), nonché quarto e ultimo modo in cui è possibile intende il valore intrinseco in generale,

è come vero e proprio sinonimo della nozione di (4) 'VALORE OGGETTIVO' o di 'VALORE NON-EPISTEMOLOGICAMENTE-ESTRINSECO'. Si tratta, in questo caso (e solo in questo caso), di un valore (secondo alcuni riconducibile al pensiero di Spinoza, sebbene il filosofo non si sia mai esplicitamente avvalso di tale terminologia) posseduto da certe entità in modo del tutto indipendente dalla possibile valutazione da parte di soggetti dotati di coscienza. Esso si contrappone dunque direttamente a ogni forma di valore soggettivo ed epistemologicamente estrinseco (*in virtue of our judgements*). È questo allora un valore a priori, iscritto nelle entità da cui è posseduto fin da prima dell'arrivo di qualsiasi coscienza in grado di riconoscerlo, in nessun modo modificato dal suo riconoscimento e presente in esse anche dopo l'eventuale scomparsa di ogni possibile soggetto valutante. Se l'origine di questo valore è oggettiva, la sua unica fonte è l'oggetto valutato o, per meglio dire, fatti naturali inerenti tale oggetto: lo stesso valore, infatti, rappresenta a tutti gli effetti un fatto naturale. Si ha in questo caso a che fare con *valori naturali* paragonabili a *qualità primarie* in cui, all'interno della relazione tra soggetto valutante e oggetto valutato, è l'oggetto stesso a essere attivo e produttivo nel suscitare i valori esperiti dai valutatori. Sebbene quest'ultima accezione di valore intrinseco in sé abbia diverse varianti significative, essa si distanzia in ogni caso dalle prime tre accezioni in quanto facente riferimento a considerazioni di carattere metaetico, e in un certo senso persino metafisico, che negano non solo il primato dell'epistemologia soggettiva e intersoggettiva, ma anche ogni possibile ruolo attivo dei giudizi morali (Regan, 1981, 31). In quest'ottica, sebbene il concetto di 'valore oggettivo' e 'non-estrinseco' venga spesso ricondotto al pensiero di Moore, esso si distanzia dalla descrizione fornita dal filosofo britannico in quanto fondato su una nozione di valore naturale che rende quest'ultimo analogo a una qualità primaria o a un fatto naturale oggettivi: una riduzione che lo stesso Moore scongiura e accusa di fallacia naturalistica. Le argomentazioni etiche che si avvalgono di questa accezione di valore intrinseco in sé sono dunque argomentazioni riguardanti, non soltanto le modalità epistemologiche con cui una certa entità può dirsi dotata di valore ultimo o finale, ma anche lo status metaetico e metafisico delle proprietà morali delle entità dotate di tale valore: uno status in cui fatti e valori coincidono (McShane, 2007, 47-48).

L'unico significato di valore intrinseco per sé ascrivibile all'interno delle circostanze epistemologiche che delimitano le due diverse accezioni di valore intrinseco in sé appena descritte è quello, comunque più utilizzato, di valore ultimo o finale. È questo il caso, ad esempio, del cognitivismo realista adottato sia da Regan, il quale preferisce parlare del *riconoscimento* oggettivo-non-relazionale del valore intrinseco in sé, sia da Taylor, il quale invece discute dell'*attribuzione* oggettivo-relazionale di tale valore. Tra questi due autori, dunque, solo Regan sostiene la necessità di *riconoscere* che il bene proprio dei pazienti morali possiede un valore ultimo o finale che deve anche essere inteso come un valore oggettivo o non-epistemologicamente-estrinseco. Ciò che l'insieme di credenze su cui poggia l'etica ambientale mostra dunque chiaramente, secondo Regan, è che bene proprio e bene in sé coincidono e convergono a tutti gli effetti nella medesima nozione di valore intrinseco. Per il filosofo il valore intrinseco non è infatti solo indipendente dal giudizio cosciente: esso è anche e primariamente un fatto naturale, una qualità primaria oggettiva dei pazienti morali (1981, 19, 30-31). In questa prospettiva tale valore è dunque già da sempre nel mondo e attende solo di essere *scoperto* dai soggetti valutanti: nel caso in cui non venisse scoperto, sono dunque i valutatori stessi a non avere osservato adeguatamente la realtà (Patridge, 1986). Il valore intrinseco esisterà infatti sempre e comunque, a prescindere dal nostro percepirlo e apprezzarlo.

Diversamente da Regan, Taylor sostiene invece la necessità di *attribuire* un valore ultimo o finale, che è al contempo anche un valore non-derivato o non-ontologicamente-relazionale, a ciò che si *riconosce* essere il bene proprio dei pazienti morali (1986, 60-75). Per l'autore, dunque, i concetti di 'bene proprio' e di 'valore intrinseco', per quanto essenziali, sono l'uno *descrittivo* (un *is-statement*) e l'altro *prescrittivo* (un *ought-statement*), e perciò del tutto indipendenti tra loro. Per quanto i due concetti siano strettamente connessi, dal primo (una qualità fondamentale di certe entità) non può *mai* derivare *direttamente* il secondo (una qualità sopravveniente dall'interazione tra soggetti valutanti ed entità valutate). È infatti del tutto sensato ammettere che certe entità sono dotate di un bene proprio e tuttavia affermare che gli agenti morali non sono per nulla obbligati moralmente a tutelarlo come un bene in sé. È però anche insensato sostenere che un'entità sia dotata di valore ultimo o finale, ma non anche di un suo bene proprio a sua volta dipendente da qualità intrinseche della



stessa entità. Affinché sia possibile attribuire, seppure *indirettamente*, un valore intrinseco non-naturale al bene proprio di entità non-umane e non-paradigmatiche è allora necessario adottare quell'atteggiamento morale di rispetto fondato sull'insieme di credenze dell'etica ambientale, e di cui si è già parlato nel capitolo precedente. Tale atteggiamento conduce infatti per Taylor a *riconoscere* il fatto naturale che anche entità diverse dall'ideale di essere umano paradigmatico possiedono un bene proprio (un bene *simile* al nostro e *connesso* al nostro), ma non si limita a ciò. Grazie a esso ci si sente anche moralmente obbligati a soddisfare una serie di disposizioni morali rivolte alle nuove tipologie di paziente morale ammesse dall'atteggiamento stesso: *in primis* la disposizione valutativa, la quale in questa circostanza conduce ad *attribuire* valore ultimo o finale al loro bene proprio, *come se* fosse un bene in sé.

A porsi come ideale punto d'unione tra la visione oggettivo-non-relazionale di Regan e quella oggettivo-relazionale di Taylor, vi è la proposta teorica di Rolston. Per il filosofo è infatti necessario *attribuire* valore intrinseco, inteso come valore ultimo o finale e, al contempo, come valore non-derivato o non-ontologicamente-relazionale, al bene proprio dei pazienti morali, ma occorre fare ciò *riconoscendo* che tale bene possiede già da sempre un valore ultimo o finale che è però anche un valore oggettivo o non-epistemologicamente-estrinseco. L'autore si schiera esplicitamente e fortemente contro la «discriminazione valoriale» (*value apartheid*) attuata da ogni forma di attribuzione soggettiva o intersoggettiva di valore intrinseco (2001, 80). L'indiscusso primato della soggettività e del 'valore esperito' su cui si fondano simili impostazioni epistemologiche, infatti, è fondato più su «convenzioni» (*stipulations*) che su reali argomenti: convenzioni che, una volta confrontate con l'insieme di credenze su cui poggia l'etica ambientale, risultano però secondo l'autore implausibili (1999a, 253-254). In etica ambientale è dunque necessario elaborare un'inedita teoria del valore capace di focalizzarsi, non sull'*esperienza* del valore, ma su *ciò* di cui si fa esperienza (Rolston, 1991, 73). Poiché, però, «all'interno delle teorie etiche predominanti, si è largamente convinti che il concetto di 'valore inesperito' rappresenti una contraddizione in termini, mentre quello di 'valore esperito' sia una tautologia», occorre dunque primariamente chiarire quale sia la connessione tra l'esperienza dei valori intrinseci e la loro base oggettiva (Rolston, 1982, 104).

Per Taylor tale base oggettiva non è data da valori naturali, ma da fatti naturali da cui, grazie all'incontro con una soggettività, emergono valori non-naturali. Secondo Rolston, invece, i valori intrinseci sono sia *in natura* sia *riferiti alla natura* («*in as well as of nature*»): se è pur vero che nel secondo caso l'esperienza soggettiva del valore non-derivato o non-ontologicamente-relazionale è di cruciale importanza, è però per il filosofo anche vero che essa non può essere adeguatamente compresa se non connessa alla prima tipologia di valori i quali, essendo oggettivi e non-estrinseci, non necessitano invece di alcuna esperienza (1982, 101). Quand'anche i soggetti valutanti attribuiscono i valori, dunque, questi ultimi dipendono sempre da un apprezzamento di caratteristiche che sono *oggettivamente possedute* dalle entità valutate. Secondo l'autore, infatti, esistono in natura alcune qualità che sono «*portatrici di valore*» («*carriers of value*»): per quanto sia richiesto un intervento valutativo estrinseco per riconoscere tali tipologie di valore, «simili qualità sono in ogni caso proprietà degli oggetti naturali nel senso che, a prescindere dal contributo dato dagli esseri umani nell'attribuire loro un valore, vi sono degli antecedenti prevalutativi necessari, se non sufficienti, per l'esistenza di un simile valore» (1981b, 113-114). In questo senso bisogna allora ammettere che la natura manifesta una forma di valutabilità non-relazionale, e ciò dimostra l'esistenza di precursori oggettivi del nostro atto di valutazione che, al fine di fondare un'etica ambientale, non possono essere ignorati (Rolston, 1994b, 13-15). Se nel caso dei valori oggettivi e non-estrinseci si ha a che fare con valori che, essendo oggettivamente presenti in natura, sono simili a qualità primarie indipendenti da ogni esperienza, nel caso dei valori non-derivati o non-ontologicamente-relazionali è la natura che suscita, con questi suoi valori, i valori da noi esperiti. In questo secondo caso, allora, il valore intrinseco non deve essere inteso, come sostiene l'epistemologia soggettiva e intersoggettiva, alla stregua di una qualità secondaria, in cui è solo l'osservatore a essere attivo, perché è invece più simile a una stimolazione o una qualità terziaria in cui anche l'oggetto osservato è attivo e produttivo (Rolston, 1982, 95-99, 104).

La differenza tra questa prospettiva e le altre qui esposte è dunque evidente. In riferimento all'*attribuzione* soggettiva o intersoggettiva del valore intrinseco per sé i soggetti coscienti sono gli unici «possessori della lampada che illumina i valori» (Rolston, 1994b, 15). Per il *riconoscimento* oggettivo-non-relazionale del valore

intrinseco in sé e per sé (*for its own sake* e *in itself*), tale valore è già (e da sempre) fattualmente presente in natura e non ha alcun bisogno di essere da noi ‘illuminato’. In riferimento all’*attribuzione* oggettivo-relazionale del valore intrinseco in sé e per sé (*for its own sake* e *as such*), invece, noi soggetti valutanti siamo gli unici «possessori della lampada che illumina i valori, anche se abbiamo bisogno del combustibile fornito dalla natura» (Rolston, 1994b, 15). L’epistemologia oggettivo-relazionale non si limita però per Rolston a rendere «attuali» i valori «potenziali» presenti in natura, così come «l’aprire lo sportello di un frigorifero chiuso» – l’utilizzare la facoltà di giudizio cosciente – permette alla luce al suo interno di «accendersi e di mostrarci cosa si trova al suo interno» – una natura a cui è possibile attribuire valore (1998d, 90). Con essi noi non facciamo altro che *riconoscere* l’attualità di valori morali che sono da sempre presenti in natura in un modo che è oggettivo-non-relazionale. È in questo senso, dunque, che per Rolston fatti e valori emergono *simultaneamente*: fatti naturali oggettivamente dotati di valore e valori non-naturali sono solo due diversi modi di descrivere una medesima realtà all’interno della quale ogni distinzione tra *is* e *ought* è soltanto una «costruzione culturale» (1983, 197-198).

Identificate e approfondite quattro diverse accezioni di valore intrinseco (*in its own right*, *for its own sake*, *as such* e *in itself*); spiegato il senso in cui le prime due sono raggruppabili in una macro categoria assiologica (valore intrinseco per sé) e le ultime due in una epistemologica (valore intrinseco in sé); e mostrato come le diverse teorie non-antropocentriche del valore proposte dagli svariati autori occupatisi di etica ambientale siano perfettamente inquadrabili all’interno di queste distinzioni, è ora possibile rispondere alle prime due domande metaetiche che si pone la disciplina: quale tipo di valori morali dovremmo tutelare nei diversi pazienti morali non-umani e non-paradigmatici e qual è l’origine di questi valori? Visto che, come si è detto, il concetto di ‘valore intrinseco’ non è necessariamente contrapposto a quello di ‘valore strumentale’, è del tutto lecito sostenere che lo status morale delle inedite tipologie di paziente morale di cui si occupa l’etica ambientale si dovrebbe fondare sempre sul loro valore intrinseco, il quale è infatti spesso usato come sinonimo di valore morale. Ciò, tuttavia, ancora non fornisce una risposta esaustiva alla questione assiologica sollevata dalla prima domanda metaetica, né tantomeno dice nulla in merito a quella epistemologica: il valore intrinseco, come si è visto, non è infatti da contrapporre

necessariamente neanche al valore estrinseco. Poiché i significati attribuibili alla nozione di 'valore intrinseco' sono diversi, la teoria non-antropocentrica del valore di cui l'etica ambientale si dovrebbe avvalere per conferire uno status morale a entità non-umane e non-paradigmatiche, e rispondere così alle proprie domande etico-normative, necessita di coordinate concettuali e sostanziali precise. Sebbene per fornire risposte ai problemi di ordine sostanziale, inerenti la possibilità e legittimità concreta di ammettere il valore intrinseco dei pazienti morali, siano necessarie ulteriori considerazioni, le diverse nozioni e posizioni teoriche fin qui approfondite sono più che sufficienti per rispondere ai problemi di ordine concettuale inerenti cosa sia *il* valore intrinseco, all'interno dell'etica ambientale. Esse sono dunque anche più che adeguate a rispondere alle prime due domande metaetiche di questo campo di indagine.

In una prospettiva assiologica possiamo infatti ora descrivere il valore intrinseco come un valore che, pur essendo di sovente fatto coincidere con la nozione stessa di 'valore morale' (*in its own right*), è più spesso inteso come il bene proprio dei pazienti morali, un bene che necessita di essere tutelato come un bene in sé (*for its own sake*). Non vi è certamente nulla di illogico nell'ammettere che una certa entità è dotata di un bene proprio, sostenendo al contempo che non si è per nulla eticamente tenuti a riconoscere l'esigenza di tutelare questo bene, indipendentemente dai giudizi di valore soggettivi o intersoggettivi (O'Neill, 2001, 168-170). Le diverse prospettive epistemologiche sul valore intrinseco (*as such* e *in itself*) servono purtuttavia proprio a rendere conto di come, all'interno di questa nozione morale, il bene proprio dei pazienti morali possa essere oggettivamente inteso anche come un bene in sé. Esse chiariscono dunque che la principale esigenza dell'etica ambientale è risolvere un dilemma che, lungi dall'essere riducibile a una questione di *estensionismo morale*, è invece un ben più radicale problema di *estensionismo assiologico* (Vilkka, 1995, 123). Non si tratta infatti soltanto di dimostrare la possibilità di allargare e trasporre il concetto a nuove tipologie di pazienti morali, ma di mostrare come in queste entità esista un qualcosa di intrinsecamente valutabile a prescindere da, se non anche in assenza di, relazioni con soggetti valutanti. I differenti punti di vista epistemologici stabiliscono quindi quali siano le svariate possibili origini (oggettivo-relazionale e oggettivo-non-relazionale) di un valore morale il quale si dimostra inoltre strettamente connesso al concetto di 'bene proprio'. È per questo motivo che l'accezione più

comune del concetto è quella di valore ultimo o finale, ed è in questo senso che il bene proprio dei pazienti morali si rende fondamentale, non solo per la nozione stessa di 'valore intrinseco', ma anche per rispondere alla terza domanda metaetica posta a fondamento dell'etica ambientale, relativa al criterio in base al quale si possono identificare i possessori di un simile valore (Taylor, 1986, 60-71).

Chiarito il senso in cui è possibile sostenere che il valore intrinseco da tutelare nei diversi pazienti morali non-paradigmatici è il loro valore morale e non-strumentale, illustrate le due diverse origini di questo valore in sé e per sé, e mostrata la centralità della nozione di 'bene proprio' è ora finalmente possibile discutere di questioni maggiormente sostanziali di ontologia morale, relative a quali siano le *istanze* di valore intrinseco. Solo così sarà infatti possibile muovere oltre i margini di validità formale stabiliti dalla riflessione metaetica e, stabilendo quali siano i *depositari* di valore intrinseco, verificare quali siano le effettive condizioni di validità materiale del sistema di regole e di principi di cui l'etica ambientale necessita sul piano etico-normativo.

### **3.3 Le istanze di valore intrinseco. Bene proprio e bene in sé**

Nel differenziare tra loro questioni di assiologia morale e questioni di epistemologia morale si è reso opportuno effettuare una distinzione più o meno netta tra valore e atto di valutazione. Nel mantenere questi due ordini di discorso, entrambi di natura prettamente metaetica, separati dalla riflessione vertente su questioni di ontologia morale diviene però necessario effettuare ulteriori distinzioni. Discutere di cosa sia *il* valore intrinseco è infatti molto diverso dallo stabilire cosa sia *di* tale valore (Vilkka, 1995, 53). Nel primo caso, l'indagine verte su questioni concettuali inerenti l'*importanza* morale del valore intrinseco, il *senso* in cui esso può dirsi morale e la sua *origine*. Nel secondo caso, molto più vicino alla sfera etico-normativa, si tratta invece di indagare problemi maggiormente sostanziali inerenti i *criteri* in base ai quali un'entità può dirsi dotata di un simile valore. Ciò significa, in sostanza, comprendere anzitutto cosa possa ragionevolmente ritenersi un'*istanza* (*instance*) di valore intrinseco e, successivamente e di conseguenza, individuare quali pazienti morali possano essere reputati *depositari* (*bearers*) di tale valore.

Stabilire criteri in base ai quali si può fare riferimento al valore intrinseco di alcune entità e non di altre è dunque di cruciale importanza per affrontare il cosiddetto

«*demarcation problem*»: il problema relativo ai parametri di demarcazione morale da adottare per identificare i depositari dei valori morali (Sober, 1986). Un'entità può infatti dirsi dotata di valore intrinseco se e solo se esistono ragioni logicamente ed empiricamente plausibili per sostenere che certe condizioni *astratte*, conformi ai criteri etici intorno ai quali si può articolare la nozione di 'valore intrinseco', sono *concretamente* esemplificate dall'entità in questione (Lemos, 1994, 20-31; Ott, 2008, 42-44). Pena il cadere nella *fact/value distinction* e nell'*is/ought gap*, i criteri etici cui le possibili condizioni di esistenza dei valori intrinseci si conformano devono essere criteri già ritenuti validi e consolidati all'interno della riflessione morale. Di conseguenza, nello stabilire quali siano le possibili istanze di valore intrinseco, l'etica ambientale necessita di identificare un criterio etico sufficientemente largo da potere essere esteso oltre l'ideale di essere umano paradigmatico e di dimostrare che alcuni pazienti morali non-umani e non-paradigmatici rispettano concretamente le condizioni astratte entro cui tale criterio si rende applicabile (Lemos, 1994, 3-100). L'assunto di partenza della disciplina, quindi, è che se si fa un uso corretto del ragionamento morale, allora i criteri più ragionevoli in base ai quali è possibile sostenere che i pazienti morali umani sono dotati di valore intrinseco ci conducono ad ampliare la comunità morale fino ad ammettere il valore intrinseco di inedite categorie di pazienti morali. In caso contrario, infatti, si ragionerebbe in modo improprio e arbitrario.

In tutto ciò, come si è visto, la nozione di 'BENE PROPRIO' gioca un ruolo assolutamente centrale. Solo se un'entità possiede un bene proprio esiste infatti la *possibilità* logica ed empirica di tutelare questo bene, e solo se si attribuisce o riconosce a tale bene lo status di 'bene in sé' si può parlare del valore intrinseco dell'entità in questione, ammettendo anche la *doverosità* di tutelarlo. È dunque solo attraverso un'analisi approfondita delle CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ LOGICA ed EMPIRICA del concetto di 'bene proprio' che è possibile comprendere, anche all'interno dell'etica tradizionale, cosa sia di valore intrinseco e quali entità possiedano tale valore. Soltanto questi chiarimenti consentono infatti di passare dal dominio di riflessione metaetico a quello etico-normativo, ed è in questo passaggio che si rendono finalmente evidenti le grosse implicazioni pratiche dell'etica ambientale.

Dal punto di vista concettuale, la nozione di 'bene proprio' richiede che vengano rispettate almeno due importanti condizioni di possibilità logica (Taylor,

1986, 60-71). Poiché si tratta di un bene *proprio*, la prima condizione è data dalla (1) ASSENZA DI RIFERIMENTI ESTERNI: per potere parlare del bene proprio di un'entità, precisa Taylor, bisogna infatti che se ne parli senza fare alcun riferimento ad altre entità, e quindi al bene che queste ultime potrebbero ricavare dal tutelare il bene di quell'entità (1986, 60-62). In questo senso, 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 entità. Questa distinzione è giustificata dal solo fatto che mentre in alcuni casi è del tutto possibile parlare di cosa è bene o male *per* un'entità o di cosa è possibile fare *per fare* del bene o del male a un'entità, in modo tale che la frase risulti perfettamente comprensibile senza che ci sia bisogno di fare alcun riferimento ad altre entità (es. l'aver o il garantire un'alimentazione equilibrata), in certi altri casi ciò risulta semplicemente impossibile (es. l'eseguire una costante manutenzione della propria automobile). Se ciò che è bene *per* un'entità e quello che è possibile fare *per fare* del bene a un'entità sono due aspetti inscindibili dalla nozione di 'bene proprio' in quanto *proprio*, la seconda condizione logica verte principalmente su aspetti indispensabili per intendere questo in quanto *bene*. Tale condizione è la (2) PRESENZA DI INTERESSI INTERNI. Sembrerebbe, quanto meno a prima vista, che questa condizione implichi, da parte delle entità dotate di bene proprio, il possesso della capacità di stabilire alcuni fini da perseguire, riconoscendo al contempo anche i mezzi più idonei per perseguirli. Questo modo di intendere il concetto di 'interesse' è senz'altro quello più diffuso e accettato all'interno della tradizione filosofica. Ciononostante, da un'analisi più attenta della nozione, come quella offerta dagli svariati autori occupatisi di etica ambientale, emergono almeno quattro sue possibili accezioni filosoficamente plausibili, a loro volta suddivisibili in due macro categorie: (1) INTERESSI-PREFERENZA e (2-3-4) INTERESSI-BENESSERE.

La prima e più diffusa accezione, nonché unica variante di interesse-preferenza, è assimilabile al concetto di (1) 'DESIDERIO' (*desire*). In base a essa un'entità può dirsi *interessata al* proprio bene se e solo se essa ha un'esperienza cosciente e consapevole del proprio interesse in qualcosa e quantomeno *crede* che questo qualcosa rappresenti il suo bene proprio. Se questo fosse l'unico modo plausibile di intendere il concetto di 'interesse', tuttavia, sarebbe possibile parlare del bene proprio di un'entità solo in riferimento agli esseri umani paradigmatici e, forse,

a certi animali dotati di soggettività. Non si potrebbe dunque in nessun caso parlare, non solo del valore intrinseco dei numerosi pazienti morali non-umani privi di soggettività, ma anche di quello di molti esseri umani non-paradigmatici, quali certi casi marginali così menomati da non avere alcun istante di lucidità. Ciononostante, è del tutto sensato sia sostenere che esiste un qualcosa che è *nell'interesse* di un'entità (es. il non fumare sigarette o l'assumere un certo quantitativo giornaliero di vitamine) senza che questa entità *abbia un interesse* cosciente e consapevole in questo qualcosa, sia affermare che un'entità *ha un interesse* cosciente e consapevole in un qualcosa (es. il fumare sigarette o il mangiare sregolato) che non è però *nel suo interesse* (un interesse complessivo, migliore o a lungo termine). Ciò è secondo Taylor possibile in quanto questo modo di intendere il concetto di 'interesse' non esclude affatto la possibilità di scambiare un *bene apparente*, desiderato e voluto in quanto creduto bene vero, per un *bene vero*, «cui sarebbe conferito un supremo valore se si fosse pienamente razionali, autonomi e informati» (1986, 64). Talvolta i due beni coincidono, ma più spesso ciò che si giudica essere un bene vero è soltanto un bene apparente, in molti casi persino contrario al bene proprio dell'entità desiderante.

L'essere coscienti e consapevoli di ciò verso cui si è interessati, così come l'avere desideri connessi con ciò che si crede essere il proprio bene, non può dunque essere indispensabile per parlare del valore intrinseco dei pazienti morali (Taylor, 1986, 62-68). Il possesso di certe doti cognitive è senz'altro un criterio più facile da difendere al fine di attribuire valore intrinseco al bene proprio di un'entità, ma è un criterio *sufficiente*, non *necessario*. Come precisa Regan, infatti, è del tutto lecito intendere l'espressione che esplicita questa seconda condizione richiesta dal concetto di 'bene proprio' in due modi (1976b). Quando si intende questa come un 'A è interessato a X', nel senso che A *considera* X un suo bene proprio, si ha a che fare con un desiderio: un interesse *attivo*, altrimenti definibile «interesse-preferenza». Quando invece si pensa a questa condizione come un 'X è nell'interesse di A', nel senso che X *conduce* al bene proprio di A, si può parlare anche di una serie di «interessi-benessere» che, per quanto *passivi*, sono sia logicamente sia temporalmente antecedenti alla prima tipologia di interessi. Esistono dunque anche altre accezioni di interesse che, pur non richiedendo un ruolo esperienzialmente attivo da parte delle entità coinvolte, sono perfettamente conciliabili con l'assenza di riferimenti esterni richiesta dalla nozione di



bene proprio, se non anche prioritarie rispetto a ogni forma di interesse cosciente (Regan, 1990 [1983], 132-133).

Dall'approfondita analisi fornita dal filosofo americano Gary Varner sono estrapolabili almeno tre altre importanti accezioni di interessi-benessere: (2) 'BISOGNO' (*need*), (3) 'OBIETTIVO' (*aim*) e (4) 'TENDENZA' (*tendency*) (1998, 26-76). In tutte e tre le circostanze, il bene proprio è inteso come ciò che è *nell'interesse* di un'entità, a prescindere dal suo esserne cosciente: esso è dunque un bene che, pur non necessitando di alcun riferimento esterno, necessita di essere connesso con un qualcosa che, essendo nell'interesse dell'entità, è considerabile di valore intrinseco *per* quella stessa entità. Ad accumunare tutte e tre queste accezioni vi è inoltre una concezione teleologica di interesse in base alla quale è del tutto possibile estendere questa nozione ben oltre la sfera umana e persino oltre quella dei soggetti senzienti. In riferimento al concetto di 'bisogno', sottolinea infatti Rodman, «una foresta può, in un certo senso, essere più strettamente paradigmatica di un individuo umano per illustrare che cosa significhi avere un *telos*» (1998 [1976], 327). Riguardo alla nozione di 'obiettivo', ricorda invece Rolston, non è affatto scorretto sostenere che ogni singolo ente biologico può perseguire i propri bisogni solo in quanto parte di un processo evolutivo per il quale la relazione con la realtà inorganica è di fondamentale importanza: in questo perseguimento è anzi forse più corretto dire che è l'interazione stessa tra evoluzione e habitat naturali a difendere il proprio *telos*, tramite l'adattamento, la riproduzione e la variazione degli individui (1988, 133-137). Se a un primo sguardo superficiale ci si può limitare a riconoscere che l'evoluzione biologica interagisce di continuo con una realtà non-vivente, plasmandola, a uno sguardo più attento la situazione appare molto più complessa: i processi evolutivi e l'ambiente inorganico sono infatti complementari e inseparabili (Rolston, 1988, 153-158). Poiché, però, entrambi questi sono tali in modo inscindibile dall'insieme di relazioni ecosistemiche in cui si trovano, non è affatto insensato considerare alla stregua di un bene anche il *telos* dei sistemi ecologici e dell'intero pianeta Terra, per cui è invece il concetto di 'tendenza' ad apparire il più adeguato. Se la vita è *generata* dalla continua interazione tra mondo biotico e mondo abiotico, secondo Rolston bisogna infatti anche ammettere che essa è *selezionata* dai sistemi ecologici e dalla loro interconnessione (1994b, 24). Non è dunque soltanto ciò che i soggetti senzienti, gli enti biologici e i processi

evolutivi sono, ma anche *dove* sono che noi siamo del tutto in grado di valutare in una prospettiva morale (Rolston, 1985b, 724).

Nel rispetto delle due sopra esposte condizioni di possibilità logica richieste dal concetto di 'bene proprio' e alla luce soprattutto dei chiarimenti forniti in merito alla nozione di 'interesse', 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 categorie di potenziali pazienti morali identificate dall'etica ambientale. Cosa sia davvero *di* tale valore intrinseco resta purtroppo ancora da chiarire, e non è affatto di secondaria importanza. Per autori come Regan, ad esempio, l'essere depositari di valore intrinseco implica la necessità di traslare le proprietà assiologiche di tale valore alle entità che ne sono in possesso: il possedere un bene proprio significa dunque, in questo senso, essere un fine in sé (1983). Lo stesso Moore, in merito, sembra dimostrare una notevole apertura di vedute: se in alcuni casi egli afferma l'esistenza del valore intrinseco di certe entità concrete, in altri fa invece riferimento al valore intrinseco di certe condizioni più astratte relative a queste entità (1993 [1903], 3, 195-196). Nel primo caso si ha a che fare con un *monismo assiologico* in virtù del quale, una volta definiti i criteri che descrivono le entità in possesso di valore intrinseco, si ha un riferimento univoco alle istanze di tale valore. Nel secondo, invece, si lascia aperta la strada a un *pluralismo assiologico* tale per cui, una volta stabilite quali siano le condizioni astratte del valore intrinseco, è possibile individuare più entità in possesso di un simile valore. Anche su questo aspetto, in etica (ambientale e non), non esiste consenso (Rønnow-Rasmussen & Zimmerman, 2005, XVI-XVII; Jamieson, 2008, 155). Ciononostante, è opinione largamente condivisa che per quanto le istanze di valore intrinseco e i loro depositari possano essere in un certo senso intesi come *moralmente coincidenti*, essi non sono anche *ontologicamente coincidenti*.

Se è pur vero che per tutelare ciò che è di valore intrinseco bisogna necessariamente tutelare ciò che *ha* valore intrinseco, le entità in possesso di tale valore sono infatti soltanto depositarie incarnate dei valori, e non i valori stessi (Singer, 1996 [1987]). Essi non *sono* i valori: *hanno* i valori. Per quanto i valori non siano

propriamente separabili dalle entità che ne sono in possesso, resta dunque scorretto fare coincidere *tout court* istanze e depositari di valori. A prescindere dal fatto che le entità dotate di valore intrinseco siano reputabili come dei fini in sé, esse possiedono tale valore in quanto in esse è presente un qualcosa di intrinsecamente valutabile in una prospettiva morale: il loro bene proprio. In una prospettiva epistemologica soggettiva-intersoggettiva è sempre possibile *attribuire* valore intrinseco per sé, ma per poter parlare di questo come anche di un valore intrinseco in sé occorre chiarire quali siano le qualità da cui *emerge* o con cui *coincide* questo stesso valore. Chiarito come siano dunque le istanze di bene proprio a *essere* di valore ultimo o finale e a *conferire* tale valore anche ai loro depositari, restano ancora da chiarire sia *cosa* possa essere un'istanza di valore intrinseco per sé e in sé sia *quali* possano essere tali istanze.

Esistono, in quest'ottica, almeno due condizioni di possibilità empirica che necessitano di essere rispettate. In base alla prima il bene proprio deve risiedere, in senso aristotelico, in certe (1) PROPRIETÀ (*properties*) o PECULIARITÀ (*features*) dei pazienti morali (Butchvarov, 1989, 14–15). In funzione della seconda, invece, questo bene deve essere realmente e concretamente identificabile in (2) FATTI (*facts*) o STATI DI FATTO (*states of affairs*), quali situazioni, circostanze o eventi coinvolgenti le proprietà e peculiarità dei pazienti morali (Chisholm, 1972; 1975; 1978; 1981; Ross, 1930). Se queste condizioni sono necessarie e sufficienti a individuare anche semplici istanze di valore intrinseco per sé, affinché si possa parlare di queste come di istanze di valore intrinseco in sé è necessario che ciò in cui risiede il bene proprio dei pazienti morali – un bene privo di riferimenti esterni e direttamente connesso a interessi interni – siano delle proprietà e peculiarità *primarie, non-derivate e non-relazionali* (fatte salve le relazioni esclusivamente interne), concretamente realizzate in contesti coinvolgenti le entità stesse (Lemos, 1994, 20-26). Sono dunque queste ultime le condizioni necessarie e sufficienti perché sia possibile attribuire o riconoscere valore intrinseco al bene proprio dei pazienti morali. In quanto di valore intrinseco per sé e in sé, certe proprietà e peculiarità primarie dei pazienti morali possono essere repute un bene in sé *solo se* coincidenti con il loro bene proprio, da loro possedute in modo non-derivato e non-relazionale e da loro fattualmente esemplificate (Lemos, 1994, 24).

Tra i più importanti e accettati candidati a istanza di valore intrinseco vi sono, in questa prospettiva, la RAZIONALITÀ, la CONSAPEVOLEZZA, la COSCIENZA, il PIACERE,

la VITA, l'ARMONIA, l'EQUILIBRIO DINAMICO o la CREATIVITÀ (Lemos, 1994, 67-100). All'interno di una teoria non-antropocentrica del valore è possibile difendere il valore intrinseco di *uno*, *più* o *tutti* questi candidati. In questo senso, il venire meno di un'istanza di valore intrinseco in un'entità che ne è depositaria, come ad esempio la razionalità di un essere umano in avanzato stato senile, non implica necessariamente che essa non possieda più alcun valore intrinseco, perché sarebbe la sua stessa vita a conferirgli tale valore (Vilkka, 1995, 45). Secondo il filosofo americano William Frankena, autore di una delle liste maggiormente comprensive dei beni propri dotati di valore intrinseco, «tutti questi possono essere mantenuti nella lista, e forse anche altri possono essere aggiunti», purché però si ammetta che a essere un bene in sé non sono questi beni, ma soltanto «la loro *esperienza*» da parte delle entità che esemplificano in concreto queste condizioni astratte (1973, 87-89). Diversamente da Frankena, per la maggior parte degli autori che si occupano di etica ambientale il possesso di una soggettività in grado di esperire direttamente ciò verso cui si è interessati è, come si è detto, solo un criterio *sufficiente*, non *necessario* affinché si possano trattare questi beni propri come dei beni in sé. All'interno di una teoria non-antropocentrica del valore è dunque possibile difendere il valore intrinseco di questi candidati *anche* in riferimento a entità prive di soggettività e comunque *sempre* a prescindere dalla loro esperienza di questi beni propri. Il valore intrinseco può infatti essere ascritto a o può risiedere (di fatto o in potenza) in numerose istanze astratte le quali, pur necessitando di essere realizzate ed esemplificate, sono assiologicamente indipendenti dalle caratteristiche ontologiche delle entità che le possiedono.

In questo senso, allora, ciò in cui si rende massimamente evidente l'originalità dell'etica ambientale è il suo sostenere che per quanto, in linea con le convinzioni etiche più comuni, tali istanze rappresentino il bene proprio di queste entità, esse sono anche un bene del tutto indipendente dalla sua esperienza diretta: pur legittimando l'inclusione degli esseri umani paradigmatici tra i depositari di valore intrinseco, esse non escludono dunque affatto l'esistenza di pazienti morali non-umani e non-paradigmatici dotati di tale valore. Poiché, però, il *dovere* di tutelare tutte queste entità deve implicare anche il *potere*, si rende ancora necessario comprendere, pena approdare a una teoria morale dagli esiti normativi paralizzanti per l'agire umano, se esista una gerarchia tra queste istanze e questi depositari di valori intrinseci e, nel caso,

quale essa sia. Negare l'assunto dell'etica interumana tradizionale, in base al quale si è soliti sostenere che qualsiasi interesse di qualsiasi essere umano paradigmatico è sempre di maggior valore intrinseco rispetto a qualsiasi interesse di qualsiasi altra entità, non può infatti implicare la paradossale impossibilità totale di agire eticamente. Vi è dunque bisogno di rendere esplicita una qualche sorta di gerarchia capace di guidare il comportamento degli agenti morali. In questo senso sono due le principali opzioni teoriche adottate dai diversi autori occupatisi di etica ambientale.

Secondo alcuni è opportuno stabilire una vera e propria (1) GERARCHIA ASSIOLOGICA. Per Rolston, ad esempio, tutti gli enti biologici sono depositari di valore intrinseco in sé e per sé, dato dal *telos* da essi posseduto. Essi, infatti, si impegnano direttamente a difendere e perseguire il loro bene proprio: poiché il valore intrinseco della loro vita è in grado di esprimersi attivamente, esso è maggiore rispetto a quello eventualmente attribuibile alla semplice esistenza di certi oggetti inanimati. I soggetti senzienti sono anche capaci sia di valutare strumentalmente quello che contribuisce al loro bene proprio, sia di valutare intrinsecamente la loro stessa vita: ciò significa che il valore intrinseco della loro coscienza è necessariamente di maggiore importanza. Poiché, però, la razionalità degli esseri umani consente a questi anche di comprendere quale sia il loro bene proprio, essa possiede un valore intrinseco maggiore rispetto a tutti quelli precedenti. Si tratta, fin qui, di una gerarchia dei valori intrinseci che, seppure implicita all'interno del sistema del filosofo, assegna all'essere umano la sua tradizionale posizione di vertice morale e assiologico. In questa gerarchia si inseriscono però anche i processi evolutivi e i sistemi ecologici: poiché dalla loro armonia dipendono direttamente le condizioni necessarie dell'emergere e del persistere di ogni altro valore, essi possiedono un valore intrinseco ancora maggiore. Tale valore è tanto maggiore quanto l'attività di progettazione e protezione da loro portata avanti è essenziale al persistere dell'equilibrio dinamico del pianeta Terra, il cui valore intrinseco è dunque superiore rispetto a tutti gli altri. All'interno di questo quadro bisogna tuttavia reinserire anche l'essere umano in quanto soggetto morale. Poiché culturalmente consapevole di quale sia il bene proprio di tutti i pazienti morali, nonché moralmente capace di impostare la propria condotta nel rispetto di queste sue conoscenze, l'autocoscienza dell'essere umano si riappropria infatti di un valore intrinseco senza eguali, il quale potrebbe persino incrementare ulteriormente, se solo

egli cercasse di ottimizzare il rapporto tra valori intrinseci umani e naturali (Rolston, 2009b). Una simile posizione assiologica è comunque da noi occupata, secondo Rolston, per ragioni diverse da quelle addotte dall'etica antropocentrica tradizionale.

Senza negare che vi sia un valore maggiore all'*interno* dell'umanità, un'etica ambientale illuminata afferma qualcosa di più. Non è la nostra capacità di *dire 'io'*, realizzando il nostro sé, ma la nostra capacità di *vedere gli altri*, guardando al mondo, a distinguerci. L'etica ambientale richiede di guardare agli organismi non-umani, alla biosfera, alla Terra, alle comunità ecosistemiche, alla fauna, alla flora e a tutte le entità naturali che pur possedendo una propria struttura integra non possono dire 'io' come a un qualcosa di dotato di valore oggettivo, indipendente dalla valutazione soggettiva. (Rolston, 2012, 59)

Per altri autori, però, non esiste alcuna gerarchia assiologica, né tantomeno una gerarchia capace di giustificare la superiorità e il primato etico degli esseri umani. Per Regan, così come per Taylor, il valore intrinseco è infatti un valore morale e non-strumentale che non si guadagna e non si perde, che (a differenza del *merito*) non aumenta e non diminuisce, che è equamente posseduto nello *stesso grado* dai vari pazienti morali e che, quindi, è autonomo, distinto, irriducibile, incommensurabile e indipendente rispetto a ogni altra forma di valore (Regan, 1990 [1983], 318-359; Taylor, 1986, 75). Secondo Taylor, inoltre, esistono svariati errori concettuali e diverse contraddizioni all'interno dell'assunto in base al quale si crede che gli esseri umani siano dotati di maggiore valore intrinseco.

Il primo e più banale errore si fonda sugli STANDARD DI MERITO (Taylor, 1981, 211-213; 1986, 130-131). Esso deriva dall'adottare ciò che è di valore intrinseco negli esseri umani (es. razionalità, coscienza, autocoscienza, ecc.) – in un modo che è dunque valido soltanto per gli umani e agli occhi degli umani – quale metro di valutazione del valore intrinseco di altre entità. Si tratta, in questo caso, di assumere uno *standard di livello* per formulare giudizi di *merito* in base ai quali si determina se un'entità possiede le proprietà e peculiarità (meriti) grazie a cui riesce a soddisfare gli standard applicati. Nel caso degli esseri umani è del tutto legittimo reputare una persona 'migliore' o 'superiore' a un'altra sulla base della sua maggiore conformità a certi standard (es. capacità di cucinare, di suonare il pianoforte, di giocare a calcio, ecc.): nell'esprimere questi giudizi si danno per impliciti i propositi e i ruoli sociali differenti che forniscono il quadro di riferimento per la scelta degli standard attraverso

i quali determinare i meriti delle persone. Non altrettanto legittimo è però trasportare queste tipologie di valutazione a entità che hanno un bene proprio diverso da quello umano e mezzi per raggiungerlo che sono, di conseguenza, differenti da quelli umani: ragionevole sarebbe, semmai, giudicare i loro meriti con standard di livello derivati dalle *loro* capacità di perseguire il *loro* bene proprio. Si potrebbe così affermare, che uno scoiattolo è ‘migliore’ di un altro per quanto riguarda la capacità di raccogliere ghiande, o che un’aquila è ‘superiore’ a un’altra per quanto concerne le doti visive. In nessun caso si potrebbe però affermare che un umano è ‘superiore’ a uno scoiattolo per le proprie capacità razionali o che un’aquila è ‘migliore’ di un umano per la propria vista più acuta: le due affermazioni sono parimenti *insensate*.

È vero che un essere umano può essere un migliore matematico rispetto a una scimmia, ma la scimmia potrebbe essere una migliore arrampicatrice di alberi rispetto a un essere umano. Se noi esseri umani valutiamo la matematica più dell’arrampicarsi sugli alberi è perché la nostra concezione di vita civilizzata rende lo sviluppo di capacità matematiche più desiderabile di quello della capacità di arrampicarsi sugli alberi. (Taylor, 1986, 131)

Il secondo errore concettuale si fonda sul caso specifico di standard di merito più di frequente utilizzato nelle argomentazioni etiche: lo STANDARD MORALE (Taylor, 1981, 213; 1986, 131-133). Esso deriva dalla convinzione ampiamente diffusa che gli esseri umani siano esseri moralmente e assiologicamente superiori perché sono gli unici a possedere le qualità proprie di un agente morale (es. libero arbitrio, responsabilità, facoltà di deliberare, facoltà di giudizio, ragione pratica, ecc.). È questo un caso specifico di applicazione di uno *standard umano* a ciò che umano non è, e cioè di utilizzo di qualità relative al *nostro* bene proprio (un bene umano) quali criteri idonei a valutare le qualità con cui altre entità perseguono il *loro* bene proprio (un bene non-umano). Chi adotta un simile punto di vista è per Taylor vittima di una confusione concettuale, perché soltanto gli esseri che hanno le capacità di un agente morale possono propriamente essere giudicati *o* morali (moralmente buoni) *o* immorali (moralmente carenti). Poiché gli standard morali (così come tutti gli standard precipuamente umani) sono semplicemente non applicabili alle entità che sono prive di tali capacità, anche questo tipo di argomento risulta inaccettabile.

Un tipo di entità può essere significativamente giudicato superiore in merito rispetto a un altro solo se a entrambi i tipi di entità sono propriamente applicabili gli standard usati. Gli animali e le piante non possono quindi essere giudicati *carenti* ricercatori scientifici, ingegneri aeronautici, critici teatrali o amministratori della giustizia della Corte Suprema. [...] Solo gli agenti morali possono essere giudicati moralmente migliori di altri, e gli altri in questione devono essere essi stessi agenti morali. I giudizi di superiorità morale sono fondati su meriti e carenze comparative delle entità giudicate, e questi meriti e queste carenze sono di tipo morale e, quindi, determinati da standard morali. Un'entità è correttamente giudicata moralmente superiore a un'altra se è il caso che, quando standard morali validi sono applicati a entrambe le entità, la prima li persegue a un livello maggiore rispetto alla seconda. (Taylor, 1986, 131-132)

Quand'anche si rifiutassero queste due strutture argomentative, la convinzione che gli esseri umani possiedano maggiore valore intrinseco resta comunque la più radicata – e, quindi, al contempo la più rilevante e la più difficile da affrontare con lucidità mentale – all'interno della cultura umana: ciononostante essa rappresenta secondo Taylor anche la sua più grande CONTRADDIZIONE (1981, 213-218; 1984; 1986, 133-152). Per la maggior parte delle persone, infatti, è del tutto scontato che gli esseri umani siano dotati di un maggiore valore intrinseco e che, di conseguenza, essi debbano avere un maggiore peso nelle deliberazioni morali, rispetto al resto della natura non-umana. Possono così esistere degli esseri umani completamente viziosi e depravati, privi di ogni merito, che sono tuttavia considerati come appartenenti a una classe morale, assiologica e persino ontologica più elevata rispetto a quella delle piante o degli animali non-umani, per il solo fatto di essere appartenenti alla specie umana. Nonostante sia perfettamente ragionevole reputare un'entità 'migliore' di un'altra in base a valutazioni comparative di merito basate sui differenti livelli raggiunti nel soddisfacimento di un determinato standard di livello, aspetto essenziale del valore intrinseco è che esso non si guadagna e non si perde, non aumenta e non diminuisce: esso si fonda infatti su, e secondo alcuni persino coincide con, proprietà primarie, non-derivate e non-relazionali concretamente esemplificate dai pazienti morali.

Quasi ogni democrazia moderna, fa notare Taylor, è assolutamente incline a condannare come moralmente ingiusta ogni distinzione tra individui dotati di un maggiore o minore valore intrinseco, come quella presente in fenomeni quali il classismo, il razzismo o il sessismo (1981, 214-215). Nessun essere umano



accetterebbe poi di vedersi attribuire o riconoscere un maggiore o minore valore intrinseco a seconda che egli si trovi allo stadio fetale, nel pieno del proprio vigore o in uno stato di avanzata demenza senile: situazioni in cui la sua razionalità, la sua coscienza o la sua autocoscienza sembrano esprimersi con gradazioni differenti. Se si è d'accordo nel rigettare la possibilità di riconoscere diverse gradazioni di valore intrinseco, si deve però allora rigettare anche l'intero schema concettuale utilizzato per discriminare certe entità, ritenendole portatrici di un *minore* valore intrinseco. Se ciò non avviene è solo perché non si è ancora abbandonato un insieme di credenze facente perno su di una concezione gerarchica – morale, assiologica, ontologica e forse persino metafisica – della natura che l'insieme di credenze su cui fa perno l'etica ambientale dimostra essere assolutamente privo di fondamento e, perciò, non accettabile. Una simile concezione, infatti, è fondata su ragionamenti *viziosamente circolari* (ragionamenti che dimostrano la superiorità umana presupponendola) poggianti sugli argomenti propri dell'umanesimo razionale della Grecia antica, sul concetto aristotelico di 'Scala Naturale', su quello giudaico-cristiano di 'Grande Catena dell'Essere' o sul dualismo cartesiano, e non su ragionamenti *coerentemente lineari* come quelli dell'adeguata conoscenza della realtà offerta dalla scienza contemporanea.

Dimostrare che in qualsiasi modo si consideri l'essere umano 'superiore' o dotato di maggiore valore intrinseco rispetto alle altre entità naturali non si fa altro che esprimere un preconcetto irrazionale e arbitrario che ci avvantaggia a scapito del resto della natura non significa, tuttavia, negare ogni gerarchia moralmente significativa. Per svariati autori bisogna infatti stabilire i fondamenti di una (2) GERARCHIA ETICO-NORMATIVA. Non si tratta dunque di una gerarchia dei valori intrinseci, ma di una scala di priorità relativa ai diversi *status morali* delle entità dotate di valore intrinseco. In questo senso, per fare un esempio, il valore intrinseco della vita umana è assolutamente identico a quello della vita di altri enti biologici. È in base a ciò che dobbiamo prendere in considerazione nei loro differenti riguardi (rilevanza morale) e a quanta considerazione dobbiamo loro rivolgere (significato morale) che si devono stabilire diverse priorità etiche. Per Singer non si tratta, allora, di dimostrare il dovere di riservare in ogni caso a tutti i pazienti morali la stessa considerazione morale, ma di riconoscere che dare la medesima considerazione morale agli interessi su cui si articola il loro bene proprio è una prescrizione regolativa necessaria: il valore intrinseco non

stabilisce dunque, in questo senso, un'eguaglianza tra le *entità* che ne sono dotate, ma un'eguaglianza tra i loro *interessi*.

Siccome un uomo non può abortire, è senza senso parlare di un suo diritto all'aborto. Siccome un maiale non può votare, è senza senso parlare di un suo diritto di voto. [...] Il principio fondamentale di eguaglianza [...] significa eguaglianza nella considerazione [degli interessi]. (Singer, 1985 [1976], 131)

Tutelare il valore intrinseco degli interessi di un essere umano è però, in questo senso, sia *oggettivamente* che *sogettivamente* diverso dal tutelare quello degli interessi di altre entità. Ciò che è nell'interesse umano è infatti oggettivamente molto distante da ciò che è nell'interesse, ad esempio, dei sistemi ecologici. Non solo la rilevanza morale di questi due interessi è differente: anche il loro significato morale lo è. Secondo Callicott, sebbene l'imparzialità sia un'indubbia qualità dei giudizi giuridici, questa non rappresenta sempre anche una virtù nei giudizi morali: in ambito etico essa necessita di essere sempre temperata da una «appropriata parzialità», adeguatamente condizionata (1998c, 466). A livello soggettivo, precisa Fox, esistono infatti tanto un'*asimmetria epistemologica* (*epistemological asymmetry*) quanto un'*asimmetria motivazionale* (*motivational asymmetry*) di cui è necessario tenere conto a livello etico-normativo (2006, 141-155). Anche se siamo disposti ad ammettere l'esistenza di interessi non-umani dotati di valore intrinseco, siamo senza dubbio maggiormente consapevoli dei (e mossi ad agire dai) nostri stessi interessi, nonché maggiormente capaci di (e inclini a) empatizzare con gli interessi delle entità a noi affettivamente o, quantomeno, ontologicamente più vicine. Ciò è valido anche all'interno dell'etica interumana, dove infatti, sebbene sia indubbio che tutti gli esseri umani possiedano lo stesso valore intrinseco, non è per nulla reputato immorale stabilire una gerarchia etico-normativa all'interno della quale il nostro stesso status morale ha priorità su quello delle persone per noi estremamente significative (in quanto a noi intime, da noi dipendenti o da noi scelte), il quale viene prima di quello delle persone per noi significative (in quanto amici o conoscenti), che a sua volta precede quello delle persone a noi estranee. Sebbene non esista alcuna differenza assiologica tra i beni propri di tutti i pazienti morali è dunque in questa prospettiva del tutto lecito stabilire

un modello differenziato dei nostri obblighi, capace di dare conto dei differenti status morali coinvolti.

Identificati i criteri etici in base ai quali il concetto di ‘valore intrinseco’ può essere esteso oltre l’ideale di essere umano paradigmatico in certe condizioni logiche ed empiriche relative alla nozione di ‘bene proprio’, stabiliti alcuni dei più importanti e accettati candidati a istanza di valore intrinseco, e chiarito come sia possibile stabilire una gerarchia di importanza sia internamente che esternamente alla teoria non-antropocentrica del valore di cui può avvalersi l’etica ambientale, è ora possibile allontanarsi ulteriormente dalla riflessione metaetica e illustrare quali pazienti morali non-paradigmatici possano essere ragionevolmente considerati, a tutti gli effetti, *depositari* di simili valori. A conclusione di questo capitolo, e prima di addentrarsi nell’analisi dei diversi sistemi etici proposti dagli autori più rappresentativi del campo di indagine qui esplorato, è dunque opportuno mostrare come certe entità non-umane rispettino in *concreto* le condizioni *astratte* entro cui i criteri etici identificati si rendono applicabili.

### **3.4 I depositari di valore intrinseco. Nuovi casi paradigmatici**

Alla luce dei numerosi chiarimenti forniti in questo capitolo appare lecito ammettere, non solo che le diverse categorie di potenziali pazienti morali identificate dall’etica ambientale siano tutte dotate di uno status morale, ma anche che questo si fondi sul loro valore intrinseco. Ciò appare lecito non solo sul piano concettuale, ma anche su quello sostanziale. L’umanità globale, quella futura, i soggetti senzienti, gli enti biologici, i processi evolutivi, i sistemi ecologici e la Terra possono infatti dirsi tutti, seppure diversamente, in possesso di un bene proprio privo di riferimenti esterni e connesso a interessi interni. Tutti possiedono delle proprietà o peculiarità tramite cui esemplificano concretamente (di fatto o in potenza) almeno uno dei più diffusi e accettati candidati a istanza di valore intrinseco. Come si è già abbondantemente detto e dimostrato, tuttavia, niente impone all’etica ambientale di presentarsi come una teoria morale generale *ugualmente* attenta a tutte queste diverse tipologie di pazienti morali, o anche solo disposta a dare loro la *medesima* considerazione morale. Mediante l’adozione dei diversi possibili atteggiamenti morali di rispetto per la natura supportati e resi intellegibili dall’insieme di credenze su cui poggia la disciplina esistono infatti

svariate possibilità di ammettere il valore intrinseco del bene proprio di queste entità. È in questo senso che le differenti prospettive assiologiche ed epistemologiche su cosa sia *il* valore intrinseco sanciscono diverse prese di posizione in merito a cosa sia *di* tale valore e a quali entità lo *posseggano*. Ed è sempre in quest'ottica che l'etica ambientale si presenta come un campo di indagine tanto esteso da consentire una vasta pluralità di vedute in merito a quali siano i *nuovi casi paradigmatici* di paziente morale.

Sostenere che certe entità, e non altre, possiedono uno status morale fondato sul loro valore intrinseco significa affermare che esse incarnano una o più specifiche istanze di tale valore. Poiché però, come si è già detto, per tutelare ciò che è di valore bisogna necessariamente tutelare ciò che *ha* questo valore, sul piano etico-normativo sono i depositari di valore intrinseco, e non le istanze, ad assumere un ruolo centrale. Sebbene siano proprio le istanze di valore a identificare i loro differenti depositari, è dunque su questi ultimi che gli svariati autori che si sono occupati di etica ambientale hanno centrato i propri sistemi etici. Teorie del valore diversamente articolate su tutti o solo alcuni dei primi quattro principi che costituiscono l'insieme di credenze poste a fondamento della disciplina e, di conseguenza, diversamente non-antropocentriche, implicano diverse disposizioni a effettuare giudizi sullo status e sul valore morale dei pazienti morali, da cui derivano diversi sistemi etici. Uno dei tanti possibili modi di classificare questi ultimi è dunque quello di focalizzarsi sui diversi pazienti morali da essi ammessi all'interno di comunità morali che, come cerchi concentrici sempre più vasti, si allontanano sempre più dall'ideale di essere umano paradigmatico fino a coincidere con l'intero ambiente.

Si possono identificare, in questa prospettiva, etiche che, pur senza ammettere pazienti morali diversi dall'essere umano o dotati del suo stesso valore intrinseco, allargano la comunità morale ben oltre gli esseri umani paradigmatici, fino a includere l'umanità globale, quella futura e, quantomeno di riflesso, anche gran parte della natura non-umana. Nonostante si abbia a che fare con sistemi teorici alle volte anche molto lontani dalla cornice di pensiero propria dell'antropocentrismo classico, si è in questo caso soliti parlare di ANTROPOCENTRISMO ILLUMINATO. Poiché ciò che è di valore negli esseri umani paradigmatici è posseduto di fatto o in potenza sia dall'intera umanità che dalle generazioni umane a venire (le quali, infatti, senza quelle proprietà o peculiarità primarie che le rendono umane, molto semplicemente, non sarebbero

‘umane’), queste ultime tipologie di esseri umani possiedono lo stesso valore ultimo o finale dei pazienti morali paradigmatici. Ciò implica non solo la necessità di dare la medesima considerazione morale al loro bene proprio, ma anche quella di prendere attentamente e deliberatamente in considerazione il valore morale che l’intera natura ha *per* loro. Se si agisse diversamente infatti, come si è già avuto modo di dire, non si farebbe altro che mettere in pratica un discriminante e proprio perciò intollerabile *sciovinismo umano* (Routley & Routley, 1979).

Altri autori si concentrano invece sul valore intrinseco di tutti i soggetti senzienti, esseri umani compresi: si ha in questo caso a che fare con ciò che viene solitamente definito ZOOCENTRISMO. A seconda di quali, tra certe doti connesse alla capacità di provare piacere e dolore e certe altre relative alle facoltà coscienti, vengono ritenute istanze di valore intrinseco è possibile parlare, rispettivamente, di SENSIOCENTRISMO o PSICOCENTRISMO. Ad accomunare le due posizioni vi è la comune convinzione che sia impossibile individuare una proprietà o peculiarità capace di conferire valore intrinseco agli esseri umani e al contempo impossibilitata a conferirlo anche ai numerosi animali non-umani dotati di soggettività. Se sono il piacere, la razionalità, la consapevolezza o la coscienza a essere di valore intrinseco nei pazienti morali paradigmatici, allora esse lo sono infatti anche in tutti gli animali non-umani che sono in possesso delle medesime qualità. Ammettere il valore intrinseco di queste qualità, negando al contempo il loro essere di valore quando possedute da entità non-umane è ciò che, come si è già anticipato, viene solitamente definito *specismo*: un caso di monismo assiologico fondato sull’arbitrario e ingiustificabile criterio dell’appartenenza alla specie umana (Andreozzi, 2012d). Come precisa il filosofo inglese Bernard Williams, l’ammettere la necessità di dare una «maggiore considerazione morale agli esseri umani solo in quanto esseri umani» implica che, in tutti i casi di conflitti di interesse tra umani e non-umani, «resterebbe soltanto una domanda da porsi: a che lato appartieni?» (2006, 150-152). Una simile domanda sottende tuttavia un ragionamento profondamente discriminante, il cui schema è infatti già stato abbondantemente rifiutato e condannato all’interno della filosofia contemporanea.

Poiché molti animali non-umani sono privi di quel complesso sistema nervoso centrale indispensabile affinché si possa parlare di doti sensitive o cognitive, lo

zoocentrismo non è in grado di includere nella comunità morale tutto il regno animale. In questa direzione e con l'obiettivo di difendere il valore intrinseco della vita di ogni ente biologico si muove invece quel paradigma teorico spesso definito BIOCENTRISMO. In base a esso, è lo stesso essere in vita a possedere valore ultimo o finale. Se così non fosse, infatti, anche i numerosi casi marginali sarebbero privi di valore intrinseco. Se, tuttavia, la vita stessa è un'istanza di tale valore, allora tutti i membri del regno vivente ne sono in possesso e ne sono equamente depositari.

A includere nella comunità morale anche i processi evolutivi, i sistemi ecologici e l'intero pianeta Terra è però soltanto il cosiddetto ECOCENTRISMO. In accordo con questa impostazione teorica, tutti i pazienti morali non-umani e non-paradigmatici identificati dall'etica ambientale possono essere variamente intesi come singole parti di un unico super-organismo, membri di un'unica comunità biotica o perturbazioni locali di un unico flusso di energia (Kernohan, 2012, 181-182). È dunque indubbio tanto il valore intrinseco dell'armonia e dell'equilibrio dinamico tra le parti, senza le quali la natura non potrebbe infatti seguire il proprio *telos*, quanto quello della creatività dell'insieme, senza il quale il bene proprio delle singole entità, non solo non esisterebbe, ma non potrebbe neanche dirsi un bene in sé. Se nel primo caso sono sia le singole entità sia i processi e i sistemi di cui esse fanno parte a essere dotati di valore ultimo o finale, nel secondo è possibile sostenere che queste entità sarebbero addirittura prive di valore, se considerate al di fuori dei più grandi insiemi di cui partecipano.

Come si è dimostrato in questo capitolo, esistono diverse accezioni di valore intrinseco, diverse loro origini e diverse condizioni di possibilità logica ed empirica utili a identificare le istanze di un simile valore. In molti dei casi delimitati da queste numerose circostanze è del tutto lecito attribuire o riconoscere valore intrinseco a tutti o anche solo alcuni dei pazienti morali non-umani e non-paradigmatici individuati dalla disciplina, articolando proprio intorno a questo valore i loro diversi status morali. Indipendentemente dall'origine soggettiva-intersoggettiva, oggettivo-relazionale od oggettivo-non-relazionale del valore intrinseco, è dunque del tutto *possibile* ammettere sia l'importanza etica di numerose nuove categorie di pazienti morali sia il loro essere meritevoli di venire considerati come delle entità il cui bene proprio può essere considerato come un bene in sé. Se, nella *pratica*, ciò significa elaborare un sistema

etico volto a preservare o promuovere uno stato di fatti in cui tale bene si può realizzare, prevenendo o evitando stati di fatto che ne impediscono la realizzazione, nella *teoria* significa invece ammettere l'esistenza di depositari non-umani e non-paradigmatici di valore intrinseco.

È in sostanza e complessivamente possibile porre numerosi *limiti* al nostro agire nella e sulla natura. Ciò è stato reso anzitutto possibile dalla profonda rivalutazione di concetti quali 'ambiente' e 'paziente morale' tramite cui, grazie alle scoperte e rilevazioni scientifiche contemporanee, si è potuta ricomporre la storica scissione tra etica e natura di cui si è parlato nel primo capitolo. Nella consapevolezza che «l'esclusiva concentrazione sull'uomo significa solo immiserimento, atrofia del nostro essere, disumanizzazione», l'etica ambientale, nel cercare di rispondere alla propria *domanda etico-esistenziale*, si contraddistingue dunque in questo senso secondo Battaglia per la sua capacità di tematizzare «in senso critico l'intuizione della fondamentale unità del vivente, riconoscendo che l'estensione della sfera etica oltre la specie umana è il prodotto di un'evoluzione di autocoscienza che è propria dell'uomo» (2012, 166). È però anche possibile attribuire o riconoscere alla natura un'enorme quantità di valori, allargando la comunità morale fino a includere l'intero ambiente. In parte per merito dei diversi atteggiamenti di rispetto supportati e resi intelleggibili da quell'insieme di credenze sul mondo naturale di cui si è discusso nel secondo capitolo, in parte grazie alle coordinate concettuali e sostanziali esplicitate e approfondite in questo capitolo è dunque per l'etica ambientale possibile rispondere tanto alle proprie *domande metaetiche* quanto alla *domanda etico-normativa* a queste connessa. Ciò significa che, pur senza rifiutare la struttura e la rigosità delle più tradizionali argomentazioni filosofiche, è per essa tanto possibile fondare una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco tramite cui conferire uno status morale a numerose tipologie di pazienti morali non-umani e non-paradigmatici, quanto legittimo estendere la comunità morale oltre lo spazio, il tempo e la specie umana, ponendo dei limiti all'agire umano che non si riducano a quelli imposti dalle comunità umane. Intese nel loro complesso, sono dunque proprio queste le *condizioni di possibilità* dell'etica ambientale. Tale disciplina si rivela infatti non solo storicamente, concettualmente, empiricamente e logicamente possibile, ma anche e soprattutto filosoficamente possibile.

In questa prima parte della mia ricerca ho cercato di mostrare come i tre quesiti che contraddistinguono l'etica ambientale (quello metaetico, quello etico-normativo e quello etico-esistenziale) possano dirsi legittimi e come la stessa possibilità di rispondere a queste domande e ai loro relativi sotto-quesiti renda tutt'altro che impossibile la fondazione di una simile teoria morale. In tutta la prossima sezione, invece, quello che tenterò di fare sarà illustrare come le diverse condizioni di possibilità qui illustrate possano essere diversamente declinate in altrettanto diversi sistemi etici che, in quanto formalmente e materialmente validi, possono anche dirsi *doverosi*, quantomeno in riferimento alle svariate tipologie di pazienti morali non-umani e non-paradigmatici che essi mirano a rispettare. All'interno di tali sistemi etici è spesso adottato un monismo assiologico il quale, nel proprio definire i criteri che descrivono le entità in possesso di valore intrinseco, è in grado di giustificare i singoli riferimenti assiologici e normativi dei numerosi *-centrismi* di cui ho appena parlato. Ciononostante, nel fornire una sintesi panoramica dell'etica ambientale come quella che mi propongo di offrire nella prossima sezione, è necessario rendere conto di come, all'interno di questo vasto campo di indagine, esista di fatto un pluralismo assiologico. Un pluralismo in funzione del quale, in natura, è ammessa l'esistenza di più pazienti morali non-umani e non-paradigmatici il cui valore intrinseco è irriducibile a una sua unica, incommensurabile e fondamentale istanza. Avvalendomi degli svariati chiarimenti forniti in questa prima sezione del mio studio, nella prossima sezione esplorerò, proprio in quest'ottica pluralistica, il problema della *validità formale* e quello della *validità materiale* connettendo essi all'esigenza di rispettare tutti questi pazienti morali, presi singolarmente. Illustrerò dunque, in tal senso, come a partire dalle più rilevanti teorie non-antropocentriche del valore intrinseco sia possibile pervenire a diverse proposte teoriche. In questa prospettiva fornirò una classificazione e una sintesi dei principali sistemi etici presenti all'interno dell'etica ambientale, così per come sono stati presentati da alcuni degli autori più rappresentativi della disciplina.



# **PARTE II**

—

## **Il problema della validità formale e materiale**



## 4. Umanità globale e futura. L'antropocentrismo illuminato

### 4.1 Oltre lo spazio e il tempo. Il valore dell'umanità

L'etica interumana tradizionale ha a lungo ritenuto impossibile l'esistenza di ciò che nella sezione precedente ho definito 'etica ambientale'. Come si è mostrato, tuttavia, le scoperte e i rilievi della scienza contemporanea, da un lato hanno permesso di ricomporre la frattura tra etica e natura, rimarcando l'assenza di separazione tra umanità e ambiente; dall'altro hanno evidenziato la necessità di porre dei limiti al nostro relazionarci con il mondo naturale. Tutto ciò ha contribuito a rendere sempre più palese l'esigenza di prendere seriamente in considerazione il valore morale di inedite categorie di entità non-umane e non-paradigmatiche, conferendo loro uno status morale. Questa stessa esigenza si è mostrata direttamente connessa sia a quella di interrogarsi, in una prospettiva etico-esistenziale, su quanta perdita di senso e di umanità sia implicata dalla nostra incapacità di rispettare la natura, sia a quella di elaborare una sistema morale non-antropocentrico. Come si è già abbondantemente dimostrato, da una prospettiva metaetica esistono diverse possibilità di fondare una teoria non-antropocentrica del valore formalmente valida. Ciò però implica anche che, da un punto di vista etico-normativo, altrettanto vasti sono i sistemi di regole di comportamento e di principi morali che, se fondati su una simile teoria, si potrebbero ritenere materialmente validi. Nella maggior parte delle circostanze in cui, per l'etica, si rende possibile rifiutare l'antropocentrismo, questo non implica inoltre una sua totale negazione. Difendere la possibilità e validità dell'etica ambientale, oltre che essere del tutto sensato, può dunque anche limitarsi a una difesa della necessità di *nobilitare* l'antropocentrismo tramite una ragionata (e ragionevole) *autocritica* (Battaglia, 2012, 160-162).

A essere unanimemente rifiutati dagli svariati autori occupatisi del rapporto tra etica e natura sono infatti soltanto quei sistemi morali articolati intorno alla già illustrata visione forte dell'antropocentrismo classico. Ogni esempio di una simile etica – spesso definita «ETICA DEL COW-BOY» o «ETICA DELLA FRONTIERA», per assonanza con l'atteggiamento dei coloni europei che piegavano alle loro esigenze economiche ed espansionistiche il territorio americano – è secondo questi autori ormai

considerabile anacronistico in quanto incapace di, o disinteressato a, porre alcun limite al comportamento umano nei confronti del mondo naturale (Udall, 1963; O'Briant, 1974; Shrader-Frechette, 1981). Gli aspetti centrali di un siffatto modo di intendere le relazioni tra esseri umani e ambiente sono riassunti da Bartolommei in sei punti:

- a) l'uomo è il colonizzatore della natura;
- b) la natura è un'area da sviluppare;
- c) il progresso è una grandezza misurabile dal numero di chilometri quadrati sottratti ai territori vergini e convertiti a scopi economici;
- d) il prodotto nazionale lordo è un indice affatto attendibile del 'benessere';
- e) le risorse che vengono esaurite possono senza troppe difficoltà essere rimpiazzate attraverso l'ingegnosità umana e le tecnologie sostitutive;
- f) il nostro presente e il nostro futuro sono liberi dalle conseguenze del nostro passato. (1989, 158)

Per l'etica antropocentrica classica la natura non ha dunque alcuno status o valore morale, ma soltanto semplici e incondizionati valori strumentali. Una simile visione del rapporto tra umanità e natura si concretizza, tuttavia, non soltanto in una relazione con l'ambiente improntata al dominio, in una eccessiva connessione tra il benessere e i beni materiali e in una fiducia cieca nella capacità dell'essere umano di risolvere ogni problema che man mano si presenta (grazie all'espansione illimitata della frontiera della conoscenza scientifica e delle sue applicazioni tecnologiche), ma anche, e di riflesso, in un quasi totale disinteresse per l'umanità *globale e futura*. Se il principale pericolo, per l'etica ambientale, è di cadere nella fallacia naturalistica, allora il rischio in cui incorre la più tradizionale etica antropocentrica è di cadere in quella che è per Russo definibile «fallacia storica», e cioè la credenza che dal *potere* di sottomettere la natura non-umana sia possibile dedurre anche il *diritto*, se non anche il *dovere*, di agire sempre e comunque in questo senso (2000, 330). Il tutto senza che sia ovviamente necessario porre le seppur minima attenzione nei confronti delle ripercussioni che il nostro agire nel e sull'ambiente potrebbe avere sul nostro presente e futuro di essere umani. Una simile convinzione, nel proprio massimizzare il valore «attraverso la massimizzazione dell'utilizzo umano», conduce inoltre secondo Rodman a un «uso totale e sfrenato» dell'ambiente, il quale implica il «non lasciare nulla nelle sue condizioni naturali (perché sarebbe una sorta di 'spreco', e lo spreco va eliminato)»

(1998 [1976], 317). Come evidenzia il filosofo austriaco Ger-Klaus Kaltenbrunner, tale atteggiamento si fonda soltanto su di un'illusione:

La convinzione, affermatasi per millenni, che i fiumi, le montagne, i boschi e i mari abbiano un'anima è meno superstiziosa dell'illusione secondo cui meno di duecento anni di tecnica moderna ci darebbero il diritto di imporci come spietati signori della terra. (Rock, 1998 [1980], 223).

In merito a cosa metta definitivamente in scacco questa credenza, tuttavia, le opinioni si fanno discordanti: per alcuni autori si tratta dell'incapacità di prendere in considerazione il pieno valore morale della natura non-umana, ma per altri si tratta, molto più semplicemente, proprio di quel quasi totale disinteresse dimostrato da questa impostazione per l'umanità *globale e futura*. Se per porre un limite all'agire umano sul mondo naturale è secondo alcuni necessario ammettere l'esistenza di pazienti morali non-umani, per altri è dunque più che sufficiente attribuire valenza morale ai valori strumentali, spirituali, estetici e trasformativi della natura, limitandosi ad estendere la comunità morale a tutta l'umanità, anche non-paradigmatica. Un'estensione, quest'ultima, resa oggi indispensabile dall'essere divenuti consapevoli, grazie alla scienza, che ogni qual volta una relazione tra esseri umani implica e richiede di agire (direttamente o indirettamente) sull'ambiente, gli effetti delle nostre azioni possono verificarsi in *spazi e tempi* anche molto *lontani* dal 'qui e ora'. Da ciò deriverebbe la più che adeguata esigenza morale di *tutelare* la natura: un'esigenza il cui fine principale è però quello di compensare quella lontananza che ci impedisce, oggi, di *rispettare* l'intera umanità, presente e futura. Se, come sostiene il filosofo tedesco Karl-Otto Apel, la morale può essere considerata, nella sua essenza, «una sorta di *compensazione* con cui la ragione umana ovvia alla perdita di inibizioni istintive nel caso di azioni tecniche con effetto ad ampio raggio», allora l'etica ambientale rappresenta, in questo senso, il massimo punto di arrivo dell'etica tradizionale (1998 [1992], 341). Un punto di arrivo, sì, ma anche di rottura, quantomeno nei confronti dell'antropocentrismo classico. Si è infatti più soliti parlare, in questa circostanza, di «ANTROPOCENTRISMO ILLUMINATO»: un antropocentrismo per la prima volta in grado di riconoscere «che, nel lungo periodo, il bene del mondo coincide sempre con il più significativo bene umano» (Dubos, 1972, 166-167).

L'etica antropocentrica classica è perfettamente in grado di riconoscere l'importanza del nostro interessamento simpatetico per progetti e destini altrui, anche quando non siamo in grado di seguire alcuna catena causale tra la nostra azione e i suoi esiti. È anche per questo motivo che essa si avvale di un sistema di norme e di principi volti a tutelare gli interessi degli unici pazienti morali verso cui il suo atteggiamento di rispetto può ragionevolmente rivolgersi: le persone. Nobilitare autocriticamente questa impostazione, all'interno dell'etica ambientale, significa tuttavia riconoscere l'importanza anche di progetti e destini di persone lontane nello *spazio* e nel *tempo*. Sebbene ciò non possa ovviamente tradursi nell'obbligo morale di realizzare i desideri di persone dei cui interessi, per lontananza spaziale o temporale, conosciamo ben poco, può pur sempre implicare il dovere etico di predisporre circostanze in cui un certo genere di desideri umani (globali e futuri) possa essere giustificato (Zhok, 2001, 30-38). Poiché simili circostanze coinvolgono inevitabilmente l'intero mondo naturale, l'etica antropocentrica necessita di estendere la propria riflessione persino oltre la sfera umana, elaborando un sistema di norme e di principi che renda questa, seppure indirettamente, un'etica ambientale. Alcuni studi statistici hanno anzi addirittura dimostrato che la principale causa della recente preoccupazione ambientale è proprio il nostro senso di *responsabilità* per l'umanità globale e futura (Kempton, Boster & Hartley, 1995). È esattamente in questa prospettiva d'altronde che, già nel 1987, all'interno del Rapporto Brundtland, si elaborò la prima definizione dell'oggi ormai famoso concetto di 'sviluppo sostenibile': «uno sviluppo che garantisce i bisogni delle generazioni attuali senza compromettere la possibilità che le generazioni future riescano a soddisfare i propri» (World Commission for Environment and Development, 1987, 43).

Come, però, questa responsabilità può tradursi in una teoria morale formalmente e materialmente valida? È in un certo senso molto più facile difendere il valore intrinseco dell'umanità globale, in quanto composta da esseri umani il cui unico 'difetto' è quello di trovarsi lontani dal raggio di azione di comportamenti i cui effetti, però, li coinvolgono. Come sottolinea Kernohan, infatti, la lontananza spaziale non è una condizione moralmente discriminante: il valore intrinseco non è come un «radio segnale che diventa tanto più debole quanto più grande è la sua distanza dal trasmettitore» (2012, 115). Più complesso è invece il discorso riferito all'umanità

futura. Essa, infatti, non solo non possiede interessi nel senso più tradizionale del termine (interessi-preferenze), ma non può neanche dirsi concretamente esistente e, quindi, esemplificante un'istanza di valore intrinseco. Ciononostante, è sempre possibile parlare di ciò che sarebbe nell'interesse (un interesse-benessere) delle generazioni umane a venire. Se ciò è possibile è anche perché esistono delle proprietà o peculiarità che, nel proprio contraddistinguere l'umano, ci permettono di identificare tutte quelle entità che, di fatto o in potenza, possono dirsi 'umane'. Neanche il momento della nascita di un essere umano è dunque una condizione moralmente discriminante: il valore intrinseco di simili qualità non diminuisce di certo nel tempo (Kernohan, 2012, 134). Il tentativo di fondare un'etica ANTROPOCENTRICA NOBILE o AUTOCRITICA, interessata a tutelare l'ambiente al fine di rispettare l'umanità globale e futura, è dunque tutt'altro che irragionevole: una simile etica può infatti dirsi tanto possibile quanto valida, se non altro dal punto di vista formale. Si tratta allora di capire in che modo sarebbe possibile difendere lo status morale di questa umanità non-paradigmatica, fissando un insieme di regole di comportamento e di principi morali che, nel garantire il rispetto di queste inedite categorie di pazienti morali, si riveli anche materialmente valido nel proprio tutelare la natura.

All'interno dell'antropocentrismo nobile o autocritico, la cosiddetta ETICA DELLA RESPONSABILITÀ rappresenta la corrente di pensiero morale indubbiamente più diffusa. Nel proprio allargare la comunità morale a gruppi sempre più vasti di persone, fino a includere le nazioni, l'intera popolazione mondiale e le generazioni future, una simile etica non solo prende le distanze dall'impostazione antropocentrica classica, ma dimostra anche la possibilità di fondare diversi sistemi etici coerenti con le proprie teorie non-antropocentriche del valore intrinseco. In una simile prospettiva, questa posizione è dunque suddivisibile in almeno due macro-orientamenti. Una prima corrente è definibile (1) 'ETICA DELLA RESPONSABILITÀ MATERIALE': secondo essa «la natura deve essere tutelata *per* l'uomo e per soddisfare in primo luogo i bisogni materiali umani (o economici, o di sopravvivenza biologica)» (Bartolommei, 1995, 48). La seconda corrente è invece definibile (2) 'ETICA DELLA RESPONSABILITÀ IDEALE': secondo essa «la natura deve essere tutelata *dall'*uomo, per soddisfare bisogni o preferenze umani che vanno oltre i bisogni strettamente materiali» (Bartolommei, 1995, 48). Tra i principali e più significativi esponenti della prima corrente vi sono

l'esperto statunitense di scienze forestali Gifford Pinchot (celebre in territorio americano soprattutto per essere stato nominato consulente ambientale del governo Roosevelt) e il già citato Passmore. Teorici della seconda corrente sono invece il naturalista e scrittore scozzese (naturalizzato statunitense) John Muir, il filosofo americano Mark Sagoff e i già menzionati Norton e Hargrove. Per quanto, in senso largo, si possano identificare diverse etiche della responsabilità, in senso stretto questa corrente filosofica viene solitamente fatta coincidere con una terza e ulteriore posizione, di stampo maggiormente continentale: l'ETICA DEL PRINCIPIO RESPONSABILITÀ del qui spesso richiamato Jonas. Per quanto la teoria di Jonas, e almeno in parte anche quella di Hargrove, si distinguono per le loro rispettive e peculiari capacità di riconoscere e attribuire valore intrinseco al bene proprio della natura non-umana, ad accumunare tutte le prospettive teoriche menzionate è l'indiscusso primato etico dell'umanità globale e futura. Facendo riferimento alle idee di questi autori è dunque a tutti gli effetti possibile parlare di un'etica ambientale che, nel proprio adottare un antropocentrismo illuminato, si dimostra non solo formalmente, ma anche materialmente valida.

## **4.2 Conservare la natura. La responsabilità materiale**

All'interno dell'etica della responsabilità materiale, Pinchot e Passmore concentrano le proprie riflessioni, seppure con diverse sfumature, soprattutto sulla *conservazione* dell'ambiente. Per entrambi, infatti, poiché dalle risorse naturali dipende sia lo sviluppo dell'umanità presente sia il benessere di quella futura, è opportuno avvalersi dei servizi della natura con saggezza e moderazione.

Pur non essendo un filosofo, Pinchot difende assiduamente la necessità di una nuova collaborazione tra scienza, tecnologia e morale, preferendo però parlare di nuovi modelli di comportamento, più che di nuovi principi etici (1947). Influenzato dal pensiero del politico statunitense George Perkin Marsh (rappresentante degli Stati Uniti in Italia dal 1861 al 1865), egli propone di rifarsi ai principi dell'*equità* e dell'*efficienza* per promuovere sia una giusta distribuzione delle risorse tra l'umanità presente e quella futura, sia un'amministrazione delle risorse volta a massimizzare e moltiplicare l'uso dei beni naturali, secondo criteri utilitaristici di sostenibilità (Marsh, 1864). Lo stesso Pinchot sintetizza la propria filosofia della conservazione della natura



in tre principi fondamentali: (1) l'*uso saggio*, per il benessere delle persone in vita; (2) il *prevenire gli sprechi e i danneggiamenti*, per il benessere delle generazioni future; e (3) l'*ulteriore sviluppo*, per il benessere del più vasto numero possibile di persone (1947).

In perfetta sintonia con le idee di Pinchot, ma da una prospettiva maggiormente filosofica, Passmore sostiene che per quanto la natura sia senz'altro da tutelare, è giusto operare per renderla più *piacevole* per l'essere umano: in nessun modo, infatti, essa è considerabile all'interno della comunità morale (Passmore, 1974b). Anche se dal punto di vista ecologico gli esseri umani, gli animali non-umani, le piante, i processi e i sistemi naturali partecipano dei medesimi cicli vitali, essi non formano un'unica comunità, perché caratteristiche peculiari di ogni comunità sono la comunanza di interessi e il riconoscimento di un impegno reciproco tra i propri membri, ma gli «uomini e i batteri non spartiscono gli stessi interessi né tantomeno hanno obblighi reciproci» (Passmore, 1986 [1974], 126). «I processi naturali [...] procedono per proprio conto non badando agli interessi umani», pertanto «l'ipotesi che gli esseri umani non siano le sole creature cui spettano dei 'diritti' è assolutamente insostenibile» (Passmore, 1998 [1974], 266-267). Le società umane, con le proprie azioni, possono tuttavia causare grandi cambiamenti del mondo naturale che si ripercuotono anche sul loro stesso benessere. Pur senza mettere in discussione il posto privilegiato che, grazie alla propria capacità di creare civiltà, l'essere umano occupa all'interno della biosfera, secondo Passmore occorre dunque in questo senso che si superi la convinzione di essere i *padroni e proprietari* della natura, per assumere il più idoneo ruolo di suoi *amministratori*. Non si tratta, dunque, di essere ritenuti responsabili *della* natura, ma di maturare una rinnovata responsabilità *per* la natura. Una responsabilità caratterizzata sia da una gestione responsabile di risorse non più concepite come inesauribili sia da una condotta rispettosa nei confronti delle esigenze delle popolazioni umane presenti e (immediatamente) future. Se è pur vero che la natura non esiste *solo* per servire l'essere umano, è però anche indiscutibile che tutto ciò che esiste in natura può sempre essere *utile* all'essere umano. La principale esigenza, dal punto di vista dell'etica ambientale dell'autore, non è dunque quella di comportarsi in modo «giusto» (*justly*) nei confronti della natura, ma di trattare questa

in modo maggiormente «umano» (*humanely*), prendendo in considerazione il VALORE MORALE dei suoi valori strumentali (1974a).

Per Passmore esistono infatti tre diversi paradigmi di dominio umano sulla natura, classificabili a seconda del loro grado di *arroganza*: quello (1) del «despota» (*despotic position*), quello (2) dell'«amministratore» (*stewardship position*) e quello (3) del «cooperatore» (*co-operative position*) (1986 [1974]). Se il primo di questi (non a caso, proprio quello culturalmente e storicamente più diffuso) è la vera causa della crisi ambientale del mondo contemporaneo, è solo nelle altre due tradizioni minoritarie che può radicarsi un'efficace e ragionevole etica ambientale. Una certa forma di controllo e di trasformazione dell'ambiente è dunque indispensabile alla sopravvivenza della civiltà occidentale: sarebbe infatti assurdo «sostenere che non si dovrebbe fare nulla tale da disturbare gli equilibri ecologici esistenti, e che non si debba da nessun punto di vista cercare di dominarli» (Passmore, 1986 [1974], 187-189). Il problema non è quindi il dominio in sé, ma solo quel certo tipo di dominio ignorante, avido, privo di lungimiranza e troppo condizionato economicamente che è finora prevalso nei rapporti tra essere umano e natura, affondando le proprie radici nell'interpretazione greco-cristiana (più che giudaico-cristiana, come sosteneva il già citato White) di alcuni passi della *Genesi* (Passmore, 1986 [1974], 32).

Le cause maggiori dei nostri disastri ecologici – a parte l'ignoranza – sono infatti la cupidigia e la miopia, che più o meno sono poi la stessa cosa. L'uomo avido insegue l'oggetto della sua cupidigia non curandosi dei mezzi adottati e delle più vaste conseguenze che ne possono derivare. [...] Non c'è niente di nuovo nell'affermare che la cupidigia è un male, né c'è bisogno di una nuova etica che ce lo dica. (Passmore, 1998 [1974], 268)

A questo nostro dispotismo nei confronti dell'ambiente non bisogna però preferire forme di sottomissione, di adorazione o di astensione spesso dovute a irragionevoli credenze mistiche e spirituali: si deve restare sulla via mediana di un *dominio responsabile*, che amministri le risorse naturali senza sprechi e collabori con la natura consapevole dei *pericoli* che si celano nelle conseguenze che potrebbero derivare dal suo tentativo di migliorarla, completarla e realizzarne le potenzialità (Passmore, 1986 [1974], 63-67; 1998 [1974], 258). L'unica possibilità che l'essere umano ha di vivere relazionandosi alla natura, infatti, è per Passmore «vivere pericolosamente»: anche se «non è vero che tutto quello che faccio ha effetto su *tutto* il resto», il bisogno è quello

di ricordare costantemente «che le conseguenze non previste delle nostre azioni sono spesso sorprendentemente lontane nel tempo e nello spazio rispetto alle azioni stesse» – ne sono esempi «il cancro alla pelle quarant'anni dopo l'esposizione al sole» e «l'abuso di fertilizzanti nel mio giardino che nutre le alghe di qualche remoto ruscello» (Passmore, 1998 [1974], 277).

È in tal senso che, per l'autore, nasce oggi l'esigenza di una *rinnovata* (ma non per questo anche *nuova*) etica ambientale. Un'etica che, in ottica utilitaristica, si ponga in dialogo con la scienza aiutandola a bilanciare interessi morali, politici, economici, tecnologici e scientifici: «c'è infatti qualcosa di fundamentalmente sbagliato in un qualsiasi criterio che veda una 'crescita economica' nella distruzione di parchi, negozi, alberghi, teatri e quartieri per sostituirli con banche e uffici assicurativi» (1998 [1974], 272). I problemi ambientali non possono però essere risolti da questa stessa disciplina morale, ma soltanto dallo sforzo congiunto di scienziati, tecnologi, economisti, statisti e amministratori, e un filosofo non fa parte di nessuno di questi gruppi (Passmore, 1998 [1974], 247). Passmore è dunque tanto critico nei confronti della possibilità di un'etica ambientale intesa come una 'nuova etica' quanto scettico sull'effettiva efficacia pratica di una simile teoria morale (1986 [1974], 69-70). L'etica, per l'autore, non la si può imporre per bisogno, così come si ha bisogno, ad esempio, di un nuovo cappotto. Ciò non significa, però, che essa non si possa o debba mai rinnovare o che non possa guidare il dialogo tra gli specialisti di settore. È proprio in quest'ultimo senso, infatti, che l'etica ambientale può giocare un ruolo decisivo nella conservazione dell'ambiente.

L'atteggiamento sottostante a una simile etica è inoltre condizionato da un interesse, comunque più affettivo che razionale, esteso certamente ai propri contemporanei e alle prossime generazioni, ma non *anche* alla natura. Secondo il filosofo australiano non è infatti necessario allargare la comunità morale fino a comprendere le innumerevoli generazioni future. Visto che «come amanti, gli uomini riescono a fare sacrifici molto più grandi per il futuro di quanto qualsiasi calcolo benthamiano possa ritenere razionale», bisogna anzitutto amare i propri figli e i propri nipoti: solo così si potrà istituire una «società più sensuale» e, quindi, più attenta alla natura (Passmore, 1986 [1974], 101; 1998 [1974], 268-270). Soltanto nel sentimento di amore è infatti compreso un interesse anche per il futuro della cosa amata che rende

del tutto naturali e volontari i sacrifici compiuti nel presente per il prossimo futuro dei propri cari (Passmore, 1986 [1974], 101).

Ogni generazione [...] dovrebbe decidere cosa conservare per la generazione successiva applicando alla situazione particolare una domanda generale: che cos'è ragionevole che una società, a un dato livello di sviluppo, pretenda dai suoi predecessori? Se ogni generazione agisse di conseguenza, ogni generazione starebbe meglio di quella precedente, senza che siano richiesti sacrifici eccezionali. [...] Questo è il massimo che il principio della giustizia, applicato al rapporto con le generazioni future, ci permette di fare. In questo modo ogni generazione si preoccupa solo della generazione successiva, e non deve prevedere i bisogni degli uomini in un lontano futuro. (Passmore, 1986 [1974], 98)

### 4.3 Proteggere la natura. La responsabilità ideale

Se per Pinchot e Passmore la parola d'ordine è '*conservazione*', ad accumulare il pensiero di Muir, Sagoff, Norton e Hargrove è invece la medesima necessità di garantire la *protezione* o *preservazione* della natura. Per la loro etica della responsabilità ideale è dunque opportuno utilizzare diversamente la natura, ma non tanto per il suo valore strumentale, quanto per proteggere e preservare i suoi valori spirituali, estetici e trasformativi. Valori che, poiché capaci di porre gli esseri umani in contatto con sfere di conoscenza ed esperienza di livello superiore, hanno una valenza morale ben maggiore rispetto a quella di ogni altro valore materiale.

Muir, inizialmente amico di Pinchot, si schiera successivamente contro la commercializzazione della natura concessa dalla sua filosofia della *conservazione*, contrapponendovi una filosofia della *salvaguardia*. Fortemente influenzato dal trascendentalismo del filosofo americano Ralph Waldo Emerson, Muir, nelle parole di Iovino, «insiste sulla sacralità della spiritualità naturale e sulla responsabilità umana di salvaguardare i luoghi naturali, visti come depositari di un *valore sacro* in cui l'uomo può ritrovare il contatto con la sua dimensione originaria» (2004, 68). Pur non essendo egli stesso un filosofo di professione, l'autore fonde le conoscenze dell'ecologia a una visione olistica e sacrale della natura, arrivando a difendere il VALORE MORALE SPIRITUALE di tutto il creato (animali non-umani, piante, fiumi, laghi, montagne, ecc.), a suo avviso deducibile dalla profonda e mistica interconnessione che unisce tutte le entità naturali (1992 [1916]).

Sagoff fa invece perno sul VALORE MORALE ESTETICO del mondo naturale e sulla responsabilità umana di salvaguardare l'ambiente come obbligo verso la propria tradizione culturale (1988). Secondo l'autore una «qualità estetica» è una qualunque qualità denominata in modo metaforico (ma non per questo anche non oggettivo) che, quando posseduta o esemplificata da un oggetto, si può ragionevolmente dire «espressa» da quell'oggetto (1998 [1974], 179).

La distinzione estetico/non estetico coincide con quella letterale/metaforico. La distinzione oggettivo/soggettivo è logicamente indipendente dalle altre due: dunque, anche una qualità metaforica o estetica può avere carattere oggettivo. [...] Una volta che abbiamo adeguatamente chiarito queste distinzioni possiamo comprendere la definizione di 'espressione': se un oggetto *esprime* una qualità, tale qualità è metaforica; l'oggetto la possiede e la esemplifica. (Sagoff, 1998 [1974], 179)

Da ciò consegue che certi oggetti, in quanto «esempi o paradigmi delle qualità che rappresentano», offrono «campioni dai quali impariamo a riconoscere determinate qualità» e sono perciò dotati di «una funzione cognitiva» così importante, a livello culturale, che cambiare o modificare l'oggetto paradigmatico significa «cambiare la qualità stessa» (Sagoff, 1998 [1974], 179). Secondo l'autore, dunque, i simboli non sono solo veicoli di desideri, aspirazioni e valori, perché da un lato contribuiscono anche attivamente nel plasmarli e consolidarli, mentre dall'altro, nelle parole di Bartolommei, «il senso di appartenenza civile e di identità nazionale non si forma solo con iniziative di tipo politico od economico, in quanto una civiltà definisce la propria identità anche sulla base dei simboli che sceglie, abbraccia e trasmette alle generazioni future» (1995, 66).

Sebbene valori quali potenza, maestosità, libertà, coraggio, innocenza, volontà e forza trovino da secoli negli animali selvatici e, più in generale, nella bellezza della *wilderness* il loro massimo e vero simbolo, oggi queste ultime icone stanno pericolosamente cambiando (Sagoff, 1998 [1974], 175).

I tempi sono cambiati e le qualità che noi americani valorizziamo oggi sono simboleggiate da una pizza veloce. [...] La freschezza e la purezza che si pensava fossero rappresentate da un torrente di montagna ora hanno per simbolo un tipo di sigarette mentolate; e non è più un orso, ma una bibita, a essere libera e selvaggia. La potenza, come oggi la

intendiamo, non ha nulla a che fare con la natura. Si esprime, magari, in un tonificante per i capelli, o in un detergente, o in un grosso motore sotto il cofano. (Sagoff, 1998 [1974], 177)

Poiché, però, questi stessi valori rappresentano le condizioni su cui si fondano tutte le tradizioni, è necessario riconoscere che il mondo naturale, in quanto sistema di orientamento simbolico di svariate culture e popolazioni, merita rispetto e reverenza e deve essere perciò protetto e preservato, non sulla sola base di una logica utilitaristica, ma in virtù del fatto che «abbiamo l'obbligo di proteggere gli ambienti naturali nella misura in cui rispettiamo le qualità che essi esprimono» (Sagoff, 1998 [1974], 184).

La conservazione di un ambiente può essere paragonata al mantenimento di un'istituzione, poiché i simboli sono per i valori quello che le istituzioni sono per la vita giuridica e politica. L'obbligo di conservare la natura, dunque, è un obbligo verso la nostra tradizione culturale, verso i valori a cui ci siamo per lungo tempo ispirati, e nei termini dei quali dobbiamo ancora descrivere la natura e questa nazione. (Sagoff, 1998 [1974], 184)

Il discorso di Sagoff, pur prevedendo dei *doveri indiretti* nei confronti dell'ambiente dai vincoli così forti da essere paragonabili a «quelli che tutelano i nostri diritti fondamentali», non fa perno su ipotetici 'diritti del mondo naturale', ma solo sul 'diritto dei cittadini', presenti e futuri, «alla propria storia, 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» (1998 [1974], 186-187).

Gli oggetti naturali, da questo punto di vista, non sarebbero mai mere 'cose', ma modelli o paradigmi di qualità e virtù morali che essi esprimono o esemplificano. Ovviamente tali valori e qualità di per sé non costituiscono una condizione sufficiente per proteggere gli oggetti naturali che tali valori incorporano o simbolizzano, ma un popolo sarebbe peggiore, o moralmente cieco, se interrompesse il suo rapporto con l'eredità culturale e gli aspetti metaforico-simbolici espressi nella natura. (Bartolommei, 1995, 67)

Norton articola invece il proprio discorso intono al VALORE MORALE TRASFORMATIVO del mondo naturale e alla nostra responsabilità di conoscere ed entrare in contatto con la natura come obbligo verso la nostra capacità di crescere e autorealizzarci (1987b; 2005 [1984]). L'autore, nell'intenzione di non sradicare del tutto l'interesse per la

natura dalla prospettiva antropocentrica, sostiene che al fine di elaborare un'adeguata etica ambientale, capace di farci maturare moralmente, non è necessario difendere i valori intrinseci del mondo naturale. Il dibattito filosofico sul possibile valore intrinseco di entità non-umane o non-paradigmatiche è secondo Norton meramente accademico e, a conti fatti, persino privo di utilità. In base alla sua «ipotesi della convergenza», infatti, se due teorie etiche convergono sugli stessi esiti pratici, è lecito affermare che la loro divergenza è soltanto semantica (Norton, 1991; 1997; 1999). Per il filosofo, dunque, non solo è opportuno e prioritario notare che gli interessi umani e quelli naturali solitamente convergono. Si deve anche ammettere che, dal punto di vista pragmatico, parlare del valore intrinseco dell'ambiente o della considerabilità morale di certi suoi valori dipendenti dalla fruizione umana non fa alcuna differenza, ed è questo ciò che maggiormente conta. Le due impostazioni, infatti, conducono alle stesse identiche conseguenze pratiche: la *tutela* dell'ambiente. Per Norton è dunque giusto affermare che gli esseri umani, in quanto dotati di coscienza, sono sia gli unici agenti in grado di attribuire valori (i quali sono sempre dipendenti da una soggettività valutante) sia le uniche entità dotate di valore intrinseco. La sopravvivenza della specie umana (presente e futura) è, in questo senso, il massimo bene da perseguire. È però anche necessario riconoscere che, nell'interesse di questo stesso principio, è doveroso progredire eticamente nella direzione suggerita dalla riflessione ambientalista, difendendo l'ambiente naturale dallo strapotere umano.

Il filosofo sviluppa la propria teoria distinguendo anzitutto le teorie dei valori «fortemente antropocentriche» da quelle «debolmente antropocentriche» e prendendo poi posizione a favore di queste ultime (2005 [1984]). A tale scopo egli effettua una preliminare distinzione tra «preferenze immediate» (*felt preferences*) e «preferenze ponderate» (*considered preferences*): le prime rappresentano qualsiasi desiderio o bisogno non razionalizzato di un singolo essere umano in grado di essere almeno temporaneamente soddisfatto da qualche esperienza specificabile; mentre le seconde sono «oggettivamente migliori», in quanto indicano qualsiasi desiderio o bisogno mediato e orientato da ragionamenti, convinzioni, valori e ideali, «che un essere umano esprimerebbe dopo un'attenta deliberazione che includa il giudizio che quel desiderio o bisogno è coerente con una visione del mondo adottata in modo razionale – una visione del mondo che include teorie scientifiche pienamente convalidate e un modello

metafisico che interpreta quelle teorie, oltre a un insieme di ideali estetici e morali razionali» (Norton, 2005 [1984], 145). Ciò che caratterizza le teorie fortemente antropocentriche è che esse, reputando l'essere umano quale unica fonte e unico depositario dei valori morali, fondano questi ultimi soltanto sulle preferenze immediate dei singoli individui. Le teorie debolmente antropocentriche considerano invece anche quelle ponderate e giungono a queste preferenze vagliando quelle immediate sulla base di una specifica 'visione del mondo' che ha sì l'essere umano come fonte dei valori, ma non anche come suo unico depositario. L'antropocentrismo debole è dunque per Norton una «posizione attraente per gli ambientalisti»: oltre a non richiedere l'affermazione di tesi radicali, difficili da giustificare e da difendere, è in grado sia di affermare l'esistenza di «doveri che vanno oltre la preoccupazione per la soddisfazione delle preferenze umane» che, e soprattutto, di sottolineare il «valore della natura nel formare, più che nel soddisfare, le preferenze umane» (Norton, 2005 [1984], 154-155). Come precisa Bartolommei, se per Norton l'antropocentrismo classico non fornisce alcun criterio per giudicare, riformulare o abbandonare i sistemi di valori basati sulle *felt preferences*, quello debole sì, perché sulla base delle *esperienze dirette* con il mondo naturale e della migliore *conoscenza scientifica* disponibile sulla natura esso è sempre pronto a criticare queste preferenze ed eventualmente a sostituirle con altre che abbiano resistito al vaglio (1989, 169).

Concretizzare l'occasione di «identificare uno schema concettuale utile per sviluppare ragioni forti in favore della protezione della natura» rimanendo entro i limiti posti dall'antropocentrismo debole ha poi anche un'ulteriore e ancora più fondamentale utilità (Norton, 2005 [1984], 149). Un simile schema concettuale ci dà infatti l'opportunità di progredire eticamente allargando (sulla base di premesse sia spirituali che scientifiche) la nostra visione filosofica del mondo fino a comprendere le intime relazioni che legano la specie umana alle altre specie, l'importanza dell'armonia tra essere umano e natura, e il valore che questo rapporto con il mondo naturale ha nel fornire le basi per la formazione di ulteriori valori educativi, estetici e morali, non limitati alla sola soddisfazione delle preferenze immediate degli individui umani (Norton, 2005 [1984], 146-149). Soltanto acquisendo consapevolezza di essere animali come gli altri; di essere parti di grandi processi dinamici che sorreggono ecologicamente le inscindibili interconnessioni vitali; e di essere incapaci di prevedere



con esattezza gli esiti che le nostre azioni di aggressione e di saccheggio della natura possono avere sulle sue complesse dinamiche possiamo ridefinire noi stessi, il nostro rapporto con l'ambiente e il nostro atteggiamento pratico nei suoi confronti (Norton, 2000; 2005 [1984], 173-174). È in ciò che il valore trasformativo della biodiversità e creatività naturale assume un ruolo decisivo. Pur essendo una sorta di 'valore in potenza', che si scopre solo nella conoscenza della natura e nel contatto con essa, tale valore è per Norton di fondamentale importanza. La sua grande forza plasmatica e correttiva del carattere morale, della sensibilità e dell'intelligenza ci permette infatti di sentirci parte di un processo vitale più grande e più antico della vita dell'umanità; di comprendere che siamo così intrinsecamente dipendenti da tale processo che alterarlo o comprometterlo significherebbe danneggiare noi stessi; di assumerci la responsabilità della continuazione della vita umana; e di elaborare nuovi 'valori adattativi' che, condannando le pratiche ormai non più razionalmente difendibili e sviluppandone altre che, andando oltre le sole analisi costi-benefici, tutelino la stabilità delle risorse (comunque diversa dalla stabilità ecologica), consentano alla specie umana di sopravvivere adattandosi meglio all'ambiente. Non si tratta, precisa Norton, di farsi carico della *stabilità della natura*, ma di occuparsi soltanto della *stabilità delle risorse*. Ciò non implica, quindi, il non compromettere gli ecosistemi, ma il garantire, anche tramite l'individuazione di nuove risorse e/o il controllo delle nascite, che si conservi «un livello stabile di beni disponibili per l'uso, senza predeterminare quali siano» (Norton, 2005 [1984], 168-172).

Per il filosofo, dunque, l'etica ambientale non deve imporre di non soddisfare desideri e bisogni umani nel rispetto della natura, ma deve condurre a *selezionarli* diversamente, alla luce di una profonda trasformazione della nostra visione del mondo che prenda le mosse dal *sentirsi* e *comprendersi* parti della natura e dipendenti dalle sue risorse. La sua etica ambientale debolmente antropocentrica è articolata, in tal senso, su due principi: il primo principio, detto (1) «distributivo», impone di «trattare in modo equo gli individui, tanto nella distribuzione dei benefici che derivano dall'ambiente, quanto in tutti gli altri casi»; mentre il secondo, definibile (2) «allocativo», prevede «doveri generalizzati» che «impegnano la generazione attuale a conservare una stabile disponibilità di risorse necessaria per il prolungamento nel tempo della vita umana» (Norton, 2005 [1984], 166-167).

Quando faccio riferimento a un'etica ambientale, allora, faccio riferimento prima di tutto alle regole di equità distributiva che riguardano l'utilizzazione dell'ambiente naturale da parte mia e degli altri esseri umani. In secondo luogo, faccio riferimento alla regole di allocazione che riguardano la salute a lungo termine della biosfera intesa come un'unità organica funzionante. Un'etica ambientale, non di meno, è qualcosa di più di queste regole: racchiude gli ideali, i valori, i principi che costituiscono una visione razionale del mondo relativa al rapporto tra la specie umana e la natura. In queste premesse si trovano le basi per valutare le regole sottese alle nostre azioni e per criticare le preferenze immediate oggi più diffuse. L'esperienza estetica della natura è una parte essenziale del processo di formazione e applicazione di questi ideali e, quindi, è anche una parte centrale dell'etica ambientale. (Norton, 2005 [1984], 175-176)

Anche Hargrove, come Norton, adotta un paradigma teorico da egli stesso definito «debolmente antropocentrico»: anche per l'autore, dunque, poiché i valori sono sempre dipendenti da una soggettività valutante, è del tutto lecito affermare che gli esseri umani (ma forse persino altri soggetti senzienti) sono le uniche entità in grado di *attribuire* valori morali (1992a; 1992b). Ciononostante, e nel tentativo di mediare tra le prospettive anche solo parzialmente antropocentriche e quelle non-antropocentriche, egli sostiene sia scorretto parlare del valore intrinseco facendo esclusivo riferimento all'umanità. È infatti necessario ammettere l'esistenza di veri e propri valori intrinseci anche in natura: valori che devono essere *preservati* tanto in se stessi, quanto perché vi sia ancora un'umanità a fruirne (Hargrove, 1979; 1989). Simili valori sono per il filosofo definibili 'VALORI INTRINSECI DEBOLMENTE ANTROPOCENTRICI' poiché, sebbene intrinseci, assumono senso morale soltanto per la mente umana che li riconosce: dal punto di vista epistemologico essi non sono dunque *oggettivi*, ma *soggettivi-intersoggettivi*.

Hargrove si pone in aperta polemica con quegli autori che, pur essendo giustamente convinti della necessità di non conferire alla natura un mero valore strumentale, si limitano ad attribuirle un seppure variamente inteso valore morale (1992b, 183-184). È per l'autore certamente vero che l'ostinazione con cui la filosofia occidentale ha storicamente mantenuto e rinforzato l'idea che la natura esistesse per il solo vantaggio dell'essere umano è stata la principale e diretta responsabile, non solo del mancato radicamento del pensiero ambientale all'interno della nostra cultura, ma anche dell'odierna crisi ambientale (1990 [1989], 14-75). Si tratta tuttavia di una crisi della *strumentalizzazione* della natura, e non anche dell'*antropocentrismo*. Molti degli

autori che si sono occupati del problema non sono stati purtroppo in grado, secondo Hargrove, di distinguere questi due aspetti: rifiutare l'antropocentrismo classico significa certamente rinnegare la strumentalizzazione della natura, ma non anche accogliere l'illusione di potere guardare al mondo da una prospettiva non-umana, negando la necessità antropocentrica di adottare una prospettiva epistemologica *human-centered* (Hargrove, 1986a). Purtroppo, molti degli autori che si sono fatti carico dell'esigenza di superare l'antropocentrismo classico non sono stati in grado di andare oltre la semplice attribuzione di valori morali ai già riconosciuti valori strumentali della natura. Così facendo, e nella noncuranza del fatto che sono stati proprio i valori strumentali conferiti al mondo naturale la principale causa della crisi ambientale contemporanea, essi non si sono soltanto dimostrati incapaci di garantire il rispetto della natura, ma non hanno neanche compreso che il valutare questa intrinsecamente è l'unica vera e concreta possibilità che si ha per tutelarla. Anche i numerosi filosofi i quali sostengono sia necessario adottare un paradigma non-antropocentrico *tout court* si dimostrano, in quest'ottica, quantomeno cripto-antropocentrici: quand'anche fosse possibile valutare la realtà andando oltre la prospettiva umana, gli ipotetici valori indipendenti dal giudizio umano avrebbero infatti comunque bisogno di una valutazione umana per essere riconosciuti (Hargrove, 1992b). Non è tuttavia affatto contraddittorio parlare di valori intrinseci non-strumentali definendo questi, al contempo, anche antropocentrici. Solo se si comprende la differenza tra antropocentrismo e strumentalizzazione in questi termini si può anzi elaborare un'etica ambientale coerente e condivisibile: un'etica che non deve più certamente essere rivolta soltanto agli esseri umani, ma che non può neanche essere nulla di più di un'etica umana e, quindi, antropocentrica.

I fondamenti di un'etica capace di attribuire valore intrinseco all'ambiente sono per Hargrove da rinvenire in qualità secondarie della natura, quali la sua *bellezza* e *sublimità* (1990 [1989], 77-107). Il valore intrinseco debolmente antropocentrico dell'ambiente trae dunque sempre la propria origine dall'incontro tra certe proprietà estetiche della natura e l'intuizione di un agente morale: il valore è *antropocentrico* in quanto dipendente dalla prospettiva umana, ma anche *intrinseco* (e quindi *debolmente antropocentrico*), perché il bello fruito dalla soggettività umana è proprio della natura, e non semplicemente proiettato su di essa. In quanto fruito dagli esseri umani, ma non

da essi creato, il bello di natura necessita di fondamenti ontologici indipendenti dalla valutazione umana: è in questo senso che esso deve essere ricondotto alla sua *creazione divina* (Hargrove, 1990 [1989], 137-205). Solo sulla base di questo argomento metafisico e ontologico è infatti possibile riconoscere che il bello naturale, nel suo essere dato dalla indifferenza creativa della natura, è un bene dall'esistenza imprescindibile (Hargrove, 1986b).

Poiché abbiamo il dovere diretto di promuovere il bene e poiché la bellezza della natura è un bene, abbiamo anche il dovere di preservare l'ambiente, attribuendo valore intrinseco alle sue qualità estetiche (Hargrove, 1989, 198). Se l'imprescindibilità di questo bene è data dal suo essere parte del bene generale che esiste nel mondo, la doverosità di tutelarlo come un bene che deve esistere non può che muovere dal sentimento di *amore per la natura* in quanto tale, il quale sorge a sua volta da quello di *amore verso Dio*. Solo amando la natura si può infatti volere che essa sopravviva inalterata, e solo assumendosi la responsabilità di realizzare questa aspirazione si può perfezionare (moralmente) il proprio carattere: si tratta di desiderare che ciò che procura piacere e godimento estetico con la sua stessa esistenza continui a esistere per essere esteticamente fruito dal più vasto numero di soggetti.

Una siffatta etica ambientale ha l'indubbio pregio di offrire all'etica contemporanea la grande opportunità di colmare una delle sue più grandi lacune: quella concernente i rapporti tra esseri umani e mondo naturale. Ciononostante, essa non può rappresentare né una nuova frontiera dell'etica, né tantomeno un nuovo settore dell'etica applicata. Da un lato, infatti, l'occasione offerta dalle numerose crisi del mondo contemporaneo per stabilire adeguati fondamenti concettuali del pensiero ambientale può legittimamente poggiare su tradizioni di pensiero già esistenti. Dall'altro, invece, mentre le diverse forme di etica applicata trovano la loro piena indipendenza (nelle loro svariate aree tematiche) come sottodiscipline di una teoria morale generale, l'etica ambientale è destinata per Hargrove a *scompare* (1989, 1-3). L'esistenza di quest'ultima forma di etica ha infatti come principale obiettivo quello di fare cogliere ai vari settori di base della filosofia e dell'etica l'importanza di dare un'adeguata attenzione alla natura: raggiunto questo obiettivo, non ci sarà secondo l'autore alcun bisogno di un'etica ambientale come disciplina autonoma.

#### 4.4 Tutelare l'esistenza. Il principio responsabilità

Nel proprio svincolarsi da una riflessione rivolta esclusivamente al *presente*, superando ogni forma di *dualismo*, il pensiero di Jonas si distanzia, sotto alcuni aspetti anche radicalmente, dalle teorie già prese in esame. I presupposti della sua etica della responsabilità, per quanto derivati dalla collaborazione tra filosofia e scienza, sono infatti presupposti *metafisici*. Ciò che consente all'autore di evidenziare la pericolosità dell'idolatria di quel progresso tecnologico che oggi, per la prima volta, mette a repentaglio la natura è proprio la ricomposizione delle fratture gnostiche tra umanità e ambiente, pensiero e materia, essere e dover essere, fatti e valori, che sono a lungo state adottate e difese all'interno del pensiero filosofico.

Esseri umani e ambiente, in quanto co-implicati e co-appartenenti, sono per Jonas due fenomeni essenzialmente inscindibili. Per l'autore infatti, rileva Reichlin, staccato dalla natura, l'essere umano diventa estraneo a se stesso (2008b, 135-140). In base alla filosofia della biologia di Jonas, inoltre, libertà, soggettività e intenzionalità sono doti in possesso, anche se in gradi differenti, di tutti gli organismi viventi. Ogni vivente, in quanto dotato di metabolismo, è una *forma* interessata alla propria autoconservazione (il 'voler vivere'): un interesse soddisfatto tramite un continuo mutamento della *materia* (Reichlin, 2008b, 140-149). Non solo le singole forme di vita, ma anche tutta la vita, nel suo complesso, è un interesse della natura tramite cui essa persegue i propri *scopi*. La continua autoaffermazione dell'essere sul non essere dimostra dunque, quantomeno intuitivamente, il primato di ciò che è dotato di *telos* su ciò che ne è privo (Reichlin, 2008b, 164-169). Tale finalismo attesta, secondo Jonas, la superiorità e preferibilità dell'essere rispetto al non essere e ciò fornisce la cruciale dimostrazione dell'esistenza di un *bene* nel mondo: dal punto di vista degli agenti morali (e *solo* dal loro punto di vista), un simile bene porta poi necessariamente con sé degli imperativi etici (Morris, 2013, 91). È su queste basi naturalistiche che l'etica deve infatti trovare i propri fondamenti ed è per questo motivo che la prospettiva dell'autore è stata alle volte accostata al biocentrismo o persino definita 'ontocentrica' (Furiosi, 2003, 126).

In virtù della continuità tra mente e organismo e tra organismo e natura, l'etica diventa parte della filosofia della natura. Solo un'etica le cui radici affondino nella globalità dell'essere e non meramente nella singolarità o

peculiarità dell'uomo, può avere importanza nell'ordine delle cose. Questo avverrà se l'uomo sarà in grado di comprendere tale globalità, ciò che apprenderemo interpretando la realtà come un tutto unico. (Jonas, 1991 [1974], 35)

Poiché il *telos* insito in ogni forma di vita, in tutte le forme di vita e nell'intera natura attesta l'esistenza di un bene proprio di queste entità, e poiché tale bene è del tutto indipendente dai giudizi di una qualsivoglia soggettività valutante, queste entità possiedono, all'interno del pensiero di Jonas, un VALORE INTRINSECO OGGETTIVO: esse sono valutabili tanto *per sé* quanto *in sé* (Morris, 2013, 89-118). Dal reinserimento dell'essere umano nel mondo naturale proposto dall'autore, anzi, se non si riconoscesse la presenza in natura di un simile valore, si *svaluterebbe* di riflesso anche il valore intrinseco dell'intera umanità: il valore intrinseco oggettivo, infatti, trascende gli stessi esseri umani (Morris, 2013, 96, 99).

La semplice presenza di valori intrinseci oggettivi in natura, tuttavia, non contiene in sé alcun tipo di prescrizione morale. Per connettere simili valori ai loro esiti normativi occorre dunque che la *volontà* posta a fondamento *emotivo* di quell'assunzione del punto di vista di 'ciò che è' tramite cui gli agenti morali riconoscono i valori si accompagni a un *obbligo* etico fondato su basi *razionali*. I due aspetti (emotività e razionalità) sono indivisibili perché senza recettività emotiva non si avrebbero *motivazioni* per agire eticamente, mentre senza principi razionali non si potrebbero fornire *giustificazioni* per avere agito in tal senso. Per il filosofo occorre dunque comprendere che la finalità auto-conservativa dell'*essere* è un *fatto* (colto per proiezione intuitiva) che determina un *valore*, da cui deriva (per deduzione razionale) necessariamente anche un *dover essere*, il quale sancisce la coincidenza di *bene proprio* e *bene in sé*.

La natura, prefiggendosi degli scopi o dei fini, pone anche dei valori. Infatti, comunque uno scopo sia dato e perseguito *de facto*, il suo conseguimento diventa un bene e il suo mancato conseguimento un male. (Jonas, 2002 [1979], 101)

Se si comprendesse che l'esistere è un bene in sé, perché l'esistenza della vita è sempre migliore della sua assenza, allora salvaguardare questo bene (fare in modo che continui a esserci) diventerebbe inevitabilmente anche un dovere. Questo perché il passaggio

tra essere e dovere, contrariamente rispetto a quanto affermano coloro i quali parlano di 'fallacia naturalistica', è per Jonas tutt'altro che illegittimo. Quale caso in grado di dimostrare l'infondatezza della fallacia, il filosofo avanza quello di un neonato che, con il suo «non esserci ancora» e la sua precarietà ontologica nei confronti del non essere, impone a chi lo circonda una serie di immanenti ed evidenti doveri (2002 [1979], 163). L'esempio del neonato che porta gli altri, con il suo semplice essere, a sentirsi responsabili della sua esistenza, rappresenta, secondo Jonas, l'archetipo di ogni responsabilità, compresa quella verso l'umanità, la vita e la natura.

Un'etica fondata su di una siffatta concezione della responsabilità – una responsabilità estesa ben oltre la sfera umana – potrebbe tuttavia rivelarsi fattualmente impraticabile. È in questo senso che occorre per Jonas riconoscere il maggiore valore posseduto dagli esseri umani, intendendo questi come il 'prodotto' più *s sofisticato* e *complesso* della natura, quantomeno in termini di libertà, soggettività e intenzionalità (Jonas, 1999 [1963]; Morris, 2013, 103-104). La stessa idea di 'responsabilità', all'interno del pensiero di Jonas, affonda le sue radici nel potere e nella libertà proprie soltanto della specie umana, unica forma di vita in grado di porsi obiettivi consapevoli e problemi etici inerenti il futuro.

Nell'uomo, e soltanto in lui, il dover essere scaturisce dalla volontà in quanto autocontrollo del suo potere operante in modo consapevole. Anzitutto in relazione al proprio essere: dal momento che in esso il principio teleologico ha raggiunto, mediante la libertà di porsi dei fini e il potere di attuarli, il suo culmine e nel contempo il culmine dell'autodistruttività, l'uomo stesso diventa, in nome di quel principio, l'oggetto primo del dover essere, ossia di quel 'primo comandamento' (di cui si diceva) che gli impone di non mandare in rovina con un uso sconsiderato, come è *in grado di fare*, ciò che ha conseguito. (Jonas, 2002 [1979], 161)

L'essere umano, secondo Jonas, è dunque l'unico essere in grado di provare responsabilità: «*potendola avere, egli l'ha di fatto*» (1998 [1986], 199). Una simile responsabilità, in quanto fondata «sull'attitudine *ontologica* dell'uomo a scegliere tra azioni alternative, sulla base della sua conoscenza e della sua volontà», è a tutti gli effetti una responsabilità *etica*, complementare alla *libertà* (Jonas, 1998 [1986], 199). Tale responsabilità non è però solo una responsabilità *per* qualcosa, ma anche *verso* qualcosa: «nei confronti di un'istanza obbligatoria cui si deve rendere conto», *l'essere*

(Jonas, 1998 [1986], 199-200). Il riconoscere la responsabilità quale caratteristica «distintiva e decisiva dell'essenza dell'uomo» non ci obbliga dunque semplicemente a riconoscere in essa un valore che si somma quantitativamente al valore dell'essere, ma implica anche la necessità di riconoscere che tale valore «rappresenta una crescita qualitativa del contenuto di valore dell'essere in generale» verso cui siamo, di conseguenza, primariamente obbligati (Jonas, 1998 [1986], 205). La responsabilità, allora, non ci impone solo di esercitarla: «ci obbliga a garantire la permanenza della sua presenza nel mondo», una presenza che, in quanto «legata all'esistenza di creature che hanno una tale capacità», obbliga «i suoi portatori a garantire l'esistenza di futuri portatori» (Jonas, 1998 [1986], 205).

Questa prospettiva non implica però l'impossibilità di rispettare gli altri organismi viventi e l'ambiente: a un *maggiore valore* corrisponde infatti anche una *maggiore responsabilità*. Riconnettere etica e natura si rende dunque indispensabile, quantomeno nella misura in cui la crisi ambientale e lo strapotere tecnico degli esseri umani rappresentano una seria minaccia per la stessa sopravvivenza umana.

I nostri discendenti hanno il diritto di vivere su un pianeta non saccheggiato, non quello di disporre di cure miracolose. [...] Saremo colpevoli nei loro confronti se avremo distrutto con la nostra opera la loro eredità, ciò che si sta rapidamente verificando; non lo saremo se, quando arriveranno, l'artrite non sarà ancora stata sconfitta (a meno che ciò non sia dovuto a pura e semplice negligenza). (Jonas, 1991 [1974], 189)

Quanto è valido eticamente nelle circostanze in cui si ha a che fare con una forma di responsabilità dell'essere umano *per* l'essere umano è allora estendibile metafisicamente a tutta l'umanità e alle generazioni future: non si tratta, però, di essere responsabili verso gli *esseri umani*, ma verso l'*idea di essere umano*. Poiché «l'idea che l'umanità cessi di esistere non è affatto autocontraddittoria», la necessità è di riformulare l'imperativo categorico kantiano svincolandosi dal 'qui e ora' e imponendo, rivolgendosi anche al futuro, di agire in modo che le conseguenze delle azioni umane siano compatibili con la sopravvivenza di un'autentica vita umana sulla Terra, o quantomeno non distruggano la possibilità di tale vita (Jonas, 2002 [1979], 15-16).



Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e diretto al nuovo tipo di soggetto agente potrebbe suonare così: 'Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano comparabili con la continuazione di una vita autenticamente umana'; oppure, in negativo: 'Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione non distruggano la possibilità futura di una vita siffatta'; oppure, semplicemente: 'Non compromettere le condizioni di una vita illimitata dell'umanità sulla terra'; oppure, più in generale: 'Nelle tue scelte attuali, includi la futura integrità dell'Uomo tra gli oggetti della tua volontà'. (Jonas, 1991 [1974], 54)

Un simile imperativo, ulteriormente riassumibile in «che ci sia un'umanità», non è secondo Jonas insito nell'etica in quanto dottrina dell'azione, ma nella metafisica in quanto dottrina dell'essere (2002 [1979], 54). È in quest'ottica che, per l'autore, seguire tale precetto è particolarmente importante proprio in epoca contemporanea. Oggi, infatti, la superficiale fiducia nel progresso tecnologico, unita a un non attento ed eccessivo utilizzo delle moderne tecniche agrarie e biomediche potrebbe comportare incontrollabili e imprevedibili conseguenze planetarie potenzialmente disastrose: in gioco non c'è però soltanto l'*esistenza* umana, ma la stessa autentica *essenza* dell'umano (Reichlin, 2008b, 149-154).

Poiché l'etica dell'autore considera la responsabilità come riferita più a 'ciò che si deve fare' che a 'ciò che si è fatto', essa è dunque perfettamente in grado di tradurre la nostra responsabilità *fattuale* in una responsabilità *morale*. Il punto cruciale, secondo Jonas, è che «oggi il potere dell'uomo e la sua *eccedenza* rispetto a ogni conoscenza certa delle conseguenze hanno assunto dimensioni tali che già l'esercizio quotidiano del nostro potere, in cui consiste la civiltà moderna nella sua routine e di cui tutti noi viviamo, è diventato un problema etico» (1998 [1986], 201). Oggi, infatti, l'incremento di potere della tecnologia umana e le possibilità da essa aperte possono per la prima volta compromettere irrimediabilmente il sistema naturale di cui l'essere umano è parte (Jonas, 2002 [1979], 10). È essenzialmente questo il motivo per cui, secondo l'autore, l'essere umano è tenuto a compiere scelte autolimitanti la cui responsabilità si estenda oltre lo spazio e il tempo. Una simile etica coinvolge dunque certamente altri organismi viventi e l'intera natura, anche se quasi esclusivamente come riflesso delle potenzialità distruttive della tecnica dell'*homo faber*, il «Prometeo scatenato» cui la scienza ha conferito un potere senza precedenti, costantemente alimentato dagli impulsi dell'economia (Jonas, 2002 [1979], 12).

Occorre, in questo senso, seguire un orientamento dettato tanto da una «conoscenza dei fatti» che massimizzi il «*sapere* relativo alle conseguenze del nostro agire» quanto da una «conoscenza dei valori» che, alla luce di questo stesso sapere («ossia delle novità senza precedenti che *potrebbero* determinarsi»), elabori un «nuovo sapere di ciò che è lecito che sia o non sia» (Jonas, 1998 [1986], 202). Ciò si rende tuttavia possibile soltanto se simili conoscenze non sono semplicemente apprese, ma vissute «nell'*intuizione*, in modo da produrre in noi un sentimento adeguato che induca all'azione» (Jonas, 1998 [1986], 203). Questo sentimento, per Jonas, è un sentimento di *paura* riferito a quanto «di terribile avverrà nel futuro per coloro che non sono ancora nati»: una paura, dunque, per «il futuro dell'umanità» (1998 [1986], 208). È allora necessario seguire un'*euristica della paura* che permetta alla nostra responsabilità di alimentarsi più di ansia, timori e pessimismo che di tranquillità, speranze e ottimismo (Reichlin, 2008b, 154-158). Nella convinzione che l'essere umano è portato a cambiare i propri comportamenti solo se si sente direttamente minacciato, e in aperto contrasto con il *principio speranza* proposto dal filosofo tedesco Ernst Bloch, Jonas sostiene quindi che sia insufficiente pronunciarsi sull'*avvento* ottimistico dell'utopia (Bloch, 1994 [1954-1959]). Bisogna piuttosto prodigarsi per *realizzarla* alimentando sentimenti che frenino il potere distruttivo dell'essere umano, secondo il *principio responsabilità*. Nell'*incertezza* che contraddistingue l'epoca contemporanea si deve infatti prestare ascolto «alla prognosi peggiore, non alla migliore, perché la posta in gioco è diventata troppo alta» (Jonas, 1998 [1986], 209).

L'etica di Jonas non mira però a subentrare a quella tradizionale. Come precisa Reichlin, infatti, essa tende ad aggiungervi nuove dimensioni implicanti una profonda rivalutazione dei doveri umani: i rapporti tra gli esseri umani e tutte le entità naturali (umane e non), le relazioni mediate dalla tecnica (non soltanto dirette) e le azioni i cui effetti sono lontani nello spazio e nel tempo (non soltanto vicini e immediati) (2008b, 150-154). Le aspirazioni utopistiche generate dalla tecnologia contemporanea, quali la crescita economica continua o il superamento dei limiti imposti dalla natura, vanno infatti rigettate proprio perché, in questa nuova prospettiva, risultano tanto umanamente quanto ecologicamente insostenibili. Emergono invece nuove virtù quali la moderazione, la lungimiranza, la prudenza, la frugalità nelle abitudini di consumo,

la conoscenza interdisciplinare, il desiderio di ottenere un'informazione e di ricevere una educazione che permettano di agire con cognizione di causa, il sentimento di rispetto verso l'umanità presente e futura e quello di solidarietà verso l'intera biosfera (Jonas, 1997 [1985]; 2000 [1992]).

Queste stesse virtù, per essere tradotte in pratica, necessitano tuttavia di una disciplina sociale imposta istituzionalmente, anche attraverso scelte politiche non democratiche, fondate su un inganno di massa e potenzialmente persino anti-umanistiche (Reichlin, 2008b, 180-183). L'autore afferma infatti che, nonostante una via «ampiamente preferibile» per garantire l'affermarsi della sua etica della responsabilità, «prima che la penuria, da cui infine saremo sopraffatti, ci costringa a misure ben peggiori», sia quella del «consenso volontario», egli non è ottimista rispetto a una simile riforma dei costumi «dal basso» (1998 [1986], 210-211). Il potere del costume potrebbe innalzare a norma sociale il comportamento di rinuncia auspicato solo se il senso di vergogna che scaturirebbe dal non adottare simili comportamenti fosse così forte da indurre i singoli a praticare quell'autodisciplina che è da sempre la condizione e il prezzo della libertà, «la quale ha potuto svilupparsi sempre soltanto sullo sfondo di costumi forti e vincolanti, attraverso la rinuncia alla sregolatezza e l'autolimitazione volontaria» (Jonas, 1998 [1986], 210-216). Per il filosofo, quanto meno questo potere è interiorizzato, tanto più occorre agire dall'esterno, attraverso una disciplina imposta dall'alto e con autorità dalla costrizione legale. Per quanto questa *tirannia* paia all'autore per certi versi persino inevitabile, essa non può realmente cancellare la libertà umana, ma solo temporaneamente paralizzarla (Jonas, 1998 [1986], 210-216).

Dipende da noi riuscire a evitare la necessità della tirannia, prendendo noi stessi per mano e ridiventando più severi nei nostri confronti. Sacrificare volontariamente una parte di libertà ora può salvarne l'essenziale per il futuro. (Jonas, 1998 [1986], 216)

#### **4.5 Il bene degli esseri umani. Analisi critica**

Alla luce delle teorie illustrate in questo capitolo, e andando oltre il pensiero dei singoli autori qui menzionati, è ora possibile fornire un quadro generale dell'antropocentrismo nobile o autocritico. Con lo scopo di dimostrare la possibilità e validità dei diversi

sistemi etici facenti perno sull'antropocentrismo illuminato, reinserirò dunque questi all'interno delle coordinate tracciate nella prima sezione.

Seguendo l'ordine con cui si sono esposti i fondamenti dell'etica ambientale all'interno del secondo capitolo e prendendo prima di tutto in esame l'insieme di credenze su cui poggiano le diverse etiche della responsabilità qui discusse, risulta anzitutto evidente la sproporzionata attenzione attribuita dall'antropocentrismo illuminato al principio di responsabilità fattuale. Anche quando questo non è il solo principio a essere tenuto in considerazione, esso risulta infatti sempre preponderante nelle riflessioni degli svariati autori occupatisi del rapporto tra umanità e ambiente in questa prospettiva. Ciò è lampante soprattutto all'interno del pensiero di filosofi quali Passmore e Sagoff, la cui principale preoccupazione è infatti proprio quella di ridurre il *rischio* che l'attività antropica *comprometta* irrimediabilmente il rapporto di dipendenza (materiale e ideale) che lega l'umanità alla natura. Parzialmente diverse sono le posizioni di Norton, Hargrove e soprattutto Jonas: essi, pur dimostrando di accogliere almeno in parte anche gli altri tre principi, utilizzano tuttavia argomenti facenti perno soprattutto sul seppure variamente inteso *rischio* contemporaneo di *compromettere* la natura. Facendo primariamente riferimento alle rilevazioni della scienza contemporanea, molti di questi autori fanno non a caso leva soprattutto sul senso di *paura, incertezza e precarietà* che oggi contraddistingue il multidimensionale rapporto tra umanità e ambiente. Alcuni di essi, rimarcando la funzione maieutica e temporalmente limitata della disciplina, evidenziano addirittura come essa possa un giorno, quando gli equilibri tra esseri umani e natura saranno ristabiliti, rendersi pacificamente *superflua* e, di conseguenza, *scompare*.

Diretta conseguenza di questa impostazione è l'assunzione di una prospettiva solo in parte non-antropocentrica. Ad accumunare tutti gli autori presi qui in esame è, in quest'ottica, soprattutto l'assoluta indiscutibilità del *primato ontologico* che l'antropocentrismo classico assegna agli esseri umani. Fatto salvo Jonas, il quale declina tale primato adottando quello che ho in precedenza definito antroporealismo, tutti gli altri filosofi possono dirsi non-antropocentrici solo nella misura in cui, negando la restrizione della nozione di 'paziente morale' ai soli esseri umani paradigmatici, adottano quello che ho precedentemente denominato antropogenismo epistemologico-ontologico. La disposizione valutativa (così come quelle conativa,

pratica e affettiva da essa derivate) di simili impostazioni trae inoltre la propria origine da un atteggiamento morale di rispetto che non può mai dirsi fondamentale. Se per Hargrove e Jonas si tratta di un atteggiamento morale *derivato* dal rispetto per le persone, per tutti gli altri autori si tratta di un atteggiamento morale *dipendente* da altre forme di atteggiamento non-morale connesso alla fruizione materiale o ideale (spirituale, estetica, culturale o esistenziale) della natura da parte delle persone. È solo tramite un seppure diversificato riferimento agli esseri umani o, per meglio dire, alla loro fruizione dell'ambiente, che tutte le etiche della responsabilità qui illustrate possono estendere i loro interessi anche al mondo naturale. Secondo alcuni degli autori menzionati non si tratta infatti di relazionarsi all'ambiente nel modo *giusto*, ma in un modo più *umano*, o quantomeno più rispettoso della nostra *idea di umanità*.

Sono dunque queste le CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ generali di un'etica ambientale facente perno su di una forma di antropocentrismo illuminato: la maggiore importanza attribuita alle rilevazioni della scienza contemporanea e, di conseguenza, al principio di responsabilità fattuale; una forma di non-antropocentrismo che non rinneghi l'assunto ontologico dell'antropocentrismo classico; e un atteggiamento morale di rispetto dipendente o derivato da altre forme di atteggiamenti ritenute più importanti. Una simile etica si rende allora possibile in quanto, senza che vi sia alcun bisogno di stravolgere radicalmente l'antropocentrismo tradizionale, elaborando una nuova teoria morale generale, essa si riduce di fatto a un'applicazione del sistema di regole e principi di comportamento della più classica etica interumana a tutta l'umanità, globale e futura. È precisamente in quest'ottica, e nella consapevolezza dello stato di precarietà in cui versa la natura, che diviene infatti possibile imporre dei limiti all'agire umano al fine di conservare, proteggere o preservare l'ambiente: affinché ci sia un'umanità che possa fruirne.

Al fine di proseguire nell'analisi, delineando le condizioni di validità formale di simili tipologie di etica ambientale, è necessario prendere le mosse dalle diverse disposizioni valutative delle loro già identificate forme di atteggiamento morale non-antropocentrico. Come si è appena accennato, l'etica della responsabilità è incline ad ammettere l'esistenza di pazienti morali non-paradigmatici, ma non anche non-umani. In tutte le circostanze prese qui in esame, il concetto di 'paziente morale' è dunque esteso ben oltre lo spazio e il tempo: anche quando autori come Hargrove e Jonas

allargano questo persino oltre la specie umana, la principale depositaria di valore intrinseco resta però soltanto l'umanità, globale e futura. Se per Jonas gli esseri umani posseggono un valore intrinseco per sé e in sé (*for its own sake* e *in itself*) maggiore rispetto a quello oggettivamente posseduto anche da altri esseri viventi e dalla natura, per Hargrove essi sono gli unici depositari di un simile valore: all'ambiente è infatti attribuibile soltanto un valore per sé (*for its own sake*) connesso a un bene proprio che acquisisce valenza morale solo agli occhi di un agente morale. Secondo Jonas l'origine dei valori intrinseci presenti nel mondo naturale è dunque oggettiva-non-relazionale: essi sono esemplificati dal *telos* espresso dagli organismi viventi, dalla vita e dalla stessa natura, ed è infatti questo il criterio in base al quale essi devono essere riconosciuti dagli esseri umani. Secondo Hargrove, così come anche secondo tutti gli altri autori qui menzionati, l'origine dei valori è invece soggettiva-intersoggettiva: se per Hargrove il criterio in base al quale è possibile attribuire valore intrinseco alla natura è dato dalla sua *bellezza* di origine divina, per tutti gli altri l'unico criterio da prendere in considerazione è soltanto l'*utilità* (materiale e ideale) dell'ambiente per noi esseri umani. Per questi altri autori, dunque, al fine di tutelare la natura è sufficiente attribuirle un valore intrinseco inteso, però, come semplice valore morale (*in its own right*). Si tratta, in queste ultime circostanze, di attribuire valenza morale ai valori strumentali, spirituali, estetico-culturali o trasformativi dell'ambiente. Per quanto simili valori non comportino l'ingresso della natura all'interno della comunità morale umana, nel loro possedere un'importanza maggiore rispetto a quella dei semplici valori strumentali essi implicano l'esistenza di una comunità morale più vasta in cui anche l'ambiente è in un certo senso degno di considerazione morale.

Prima di approfondire quest'ultimo aspetto è però bene delineare quali siano, in generale, le CONDIZIONI DI VALIDITÀ FORMALE delle etiche della responsabilità qui trattate. Simile etiche possono dirsi, oltre che possibili, anche formalmente valide in quanto capaci di ammettere l'esistenza di valori morali riferiti alla natura. Per quanto simili valori esistano solo come riflesso dell'estensione del valore intrinseco degli esseri umani paradigmatici all'umanità globale e futura, e sebbene essi assumano valenza morale solo in conseguenza all'esigenza di rispettare lo status morale di queste due inedite tipologie di pazienti morali umani, essi sono perfettamente in grado di limitare l'agire umano nei confronti della natura. Per Jonas si tratta di riconoscere sia

che il *telos* è un'istanza di valore intrinseco oggettivo sia che gli esseri umani, nel loro esemplificare questa istanza esprimendola mediante un maggiore grado di libertà, soggettività e intenzionalità, rappresentano entità massimamente dotate di un simile valore. Per Hargrove si tratta di ammettere che, per quanto gli esseri umani siano le uniche entità dotate di valore intrinseco per sé e in sé, è per essi del tutto possibile attribuire valore intrinseco per sé anche ad entità non-umane. La *bellezza* è proprio in questo senso un bene che, sebbene connesso alla fruizione di soggetti capaci di giudizio estetico, appare a questi stessi soggetti come un bene in sé, degno di essere tutelato per se stesso. Per tutti gli altri autori è invece sufficiente riconoscere la necessità di superare la convinzione che l'ambiente possieda solo un semplice valore strumentale, attribuendo valore morale alle diverse tipologie di *servizi* che la natura ci offre. Per quanto assiologicamente ed epistemologicamente estrinseco, un simile valore implica e richiede di ammettere che all'interno del mondo naturale, o quantomeno all'interno della relazione tra esseri umani e ambiente, esiste un qualcosa la cui rilevanza morale (*moral relevance*) possiede un significato morale (*moral significance*) meritevole di una considerazione morale (*moral considerability*) maggiore rispetto a quella solitamente data ai meri valori strumentali.

A partire da queste impostazioni, sono svariate le possibilità di elaborare un insieme di regole di comportamento e di principi morali che renda un'etica ambientale articolata intorno all'antropocentrismo illuminato anche materialmente valida. Per Hargrove e Jonas la natura possiede addirittura uno status morale quasi del tutto indipendente da quello degli esseri umani. Essa è dunque a tutti gli effetti un paziente morale la cui stessa *esistenza* è da ritenersi una proprietà o un peculiarità di per sé moralmente rilevante. Ciononostante, essa assume significato morale quasi esclusivamente in proporzione agli interessi dell'umanità globale e futura. All'interno della teoria di Hargrove, nello stabilire una gerarchia dei nostri doveri morali nei confronti dell'esistenza del mondo naturale è dunque indispensabile ricordarsi che poiché la bellezza della natura acquista valenza morale solo nel suo essere fruita dagli esseri umani, a quest'ultimi va accordata un'indiscussa priorità etica. Secondo Jonas, invece, il significato morale della natura è tanto maggiore quanto essa si rende indispensabile a garantire l'esistenza di quelle entità che massimamente incarnano i suoi valori intrinseci oggettivi: gli esseri umani. Per tutti gli altri autori resta tuttavia

inopportuno considerare l'ambiente alla stregua di un paziente morale. Esso possiede uno status morale dipendente dai suoi stessi valori morali, ma poiché questi sono tali solo in relazione agli interessi dell'umanità globale e futura, è solo facendo riferimento agli *interessi umani* che è possibile parlare delle sue proprietà o peculiarità moralmente rilevanti. Per quanto secondo Norton tali interessi debbano essere attentamente *ponderati*, è dunque solo in proporzione a essi che è possibile stabilire una scala di priorità morali. Se la natura è degna di essere tutelata è solo di riflesso rispetto al dovere di rispettare l'umanità, la quale infatti necessita di un costante rapporto con la natura. In nessun caso, dunque, i doveri verso la natura possono surclassare o essere anche soltanto paragonabili ai doveri verso gli esseri umani.

È su queste basi possibile concludere l'analisi qui compiuta stabilendo anche quali siano, in generale, le CONDIZIONI DI VALIDITÀ MATERIALE delle etiche della responsabilità. In tutte le circostanze prese in esame si ha chiaramente a che fare con un *pluralismo* morale contraddistinto da un quadro di riferimento valoriale molteplice e sfaccettato, connesso a risposte etiche che, per quanto pienamente in grado di garantire il rispetto dei diversi pazienti morali non-paradigmatici identificati, sono altrettanto molteplici e sfaccettate. Se tali sistemi etici accordano una considerazione morale individualistica agli esseri umani, nei riguardi della natura è lo sguardo *olistico* a essere predominante: per rispettare i singoli pazienti morali umani è infatti ritenuto certamente necessario tutelare la natura, ma molto spesso questa è intesa solamente nel suo complesso. All'ambiente, inoltre, non viene conferito alcun tipo di *diritto*. Ad esclusione delle teorie di Hargrove e Jonas, all'interno delle quali è del tutto lecito parlare di *doveri diretti* verso la natura (ma non per questo anche dei suoi diritti), in tutti gli altri casi ciò è pressoché impensabile: in riferimento all'ambiente è infatti possibile parlare soltanto di *dovere indiretti*, in realtà rivolti verso gli esseri umani e i loro diritti.

Tornando ad analizzare nel dettaglio il pensiero dei singoli autori qui discussi è ora possibile fornire una sintesi complessiva di cosa implichi, tanto dal punto di vista formale quanto da quello materiale, un'etica ambientale validamente fondata a partire dall'adozione di un antropocentrismo nobile o autocritico. In tutte le teorie esplorate gli esseri umani sono, se non i soli, quantomeno i principali pazienti morali. In riferimento all'etica ambientale di Pinchot e Passmore la responsabilità materiale ci



impone semplicemente di *conservare* la natura utilizzandola consapevolmente, e in piena ottica utilitaristica, sviluppandone ulteriormente le potenzialità. Ciò che occorre è che da dominatori della natura gli esseri umani si facciano suoi saggi e più 'umani' amministratori. Per Muir, Sagoff e Norton bisogna invece *proteggere* la natura dallo strapotere umano tramite un senso di responsabilità ideale che ci consenta di rinsaldare l'ormai quasi del tutto smarrito legame tra esseri umani e mondo naturale. Per Muir si tratta di ritrovare il contatto con la nostra natura originaria, per Sagoff bisogna riconquistare la profonda connessione esistente tra natura e cultura, mentre per Norton occorre recuperare la stretta connessione che rende il benessere umano inscindibile dal 'benessere' naturale. Secondo Hargrove, invece, la responsabilità ideale ci impone di *preservare* la bellezza della natura: una bellezza che ci permette di fruire di un bene sommo e che, in quanto prodotto divino, è da amare tanto quanto si ama Dio. Per Jonas, infine, il principio responsabilità deve condurci a sviluppare virtù che ci consentano di *tutelare* la natura affinché l'essere continui a esistere autenticamente e a perseguire quegli scopi, oggi seriamente compromessi, di cui l'umanità rappresenta la massima incarnazione.

Per quanto in buona parte ancora antropocentriche, le etiche della responsabilità possono dunque dirsi delle valide teorie etiche non-antropocentriche accumulate da un medesimo rifiuto (ma non anche da una totale negazione) dell'antropocentrismo classico. Il loro passo in avanti verso l'estensione della comunità morale oltre l'ideale di essere umano paradigmatico è infatti evidente. Caratteristica peculiare dell'etica tradizionale antropocentrica (spesso definita all'interno del dibattito ambientalista 'etica del cow-boy' o 'etica della frontiera') è l'adozione di un insieme di credenze fondato sul concetto di 'persona'. In linea con questi suoi assunti, essa si avvale di un sistema di norme e di principi volto a tutelare gli interessi degli unici pazienti morali verso cui il suo atteggiamento di rispetto fondamentale assoluto può ragionevolmente rivolgersi: gli esseri umani paradigmatici. Di conseguenza, l'unico valore attribuibile alla natura o riconoscibile in essa è soltanto il suo mero valore strumentale. Un valore che, nel suo a essere privo di valenza morale e connesso a un utilizzo incondizionato dell'ambiente, si rivela però incapace di rispettare gli interessi di *tutta* l'umanità, presente e futura. Tutti i desideri umani che richiedono un rapporto (diretto o indiretto) con il mondo naturale devono infatti essere,

in questa prospettiva, sempre e comunque appagati. Senza conferire alcun diritto all'ambiente o ammettere alcun dovere nei suoi confronti, questa impostazione morale si contraddistingue per il suo legittimare un rapporto con la natura improntato sul possesso, il dominio e la sopraffazione del mondo non-umano il quale ha come sua diretta conseguenza anche un mancato rispetto per l'umanità globale e per le generazioni future.

È nella loro intenzione di andare oltre tutte queste difficoltà, pur senza negare il primato ontologico (e in alcuni casi anche epistemologico) degli esseri umani, che devono essere inquadrati i qui esposti fondamenti di un'etica ambientale interessata a nobilitare autocriticamente l'antropocentrismo classico. Una simile etica, come si è dimostrato, è tanto possibile quanto valida e, quindi, anche *doverosa*, se non altro nell'ottica di superare le limitazioni e contraddizioni che in epoca contemporanea paiono sempre più contraddistinguere l'etica interumana nel proprio intento di rispettare l'umanità, senza però curarsi dell'*intera* umanità e del suo *futuro*.

## 5. Soggetti senzienti. Lo zoocentrismo

### 5.1 Oltre la specie. Il valore della soggettività

Come si è mostrato nel capitolo precedente, gli autori che fondano la propria etica ambientale a partire dall'adozione di un antropocentrismo nobile o autocritico concordano nell'estendere la comunità morale oltre lo spazio e il tempo, verso l'umanità globale e futura. Per quanto alcuni di essi siano persino inclini ad ammettere il valore intrinseco di entità non-umane, tutti sono generalmente interessati all'ambiente quasi esclusivamente perché da un'adeguata sua tutela dipendono diverse componenti del bene proprio degli esseri umani. Per l'antropocentrismo illuminato, dunque, noi abbiamo certamente dei doveri *nei confronti* dell'ambiente, ma resta largamente improprio parlare anche dei nostri doveri *verso* l'ambiente: i nostri doveri riguardano solo indirettamente la natura, e solo nella misura in cui essi sono diretti a rispettare gli esseri umani. Anche per quegli autori secondo i quali noi abbiamo dei doveri diretti verso la natura, infatti, questi stessi doveri assumono valenza morale solo in virtù dei doveri che abbiamo verso gli altri esseri umani. Se esiste una comunità morale più vasta, in cui anche l'ambiente è in un certo senso degno di considerazione morale, è dunque solamente perché ciò si rende necessario per tutelare una rivisitazione più estesa della comunità morale umana.

Questa posizione mette simili tipologie di etica ambientale di fronte a una domanda non semplice da eludere: in base a quale criterio è lecito sostenere che soltanto gli esseri umani, e non anche le entità naturali non-umane, sono membri di una *stessa* comunità morale? Secondo molti autori, rispondere a questa domanda è tutt'altro che facile (Jamieson, 2008, 104-105). Se si definisce l'umano stabilendo una serie di proprietà o peculiarità molto restrittive, infatti, si possono includere nella comunità morale umana soltanto *certi* esseri umani non-paradigmatici che fuoriescono dal paradigma tradizionale solo per la loro lontananza spaziale o temporale. Se, invece, al fine di includere tra i pazienti morali anche numerosi casi marginali di essere umano, si accoglie il valore intrinseco di proprietà o peculiarità molto più vaste, questi stessi criteri non sono sufficientemente restrittivi per escludere dalla comunità morale *molte* altre entità non-umane. Come precisa Jamieson, infatti, «se si accetta l'idea che esistono pazienti morali che non sono agenti morali, allora perché non accettare l'idea

che esistono anche pazienti morali non-umani che non sono anche agenti morali?» (2008, 105).

La sola possibilità di rispondere negativamente a questa domanda è sostenere che l'*appartenere alla specie umana* sia l'unico criterio, o se non altro il criterio più rilevante, per stabilire se una certa entità è degna di considerazione morale. Una simile convinzione etica, se lasciata priva di ulteriori considerazioni, si rivela tuttavia sotto più aspetti infondata. Essa è anzitutto *tautologica*: se l'appartenenza alla specie umana è un'istanza di valore intrinseco, significa infatti che essa rappresenta il bene proprio di entità per le quali l'essere 'umani' sarebbe nel loro stesso interesse. Sebbene si possa anche ammettere che ciò sia effettivamente nell'interesse degli esseri umani, si tratterebbe di un qualcosa che sarebbe, e che non potrebbe che essere, nell'*esclusivo* interesse degli esseri umani. Anche ammettendo che l'appartenenza a una determinata specie sia logicamente ed empiricamente nell'interesse dei suoi membri, ciò non implica però che un simile criterio sia anche eticamente valido. Un'etica che possa dirsi rigorosa non dovrebbe infatti limitarsi a spiegare *perché* tale criterio sia largamente accettato: dovrebbe impegnarsi a comprendere *se* possa anche essere moralmente difendibile (Jamieson, 2008, 106). È proprio riflettendo in questa direzione che ogni morale fondata sul criterio dell'appartenenza alla specie umana rivela la sua seconda drammatica *contraddizione*. A un'attenta analisi essa si mostra infatti come un tipo di pregiudizio che, in analogia con altre forme di discriminazione, si fonda su una caratteristica del tutto insufficiente e affatto necessaria al fine di essere ritenuti degni di considerazione morale. È in quest'ottica che ogni etica incapace di estendere la comunità morale oltre la specie umana è secondo autori come Ryder tacciabile di *specismo*.

Uso la parola 'specismo' per descrivere la diffusa discriminazione pratica dall'essere umano nei confronti delle altre specie e per tracciare un paragone con il razzismo. Specismo e razzismo sono entrambe forme di pregiudizio fondate sull'apparenza: se l'altro individuo appare differente, allora è considerato al di fuori del confine della considerabilità morale. Il razzismo è oggi condannato dalle persone più acculturate e compassionevoli, e sembrerebbe logico che queste stesse persone debbano estendere la loro preoccupazione per le altre razze anche alle altre specie. Specismo e razzismo (ma anche sessismo) trascurano e sottovalutano le somiglianze tra il discriminatore e gli individui da esso discriminati e nel fare ciò entrambe queste forme di pregiudizio mostrano un disinteresse

egoistico per gli interessi altrui e per le loro sofferenze. (Ryder, 1983 [1975], 5)

Il termine ‘specismo’, oggi ormai entrato di diritto all’interno dell’*Oxford English Dictionary*, ha assunto nel corso degli anni almeno tre diverse accezioni (Singer, 1990 [1975], 6; Pluhar, 1995; Jamieson, 2008, 108-111). Una prima forma di specismo, definibile (1) SPECISMO ESTREMO, afferma che tutti e soltanto i membri della specie umana sono pazienti morali, proprio in virtù del loro essere umani. La seconda, definibile (2) SPECISMO INDICALE, sostiene che per i membri di una determinata specie è del tutto lecito ammettere che tutti e soltanto i propri conspecifici sono membri della loro comunità morale. Una terza tipologia di specismo, definibile (3) SPECISMO MODERATO, afferma infine che per i membri di una determinata specie è pienamente lecito accordare ai propri conspecifici un significato (e forse anche un valore) morale maggiore rispetto a quello eventualmente ascrivibile ai membri di altre specie. Ciò che molti autori rimproverano alle etiche fondate sull’antropocentrismo illuminato non è il mancato rifiuto di tutte queste forme di specismo, ma il loro essere incapaci di superare lo schema concettuale sottostante lo specismo estremo. Come si è già avuto modo di dimostrare, infatti, esistono svariate possibilità sia di parlare di una comunità morale più vasta, che include la comunità morale umana pur senza sovrapporsi a essa, sia di adottare diverse scale di priorità morali, pur ammettendo l’esistenza di numerose entità dotate di valore intrinseco. Questo significa che è del tutto possibile rifiutare lo specismo estremo, pur rimanendo in una certa qual misura specisti (indicali o moderati). Ciò che secondo alcuni filosofi occorre fare, nel tentativo di fondare un’etica ambientale capace di estendere la comunità morale oltre l’ideale di essere umano paradigmatico, è infatti rifiutare il tautologico e contraddittorio assunto in base al quale molti autori sono convinti che il solo appartenere alla specie umana sia un criterio necessario e sufficiente al fine di identificare i pazienti morali. Bisogna anzi ammettere che tale criterio non è né moralmente rilevante né tantomeno eticamente valido. La principale intuizione di questi autori è dunque secondo Jamieson così riassumibile: «fatti inerenti la classificazione biologica non determinano lo status morale; supporre altrimenti significa commettere la stessa fallacia dei razzisti e dei sessisti» (2008, 112).

Il rifiuto dello specismo estremo comporta per l'etica ambientale due importanti conseguenze teoriche, dalle cui implicazioni persino le argomentazioni delle etiche adottanti un antropocentrismo illuminato potrebbero trarre vantaggio (Jamieson, 2008, 112). La prima conseguenza è data dall'ammissione che l'essere membri di una qualsivoglia collettività è una proprietà o una peculiarità in sé assolutamente priva di rilevanza morale. La seconda è data invece dalla necessità di individuare delle proprietà o delle peculiarità che, indipendentemente da ogni riferimento alla specie, all'etnia o al genere delle entità, consentano di parlare di pazienti morali *non-paradigmatici*. Nel rispetto di queste due fondamentali implicazioni, e nel tentativo di difendere lo status morale di tutta l'umanità non-paradigmatica, è secondo alcuni autori necessario ammettere l'esistenza anche di pazienti morali *non-umani*. È fin dove debba essere estesa la comunità morale, e quindi in base a quale criterio essa debba essere estesa anche oltre l'umanità, che le opinioni si fanno divergenti.

Secondo alcuni autori è infatti necessario superare ogni forma di specismo e, di conseguenza, parlare del valore intrinseco di una serie di proprietà o peculiarità molto lontane da quelle più tradizionalmente accettate all'interno dell'etica interumana. Secondo altri, tuttavia, è più opportuno (e praticabile) discostarsi solo parzialmente dall'etica tradizionale, attribuendo o riconoscendo valore intrinseco a proprietà o peculiarità che, pur essendo già contemplate all'interno della morale tradizionale, o non sono state adeguatamente estese a tutti i loro effettivi depositari oppure non sono state repute sufficienti a conferire loro uno status morale (Battaglia, 1998). È in questa seconda direzione teorica che muove lo ZOOCENTRISMO di cui mi appresto a discutere. Come suggerisce il termine stesso, il quale contiene al suo interno la parola greca *zōè*, solitamente riferita alla vita animata, lo zoocentrismo si contraddistingue per il proprio allargare la preoccupazione che l'etica ha solitamente rivolto all'umanità a tutti gli animali dotati di soggettività (principalmente i vertebrati mammiferi). Il punto, per questo paradigma teorico, è che se la capacità di provare piacere e dolore e/o quella di essere coscienti sono di valore intrinseco, come già largamente sostiene l'etica tradizionale, allora tutte le entità che ne sono depositarie possiedono un simile valore (Andreozzi & Caffo, 2012). Contrariamente a quanto si è creduto per secoli, è oggi evidente che simili facoltà non sono in possesso soltanto

degli esseri umani: noi le possediamo, anzi, solo in quanto animali senzienti. Di conseguenza, *tutti* gli animali non-umani dotati di soggettività, nel loro essere *soggetti senzienti*, sono membri di una *medesima* comunità morale. Come infatti ricorda il filosofo americano James Rachels:

Noi abbiamo la stessa virtuale evidenza della sofferenza animale di quella che abbiamo in riferimento alla sofferenza umana. Quando gli esseri umani vengono torturati, essi gridano; proprio come gli animali. Quando gli esseri umani sono posti di fronte a stimoli dolorosi, essi si ritraggono e cercano di fuggire; proprio come gli animali. Negli esseri umani la sofferenza è associata al funzionamento di un sistema nervoso complesso; proprio come accade negli animali. (1991 [1990], 131)

Secondo il filosofo statunitense Thomas Nagel, inoltre, «è nostra convinzione che in ognuna di queste circostanze sia richiesta anche una specifica soggettività caratteriale» (1974, 439). Nel loro essere *senzienti*, dunque, certi animali non-umani sono anche dei veri e propri *soggetti* dotati di una propria individualità. Sono ormai numerosi gli etologi e i primatologi che concordano con queste affermazioni (Dawkins M. S., 1986; 1993; Dawkins R., 1993; Bekoff, 2002). Ciò che essi affermano è che tutte queste tipologie di animali non-umani possiedono un *benessere* il quale dipende da numerosi fattori non soltanto fisici, ma anche emotivi, psicologici e sociali (Fox M. W., 1990, 39-40). Come sostiene l'etologa americana Marian Stamp Dawkins, «il benessere animale coinvolge le loro sensazioni soggettive» al punto tale da rendere la comprensione della loro soggettività «il massimo traguardo» degli studi di settore (1990, 1-2). Poiché questi animali non-umani possiedono un bene proprio articolato intorno a facoltà del tutto analoghe a quelle da cui dipende il bene proprio degli esseri umani, ciò che occorre è che «si inizi a vedere il mondo non soltanto attraverso i nostri occhi, ma anche attraverso i loro» (Dawkins M. S., 1986, 40).

Così facendo, infatti, ci si renderebbe immediatamente conto che ogni soggetto senziente, sebbene non-umano, dà «importanza alla propria vita, che si interessa di quello che gli accade, che si preoccupa per la sua propria esistenza», anche se non può articolare o concettualizzare tutto ciò come farebbe un essere umano (Cave, 1982, 254).

Noi tendiamo a pensare a noi stessi come mentalmente complessi, mentre assumiamo al contempo che i 'semplici animali' mancano di qualsivoglia

capacità intellettuale degna di considerazione, ma questo è scorretto. Gli animali non-umani non provano soltanto piacere e dolore, ma anche terrore, sospetto e paura. Essi tengono il broncio e amano i propri figli. Possono essere gentili, gelosi, auto-compiaciuti e orgogliosi. Conoscono lo stupore e la curiosità. In breve, essi sono tanto mentalmente quanto emotivamente molto più simili a noi di quanto non siamo disposti ad ammettere. (Rachels, 1991 [1990], 133)

Ciò, in accordo con quanto sostiene il filosofo inglese Richard Hare, significa però che gli animali non-umani dotati di soggettività non hanno valore soltanto *per noi*: la capacità di provare piacere e dolore e le doti cognitive rendono questi animali del tutto capaci di valutare la loro stessa esistenza come un qualcosa che, quantomeno *per loro*, ha un valore *in sé* (1987, 3-5). Poiché, come ricorda il filosofo statunitense Bernard Rollin, tali capacità sono tradizionalmente repute di valore intrinseco, siamo logicamente, empiricamente e anche eticamente tenuti ad ammettere che tutti i soggetti senzienti sono, a tutti gli effetti, pazienti morali (1981; 1989).

Gli animali non sono semplici mezzi o strumenti per l'utilizzo umano, ma hanno un valore in loro stessi, indipendentemente da quanta utilità essi hanno o non hanno per noi, [e ciò significa che] gli animali, come le altre persone, [...] sono dei fini in sé, non dei semplici strumenti per i fini umani. (Rollin, 1983, 17)

Occorre dunque, secondo numerosi autori, che si rivalutino le coordinate etiche del nostro rapporto con gli animali non-umani senzienti, andando oltre la visione dell'antropocentrismo illuminato. Se tali animali sono dotati di un bene proprio, infatti, la nostra considerazione morale nei loro confronti non può riferirsi soltanto a una da noi diversamente intesa loro utilità. È il loro benessere a essere nei loro stessi interessi, non quel modo di intendere il loro bene proprio che, nel suo dare ascolto esclusivamente ai nostri interessi, fa spesso capo al concetto di 'produttività' (Vilkka, 1995, 63). Se, in quest'ultima prospettiva, appare del tutto lecito utilizzare e uccidere simili animali per il nostro vantaggio, nell'ammettere che essi sono «forme di vita intelligenti e sensibili, questi stessi modi di trattarli potrebbero sembrarci persino mostruosi» (Rachels, 1991 [1990], 121). È proprio a partire da simili assunti e constatazioni che le etiche zoocentriche argomentano in favore della necessità, imposta proprio dalle più classiche strutture generali della morale tradizionale, di



prendere in considerazione il valore e lo status morale dei numerosi soggetti senzienti non-umani.

L'idea che fosse possibile ammettere certi animali non-umani all'interno della nostra stessa comunità morale iniziò a diffondersi verso la fine del XVIII secolo, in un periodo in cui il clima culturale era già di per sé molto favorevole alla promozione dei diritti di un numero sempre maggiore di individui in precedenza soggetti a discriminazione, quali le donne e gli schiavi. All'interno di questo contesto culturale, il primo a proporre un'impostazione etica fondata su un criterio capace di includere tutti gli animali dotati di soggettività all'interno di una medesima comunità morale fu il filosofo e giurista inglese Jeremy Bentham (1998 [1791]).

*Può arrivare il giorno in cui il resto degli animali del creato potrà acquistare quei diritti di cui non si sarebbe mai potuto privarli, se non per mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il nero della pelle non è una ragione per cui un essere umano debba essere abbandonato senza rimedio al capriccio di un carnefice. Può arrivare il giorno in cui si riconoscerà che il numero delle gambe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'*os sacrum* sono ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare un essere senziente allo stesso destino? Quale attributo dovrebbe tracciare l'insuperabile confine? La facoltà della ragione, o, forse, quella del discorso? Ma un cavallo o un cane adulto e un animale incomparabilmente più razionale, e più socievole, di un neonato di un giorno o di una settimana, o anche di un mese. Ma anche ponendo che le cose stiano diversamente: a che servirebbe? La domanda da porre non è 'Possono ragionare?', né 'Possono parlare?' ma 'Possono soffrire?'. (Bentham, 1998 [1791], 421-422)*

Per quanto Bentham si fosse fortemente opposto alla sofferenza inflitta nei confronti di tutti i soggetti senzienti, egli non mise tuttavia mai in discussione il nostro diritto di utilizzare e uccidere gli animali non-umani per fini umani, quando ciò avviene senza inutili torture. Lo stesso passo appena citato, infatti, è preceduto da una presa di posizione molto netta ed esplicita da parte dell'autore a riguardo.

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

nell'essere uccisi, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che uccidiamo gli animali molesti: noi staremmo peggio se loro vivessero, e loro non starebbero peggio da morti. Ma esiste una qualche ragione per cui si dovrebbe tollerare che li torturiamo? Nessuna che io sia in grado di scorgere. (Bentham, 1998 [1791], 421)

Ciononostante, il pensiero del filosofo è stato in grado di fornire una forte base filosofica e concettuale per lo zoocentrismo. Esso, infatti, ha per la prima volta riconosciuto nella capacità di provare piacere e dolore e nelle doti cognitive, non soltanto i moventi originari dell'agire morale, ma anche qualcosa di proprio di tutti gli animali dotati di soggettività. Oggi che, a distanza di due secoli, quest'ultima intuizione è stata abbondantemente confermata dalla scienza contemporanea, è l'etica zoocentrica a farsi carico di spingere ancora più oltre la considerazione morale accordata da Bentham ai soggetti senzienti non-umani.

All'interno di questo vasto paradigma teorico esistono tuttavia almeno due macro-tendenze. Per il cosiddetto SENSIOCENTRISMO la principale istanza di valore intrinseco è la capacità di provare piacere e dolore<sup>1</sup>. Tale impostazione ricalca dunque quella già propria di una certa morale tradizionale secondo cui sarebbe per un paziente morale umano del tutto lecito affermare che 'è sbagliato prenderlo a calci, non perché lui sia bianco, maschio o umano, ma perché gli si fa del male' (Jamieson, 2008, 112). Per il cosiddetto PSICOCENTRISMO, invece, le principali istanze di valore intrinseco sono certe doti coscienti. Questa impostazione ricalca allora quella di certe altre correnti etiche tradizionali secondo cui è già per un paziente morale umano del tutto corretto sostenere che 'è sbagliato prenderlo a calci, non perché lui sia bianco, maschio o umano, ma perché egli è consapevole del male che gli viene inflitto' (Jamieson, 2008, 112). Rifiutare lo specismo, o quantomeno lo specismo estremo, apre dunque diverse possibilità di fondare un'etica ambientale formalmente e materialmente valida. In base alle ultime due delineate, tale rifiuto conduce tuttavia necessariamente a estendere la nostra comunità morale a tutti i *soggetti senzienti*.

---

<sup>1</sup> Utilizzo qui il termine 'sensiocentrismo' (*sentiocentrism*) facendo esplicito richiamo al termine 'senzientismo' (*sentientism*) utilizzato per la prima volta da Rodman per fare riferimento a tutte quelle teorie morali che danno considerazione morale ai soggetti senzienti (1977, 91). Preferisco, a differenza di Rodman e di altri autori, avvalermi del suffisso '-centrismo' al solo fine di mantenere esplicito il parallelismo con i differenti '-centrismi' delle altre cornici teoriche interne all'etica ambientale.

I due più famosi, diffusi e meglio argomentati modelli di etica ambientale zoocentrica, da cui è impossibile prescindere per delineare questo paradigma teorico, sono l'etica utilitarista della LIBERAZIONE ANIMALE e quella deontologica dei DIRITTI ANIMALI, i cui rispettivi principali esponenti sono i già citati Singer e Regan. I due autori si avvalgono, nelle proprie argomentazioni, di due criteri essenziali e consequenziali, cui Regan vi aggiunge persino un terzo: in base al primo i soggetti senzienti sono portatori di *interessi*, per il secondo (difeso solo da Regan) sono titolari di *diritti*, mentre per il terzo sono destinatari di *doveri diretti*. Le riflessioni dei due filosofi, seppure sotto molti aspetti distanti tra loro, sono dunque accomunate dal medesimo tentativo di difendere il valore e lo status morale degli animali non-umani dotati di soggettività sulla base di certe *analogie* esistenti tra questi e gli esseri umani. L'assunto centrale di entrambe le posizioni è che, anche se esistono indubbie differenze tra gli umani e gli altri animali, i principi etici che stanno alla base dei rapporti tra esseri umani si fondano e si giustificano sul possesso di caratteristiche proprie anche di una larga parte del regno animale non-umano. Non esiste, dunque, alcun motivo razionale per non estendere lo status di paziente morale anche oltre la specie umana, verso tutti i soggetti senzienti. L'etica di Singer è tuttavia sensiocentrica: essa, proseguendo il discorso utilitaristico già avviato da Bentham, si concentra sulle *analogie sensitive* tra umani e animali dotati di soggettività. L'etica di Regan è invece psicocentrica: essa, adottando un'impostazione deontologica, si concentra dunque sulle *analogie cognitive* che accomunano tutti i soggetti senzienti. La presenza di tali peculiarità in tutti gli animali dotati di soggettività implica, per gli autori, la necessità di ammettere che se un animale non-umano può provare esperienze così *simili* a quelle umane è necessario estendere anche a questo soggetto senziente quantomeno la 'regola aurea' secondo cui 'non si devono trattare gli altri come non si vorrebbe essere trattati in prima persona'.

A essersi occupati del problema dello specismo, inquadrandolo in modi per certi versi radicalmente differenti, sono stati in realtà numerosi altri pensatori. Particolarmente interessanti, a tale proposito, sono soprattutto le riflessioni del filosofo americano Donald van de Veer e quelle del filosofo israeliano Tzachi Zamir. Pur offrendo svariati argomenti in favore dell'estensione della comunità morale oltre la specie umana, essi, come anche altri autori, hanno infatti cercato di rilegittimare la

presenza dello specismo all'interno della prospettiva zoocentrica. Ciononostante, la teoria di Singer e quella di Regan restano ancora oggi i due principali punti di riferimento di tutto lo zoocentrismo. È per questo motivo che, nel mostrare come sia possibile fondare un'etica ambientale zoocentrica formalmente e materialmente valida, farò esclusivo riferimento al pensiero di questi ultimi due autori.

## 5.2 Sensibilità. La liberazione animale

L'etica della cosiddetta liberazione animale (*animal liberation*), nelle parole di Singer, «comporta l'espansione dei nostri orizzonti morali e l'estensione o la reinterpretazione del fondamentale principio etico di uguaglianza» (1985 [1976], 29). La cornice teorica entro cui si muove il filosofo australiano è quella dell'utilitarismo. Concentrando la propria attenzione sulle conseguenze delle azioni giudicabili da un punto di vista morale, l'utilitarismo si presenta a tutti gli effetti come una particolare (se non anche la più diffusa) forma di consequenzialismo. In accordo con l'utilitarismo, un'azione è considerabile 'giusta' se e solo se essa causa la massima quantità di *utilità*, dove per 'utilità' si intende una quantità o intensità astratta della proprietà o peculiarità dotata di valore intrinseco che le diverse correnti utilitariste intendono massimizzare – generalmente il *piacere* (Kernohan, 2012, 57). Per difendere il proprio sistema etico, Singer prende le mosse dal pensiero del già citato Bentham e da quello dello scrittore inglese Henry Salt, distanziandosi però dal loro utilitarismo edonista per adottare una particolare forma di utilitarismo della preferenza (Singer, 1975). Come Bentham e Salt, anche Singer sostiene che tutti gli animali senzienti, esseri umani compresi, sono in grado di provare sensazioni di piacere e dolore, riconoscendole come tali in riferimento alla propria situazione (Bentham, 1998 [1791]; Salt, 1886; 1892). Per l'utilitarismo edonista dei due autori inglesi, però, è per ogni agente morale doveroso causare la massima quantità di piacere per tutti i depositari di valore intrinseco. In base all'utilitarismo della preferenza di Singer, invece, è per gli agenti morali opportuno prestare attenzione non solo alla *quantità* del piacere, ma anche alla *qualità* degli interessi.

Per il filosofo australiano, dunque, il criterio etico su cui già si fonda, seppure implicitamente, il principio di eguaglianza della morale di senso comune è la capacità di provare piacere e dolore (Singer, 1975, 27). Non l'intelletto o la ragione, ma la

*sensibilità (sentience)* è la condizione necessaria e sufficiente affinché abbia senso parlare di *interessi* (es. evitare il dolore, sviluppare le proprie capacità, soddisfare i bisogni primari di cibo e di riparo, godere di rapporti amichevoli e di amore, o essere liberi di realizzare i propri scopi senza interferenze non necessarie da parte di altri). Per Singer, così come per il già citato Hare e numerosi altri autori utilitaristi, la sensibilità è allora da sempre il criterio di demarcazione morale utilizzato dall'etica tradizionale (Hare, 1987). Se non fosse questo il criterio etico in funzione del quale si identificano i pazienti morali, bisognerebbe infatti escludere dalla comunità morale umana non solo gli animali non-umani, ma anche tutti i casi marginali. Simili entità non-paradigmatiche, sebbene (temporaneamente o definitivamente) prive o non nel pieno delle proprie capacità razionali, linguistiche o argomentative hanno tuttavia indubbiamente interessi, solo che non possono (adeguatamente) esprimerli. Solo adottando il criterio sensiocentrico è secondo Singer possibile definire un *principio di eguaglianza* in grado di abbracciare tutti gli esseri umani, pur nelle proprie differenze: il fatto, però, è che, applicando il criterio in modo coerente, il nostro orizzonte morale si estende necessariamente a tutti i soggetti senzienti (Singer, 1976).

La proposta dell'autore è dunque quella di allargare il ragionamento utilitaristico in questa direzione, *massimizzando* il soddisfacimento delle preferenze e *minimizzando* le sofferenze di tutti i pazienti morali, a prescindere dalla loro specie. Singer precisa che con questa sua proposta egli vuole suggerire, non che l'utilitarismo si deduca naturalmente dal principio etico di eguaglianza, ma che, in attesa di *buone ragioni* contrarie, vi sono motivi a suo avviso sufficienti a compiere questa scelta (1989 [1979], 24). Il suo utilitarismo della preferenza si distingue tuttavia da altre simili impostazioni per almeno tre aspetti. Anzitutto esso assume (1) una posizione intermedia tra l'utilitarismo dell'*atto* (la forma più *diretta* di utilitarismo, in base alla quale il consequenzialismo utilitarista coincide con una procedura di calcolo decisionale da applicarsi a ogni singolo atto) e quello della *regola* (forma più *indiretta* di consequenzialismo utilitarista, in base a cui l'utilitarismo rappresenta uno standard di giudizio da applicarsi come uno strumento utile a stabilire delle regole generali di condotta). In secondo luogo esso (2) si discosta dall'utilitarismo della *somma* (il quale massimizza la somma totale dell'utilità di tutti i pazienti morali), adottando una particolare forma da egli stesso formulata di utilitarismo della *media* (il quale

massimizza l'utilità media per paziente morale) (1993 [1979], 101-105). La teoria di Singer, infine, nel proprio (3) prendere le distanze dall'utilitarismo del *valore attuale* (il quale giudica le azioni degli agenti morali in funzione dell'utilità effettivamente prodotta dall'azione, dopo che essa viene compiuta), dimostra anche di prediligere l'utilitarismo del *valore atteso* (il quale giudica invece le azioni degli agenti morali in funzione dell'utilità probabilmente risultante, prima che le azioni stesse vengano compiute).

Per l'utilitarismo edonista è sufficiente limitarsi a conteggiare matematicamente le conseguenze positive e negative delle singole azioni, preferendo e approvando quelle che, a conti fatti, dimostrano di avere procurato la massima utilità per il maggior numero di pazienti morali coinvolti. Nel proprio considerare soltanto il risultato derivato dalla somma degli effetti, senza valutare gli interessi di ogni singolo paziente morale, questa impostazione teorica favorisce e approva anche atti che, a scapito di gravi sofferenze di pochi, sono in grado di procurare una grande utilità per molti – purché la somma totale del piacere dei molti superi la sofferenza dei pochi. Contro questa visione, Singer è convinto della necessità di adottare un utilitarismo in grado di tenere conto degli interessi di tutti i singoli pazienti morali coinvolti, valutando anche il diverso peso delle azioni. Non si tratta di sommare algebricamente l'utilità derivata dalle conseguenze, ma di ponderare le medie delle preferenze di tutti i pazienti morali, valorizzando gli interessi più essenziali (come, ad esempio, quello di avere una vita qualitativamente soddisfacente) ed elaborando un sistema di regole e di principi di condotta volto a promuovere questi stessi valori. L'assunzione di base è che, poiché una certa quantità di sofferenza ha per ogni forma di vita cosciente, a prescindere dalla specie di appartenenza, il *medesimo valore*, essa deve avere il *medesimo peso morale* all'interno del calcolo utilitaristico.

Se un essere soffre, non può esistere giustificazione morale per rifiutarsi di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza sia valutata quanto l'analoga sofferenza di un altro essere (nella misura in cui si possono fare confronti). Se invece un essere è incapace di soffrire, o di provare piacere o felicità, non c'è niente da prendere in considerazione. (Singer, 1985 [1976], 135)

Il principio utilitarista offerto dal filosofo inglese Henry Sidgwick, secondo cui il bene di un qualsiasi individuo non è, dal punto di vista dell'universo, più importante del bene di qualunque altro individuo, richiede dunque per Singer di porre tutti i soggetti senzienti sullo stesso piano etico (Sidgwick, 1874, 382; Singer, 1990 [1975], 5).

Secondo l'autore è a tal fine necessario anzitutto riconoscere le implicazioni morali derivanti dalle differenze biologiche esistenti tra le forme di vita (1) *non-cosciente*, (2) *cosciente* e (3) *autocosciente* (1975, 171-174; 1993 [1979], 110-217). Le (1) prime (es. certi casi marginali quali gli embrioni, gli individui in stato vegetativo e gli organismi vegetali) non possono essere reputate pazienti morali, perché relativamente a loro possiamo considerare soltanto gli interessi dei soggetti morali con cui sono poste in relazione (es. i genitori, i parenti o, in generale, tutti gli individui legati affettivamente). Esse sono dunque solo *ricettacoli* di esperienze di valore *altrui*. Diverso è tuttavia il discorso per le forme di vita cosciente e autocosciente: essendo queste dei soggetti senzienti, per il filosofo australiano non esiste infatti alcuna valida ragione per non considerarle alla stregua di veri e propri pazienti morali. I (2) primi organismi (es. certi casi marginali e gli animali non-umani non-autocoscienti, quali certi vertebrati – pesci, anfibi, rettili, uccelli e mammiferi – e invertebrati – gamberi, ostriche e molluschi) sono, infatti, dei *ricettacoli* di esperienze di valore *individuali*, date dai loro stessi stati di coscienza piacevoli. I (3) secondi (es. gli esseri umani capaci di intendere e di volere, i gorilla e gli scimpanzé), in quanto in grado di concepirsi come dotati di un'esistenza continua nel tempo, e perciò capaci di speranze, progetti e ambizioni per il futuro, sono invece a tutti gli effetti delle *persone* (Singer, 1993 [1979], 87, 132). L'aspetto cruciale della riflessione di Singer è dunque che nessun criterio di demarcazione morale può essere dedotto dall'appartenenza o non appartenenza a una determinata specie: non tutti gli esseri umani sono pazienti morali o persone, così come non tutti i pazienti morali e le persone sono esseri umani (1989 [1979], 102). Questo in quanto a essere pazienti morali dotati di VALORE INTRINSECO sono *tutti* i soggetti senzienti e *solo* i soggetti senzienti, a prescindere dalla loro specie di appartenenza.

Le argomentazioni del filosofo australiano si discostano tuttavia da quelle in favore del riconoscimento dei diritti degli animali non-umani di cui, all'interno dell'utilitarismo, si fa promotore ad esempio Salt con la propria proposta di

*emancipazione animale (animal enfranchisement)*. Dal punto di vista dell'utilitarismo di Singer, infatti, affermare che i soggetti senzienti sono dotati di valore intrinseco significa semplicemente sostenere che essi «non sono cose» (Singer, 1996 [1987], 492). In riferimento al proprio rifiuto di ammettere i diritti degli animali non-umani l'autore sostiene dunque che esso

Non ha niente a che vedere con il fatto che sono diritti *degli animali*: ha a che fare con il fatto che sono *diritti*. Il problema non concerne l'estensione agli animali di diritti posseduti dagli esseri umani, inclusi quegli umani che posseggono caratteristiche rilevanti non possedute da alcuni animali. Concerne invece il tipo di diritto che potrebbe essere posseduto tanto dagli esseri umani quanto dagli altri animali. (1996 [1987], 489)

Secondo Singer, allora, parlare del valore intrinseco di tutti i soggetti senzienti non implica la necessità di procedere verso una difficilmente difendibile eguaglianza di tutte le forme di vita coscienti e autocoscienti. Per la sua teoria della *liberazione animale (animal liberation)* è sufficiente che si accolga l'eguaglianza interspecifica dei loro interessi. È in questo senso che l'autore, pur concentrando la propria attenzione soprattutto sugli animali non-umani dotati di soggettività, si esprime favorevolmente nei confronti dell'applicare il proprio utilitarismo della preferenza anche a questioni ambientali. Nel caso dei cambiamenti climatici, così come in quello della preservazione e conservazione di luoghi naturali cui l'umanità attribuisce valore, egli sostiene che se si applicassero i principi della sua teoria morale fino a comprendere gli interessi di tutte le persone risulterebbe doveroso sia ridurre le emissioni dannose per l'atmosfera sia prevenire il danneggiamento irreparabile dell'ambiente (Singer, 2002).

Poiché, però, il dare considerazione morale agli interessi di persone come gli esseri umani è molto diverso dal darla agli interessi di un animale cosciente come un maiale, soggetti senzienti differenti implicano necessariamente differenti conseguenze normative (Singer, 1975, 25). Anche se l'autore include tutti i soggetti senzienti nella categoria dei pazienti morali, egli non nega dunque che si debba attribuire un maggiore significato morale al valore intrinseco posseduto dalle forme di vita dotate di autocoscienza. Per quanto la capacità di provare piacere e dolore, essendo connessa agli interessi degli organismi che ne sono in possesso, sia di valore intrinseco, è scorretto sostenere che un simile valore sia ugualmente posseduto da tutti i soggetti



senzienti. Le forme di vita cosciente sono infatti ricettacoli di valore tra loro sostituibili: esse sono *portatrici (carriers)* di valore *per sé*, ma non anche sue *depositarie (bearers)*. Le persone invece, essendo uniche e insostituibili, non sono per loro stessa definizione ricettacoli: esse sono perciò le uniche vere *depositarie (bearers)* di valore intrinseco.

Gli esseri autocoscienti e razionali sono individui che vivono la loro vita, non semplici ricettacoli di una certa quantità di felicità. Gli esseri coscienti, ma non dotati di autocoscienza, d'altra parte, possono essere considerati in modo appropriato come ricettacoli di esperienze di piacere e pena piuttosto che individui capaci di una loro vita. (Singer, 1989 [1979], 106)

Per Singer sono certi stati di fatto a essere di valore intrinseco e sebbene l'esperienza di questi *states of affairs* sia certamente *inseparabile* dalle forme di vita coscienti, essa è davvero *inscindibile* solo nelle circostanze in cui si ha a che fare con forme di vita autocoscienti. È questo il motivo per cui è inappropriato dare lo stesso peso etico ai valori intrinseci di queste due tipologie di pazienti morali. Come precisa lo stesso autore, tuttavia, la distinzione fra trattare gli individui come se possedessero valore intrinseco e trattarli come se le loro esperienze possedessero valore intrinseco «è molto più problematica di quanto non si possa sospettare in un primo momento» (1996 [1987], 494). Parlare di ricettacoli di valore, ammette il filosofo, può dunque essere fuorviante.

Se ho una bottiglia di vino in mano, posso versare il vino dalla bottiglia; ma non c'è alcun modo in cui possa separare le esperienze dotate di valore dei maiali dai maiali stessi. Non possiamo neppure trovare un senso all'idea di un'esperienza – di piacere, o di soddisfazione di una preferenza, o di qualsiasi altra cosa – che fluttui nell'aria separata da tutte le creature senzienti. (Singer, 1996 [1987], 496)

Sebbene le esperienze di valore siano dunque sempre inseparabili dai loro portatori, da una prospettiva morale utilitarista l'inscindibilità tra queste e i loro unici depositari (le persone) conduce a reputare le forme di vita coscienti come pienamente sostituibili tra loro e, di conseguenza, a considerare le loro esperienze aggregativamente. Per quanto non sia in nessun caso lecito considerare i pazienti morali come dotati di un mero valore strumentale, conferendo loro uno status morale paragonabile a quello di una semplice 'cosa', esiste dunque un'importante differenza tra lo status morale dei

soggetti coscienti e quello dei soggetti autocoscienti (Singer, 1996 [1987], 496-501). È proprio a partire da un simile presupposto che Singer è divenuto uno dei membri fondatori di *The Great Ape Project (Il Progetto Grande Scimmia)*. Il progetto propone alle Nazioni Unite di estendere ai primati dotati di autocoscienza, quali scimpanzé, gorilla e oranghi, lo status di persona – lo stesso status, e sulla stessa base, dovrebbe essere in futuro esteso anche a grandi mammiferi acquatici quali i cetacei (Cavalieri & Singer, 1993). Legittimare la morte di una persona è dunque molto difficile, perché la sua uccisione determinerebbe l'annullamento e la soppressione degli ulteriori valori che essa stessa ha attribuito alla propria vita, ai progetti da essa realizzati o a quelli pianificati per il futuro: tutti elementi da conteggiare in quanto facenti parte del suo stesso benessere (Singer, 1994; 1995). Dal punto di vista alimentare, uccidere invece certi animali non-umani che, sebbene coscienti, sono stati allevati senza sofferenze inutili e in condizioni dignitose e rispettose, non trova nell'utilitarismo della preferenza di Singer obiezioni insuperabili (Singer, 1980). Ciò è vero soprattutto se a fare da contraltare vi sono forti preferenze di persone nei confronti di piaceri strettamente connessi all'utilizzo e all'uccisione di simili animali (Singer, 1998 [1980]).

In netta opposizione al trattamento riservato soprattutto dall'industria medica e alimentare nei confronti di certi animali non-umani, la teoria morale di Singer non è dunque in grado di escludere in modo assoluto la possibilità di utilizzare e uccidere certi soggetti senzienti per fini umani (1979). La sofferenza è senz'altro un male e va sempre evitata, a prescindere dalla specie. Tanto l'utilizzare umanamente quanto l'uccidere in modo indolore forme di vita non-cosciente o cosciente (siano esse umane o non-umane) potrebbero però essere lecitamente compresi in un calcolo utilitaristico che accorda preferenza al benessere di altre forme di vita cosciente o autocosciente. Se è pressoché impossibile utilizzare o uccidere una persona, perché essa possiede desideri tra cui vi sono certamente quello di essere libera e quello di continuare a vivere, le forme di vita non-coscienti e coscienti mancano di simili desideri, perché non hanno alcuna consapevolezza di essere in vita. Poiché essi sono *soggetti* solo in quanto *senzienti*, il loro utilizzo o la loro uccisione, quando privi di dolore, sarebbero del tutto possibili all'interno della teoria della liberazione animale: nessun loro desiderio verrebbe infatti frustrato. Per l'utilitarismo, tuttavia, non si ha soltanto il dovere di evitare ogni possibile diminuzione dei valori (come quella che sarebbe

causata da un aumento della sofferenza), ma anche quello di massimizzare questi stessi valori. L'utilizzo e l'uccisione di animali non-umani non-autocoscianti richiede allora come condizione necessaria che essi, nel primo caso, vivano una vita migliore di quella che altrimenti condurrebbero in natura e, nel secondo caso, vengano rimpiazzati da altri simili animali che non avrebbero altrimenti modo di essere in vita o di vivere altrettanto felicemente. Dal punto di vista medico sarebbe dunque per Singer del tutto lecito sopprimere la vita di un essere senziente, se la controparte fosse la salvezza di molte altre vite di organismi coscienti o autocoscianti, a patto però di essere disposti a usare indistintamente animali non-umani o certi casi marginali di essere umano. Dal punto di vista alimentare, invece, la posizione dei cosiddetti 'onnivori coscienti' è pienamente in linea con la teoria dell'autore (Singer & Mason, 2006; Pollan, 2006). Mentre alcuni di essi si nutrono di sostanze di origine animale solo se ciò (oltre a non comportare conseguenze ecologicamente inaccettabili) implica che gli animali utilizzati abbiano vissuto una vita sufficientemente felice e siano morti senza provare eccessivo dolore, altri selezionano le specie di animali non-umani che è secondo loro possibile utilizzare e uccidere per scopi nutritivi in funzione del grado con cui gli esemplari di queste stesse specie sono capaci di provare piacere e dolore. Una simile posizione, oltre a essere del tutto coerente con l'etica della liberazione animale, è da Singer ritenuta anche un certamente lodevole passo avanti rispetto a chi non mostra nessun tipo di preoccupazione morale per gli animali non-umani (Singer & Mason, 2006). Ciononostante egli la scoraggia, avanzando contro di essa un (seppur debole) argomento esclusivamente prudenziale.

In ogni caso, sul piano dei principi morali pratici, sarebbe meglio rigettare in toto l'uccisione degli animali per motivi legati all'alimentazione, almeno quando ciò non si rende necessario per la nostra stessa sopravvivenza. L'uccidere gli animali per cibarsene ci porta a concepire questi come degli oggetti che noi possiamo usare a nostro piacimento. [...] Come potremmo incoraggiare le persone a rispettare gli animali e a dare un'eguale considerazione ai loro interessi se esse continuano a mangiarli per il loro mero piacere personale? (Singer, 1993 [1979], 134)

Pur effettuando delle distinzioni tra il valore intrinseco posseduto dalle diverse tipologie di soggetti senzienti e legittimando, di conseguenza, alcune forme di utilizzo e di uccisione dei pazienti morali non-umani, l'etica sensiocentrica di Singer è, proprio

in virtù di questa sua prudenza, ancora oggi considerata tra le più valide teorie morali zoocentriche. Lo stesso filosofo australiano è infatti reputato uno dei principali e più autorevoli difensori della cosiddetta causa animalista, o quantomeno di quella favorevole a un lento processo di riforme graduali.

Accolta con particolare entusiasmo all'interno dell'intera etica ambientale è soprattutto la necessità, espressa a più riprese da Singer, di distinguere la legge dall'etica, alternando l'argomentazione filosofica con la denuncia socio-economica, l'attivismo e la disobbedienza civile (1973; 2000a). Sul fronte filosofico bisogna riconoscere, secondo l'autore, che anche l'astensione è una colpa, perché abbiamo sempre il dovere etico di agire per impedire il male di altri pazienti morali, a meno che questo agire non comporti il sacrificio di qualcosa di analoga rilevanza etica: una rilevanza che non dipende però né dalla distanza, né dalla reale possibilità di impedire il male, e nemmeno dalla facoltà di produrre del bene (il dovere negativo di limitare il male non è inferiore a quello positivo di causare del bene). Per essere davvero 'etici' è però per l'autore alle volte necessario agire anche illegalmente, adottando un tipo di azione la cui attuazione dovrebbe dipendere soltanto dalla grandezza del male che si cerca di prevenire o contrastare e dalle conseguenze auspicate, e non dalle leggi stabilite dal sistema giuridico (2000b [2000]). Una possibile soluzione pacifica è in questo senso rappresentata dall'adozione di uno stile di vita veg(etari)ano<sup>2</sup>: all'atto pratico si tratta semplicemente di uscire da un'*abitudine* che, dal punto di vista dietetico, si riduce essenzialmente a un'assuefazione al gusto (Singer, 1985 [1976], 135-137). L'onere di motivare dal punto di vista morale la propria condotta nel rapporto con gli animali non-umani senzienti non ricade mai, secondo Singer, sul veg(etari)ano, ma su chi continua a perpetuare con le proprie abitudini la medesima

---

<sup>2</sup> Con l'espressione 'veg(etari)ano' intendo volutamente rendere poroso il confine che separa lo stile di vita vegetariano da quello più comunemente detto vegano. Faccio ciò non soltanto perché, all'interno della letteratura di settore, parlando di vegetarianismo si fa in realtà spesso riferimento al veganismo. Ciò che mi interessa sottolineare in modo particolare, infatti, è che nessuna delle due posizioni, per quanto rigorosa, concede spazio alle eventuali esigenze particolari di alcuni soggetti che per allergie, intolleranze o quant'altro, sono tenuti a fare delle eccezioni alla linea di condotta generale della posizione da essi stessi difesa. Con il termine 'veg(etari)ano' mi riferisco qui dunque, in generale, a una netta *presa di posizione etica* su certe abitudini in base alla quale si rifiuta l'utilizzo di prodotti alimentari, tessili, medici e cosmetici che sono di diretta origine animale (ciò che viene più comunemente rifiutato dal vegetarianismo), che sono stati testati sugli animali non-umani o che sono derivati dal loro sfruttamento (ciò che, in aggiunta a quanto viene rifiutato dal vegetarianismo, viene invece ripudiato dal veganismo).

quantità e qualità di sfruttamento e morte del mondo animale non-umano. Come rileva Battaglia, poiché la riduzione delle sofferenze e delle morti inflitte agli animali non-umani è un bene, e poiché la scelta veg(etari)ana contribuisce a realizzare questo obiettivo, per relazione di *contributory causation* anche la scelta veg(etari)ana risulta essere un bene (1997, 82-83).

Diventare vegetariano non è meramente un gesto simbolico. Non è neanche il tentativo di isolarsi dalla sgradevoli realtà del mondo, di mantenersi puro e senza responsabilità per la crudeltà e la carneficina che ci circondano. Diventare vegetariano è il passo più concreto ed efficace che si può compiere per porre fine tanto all'inflizione di sofferenze agli animali non umani quanto alla loro uccisione. (Singer, 1991 [1975], 172)

### **5.3 Cognitività. I diritti animali**

I principali obiettivi dell'etica dei diritti animali (*animal rights*) sono la totale abolizione dell'uso degli animali non-umani negli esperimenti scientifici, la totale soppressione dell'allevamento a fini commerciali e la totale eliminazione di sport o attività connesse con la caccia e la cattura degli animali non-umani (Regan, 1985a, 13). La condanna alle forme di utilizzo e uccisione dei soggetti senzienti è dunque ancora più radicale di quella di Singer: essa non risparmia né l'uso di cavie da laboratorio per ricerche di particolare importanza umana, né le forme di allevamento tradizionale e non intensivo (cosiddette 'bio'). Se Singer è su questi aspetti favorevole a riforme graduali che influiscano sulle nostre *abitudini*, Regan propende per un cambiamento radicale e immediato, derivato da una profonda modifica delle nostre *credenze*. Affinché ciò possa accadere è per il filosofo statunitense necessario elaborare anzitutto argomentazioni filosofiche fondate su «ragioni giuste»: ragioni coerenti, precise, semplici, conformi alle nostre intuizioni e di portata adeguatamente ampia (Regan, 1990 [1983], 176-212). Pur rimanendo intenzionato a tutelare il benessere di tutti gli animali non-umani dotati di soggettività, Regan preferisce dunque dedicarsi a una critica argomentativa del sistema culturale che ci legittima a concepire questi come 'risorse' a nostra disposizione.

L'autore, seguendo le orme del filosofo americano Joel Feinberg, è in questo senso interessato soprattutto alla questione dei *diritti morali fondamentali* dei soggetti senzienti, esseri umani compresi (Feinberg, 1980 [1974]; Regan, 1983). Per 'diritti

morali fondamentali' l'autore, discostandosi tanto dal giuspositivismo etico quanto dal giusnaturalismo fondato sulla capacità di scelta autonoma, intende dei *diritti naturali* che necessitano di essere riconosciuti come fattualmente in possesso di tutte le entità dotate di interessi (Kernohan, 2012, 158). In accordo con Feinberg, per Regan simili entità non possono in nessun caso essere semplici cose, ma diversamente da Feinberg egli sostiene che possano essere soltanto soggetti senzienti. Prendendo in disamina le teorie morali che ammettono l'esistenza di doveri sia diretti che indiretti relativi agli animali non-umani, Regan reputa in conseguenza a ciò razionalmente fallace, e quindi insufficiente, ogni sistema etico incapace di riconoscere, su base giusnaturalista, l'esistenza di diritti morali indipendenti e inderivabili dai diritti giuridici (1990 [1983], 212-317).

Le teorie dei doveri indiretti, tra cui spiccano il deontologismo di Kant e il contrattualismo del filosofo statunitense John Rawls, sono intrinsecamente inadeguate in quanto ignorano le capacità *sensitive* e *cognitive* degli animali non-umani: gli unici doveri riconosciuti nei loro confronti sono in realtà doveri diretti verso i pazienti morali con cui sono posti in relazione (Regan, 1990 [1983], 212-269). Gli animali rimangono *cose* e sono infatti considerati alla stregua di oggetti di *proprietà* o di *affezione*: non è ingiusto uccidere un cane (o graffiare una macchina), è ingiusto uccidere il cane (o graffiare la macchina) *di* una persona, o uccidere un cane (o graffiare una macchina) la cui morte (o il cui danno) causerebbe la sofferenza *di* una persona. Anche se alcune di queste teorie sono accusate di essere speciste, è necessario per Regan riconoscere che esse, in realtà, privano di considerazione morale tutti i pazienti morali, compresi i casi marginali. Gli esseri umani sono gli unici membri della comunità morale e lo sono in quanto unici soggetti in grado di individuare *ragioni* morali e di partecipare alla formulazione giuspositivista delle *leggi*. A prescindere dallo specismo, dunque, ciò che realmente conta osservare è che seguendo questa strada si nega controintuitivamente a tutti quei pazienti morali incapaci di distinguere il bene dal male anche la possibilità di trovarsi dalla parte di chi subisce le conseguenze di atti ingiusti o sbagliati compiuti da altri agenti morali (nel rapporto tra due pazienti morali resta comunque più difficile parlare di moralità). L'insufficienza di queste teorie deriva allora dal fatto che esse ignorano, anche se implicitamente, un principio etico fondamentale, definibile «principio del danno» (Regan, 1990 [1983], 260-267).

In base a questo principio, a sua volta derivato dal «principio del rispetto», noi abbiamo il dovere diretto *prima facie* di non deprivare o danneggiare nessun soggetto che abbia credenze e desideri (capacità *cognitive*), o che sia anche solo capace di sperimentare benessere e malessere (capacità *sensitive*) (Regan, 1990 [1983], 359).

Anche le più diffuse teorie dei doveri diretti, come quella cosiddetta della crudeltà e della bontà o quella utilitarista, sono però inadeguate a regolare i rapporti tra esseri umani e soggetti senzienti non-umani (Regan, 1990 [1983], 270-284). La controtuitività di chi riconosce siffatti doveri riconducendo il bene ad atti di benevolenza capaci di generare piacere, e il male ad atti di crudeltà comportanti sofferenza, è data dal fatto che, così come non tutte le azioni in grado di dare piacere sono giuste (es. l'iniettarsi eroina), anche quelle che danno sofferenza non sono tutte sbagliate (es. il dolore causato da un dentista al suo paziente o quello inavvertitamente causato da un giocatore di calcio a un avversario). Persino se si definisce 'cruelle', non tanto l'atto compiuto, quanto la persona che prova una certa forma di piacere nel compiere azioni che causano sofferenza emergono dei problemi. Pur ammettendo che sia possibile avere accesso agli stati mentali di un individuo e comprendere così con certezza se trae godimento dal compiere atti crudeli, è pressoché certo che chi effettua esperimenti su animali non-umani o li uccide per scopi alimentari non agisce per trarne un sadico piacere.

Le più dure critiche sono però da Regan riservate proprio all'utilitarismo della preferenza adottato dalla appena illustrata etica della liberazione animale di Singer (Regan, 1990 [1983], 284-317). Nonostante il suo primo principio, l'uguale considerazione degli interessi, abbia indubitabili pregi, nella teoria di Singer esso rimane incontrovertibilmente subordinato a un secondo principio: quello di utilità. Per l'utilitarismo noi abbiamo il dovere di compiere scelte che risultano migliori solo alla luce di un ipotetico (e non si sa come calcolabile) bilancio tra il benessere e la sofferenza conseguenti. Il migliore bilancio non è però anche la migliore opzione per ogni soggetto: un buon risultato complessivo, infatti, non è in grado di giustificare i singoli intenti malefici. L'utilitarismo della preferenza non è dunque una teoria veramente capace di accordare considerazione morale ai singoli soggetti senzienti. Essa è una teoria *aggregativa* e, in quanto tale, non solo non conferisce loro alcun diritto, ma non è nemmeno in grado di attribuire a tutti gli animali dotati di soggettività

un vero e proprio valore intrinseco individuale: sono infatti soltanto i loro stati emotivi a essere di valore, all'interno del pensiero di Singer. Per Regan questo aspetto è così critico da essere sufficiente a dimostrare l'inadeguatezza intuitiva della teoria del filosofo australiano. Egli si dedica perciò a renderlo ancora più evidente proponendo un'analogia (1990 [1983], 283-284). Le forme di vita coscienti (casi marginali compresi) sono per Singer come una tazza. Una tazza non ha valore intrinseco, perché è solo un contenitore: ciò che ha valore intrinseco sono i liquidi che vi possono essere contenuti. Per l'utilitarismo della preferenza, così come lo è la tazza, anche le forme di vita coscienti sono contenitori privi di valore intrinseco in sé: quel che conta sono soltanto i sentimenti che essi possono provare. Questa visione conduce però a esiti normativi insufficienti a tutelare efficacemente tutta la vita animale dotata di soggettività.

La critica mossa a queste teorie morali non serve a Regan soltanto a dimostrare la loro insufficienza nel fronteggiare il problema del rapporto tra esseri umani e animali non-umani, ma anche – e soprattutto – a evincere una serie di elementi necessari a sviluppare un sistema etico in tal senso più adeguato (Regan, 1990 [1983], 318-359). Oltre a fondarsi su «ragioni giuste», una teoria morale interessata ad applicare il principio del rispetto nei confronti di tutti i soggetti senzienti non può anzitutto prescindere dal principio del danno, perché deve dare ai pazienti morali la stessa considerazione morale riservata agli agenti morali (Regan, 1990 [1983], 359). In secondo luogo essa deve anche essere una teoria deontologica in grado di giustificare, in base a un principio formale di giustizia coerente, i motivi per cui abbiamo doveri diretti verso tutte le entità dotate di soggettività. Vista l'evidente insufficienza dei valori intrinseci attribuiti o riconosciuti agli stati emotivi o cognitivi, tale principio deve allora poggiarsi sul VALORE INERENTE (*inherent value*) proprio di certi singoli esseri senzienti (Regan, 1990 [1983], 322-323). Sebbene siano per molti autori concettualmente sovrapponibili, i termini 'intrinseco' e 'inerente' sono dunque da Regan distinti sul piano non solo linguistico, ma anche assiologico ed epistemologico. Egli preferisce utilizzare il primo per indicare i valori che possono essere reputati *intrinsecamente posseduti* da stati emotivi o di coscienza. In riferimento ai valori intrinseci posseduti dai soggetti senzienti, invece, l'autore si avvale quasi esclusivamente del secondo termine: tali valori sono una parte *intrinsecamente*



*essenziale* dell'individualità di certe entità, a prescindere dal valore posseduto dai loro stati emotivi o di coscienza. Essi sono dunque un fatto oggettivo la cui esistenza è indipendente da ogni valutazione esterna e relativa a certe proprietà o peculiarità non-relazionali oggettivamente possedute da certe entità (Regan, 1981).

Con il concetto di 'valore inerente' il filosofo statunitense intende allora definire un valore oggettivo non-strumentale che non si guadagna e non si perde, che non aumenta e non diminuisce, che è equamente posseduto nello stesso grado da tutti i pazienti morali e che, quindi, è autonomo, distinto, irriducibile, incommensurabile e indipendente rispetto ai valori intrinseci delle esperienze soggettive (1990 [1983], 327-337). Concepire il valore inerente come un qualcosa di soggetto a diverse gradazioni o di diversamente posseduto dalle singole entità è dunque per l'autore inaccettabile. Una simile visione cela infatti una concezione «perfezionista» dei valori morali in base alla quale, al fianco di certe entità assiologicamente 'perfette', esistono molte altre entità che, in quanto non in possesso di un sufficiente grado di valore intrinseco, sarebbero da reputarsi 'imperfette' (Regan, 1990 [1983], 374). Ciò non sarebbe soltanto pernicioso, ma riproporrebbe anche gli stessi problemi normativi presenti nelle altre teorie morali giudicate inadeguate dal filosofo.

È proprio a partire da queste premesse che Regan avanza la propria teoria dei diritti animali (1990 [1983], 360-442). La proposta dell'autore è quella di fondare i nostri doveri diretti sui diritti morali fondamentali, quali il diritto a *non soffrire*, a *vivere* e (almeno sotto certi aspetti) alla *libertà*, che ogni essere dotato di valore inerente possiede. Solo postulando l'esistenza di diritti morali propri dei soggetti dotati di valore inerente è infatti possibile, secondo Regan, avere un principio formale di giustizia coerente: si tratta di reputare *giusta* ogni azione che *rispetta* tali diritti e *ingiusto* ogni atto che li *viola*. Da un lato, dunque, egli assume una posizione giusnaturalista, reputando i diritti morali antecedenti e fondanti rispetto ai diritti giuridici giuspositivisti. Dall'altro, però, il suo obiettivo non è quello di dimostrare che esistono dei diritti morali assoluti (*argomento forte*), ma che *se* questo tipo di diritti viene assegnato agli esseri umani, *allora* i principi più ragionevoli per individuarli ci obbligano a riconoscerli anche in tutti gli animali non-umani dotati di soggettività (*argomento debole*). Su quali ragionevoli basi è però possibile attribuire valore inerente a una forma di vita senziente? Lo spesso utilizzato argomento kantiano, per

cui sono *fini in sé* solo le persone dotate di razionalità, è inaccettabile perché oltre a escludere una buona quantità di animali non-umani, esso estromette anche i casi marginali cui invece siamo soliti riconoscere diritti morali fondamentali. Le capacità di sentire o quella di avere interessi adottate da Singer allargano la medesima considerazione morale a tutti i pazienti morali, ma rimangono proprio per questa ragione inadatte. Se applicate all'interno di una cornice teorica deontologica, infatti, esse condurrebbero ad attribuire o riconoscere valore inerente a tutti i pazienti morali. Ciò esporrebbe il sistema etico a numerose critiche cui sarebbe difficile controbattere. È però per Regan necessario trattare il problema senza lasciare spazio a critiche: è in questa prospettiva, e con lo scopo di rendere la propria teoria morale il più possibile inattaccabile, che il filosofo statunitense preferisce compiere una scelta maggiormente restrittiva.

In vista di difendere e comprovare i propri argomenti in modo agevole e rigoroso, l'autore propone di distinguere due diverse tipologie di pazienti morali (1990 [1983], 214-220). Gli individui coscienti e senzienti, capaci soltanto di provare piacere e dolore, quali i casi marginali così menomati da non avere alcun istante di lucidità o gli animali cosiddetti 'inferiori', hanno certamente una sorta di rilevanza etica, ma non sono veri e propri titolari di diritti. Anche nei loro confronti il principio del danno va rispettato, ma soltanto in base al dovere generale di essere benevoli e di non causare sofferenza. Se questi pazienti morali sono *forse* privi di valore inerente, ne sono invece *certamente* dotati quegli animali senzienti in possesso anche di ulteriori capacità di ordine cognitivo e volitivo (Regan, 1979). Rientrano in questa categoria, oltre che gli esseri umani in generale, anche molti casi marginali in possesso di un certo livello di queste doti (es. neonati, bambini piccoli e certi soggetti menomati) e persino molti animali non-umani (Regan, 2004a, XVI). Tra questi vi sono indubbiamente tutti i mammiferi non-umani normalmente sviluppati di età uguale o superiore a un anno ma, come ammesso più di recente dallo stesso autore, anche gli uccelli e forse persino i pesci (2001, 17; 2004b, 61).

Semplicemente non sappiamo abbastanza per giustificare il rifiuto, *senza alcun impegno a rifletterci ulteriormente*, l'idea che una rana, ad esempio, sia un soggetto di una vita pieno di desideri, obiettivi, credenze, intenzione e cose simili. Quando la nostra ignoranza è così ampia, e il possibile prezzo morale così grande, non è irragionevole dare a questi animali il beneficio

del dubbio, trattandoli come se fossero soggetti a cui noi dobbiamo un trattamento rispettoso, specialmente quando fare ciò non causa a noi alcun danno. (Regan, 2004a, 367)

Regan non esclude a priori che persino entità quali i molluschi, le ostriche, gli alberi o i fiori possano essere dotati di valore inerente (1985b [1979], 166). Egli difende infatti la necessità di sviluppare un'etica ambientale in grado di riconoscere valore inerente ai singoli enti e soggetti di natura e sostiene che la realizzazione di una siffatta etica, unica vera promotrice dell'imperativo morale di non distruggere, preservare e non interferire con la natura, sia tutt'altro che insensata. L'autore distingue in tal senso tra l'*etica della gestione della natura (management ethic)*, la quale è una semplice «etica per l'utilizzo dell'ambiente» («an ethic for the use of the environment»), e un'etica ambientale genuina, unica vera «etica dell'ambiente» («an ethic of the environment»): diversamente dalla prima tipologia di etica, questa seconda forma richiede necessariamente che si parli dei valori inerenti presenti in natura (Regan, 1981, 20, 34). Il filosofo dichiara purtuttavia, e a più riprese, di non volersi addentrare in questo tema in quanto è «straordinariamente difficile» fornire dimostrazioni valide a riguardo (1990 [1983], 331-337). Ciononostante, alcune sue riflessioni sembrano potere estendere la sua teoria dei diritti a tutto il regno del vivente. Egli si dimostra infatti critico nei confronti tanto dell'etica ambientale antropocentrica quanto di quella olistica. La prima è accusata dal filosofo di essere un'etica «dell'uso dell'ambiente», e non una vera etica ambientale; mentre la seconda è considerata colpevole di attribuire valore inerente solo agli insiemi (lasciando invariato il valore strumentale degli individui) e di stabilire ingiuste e arbitrarie gerarchie di valore all'interno delle specie viventi, dando a quelle a rischio di estinzione più valore inerente rispetto a quelle domestiche (1992). Per rafforzare la critica all'olismo, tacciato persino di «fascismo ambientalistico», Regan afferma polemicamente che se si vuole davvero garantire un'adeguata protezione delle specie in via di estinzione allora non c'è niente di meno contraddittorio e di più efficace del difendere individualisticamente ogni singolo membro di quella specie (1990 [1983], 481-486).

Ciò che accomuna tutti i pazienti morali appartenenti alla seconda tipologia identificata da Regan e che rende questi l'oggetto principale della teoria morale del filosofo è purtuttavia il possesso o (forse) il potenziale possesso (es. embrioni o

generazioni future) di un rudimentale apparato cognitivo che rende queste entità dei «soggetti-di-una-vita» che può essere migliore o peggiore per loro stessi (1985b [1979], 166).

Gli individui sono soggetti-di-una-vita se sono in grado di percepire e ricordare; se hanno credenze, desideri e preferenze; se sono in grado di agire intenzionalmente in vista del soddisfacimento dei propri desideri e del conseguimento dei propri obiettivi; se sono senzienti e hanno una vita emozionale; se hanno il senso del futuro e, in particolare, del proprio futuro; se hanno un'identità psicofisica nel tempo e se sono in grado di avere esperienze di benessere individuale in un senso indipendente dalla loro utilità per gli altri e dal loro essere oggetto dell'interesse altrui. (Regan, 1990 [1983], 358)

Regan è dunque convinto che al fine di individuare un buon criterio per attribuire diritti morali o giuridici anche agli animali non-umani senzienti non sia sufficiente accreditare loro la capacità di *condurre una vita sensibile* caratterizzata soltanto da *interessi-preferenze*, che portano a volere o desiderare qualcosa indipendentemente dal beneficio che se ne può trarre. Bisogna andare oltre e distinguere questi soggetti da quelli in grado di *avere una vita cognitiva* contraddistinta anche dal riconoscimento di *interessi-benessere*, che permettono a questo tipo di pazienti morali di scegliere di vivere una vita qualitativamente migliore tramite il perseguimento e il soddisfacimento non tanto di preferenze personali, quanto di reali bisogni connessi al proprio benessere (Regan, 1990 [1983], 132-133). È quindi quest'ultimo, secondo l'autore, il migliore criterio utilizzabile per costruire un'adeguata teoria morale dei doveri diretti fondata su argomentazioni rigorose e principi sufficientemente ampi.

La rigorosità è infatti intrinseca al ragionamento di Regan. Prima di tutto egli chiarisce cosa intende con l'essere soggetti-di-una-vita: l'avere una vita che può essere migliorata o peggiorata in base ai benefici, alle deprivazioni e ai danni correlati derivati dalle azioni di altri agenti morali (Regan, 1990 [1983], 331-337). In secondo luogo mostra come l'essere soggetti-di-una-vita sia una condizione sufficiente (anche se non necessaria) affinché si possa parlare degli interessi-benessere perseguiti da certe entità: se si ha una siffatta vita si è certamente dotati di valore inerente (Regan, 1990 [1983], 358). Tutte le entità capaci di perseguire i propri interessi-benessere e, quindi, dotate di valore inerente, hanno il primario interesse a non essere trattate come *semplici mezzi* per i fini altrui. Se, quindi, si ha valore inerente si possiedono dei diritti morali

fondamentali inviolabili, e chi possiede questi diritti obbliga gli altri ad avere dei doveri diretti nei propri confronti. Poiché, però, soggetti-di-una-vita dotati di interessi-benessere e di valore inerente sono anche molti animali senzienti, i diritti morali posseduti dagli esseri umani sono propri anche di molti animali non-umani. Nella prospettiva deontologica di impronta kantiana adottata dall'autore, dunque, tutti i soggetti-di-una-vita sono dei *fini in sé*.

Il criterio di cui si avvale Regan si rivela inoltre così ampio da unire l'etica zoocentrica a quella antropocentrica. Essere soggetti-di-una-vita, secondo il filosofo, non significa infatti soltanto essere dotati di percezione, memoria, desideri, credenze, autocoscienza, intenzione, senso del futuro, emozione e sensibilità. Significa anche e soprattutto disporre di *autonomia* nel perseguire il proprio benessere: un benessere dato da *credenze e desideri* (connessi ai propri bisogni biologici, psicologici e sociali) ostacolare i quali è sbagliato in quanto causa di *frustrazione* (Regan, 1990 [1983], 126-175). Visto che non abbiamo motivo di pensare che gli esseri umani (compresi molti casi marginali) e tutti gli animali non-umani senzienti siano privi di tali peculiarità, siamo per l'autore costretti ad ammettere *intuitivamente* che ciò che accomuna tutti questi soggetti, e quindi assimila gli agenti morali e i pazienti morali, è essenzialmente proprio l'essere soggetti-di-una-vita: tutti gli argomenti utilizzabili per confutare questo criterio conducono infatti a negare i diritti morali anche ad alcuni esseri umani. Ecco perché, per Regan, l'etica dei diritti animali è parte integrante e complementare, e non antagonista, di ogni etica a favore dei diritti umani: intendere correttamente concetti quali 'animale' e 'uguaglianza' significa ammettere che «tutti gli animali sono uguali» (Regan, 1990 [1983], 327-328).

Ciò non significa, tuttavia, che di fronte alla necessità di rispettare i diritti morali fondamentali di tutti i soggetti senzienti sia impossibile stabilire della priorità: rispettare simili diritti significa infatti spesso violarne il *minor numero* possibile e farlo nel *minor modo* possibile, minimizzando così le violazioni (Regan, 1990 [1983], 410-419). Nel primo caso:

Se non entrano in gioco considerazioni speciali, allora per manifestare uguale rispetto per gli uguali diritti degli individui in questione occorre calpestare il diritto di A (il diritto di pochi) anziché quelli di B, C e D (ossia i diritti di molti). In questo caso, scegliere di violare i diritti di molti significherebbe violare un diritto uguale per ben tre volte (cioè una volta

per ciascuno dei tre individui in questione) quando invece avremmo potuto scegliere di violarlo una volta sola, e ciò significherebbe non essere coerenti con il principio che ci chiede di manifestare uguale rispetto per gli uguali diritti di tutti gli individui in questione. (Regan, 1990 [1983], 410-411)

Nel secondo, invece, «nessuna persona ragionevole negherebbe che la morte» di un essere umano «costituirebbe una perdita *prima facie* maggiore, e quindi un danno *prima facie* più grave» della perdita e del danno che potrebbero derivare dalla morte di un cane (Regan, 1990 [1983], 435). Questo non perché un cane sia dotato di meno valore rispetto a un essere umano, ma perché un danno come la morte è tanto più grande quanto più sono qualitativamente e numericamente maggiori le opportunità di perseguire i propri interessi che vengono precluse al soggetto senziente ucciso.

Particolarmente interessante, per l'etica zoocentrica, sono tuttavia le implicazioni pratiche di simili presupposti (Regan, 1990 [1983], 443-532). Adottando il criterio di demarcazione morale proposto da Regan sono infatti moralmente intollerabili tutte le pratiche implicanti l'utilizzo dei soggetti-di-una-vita come semplici mezzi. Poiché risultano in questo senso da condannare molti dei modi con cui l'essere umano si rapporta agli animali non-umani dotati di soggettività, la teoria dei diritti animali approda a un abolizionismo totale che distanzia questa radicalmente da quella della liberazione animale. Gli animali non-umani su cui si concentra la teoria di Regan, infatti, sono *senzienti* solo in quanto *soggetti*: la loro vita è intrinsecamente contraddistinta da una serie di desideri che non possono in nessun caso essere frustrati. Niente di ciò che non conduce a una totale soppressione dell'utilizzo degli animali come *risorse* alimentari, scientifiche, industriali o di diletto è dunque per il filosofo americano eticamente accettabile.

L'ingiustizia fondamentale qui non è che gli animali sono tenuti in uno stressante isolamento e confinamento restrittivo, o che il loro dolore e la loro sofferenza, così come le loro esigenze e le loro preferenze vengono ignorate o non adeguatamente considerate. Tutte queste sono ovviamente ingiustizie, ma non sono l'ingiustizia fondamentale. Sono sintomi ed effetti della più profonda e sistematica ingiustizia che permette a questi animali di essere visti e trattati come risorse utili per noi: risorse rinnovabili prive di valore proprio. Il dare agli animali da fattoria più spazio, ambienti più naturali o più compagnia, così come il dare agli animali da laboratorio maggiori dosi di anestetico o gabbie più grandi e più pulite non significa rimediare a questa ingiustizia. Niente di meno che

la totale soppressione dell'allevamento a fini commerciali farà questo, [...] la morale richiede niente di meno che la totale eliminazione della caccia e della cattura degli animali per fini commerciali e sportivi. Le implicazioni della teoria dei diritti, dunque, sono chiare e prive di compromessi. (Regan, 1985a, 24-25)

Anche per Regan, così come per Singer, è però necessario unire la filosofia all'attivismo politico (Regan, 1985a, 26). Le idee proposte da tutti i più grandi movimenti filosofici e sociali, ricorda l'autore citando il filosofo britannico John Stuart Mill, sono passate attraverso tre fasi: prima sono state *ridicolizzate*, poi sono state oggetto di *discussione*, e solo infine sono state *accettate* (Regan, 1990 [1983], 16). Affinché il movimento a favore dei diritti animali possa raggiungere questa terza fase, la teoria morale posta alle sue basi non si deve limitare a essere uno sterile esercizio razionale: deve divenire una *passione disciplinata*. Regan è dunque convinto che senza una buona dose di emotività sia impossibile comprendere adeguatamente *cosa* sia bene perseguire e *perché* sia giusto farlo. Il *come* realizzare questi obiettivi esce però dalla competenza della speculazione filosofica ed entra nel campo dell'attivismo politico: cambiare le idee dominanti è, infatti, essenzialmente un problema politico. Si tratta, a ogni modo, di un problema affrontabile anche dal basso e mediante scelte pacifiche. È in questo senso che anche il filosofo statunitense suggerisce di adottare lo stile di vita veg(etari)ano già raccomandato da Singer (Regan, 1976a).

È il non vegetariano che deve dimostrarci come giustifica il suo mangiar carne sapendo che è stato necessario uccidere un animale perché egli possa farlo; è il non vegetariano che deve fornirci la prova che il suo modo di vita non contribuisce in modo sostanziale a delle pratiche che ignorano sistematicamente il diritto alla vita degli animali. Ed il non-vegetariano deve fare tutto questo nella piena consapevolezza di non poter difendere il suo modo di vita con la semplice elencazione di tutti i beni intrinseci (come il buon sapore della carne) che derivano dal massacro degli animali. (Regan, 1985c [1976], 195-196)

Lo stesso discorso valido sul piano alimentare è poi dall'autore allargato anche a tutti gli altri settori utilizzando gli animali non-umani come semplici mezzi (Regan, 1980). È chi effettua esperimenti su questi animali, chi li cattura a fini commerciali o chi li caccia per sport a dovere giustificare le proprie azioni, e la curiosità scientifica, il

profitto o il piacere del diletto non sono per l'autore argomenti sufficienti a difendere queste scelte.

## 5.4 Sguardi alternativi. Il dibattito sullo specismo

Per quanto le teorie morali di Singer e Regan siano unanimemente considerate le etiche zoocentriche per eccellenza, i due filosofi non sono i soli ad avere affrontato il problema dello specismo, cercando di superarlo. Ciò che la riflessione di altri pensatori ha nel corso degli anni messo in luce è non soltanto che il fenomeno dello specismo è molto più articolato e radicato all'interno della comunità umana di quanto non possa a prima vista sembrare, ma anche che nemmeno la riflessione dei due autori è pienamente in grado di contrastarlo. Piuttosto che opporsi radicalmente a esso, sarebbe dunque forse più opportuno cercare di comprenderlo meglio, facendolo proprio in una misura che si renda eticamente accettabile. Rifiutarlo senza alcun appello conduce infatti paradossalmente, secondo molti autori, a esiti normativi persino più specisti rispetto a quelli cui si potrebbe pervenire presupponendolo.

Sebbene la scelta di Singer e Regan di tracciare una linea di demarcazione etica prendendo le mosse dal riconoscimento di certe *analogie* tra gli esseri umani e gli animali non-umani sembri essere effettivamente in grado di estendere la nozione di 'paziente morale' a tutti i soggetti senzienti, essa non può fare a meno di stabilire delle gerarchie antropomorfe tra queste entità (Regan & Singer, 1987 [1976]). Anche ammettendo, al di là delle effettive controversie scientifiche ancora esistenti, che certi animali siano dotati di stati mentali che ci consentono di parlare nei loro confronti di interessi *simili*, se non anche *identici*, a quelli umani, il principale punto di riferimento in base al quale è possibile attribuire o riconoscere valore intrinseco a simili interessi resta tuttavia comunque l'essere umano (Vilkka, 1995, 70). Secondo Midgley, il principale problema dell'accostarsi alla questione animale annullando le diversità presenti tra gli svariati animali non-umani con lo scopo di esaltare le analogie tra essi e gli esseri umani è che così facendo non si fa altro che opporsi alla loro reificazione *umanizzandoli*, senza quindi *valorizzarli* realmente (1983). Difficilmente è possibile in questo modo valorizzare realmente un'*alterità* che è parte di un'*altra* specie posta in relazione con un determinato *altro* ambiente naturale rispetto al nostro (Midgley, 1994a; 1994b). Per Warren non si dovrebbero quindi annullare, ma *presupporre* e



*mantenere* le differenze, in modo tale che la percezione dell'altro nella sua alterità sia un'espressione di sensibilità simpatetica in grado di tramutarsi fattualmente in un atteggiamento di cura e amore per soggetti senzienti riconosciuti come differenti e indipendenti rispetto a noi (1990).

Se ci si adopera a difendere la necessità di rispettare certi vertebrati mammiferi in grado di valutare le proprie preferenze (quantomeno in modo strumentale) e la propria vita (forse persino in modo intrinseco), un vasto numero di animali non-umani privi di capacità sensitive e cognitive paragonabili a quelle umane resta inoltre escluso dalla comunità morale (Rolston, 2001, 80-81). I mammiferi e i volatili coinvolti dalla riflessione zoocentrica di Singer e Regan, rileva Rolston, sono infatti circa il 4% delle specie non-umane conosciute e solo una piccolissima frazione degli esemplari totali di animali non-umani (1999a, 247). Poiché le teorie dei due autori sono al massimo in grado di rifiutare soltanto lo specismo estremo, e di fare ciò in favore di uno specismo indicale o moderato, sembra del tutto inappropriato parlare di queste nei termini di due paradigmi di pensiero non-specisti. Più che adoperarsi a raggiungere una reale *emancipazione* dalla centralità morale degli esseri umani, esse paiono infatti tendere a *umanizzare* gli altri animali. Per quanto la scelta di argomentare in questo senso sia opinabile, è davvero possibile, ad esempio rimarcando le diversità esistenti in tutto il regno animale, superare del tutto il preconetto dello specismo?

Anzitutto, secondo Midgley, occorre ristabilire certe distanze tra il fenomeno dello specismo e quelli del classismo, del razzismo o del sessismo con cui esso è stato spesso paragonato: mentre queste ultime forme di discriminazione hanno origine culturale, manifestazioni quantomeno elementari di una sorta di rivalità tra specie sono del tutto *naturali* e osservabili in svariati altri animali (1983). Ciò non nega che lo specismo vada giustamente combattuto, quando utilizzato come *giustificazione morale* dello sfruttamento immotivato degli animali non-umani, ma dimostra quantomeno che, per quanto questo atteggiamento appaia poco razionale, lavorare in direzione di una sua totale estirpazione significa probabilmente seguire un obiettivo non realmente praticabile (Tuan Nuyen, 1981). Emblematiche, in questo senso, sono alcune parole del filosofo cinese Anh Tuan Nuyen:

Nell'uso che io faccio del termine, lo specismo non implica lo sciovinismo umano; non comporta alcuna pretesa che gli esseri umani siano in alcun

senso superiori alle altre specie. Implica solamente riconoscere che gli esseri umani sono *diversi*, per il fatto di avere delle capacità che gli altri esseri non hanno. Ma in virtù di queste capacità non possediamo però alcun diritto o privilegio o vantaggio speciale rispetto alle altre creature. Ciononostante, essere umani è la condizione che fonda la distinzione concettuale tra doveri verso gli esseri umani e doveri verso gli esseri non-umani e le cose. Rispetto agli esseri umani come noi, siamo in grado di comprendere il pieno significato del loro status umano. *Sappiamo* che cosa *in essi* – perché sappiamo che cosa in noi stessi – esige rispetto e richiede un comportamento appropriato. Ma rispetto agli animali, possiamo solo trattarli *da* esseri umani *quali siamo*; non possiamo mai trattarli *come* esseri umani. (1998 [1981], 241)

Due sguardi alternativi particolarmente articolati e interessanti sul problema del superamento dello specismo sono offerti da van de Veer e Zamir. Nel tentativo di affrontare le appena menzionate difficoltà di rifiutare ogni forma di specismo, i due filosofi, pur partendo da presupposti teorici e intenti differenti, cercano non soltanto di rilegittimare all'interno del paradigma teorico zoocentrico la presenza dello specismo, ma anche di porre quest'ultimo a suo stesso fondamento (Andreozzi & Caffo, 2012, 181-191).

Ciò che suggerisce van de Veer è essenzialmente di estendere ai rapporti interspecifici i principi del contrattualismo intraspecifico già proposti da Rawls adottando, però, alcuni importanti accorgimenti (van de Veer, 1979b; 1983). Ciò che Rawls propose, in estrema sintesi, è di immaginarci di dovere identificare i principi di giustizia trovandoci nella condizione di non sapere nulla del nostro status e di quale ruolo sia destinato a ognuno di noi nella cooperazione sociale (la cosiddetta *posizione originaria*): dobbiamo farci bastare solamente l'assunzione di essere tutti dei decisori razionali in grado di riconoscere il proprio bene e di ricercare principi su cui fondare il vivere civile secondo *giustizia e reciprocità* (Rawls, 1971-1975-1999). Secondo van de Veer è però possibile allargare ulteriormente il «velo di ignoranza» della posizione originaria descritta dal celebre filosofo (van de Veer, 1979a). Da un lato occorre supporre di sapere soltanto di essere «creature senzienti» dotate di sensibilità, all'oscuro anche circa la propria specie di appartenenza (la cosiddetta *posizione pre-originaria*), mentre dall'altro bisogna rinunciare al requisito della reciprocità, accogliendo al suo posto quello dell'«imparzialità interspecifica» (van de Veer, 1985 [1979]). Il fatto che non si possano imporre doveri agli animali non-umani non

comporta infatti che essi siano esseri immorali, perché, al contrario, implica solamente che siano più semplicemente impossibilitati, sul piano ontologico, a partecipare dell'etica interumana. Solo se si sostituisce la *reciprocità* con l'*imparzialità* possono dunque essere scelti, all'interno di una rinnovata forma di contrattualismo, dei principi che, in quanto capaci di prescindere tanto dalla condizione sociale quanto dalla specie di appartenenza, possano dirsi *davvero giusti* (van de Veer, 1985 [1979]). L'assenza di reciprocità del rapporto non rappresenta infatti una difficoltà perché, anzi, rivela la profonda *eticità* di questa impostazione. In tale situazione, secondo van de Veer, i contraenti dovrebbero trovare ragionevole accettare almeno due principi: il «requisito di preferibilità della vita» (*life preferability requirement*), secondo cui nessun animale senziente dovrebbe venire trattato in modo da avere una vita non degna di essere vissuta, e il «requisito della creazione» (*creation requirement*), secondo cui non si dovrebbe dare vita a un simile animale quando è certo o molto probabile che condurrebbe una vita non degna (van de Veer, 1998 [1998], 175; Battaglia, 1997, 127-133). Nel perseguire l'intento di garantire a ogni soggetto senziente una *vita degna di essere vissuta*, l'autore è convinto che non sia affatto necessario attribuire agli animali non-umani un cognitivo «interesse a non soffrire o a non morire» simile a quello umano: può infatti essere nell'interesse di chiunque soffrire per ottenere un risultato benefico (1985 [1979], 96). È sufficiente riconoscere che, tutto considerato, è «nel loro interesse non soffrire e non morire» tanto quanto lo è per gli esseri umani (van de Veer, 1985 [1979], 96).

Per quanto il filosofo ritenga doveroso essere *sensibili* agli interessi degli animali non-umani senzienti, egli non reputa però anche indispensabile negare le differenze esistenti tra le diverse specie animali. Cercando di affrontare il problema del conflitto interspecifico di interessi, van de Veer reputa dunque necessario distinguere tre diverse forme di *specismo* e due di *egualitarismo* (1985 [1979], 94). Egli condanna come «moralmente inaccettabile» tanto il non porre alcun tipo di vincolo etico al nostro interagire con gli animali non-umani tipico dello (1) specismo di ispirazione cartesiana quanto ogni forma di (2) specismo che, pur distinguendo tra interessi vitali e non-vitali, reputa del tutto ammissibile il sacrificare gli interessi vitali di un animale non-umano per promuovere gli interessi non-vitali degli esseri umani (1985 [1979], 98-101). L'atteggiamento che sarebbe più ragionevole adottare, secondo

l'autore, è quello di uno (3) «specismo sensibile agli interessi» degli esseri senzienti (1985 [1979], 101-102). Sebbene un simile specismo legittimi, nei casi di conflitto di interessi, il soccombere dell'interesse vitale di un animale non-umano nei confronti di un analogo interesse di un essere umano, esso non giustifica in nessun modo il sacrificio di un interesse vitale non-umano per promuovere un interesse non-vitale umano. Questa posizione, tuttavia, seppure più articolata dal punto di vista applicativo rispetto alle due precedenti, da un lato non giustifica il motivo per cui certi interessi umani hanno priorità su medesimi interessi non-umani, mentre dall'altro si rivela di per sé insufficiente ad affrontare casi in cui sia necessario decidere tra un interesse vitale umano e quelli analoghi di due animali non-umani di due specie differenti (es. un cane e uno scimpanzé). È in quest'ottica che, secondo van de Veer, occorre ammettere che nessuna forma di (1) egualitarismo delle specie fondata su un unico fattore è realmente sostenibile (1985 [1979], 105-106).

Se, infatti, si rimanesse ancorati agli interessi come solo e unico fattore determinante e, di conseguenza, si mettessero sullo stesso piano gli interessi di un moscerino da frutta, di un cane e di un essere umano, si cadrebbe nell'errore opposto rispetto a quello compiuto dalle due forme di specismo da egli stesso condannate, dando troppo poco peso agli interessi umani. È anche per questo motivo che il rifiuto totale dello specismo risulta essere assurdo. Oltre al fattore del livello di interessi occorre dunque considerare anche un secondo fattore che permetta di identificare una differenza moralmente rilevante tra soggetti senzienti: questa seconda differenza, seppure non fondata ontologicamente sull'appartenenza a specie differenti, deve essere in grado di giustificare quelle svariate forme di trattamento differenziato la cui applicazione, in alcuni casi, si rende indispensabile (1985 [1979], 106-108). È proprio in questo senso che l'autore, facendo propria la prospettiva psicocentrica, suggerisce di adottare, quale secondo fattore, le attitudini psicologiche delle parti in conflitto.

Il fondamento per sacrificare gli interessi animali non sta semplicemente nel fatto che gli interessi umani sono, dopotutto, interessi umani, e necessariamente meritano che si attribuisca loro maggior peso che non agli interessi, uguali o commensurabili, di animali. Il fondamento sta piuttosto nel fatto che gli interessi di creature con più articolate attitudini psicologiche meritano un valore maggiore rispetto a quello attribuibile agli interessi di creature con attitudini meno articolate: almeno sino a un certo punto. (van de Veer, 1985 [1979], 111)

La *quantità* di piacere e dolore, egli sostiene, è la stessa per ogni essere vivente, ma la *qualità* è differente a seconda delle doti psichiche in suo possesso: un manzo, ad esempio, non soffre del ricordo di un'esperienza di un dolore allo stesso modo in cui una donna soffre del ricordo di uno stupro (van de Veer, 1985 [1979], 112). La sua proposta di un (2) «egualitarismo dei due fattori», dunque, si schiera contro la prevaricazione morale di *qualsiasi* interesse di *qualsiasi* essere umano su di un *qualsiasi* interesse di un *qualsiasi* animale non-umano, ma sostanzialmente ritiene che gli interessi vitali di esseri viventi con stati mentali meno articolati siano meno carichi di valore intrinseco rispetto agli «interessi seri» delle forme di vita con attitudini psicologiche più articolate (van de Veer, 1985 [1979], 103-105; 108-115).

Un criterio approssimativo per distinguere gli interessi seri dovrebbe essere quello secondo il quale qualcosa rientra nell'interesse di una creatura se e solo se, benché questa possa sopravvivere in mancanza di esso, è difficile e costoso (per il benessere della creatura) farne a meno. (van de Veer, 1985 [1979], 103)

L'egualitarismo dei due fattori, preso isolatamente, non è però esente da difficoltà (es. non è legittimo salvare la vita di un bambino con un serio ritardo mentale eseguendo un trapianto di organi sottratti da uno scimpanzé adulto e sano) e punti aperti (es. è preferibile eseguire esperimenti su un bambino con un serio ritardo mentale o su uno scimpanzé adulto?). Secondo van de Veer esso non deve dunque essere applicato rigidamente: deve costituire soltanto un generico «principio di valutazione» capace di regolare, entro un certo «punto-soglia» di ammissibilità, il nostro comportamento etico nelle sole situazioni di conflitto tra un interesse vitale umano e uno di altre forme di vita animali (1985 [1979], 115-119). Il problema, di cui l'autore si rende perfettamente conto, è che anche ammettendo la possibilità di determinare i diversi livelli di articolazione psicologica, il possesso di certi stati mentali può essere utilizzato come principio di valutazione di una differenza moralmente rilevante solo al di sotto di un certo punto-soglia, superato il quale il criterio si rivela inadeguato. È in questo senso che anche l'egualitarismo dei due fattori deve presupporre una qualche forma di specismo, seppure sensibile agli interessi degli animali non-umani.

Si supponga che noi adottiamo uno scimpanzé intelligente e un bambino mongoloide del tutto ritardato. Sarebbe ammissibile torturare l'uno o

l'altro? Intuitivamente no. Sarebbe ammissibile accordare un trattamento differenziato ad essi in considerazione delle diverse possibilità educative previste? Intuitivamente, si dovrebbe pensare di sì. (van de Veer, 1985 [1979], 117)

Per van de Veer, in sostanza, non sarà mai possibile eliminare del tutto una preferenza etica per gli individui della propria specie, soprattutto in presenza di antitetiche considerazioni morali: si tratta, piuttosto, di individuare una forma moralmente ammissibile di questo *favoritismo*. È in questa stessa direzione, ma con ancora maggiore fermezza, che si dirige la riflessione di Zamir. Per l'autore lo specismo non è solo ineliminabile, ma è la stessa condizione fondante di ogni etica zoocentrica: cercare di difendere il valore e lo status morale degli animali non-umani rifiutando totalmente questo fenomeno è infatti non solo fuorviante, ma persino dannoso per lo stesso intento (Zamir, 2007, 15). Poiché però, da quando è stato coniato il termine 'specismo', questo stesso concetto ha assunto una vasta pluralità di significati, occorre oggi comprendere questo fenomeno nella sua complessità (Zamir, 2007, 3-4). Solo così è infatti possibile isolarne i reali problemi, adottandone una versione eticamente accettabile.

Prendendo in disamina non solo le definizioni offerte da Ryder, Singer e Regan, ma anche quelle più di recente presentate da due filosofi americani quali David DeGrazia e Mark Bernstein, Zamir mostra come la forma di specismo da questi condannata è soltanto quella da me precedentemente definita 'specismo estremo'. Per i primi tre e più conosciuti autori, infatti, lo specismo si riduce a una forma di *pregiudizio* il quale, fondandosi solo su *apparenze*, accorda considerazione morale soltanto ai membri della specie umana.

Una posizione specista, o almeno la forma tipica di tale posizione, si esprimerebbe dicendo che nessun animale è membro della comunità morale perché nessun animale appartiene alla specie 'giusta', ossia a quella dell'*homo sapiens*. (Regan, 1990 [1983], 218)

DeGrazia e Bernstein, in anni più recenti, hanno confermato questa prospettiva. Entrambi, infatti, riducono lo specismo a un fenomeno che, associando l'appartenenza alla specie umana al possesso di qualità morali rilevanti, ha legittimato il

disconoscimento degli interessi non-umani. Essi ne parlano dunque nei termini di una «discriminazione ingiustificata nei confronti degli animali» (DeGrazia, 1996, 28).

Gli specisti credono che l'appartenenza a una particolare specie sia moralmente rilevante. Qualità moralmente rilevanti danno diritto ai loro possessori di considerare i propri interessi in modo preferenziale rispetto agli individui che non possiedono queste qualità. (Bernstein, 2004, 380)

La principale esigenza dell'etica zoocentrica, in questa prospettiva, non è di opporsi a ogni forma di favoritismo nei confronti degli esseri umani, ma soltanto di rifiutare quella particolare concezione dello specismo secondo cui l'umanità è la *sola* specie meritevole di considerazione morale. Da ciò consegue l'assoluta mancanza di necessità, per i difensori della prospettiva zoocentrica, di accantonare in toto le intuizioni speciste: lo specismo, in sostanza, diventa un bersaglio filosofico solo nel caso in cui lo si interpreti in modo radicale. Pur accettando l'idea che gli esseri umani, rispetto a tutti gli altri animali, siano dei pazienti morali *speciali*, è però del tutto possibile allargare la comunità morale fino a includere tutti i soggetti senzienti (Zamir, 2007, 4-5). Anche se ciò significa adottare una di quelle due forme di specismo che ho in precedenza identificato con i termini 'indicale' e 'moderato', non vi è infatti nulla di contraddittorio, controintuitivo o immorale nel fare ciò: simili tipologie di specismo sono anzi per Zamir per certi versi indispensabili, tanto per allargare il 'cerchio dell'etica' quanto per regolare le controversie in tutti quei casi interspecifici di conflitto di interessi tra gli esseri umani e gli altri animali (2007, 5-15).

Secondo l'autore, dunque, tanto gli interessi umani fondamentali quanto quelli non-fondamentali sono *più importanti* di analoghi interessi non-umani, nel senso che promuovere anche gli interessi umani più insignificanti dovrebbe avere la precedenza sull'avanzamento degli interessi degli altri animali (2007, 15). L'unico motivo in base al quale è possibile, senza cadere in paradossi o contraddizioni, considerare questi più importanti non è però il possesso di un certo grado di doti sensitive o cognitive: essi sono più importanti proprio *in quanto* interessi di esseri umani appartenenti alla nostra stessa specie (Zamir, 2007, 5-8). Per quanto affermare ciò significhi adottare una certa forma di specismo (indicale o moderato), questo non implica utilizzare il criterio dell'appartenenza alla specie umana come un criterio indispensabile a identificare i pazienti morali. È infatti soltanto nei casi di conflitto tra interessi fondamentali (come

quelli di sopravvivenza) che è in quest'ottica possibile giustificare l'ostacolare attivamente i medesimi interessi degli animali non-umani (Zamir, 2007, 15). È in questo senso che una certa forma di specismo, seppure non estrema, si rende per l'autore indispensabile per fondare un'adeguata etica zoocentrica.

Ciò che il pensiero di van de Veer, Zamir e numerosi altri autori evidenzia, dunque, è che è inesatto e forse persino controproducente sovrapporre le diverse possibili accezioni del termine 'specismo' cercando di rifiutarle in toto. La presunta necessità di rifiutare lo specismo, in quanto derivata da una cattiva interpretazione filosofica dello stesso concetto, sembrerebbe allora essere almeno in parte falsa. Se lo specismo estremo fallisce indubbiamente nel tentativo di autogiustificarsi come un atteggiamento filosofico eticamente valido, lo specismo indicale e quello moderato si rendono secondo questi autori indispensabili per legittimare la tendenza propria di ogni animale ad accordare sempre una certa preferenza per il *simile* (individui della stessa specie) piuttosto che per il *dissimile* (individui di altre specie). Vi sono almeno due argomenti in grado di supportare l'accettazione di queste due ultime forme di specismo come atteggiamenti propri, se non di ogni forma di vita animale, quantomeno della specie umana. In base al primo, (1) considerata la nostra incapacità di comprendere pienamente gli stati mentali degli animali non-umani, dobbiamo acquisire consapevolezza del fatto che non siamo in grado di stimare ciò cui essi danno valore, ammesso che essi possano dare giudizi di valore. In base al secondo, invece, (2) dobbiamo accettare che, in funzione di una probabile solidarietà naturale tra membri della stessa specie, abbiamo un'inalienabile intuizione che ci porta ad accordare sempre e comunque una preferenza a un essere umano rispetto a un altro animale. Se lo specismo indicale e moderato, nel proprio rinnegare ogni forma di specismo estremo, sono secondo molti pensatori pienamente sostenibili dal punto di vista etico è perché essi, in realtà, non *discriminano*: fissano delle *priorità* ogni qual volta è necessario stabilirle. Ciò che questi autori sottolineano, infatti, è che anche la demolizione dello specismo proposto da autori quali Singer e Regan, nel proprio stabilire delle priorità etiche, presuppone sempre l'adozione di una di queste due forme di specismo.



## 5.5 Il bene degli animali. Analisi critica

Approfondite le due principali correnti di pensiero esistenti all'interno dello zoocentrismo, è ora possibile riproporre la medesima tipologia di analisi teorica trasversale già offerta a conclusione del capitolo precedente in riferimento alle etiche della responsabilità. Al fine di dimostrare la possibilità e validità dell'etica sensiocentrica di Singer e di quella psicocentrica di Regan, reinserirò dunque anche queste all'interno delle coordinate teoriche da me tracciate nella prima sezione della mia ricerca.

Prendendo le mosse dall'insieme di credenze su cui poggiano queste due diverse etiche zoocentriche, risulta anzitutto lampante la preponderante attenzione riservata da entrambe al principio di responsabilità fattuale e, soprattutto, ad alcuni aspetti di quello di indipendenza etologica. Tenendo quest'ultimo principio in buona parte separato da quelli relativi alle più recenti scoperte nel campo della biologia e dell'ecologia, sia Singer che Regan fondano infatti la propria riflessione su certe *analogie* esistenti tra gli esseri umani e buona parte del regno animale e sulla conseguente *responsabilità morale* di rispettare tutti i soggetti senzienti, a prescindere dalla loro specie. La rivoluzione paradigmatica dell'etica avanzata dallo zoocentrismo non mira dunque a stravolgere anche i fondamenti della morale tradizionale. Il suo principale obiettivo è dimostrare che la comunità morale umana è in realtà da sempre una comunità morale di soggetti senzienti, solo per errata convinzione (o desueta convenzione) ristretta all'umanità. Nessuna delle proprietà o peculiarità che caratterizzano gli esseri umani in quanto esseri umani è infatti dotata di rilevanza morale. Ciò che ci rende degni di considerazione morale è invece il nostro possedere un vasto spettro di doti sensitive e cognitive che, in quanto in buona parte possedute anche da numerosi animali non-umani, sono da considerarsi a tutti gli effetti *transpecifiche*. Allargare la nostra stessa comunità morale oltre la specie umana significa dunque, per i due autori, estenderla fino a comprendere tutti gli animali dotati di soggettività, umani e non. Per quanto una simile estensione non comporti in nessun modo la necessità di includere al suo interno anche gli enti biologici, i processi evolutivi, i sistemi ecologici o la Terra, torna a essere in questa circostanza valido, se non anche almeno in parte rafforzato, il discorso avanzato in tale direzione dall'antropocentrismo illuminato. Per Singer non vi sono elementi sufficienti per

riservare la stessa considerazione morale a tutte le entità naturali, perché alcune di queste sono prive della capacità di provare piacere e dolore. Sebbene per Regan ciò potrebbe anche essere possibile, le difficoltà teoriche di difendere una simile posizione sono quasi insormontabili. Poiché, però, sono numerosi i componenti e gli aspetti della natura non-animale che sono nell'interesse dei membri della comunità morale dei soggetti senzienti, implicitamente contenuta all'interno del paradigma teorico zoocentrico è la seppure indiretta doverosità di reputare l'intero ambiente in un certo senso degno di considerazione morale. Il nostro essere eticamente responsabili delle azioni i cui effetti coinvolgono tutti gli animali dotati di soggettività estende dunque almeno in parte la nostra preoccupazione morale anche oltre la comunità dei soggetti senzienti, verso una comunità morale più vasta.

Consequente a una simile impostazione è l'adozione di una prospettiva solo parzialmente non-antropocentrica, da cui viene fatto derivare un atteggiamento morale fondamentale assoluto. Senza negare il primato ontologico di tutti gli esseri dotati di una soggettività simile a quella umana, tanto Singer quanto Regan fondano infatti le proprie teorie a partire dall'assunzione di una prospettiva morale largamente *antropomorfica* (Kennedy, 1992, 9). Se l'antropomorfismo di Singer è pienamente sovrapponibile a ciò che ho in precedenza denominato antropomorfismo epistemologico-ontologico, quello di Regan si avvicina almeno in parte a una sorta di antroporealismo antropomorfo. Il filosofo americano si dichiara infatti a più riprese realista, quantomeno in merito a questioni di epistemologia morale. Ciononostante, nel difendere il proprio sistema teorico, egli non si avvale mai di argomenti forti in favore di un ipotetico realismo non-antropocentrico. Egli preferisce infatti dedicarsi a dimostrare che se è possibile, in base all'etica tradizionale, ammettere l'esistenza di valori naturali, allora questi stessi valori non sono posseduti esclusivamente dagli esseri umani. Pur essendo oggettivamente esistenti nel mondo reale, tali valori non sono inoltre del tutto indipendenti da una qualsivoglia soggettività, perché risiedono anzi proprio in tale soggettività. È in questo senso, e alla luce di queste due precise scelte teoriche, che credo sia più opportuno inquadrare il sistema etico di Regan all'interno dell'antropomorfismo epistemologico-ontologico. Pur partendo da due impostazioni antropomorfe in buona parte differenti, tanto l'etica della liberazione animale quanto quella dei diritti animali contengono però al proprio interno un

medesimo *atteggiamento morale fondamentale assoluto*. La disposizione valutativa (così come le disposizioni conativa, pratica e affettiva da essa dipendenti) di entrambe le teorie morali trae infatti la propria origine da un unico atteggiamento di rispetto il quale vincola gli agenti morali a un medesimo impegno etico nei confronti di tutti i pazienti morali, a prescindere dalla loro specie.

Le CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ delle etiche ambientali zoocentriche sono dunque evidenti: la maggiore importanza attribuita al principio di responsabilità fattuale e a quello di indipendenza etologica, derivata dall'assoluta rilevanza delle scoperte dell'etologia contemporanea e di alcune rilevazioni relative allo sfruttamento degli animali non-umani; una forma di non-antropocentrismo che rivisita in prospettiva antropomorfa alcuni degli assunti dell'antropocentrismo illuminato; e un atteggiamento morale fondamentale assoluto in base al quale il rispetto per gli esseri umani viene fatto coincidere con il rispetto per tutti i soggetti senzienti. Ciò che rende più di ogni altra cosa le etiche zoocentriche possibili, quindi, è l'assoluta assenza di necessità di abbandonare gli apparati teorici delle etiche più tradizionali. Si tratta, anzi, di applicare i sistemi di regole e di principi di comportamento delle forme più classiche di etica interumana a tutti gli animali dotati di soggettività. È proprio in quest'ottica, infatti, che l'utilitarismo di Singer e il deontologismo di Regan sostengono sia possibile ammettere l'esistenza di limiti morali che, nel proprio estendersi oltre la specie umana, restringono la nostra libertà di azione in tutte le circostanze coinvolgenti soggetti senzienti meritevoli del nostro rispetto.

In riferimento alle condizioni di validità formale delle etiche ambientali sensiocentriche e psicocentriche, entrambe le teorie morali possiedono una disposizione valutativa che, nel proprio ammettere l'esistenza di pazienti morali non-paradigmatici e non-umani, si dimostra capace di estendere la nozione di 'paziente morale' a tutti gli animali dotati di soggettività. Per l'etica utilitarista della liberazione animale il criterio in base al quale è possibile attribuire soggettivamente valore intrinseco a tutti i soggetti senzienti è la *sensibilità*. Per Singer, infatti, il fatto che un'entità sia in grado di provare piacere e dolore dimostra che essa possiede interessi: primo fra tutti quello di fare esperienze sensibili positive. È proprio in funzione del valore intrinseco che è possibile attribuire a tali esperienze che i soggetti senzienti sono a tutti gli effetti considerabili pazienti morali. Per l'etica deontologica dei diritti

animali, invece, l'origine dei valori intrinseci è oggettiva-non-relazionale, e l'unico criterio in base al quale è possibile riconoscere la presenza di valori inerenti nel mondo naturale è la *cognitività*. Solo se un'entità è in possesso di certe seppur rudimentali doti cognitive, essa è dunque per Regan dotata di interessi. Tali interessi attestano però anche il valore intrinseco posseduto dai soggetti senzienti, ed è per questo motivo che essi sono da reputarsi pazienti morali.

Sia Singer che Regan, tuttavia, distinguono almeno due tipologie di soggetti senzienti e, di conseguenza, anche due tipologie di pazienti morali. Destinatari privilegiati delle nostre attenzioni morali, nonché principali depositari di valore intrinseco, sono soltanto quei soggetti che, a prescindere dalla specie di appartenenza, sono dotati di *autocoscienza*. Per Singer simili forme di vita sono a tutti gli effetti delle *persone*, mentre per Regan si ha in questo caso a che fare con entità definibili *soggetti-di-una-vita*. Secondo il filosofo australiano, se un'entità è una persona essa ha un bene proprio che, per quella stessa entità, possiede inevitabilmente valore intrinseco per sé (*for its own sake*). Tale valore non è solo inscindibile dal suo stesso benessere, ma determina anche l'esistenza di tutti quegli ulteriori valori che una persona, e soltanto una persona, è in grado di attribuire alla propria vita, ai suoi progetti futuri e ai traguardi da essa già realizzati. Poiché tutti questi valori sono da conteggiare all'interno del calcolo utilitaristico della teoria di Singer, essi implicano che il valore intrinseco delle persone è sempre maggiore rispetto a quello posseduto da qualsiasi altra tipologia di soggetti senzienti. Secondo Regan, invece, i soggetti-di-una-vita hanno una vita fatta di credenze e desideri che attestano in loro l'oggettiva esistenza di un qualcosa di valore intrinseco per sé e in sé (*for its own sake* e *in itself*). I soggetti-di-una-vita non hanno semplici interessi, ma interessi-preferenze: ciò significa che i loro interessi sono qualitativamente e quantitativamente maggiori rispetto a quelli di tutti quegli altri organismi che si limitano a condurre una vita. Sebbene il valore intrinseco di questa privilegiata categoria di pazienti morali non sia maggiore rispetto a quello di altri soggetti senzienti, il significato morale di ciò che bisogna prendere in considerazione in riferimento allo status morale di tali entità è sempre maggiore rispetto a quello di altre entità. È per questo motivo che i soggetti-di-una-vita sono gli unici pazienti morali nei confronti dei quali ha senso parlare di diritti naturali.

Accanto a questi principali depositari di valore intrinseco, esistono purtuttavia anche altri pazienti morali, il cui valore morale dipende dal loro essere dotati di *coscienza*. Secondo Singer, se un'entità è cosciente, allora è un ricettacolo di esperienze individuali dotate di valore intrinseco per sé (*for its own sake*). Essa è dunque certamente un paziente morale, ma solo in quanto esistono altre persone in grado di attribuire tale valore agli stati di coscienza piacevoli di simili entità. È in questo senso, dunque, che il loro valore è inferiore a quello delle persone. Per Regan, invece, non è affatto da escludere che anche i soggetti privi di autocoscienza siano dotati di valore intrinseco per sé e in sé (*for its own sake e in itself*). Non esistono però, a suo avviso, elementi sufficienti per difendere questa posizione argomentando in suo favore in modo rigoroso e inattaccabile. In quanto possibilmente dotati di valore intrinseco (e dello stesso valore intrinseco dei soggetti-di-una-vita), anche i soggetti coscienti sono dei pazienti morali, ma poiché accertare l'esistenza del loro valore è tutt'altro che facile, il loro status morale non può prevedere che anche nei loro confronti sia possibile parlare di diritti naturali.

Implicitamente contenuta in entrambe le teorie degli autori è l'impossibilità (assoluta per Singer e relativa per Regan) di ammettere che anche la natura non-animale possieda valore intrinseco. Essa può eventualmente assumere valore morale (*in its own right*), ma solo in quanto in un certo senso *utile* ai pazienti morali depositari di valore intrinseco. Per quanto l'etica zoocentrica estenda la nostra comunità morale oltre la specie umana, fino a includere (pur nelle loro diversità assiologiche o di status morale) tutti i soggetti senzienti, essa non spinge questa anche oltre i confini tracciati da certe proprietà o peculiarità tradizionalmente attribuite soltanto agli esseri umani. Se la nostra preoccupazione morale si rivolge anche verso una comunità morale più vasta, fatta anche di enti biologici, processi evolutivi, sistemi ecologici e la Terra, è infatti solo per tutelare gli interessi di pazienti morali identificati in base al possesso di una soggettività *simile* a quella umana.

È proprio da questi presupposti che derivano le CONDIZIONI DI VALIDITÀ FORMALE delle etiche ambientali sensiocentriche e psicocentriche. Tali etiche possono dirsi, oltre che possibili, anche formalmente valide in quanto capaci di ammettere l'esistenza di valori morali riferiti a entità non-paradigmatiche e non-umane. Per Singer si tratta di attribuire valore intrinseco a tutte le *esperienze sensibili*, ammettendo

che quelle entità capaci di valutare in prima persona le loro stesse esperienze sono dotate di un valore intrinseco persino maggiore. Per Regan si tratta invece di riconoscere il valore intrinseco oggettivamente posseduto da tutti gli *stati di coscienza*, avvalendosi però precauzionalmente di termini quali ‘fine in sé’, ‘valore inerente’ e ‘diritti’ soltanto in riferimento ai soggetti autocoscienti. Sebbene simili valori non siano in grado di estendersi a tutto il mondo naturale (anche non-senziente), essi sono assolutamente in grado di limitare l’agire umano nei confronti non soltanto di certi animali non-umani, ma anche dell’intero ambiente. Poiché rispettare lo status morale dei pazienti morali significa tutelare ciò che è nel loro interesse, è poiché dal ‘benessere’ della natura non-animale dipende direttamente il benessere di tutti i soggetti senzienti, la nostra responsabilità morale si estende, seppure solo di riflesso, a tutto l’ambiente non-umano. Non è dunque soltanto necessario ammettere che tutti i soggetti senzienti sono dotati di valore intrinseco, superando la convinzione che soltanto gli esseri umani siano pazienti morali: è anche opportuno liberarsi in toto dall’idea che, nei confronti dell’intera natura non-umana, sia sufficiente parlare di semplici valori strumentali.

A partire da queste impostazioni, esiste la possibilità di elaborare diversi insiemi di regole di comportamento e di principi morali capaci di rendere le diverse etiche ambientali zoocentriche anche materialmente valide. Tanto per Singer quanto per Regan, infatti, i soggetti senzienti possiedono uno status morale che, per quanto almeno in parte diverso, è del tutto analogo a quello degli esseri umani. A prescindere dalla specie di appartenenza, se un animale è dotato di soggettività esso possiede degli *interessi sensibili e/o cognitivi* che sono di per sé moralmente rilevanti. Ciononostante, il significato morale di simili interessi è tanto maggiore quanto maggiore è la consapevolezza dell’esistenza di questi stessi interessi da parte dei soggetti senzienti cui essi si riferiscono. Nello stabilire una gerarchia dei nostri doveri nei confronti dei pazienti morali è dunque indispensabile accordare assoluta priorità etica a tutti i soggetti autocoscienti. Per quanto ciò escluda la possibilità di estendere la nozione di ‘paziente morale’ anche alla natura non-animale, è comunque possibile parlare dello status morale dell’intero ambiente. Nel fare ciò è però opportuno parlare delle sue proprietà o peculiarità moralmente rilevanti facendo esclusivo riferimento ai soli *interessi animali*. Non l’umanità, ma tutti i soggetti senzienti sono meritevoli di

rispetto e dello stesso rispetto, e la natura è degna di essere tutelata proprio in funzione del rispetto dovuto a tutti questi pazienti morali.

Da tutto ciò è possibile evincere anche le CONDIZIONI DI VALIDITÀ MATERIALE delle etiche zoocentriche. Sia per Singer che per Regan la prospettiva zoocentrica non fa altro che estendere il *monismo* etico delle più tradizionali teorie morali antropocentriche fino a includere tutti i soggetti senzienti, anche non-umani. Il pensiero del filosofo australiano si inserisce però all'intero di un quadro teorico utilitarista. Esso accorda dunque ai diversi pazienti morali una considerazione morale *individualistica aggregativa* che, per quanto capace di prevedere l'esistenza di *doveri diretti*, non è in grado di attribuire loro alcun tipo di *diritto*. L'etica sensiocentrica della liberazione animale, dunque, mira essenzialmente a *massimizzare* il valore intrinseco presente nel mondo dando eguale considerazione agli interessi di tutti i soggetti senzienti, pur attribuendo a questi diverse gradazioni di valore. Il sistema etico di Regan, invece, si inserisce all'interno della corrente morale deontologica. Esso non si limita ad accordare agli svariati pazienti morali una considerazione morale puramente *individualistica*, ma in certi casi articola persino i nostri *doveri diretti* verso di loro sui *diritti morali* inalienabili posseduti da alcuni soggetti senzienti. In base all'etica psicocentrica dei diritti animali, allora, noi abbiamo il dovere di *rispettare* tutti i soggetti senzienti, minimizzando le ingiustizie che potremmo commettere nei loro confronti, anche in base a una serie di considerazioni quantitative e qualitative riferite ai loro diversi status morali. In entrambe le etiche è tuttavia implicitamente presente anche una sorta di *pluralismo* morale in base al quale è possibile prevedere risposte etiche anche in relazione a una natura non-animale priva di valore intrinseco. Si tratta, tuttavia, di una natura intesa in senso *olistico*, in riferimento alla quale non è mai possibile parlare di *diritti* e nei confronti della quale abbiamo dunque soltanto dei *doveri indiretti*. Essa deve certamente essere *tutelata*, ma quasi esclusivamente affinché i pazienti morali (umani e non) ne possano trarre in diverso modo vantaggio.

Per quanto antropomorfe, le etiche zoocentriche sono dunque considerabili a tutti gli effetti delle valide teorie etiche non-antropocentriche, accumulate da un rifiuto dell'antropocentrismo classico ancora più netto rispetto a quello offerto dalle etiche della responsabilità. Per quanto sia l'etica di Singer sia quella di Regan, nel loro adottare uno specismo moderato, non possano pienamente dirsi non-speciste, esse

spingono infatti i confini della comunità morale tradizionale ben oltre i margini fissati dalle etiche facenti perno su un variamente inteso antropocentrismo illuminato. Come queste ultime, anche le etiche sensiocentriche e psicocentriche rifiutano la necessità di attribuire alla natura un mero valore strumentale. Diversamente da queste, però, esse estendono la nozione di 'paziente morale' ben oltre la specie umana. Senza negare il primato ontologico delle forme di vita dotate di soggettività e, all'interno di queste, l'ulteriore primato dei soggetti autocoscienti, simili etiche si dimostrano tanto possibili quanto valide e, quindi, anche *doverose*, se non altro nell'intenzione di andare oltre i contraddittori preconcetti dello specismo estremo che contraddistingue tanto le etiche tradizionali quanto quelle adottanti una forma di antropocentrismo illuminato.



## 6. Enti biologici. Il biocentrismo

### 6.1 Oltre la soggettività. Il valore individuale della vita

Tanto le etiche facenti perno su di un antropocentrismo illuminato quanto quelle zoocentriche argomentano contro ogni teoria morale incapace di considerare l'ambiente come qualcosa di più di un semplice depositario di meri valori strumentali, privi di qualsivoglia rilevanza morale. Se le etiche della responsabilità da me discusse allargano la comunità morale oltre lo spazio e il tempo, difendendo il valore morale che la natura ha *per* l'umanità globale e futura, l'etica sensiocentrica e quella psicocentrica estendono la nozione di 'paziente morale' persino oltre la specie umana, fino a includere tutti i soggetti senzienti. Ciò che la prospettiva zoocentrica sostiene, infatti, è che a essere di valore intrinseco in noi esseri umani non è il nostro stesso essere 'umani', ma certe capacità sensitive o cognitive proprie di molti animali non-umani. Lo stesso valore ultimo o finale deve allora essere attribuito a, o riconosciuto in, tutte quelle entità che, a prescindere dalla loro specie, sono dotate di sensibilità o cognitività. È proprio in relazione al benessere di simili entità, e soltanto in relazione a esso, che ha senso parlare del valore morale (*in its own right*) anche della natura non-animale. Essa possiede un simile valore non soltanto però per gli esseri umani, ma anche *per* tutti gli altri animali senzienti. Sebbene distanti tra loro, le due tipologie di etiche non-antropocentriche finora prese in esame sono dunque accumulate da un medesimo assunto generale: per quanto la natura possa essere depositaria di valori, questi assumono senso morale sempre e soltanto *per qualcuno* che, in quanto dotato di valore intrinseco per sé (*for its own sake*), è in grado di valutarla. In linea generale, infatti, tanto per l'antropocentrismo illuminato quanto per lo zoocentrismo affinché si possa parlare del bene proprio di un'entità e, quindi, del suo valore ultimo o finale è indispensabile che essa possa fare una *cosciente esperienza soggettiva* di tale valore. Se per l'antropocentrismo nobile o autocritico soltanto gli esseri umani sono dotati di una simile capacità, per il sensiocentrismo e lo psicocentrismo, invece, tutti i soggetti senzienti sono in grado di valutare intrinsecamente (quantomeno) il loro stesso bene proprio. In ogni caso tuttavia, afferma Feinberg, «le creature prive di mente non hanno alcun interesse proprio»: un interesse è composto di *desideri* e, quindi, di *credenze*, che presuppongono «il possesso di un quantomeno rudimentale apparato cognitivo»

(1980 [1974], 168-169). Ciò non significa, tuttavia, che la natura non-animale sia assolutamente priva di ogni sorta di valore morale. Se *qualcuno* è dotato di soggettività, infatti, è del tutto lecito sostenere che egli è in grado di valutare *qualcosa* che è nel suo interesse. È in questo senso, e solo in questo senso, che si rende possibile parlare del valore morale delle numerose entità naturali prive di soggettività. Sebbene una buona parte dell'ambiente sia priva di stati mentali, infatti, il rispetto del bene proprio dei pazienti morali (siano essi non-paradigmatici o anche non-umani) implica e richiede che si dia considerazione morale all'intero mondo naturale.

È proprio in funzione della presenza di un *qualcuno* in grado di valutare e di un *qualcosa* che è nell'interesse di questa soggettività valutante che i due paradigmi teorici fin qui illustrati allargano le loro rispettive considerazioni morali, se non anche la stessa comunità morale, oltre gli esseri umani paradigmatici. L'antropocentrismo illuminato si estende oltre lo spazio e il tempo. Esso considera l'umanità (globale e futura) come la principale (se non anche l'unica) depositaria di valore intrinseco per sé (*for its own sake*) e, facendo esplicito riferimento al benessere degli esseri umani, reputa la natura non-umana come depositaria di un valore morale (*in its own right*) irriducibile al suo semplice valore strumentale. Lo zoocentrismo si estende invece anche oltre la specie umana. Non all'umanità, ma a tutti i soggetti senzienti si deve attribuire o riconoscere valore intrinseco per sé (*for its own sake*), ed è sempre riferendosi al benessere di questi soggetti che anche la natura non-animale può essere intesa come depositaria di valore morale (*in its own right*). In nessuno dei due casi, tuttavia, la comunità morale è estesa anche *oltre la soggettività*, ed è sotto quest'ultimo aspetto che le seppur diverse teorie non-anthropocentriche del valore delle etiche finora indagate, nel loro dimostrarsi in linea con l'impostazione adottata dalle più consolidate etiche tradizionali, si rivelano secondo alcuni autori ancora troppo pregiudizievole.

Un conto, infatti, è ammettere che i valori morali sono effettivamente in grado di limitare il comportamento degli agenti morali solo quando sono da essi valutati tali: affermare questo è pressoché inevitabile, se non anche tautologico. Un altro è però ritenere che affinché sia possibile parlare del valore ultimo o finale di una certa entità, questa debba dimostrarsi in grado di attribuire o riconoscere il valore di cui essa stessa è depositaria. Se ciò fosse vero si perverrebbe a esiti normativi che a un'attenta analisi si rivelerebbero eccessivamente discriminatori, se non anche controintuitivi. Come si

è abbondantemente dimostrato all'interno del terzo capitolo, infatti, l'essere coscientemente interessati al proprio bene è una condizione sufficiente, ma non anche necessaria per parlare del valore intrinseco per sé (*for its own sake*) posseduto da una certa entità. Una simile condizione, pur essendo interspecifica, non discrimina soltanto un'enorme fetta del regno animale, ma anche molti casi marginali che, pur essendo umani, sono contraddistinti da una seria, e in alcuni casi irrimediabile, mancanza o compromissione delle proprie doti psico-emotive (es. feti, individui in coma irreversibile, ecc.). Circoscrivere la nozione di 'interesse' ai soli interessi-preferenze significa dunque sostenere che se un'entità è non-cosciente, allora essa, a prescindere dalla specie di appartenenza, è inevitabilmente priva di bene proprio e, quindi, anche di valore ultimo o finale. L'unica condizione necessaria e sufficiente affinché sia possibile parlare del bene proprio di una certa entità e, quindi, anche del suo valore intrinseco per sé (*for its own sake*), è invece l'esistenza di un qualcosa che è nell'interesse, anche non cosciente, di questa stessa entità. È in questo senso tuttavia possibile parlare, non solo del valore ultimo o finale dell'umanità non-paradigmatica, ma anche di quello di numerose altre entità non-umane e persino non-animali.

Se, dunque, si vuole estendere lo status di paziente morale a tutta l'umanità non-paradigmatica ci si deve necessariamente avvalere della nozione di 'interessi-benessere'. Ciò comporta però anche la doverosità di estendere la medesima comunità morale non soltanto oltre lo spazio, il tempo e la specie umana, ma persino *oltre la soggettività*. Pur senza affermare che i valori esistano a prescindere dall'esperienza cosciente di un qualsivoglia soggetto valutante, si tratta quantomeno di negare che essi debbano inevitabilmente coincidere con queste esperienze coscienti. Il valore ultimo o finale può infatti essere attribuito o riconosciuto da un soggetto senziente anche in riferimento a entità inconsapevoli del loro essere depositarie di valore intrinseco per sé (*for its own sake*). Il primato della soggettività che sia l'antropocentrismo illuminato sia lo zoocentrismo hanno ereditato dall'etica tradizionale non è dunque del tutto sovrapponibile all'assioma del 'nessun valore senza un valutatore' (Eckersley, 1922, 55). Così come la legge, la storia, la scienza o la creatività possono essere ritenute di valore senza che ci siano legislatori, storici, scienziati o artisti, allo stesso modo è per un soggetto valutante possibile attribuire o riconoscere valore intrinseco anche a entità che non sono esse stesse valutatrici coscienti (Rolston, 2001, 81).

Il vero problema del primato della sensibilità e della cognitività, secondo Goodpaster, è che esso dà eccessiva rilevanza morale a delle percezioni di stimoli elettrici la quali rappresentano soltanto indicatori derivati dall'evoluzione in base a cui si sono selezionati segnali positivi in concomitanza a condizioni soddisfacenti sul piano adattativo e negativi in associazione a condizioni insoddisfacenti (1978, 314-317). In riferimento alle capacità sensitive, il piacere è per l'autore come un applauso che accompagna un lavoro ben fatto, non lo stesso essere ben fatto del lavoro; mentre il dolore permette di anticipare ciò che sarebbe un male rilevante, ma non è ciò che rende rilevante il male (1978, 316-317). Come prosegue idealmente Callicott:

L'idea che il dolore è male, e deve essere minimizzato o eliminato, è una nozione talmente primitiva, che potremmo paragonarla al comportamento del tiranno che fa uccidere i messaggeri che gli recano cattive notizie, supponendo così di incrementare il suo benessere e la sua sicurezza. (1998b [1980], 204)

Relativamente alle doti cognitive, invece, l'essere consapevoli del proprio bene non aggiunge niente di eticamente rilevante al bene stesso (Goodpaster, 1978, 318-320). Esistono invero numerosi interessi-benessere (anche umani) che reputiamo sia necessario rispettare a prescindere dagli effettivi interessi-preferenze di cui sono coscienti i pazienti morali coinvolti. Sostenere che il valore ultimo o finale di una certa entità dipende esclusivamente dal suo essere consapevole di avere interessi potrebbe anzi condurre a rispettare soltanto gli interessi di cui essa è cosciente. In questo senso sarebbe da ritenersi ad esempio giusto aiutare un autolesionista intenzionato a farsi del male e ingiusto curare un malato che non vuole sottoporsi ad alcuna terapia. Simili comportamenti, per quanto rispettosi degli interessi-preferenze di questi pazienti morali, sono però solitamente considerati in modo opposto, e lo sono proprio in virtù dell'esistenza di un bene proprio di queste entità che non ha nulla a che fare con i loro stati mentali. La sensibilità e la cognitività rimangono di grande importanza, ma solo quando subordinate a qualcosa di ancora più fondamentale: gli interessi-benessere.

In base a quale criterio è però possibile parlare di interessi-benessere indipendenti dalla soggettività? In altre parole: a quale proprietà o peculiarità è possibile attribuire o riconoscere valore ultimo o finale in modo tale da allargare i confini della comunità morale davvero oltre l'ideale di essere umano paradigmatico?

E ancora: a quali entità tale criterio ci consente di riferirci parlando di ‘pazienti morali’? Secondo alcuni autori è proprio in questo senso indispensabile superare ogni possibile primato della soggettività, identificando un criterio capace di estendere lo status di paziente morale anche a entità e dinamiche sovraindividuali. Secondo altri, tuttavia, questo stesso superamento non implica la necessità di abbandonare ogni forma di riferimento a singole entità concrete. Bisogna anzi attribuire o riconoscere valore intrinseco a proprietà o peculiarità concretamente esemplificate da *tutti* i singoli pazienti morali. È all’interno di quest’ultima cornice teorica che si situa la corrente etica che mi accingo a illustrare in questo capitolo: il BIOCENTRISMO. Come indicato dallo stesso termine, contenente la parola greca *bios*, con cui si è soliti fare riferimento alla vita stessa, la prospettiva biocentrica estende la medesima comunità morale a tutto il regno del vivente. Questo in quanto, come afferma Goodpaster, «niente di meno dell’*essere vivi* sembra un criterio plausibile e non arbitrario» in base al quale identificare i pazienti morali (1978, 310). Argomentando in favore della necessità di attribuire o riconoscere valore ultimo o finale al fenomeno della vita, questa prospettiva adotta dunque quale principale criterio di demarcazione morale, non l’*avere una vita* (*having a life*) proprio quasi soltanto degli animali, ma quel più generale *essere in vita* (*being alive*) che caratterizza l’interno regno del vivente, comprese le forme di vita non-senzienti (circa il 98% degli esemplari di organismi viventi conosciuti) (Rachels, 1991 [1990], 208-209).

Pur senza negare il valore intrinseco posseduto da proprietà o peculiarità quali la sensibilità o la cognitivtà, il biocentrismo afferma infatti che se anche un’entità vivente, sia essa umana o non-umana, fosse priva di simili qualità, essa sarebbe comunque ancora depositaria di un’istanza di valore intrinseco, forse ancora più fondamentale delle precedenti: la sua stessa vita. Poiché la presenza di interessi-benessere è condizione necessaria e sufficiente affinché sia possibile parlare di pazienti morali e poiché la vita di un organismo attesta indubbiamente in esso la presenza di simili interessi, la vita è una condizione non solo necessaria, ma anche sufficiente a identificare pazienti morali dotati di valore intrinseco per sé (*for its own sake*). L’essere in vita, anzi, rappresenta forse persino l’unico criterio in grado di non privilegiare qualsivoglia proprietà o peculiarità ritenuta di maggiore rilevanza morale sulla sola base di considerazioni puramente arbitrarie (Jamieson, 2008, 147). Adottare un simile

criterio è dunque, sempre secondo Goodpaster, l'unico modo di consentire davvero all'etica contemporanea di superare non soltanto quella forma di 'egoismo di specie' a cui fa riferimento Ryder con il termine 'specismo', ma anche quella tipologia di 'egoismo di gruppo' di cui parla Routley discutendo dello sciovinismo umano, ma di cui è a questo punto lecito parlare anche nei termini di uno 'sciovinismo animale' (*animal chauvinism*) (Goodpaster, 1979; Routley & Routley, 1979; Ryder, 1983 [1975]; 1989; Arbor, 1986). Quest'ultimo egoismo, infatti, permane ancora celato sotto a quel primato della soggettività che anche lo zoocentrismo reputa indiscutibile. Nei confronti di un simile *egoismo*, secondo Goodpaster, nessuna forma di *altruismo* può nulla: soltanto l'*ambientalismo* biocentrico può realmente opporsi a esso, decretando così la fine di quel «senso di impotenza» che sembra pervadere i filosofi alla sola idea di dovere affrontare i problemi relativi alla questione animale e ambientale (1978, 308-310; 1979, 23-26).

Se la nozione di 'interesse' si può applicare correttamente a tutto il fenomeno della vita, a prescindere dalla presenza di certi stati mentali, allora perché non estenderla anche a certe entità non-viventi? Perché se così si facesse ci si troverebbe e a dovere difendere anche il valore intrinseco di entità i cui interessi tuttavia dipendono da riferimenti esterni al bene proprio di altre entità. È certamente sensato sostenere che esiste un qualcosa che è nell'interesse di un oggetto o di un artefatto umano, ma non anche che questo interesse è connesso al suo stesso bene proprio. Articolando una teoria morale intorno a un simile modo di intendere gli interessi si ignorerebbero dunque in primo luogo quelle condizioni di possibilità logica ed empirica della nozione di 'bene proprio' che consentono di parlare di interessi-benessere. In riferimento agli oggetti, come ad esempio un sasso, resta allora in buona parte scorretto parlare di interessi: essendo essi privi di bene proprio, in nessun modo è possibile sostenere, come è invece necessario fare nei riguardi degli organismi viventi, che ciò che è nel loro interesse è inscindibile dalla loro stessa esistenza (Regan, 1976b, 487-494).

Una semplice cosa, sebbene valutabile da altri, non ha alcun bene proprio. La spiegazione di questo fatto, credo, è che le semplici cose non hanno né una vita conativa né volizioni, desideri o speranze coscienti; né stimoli o impulsi né bisogni, finalità o obiettivi inconsci; e nemmeno tendenze latenti, direzioni di crescita o inclinazioni naturali. Poiché gli interessi devono fare in qualche modo a capo alla conazione, le semplici cose non

hanno interessi. *A fortiori*, esse non hanno alcun interesse che debba essere protetto da norme giuridiche o morali. (Feinberg, 1980 [1974], 165-166)

Nei riguardi degli artefatti umani il discorso, per quanto almeno in parte più complesso, è del tutto analogo a quello appena illustrato. Secondo il già citato Attfield, se è pur vero che esiste qualcosa che è nell'interesse dei prodotti dell'ingegno umano, è però anche vero che l'ostacolare simili interessi significa al massimo *danneggiare* queste entità, mentre fare altrettanto nei confronti di una forma di vita implica il *ferirla* o il *nuocerle* (1991 [1983], 206-209). Anche se, ad esempio, è nell'interesse di un'automobile essere revisionata, essa esisterebbe anche senza alcuna revisione (Regan, 1976b, 487-494). L'unico senso in cui è a oggi possibile sostenere che esiste un qualcosa che è nell'interesse di un artefatto umano è dunque affermando che ciò è nell'interesse-benessere di chi ha necessità di utilizzarlo<sup>1</sup> (Regan, 1981, 33).

Se affermiamo che è bene conservare una macchina ben oliata, per giustificare la nostra tesi dobbiamo riferirci al proposito per cui la macchina è nata o è stata costruita [...] Questo proposito non è attribuibile alla macchina stessa, ma a coloro per i quali è stata costruita o che la usano. Non è il bene della macchina che viene promosso conservando la macchina ben oliata, ma il bene di certi uomini per i cui fini la macchina è un mezzo. (Taylor, 1986, 61)

Occorre dunque, secondo numerosi autori, restringere la nozione di 'paziente morale' ai soli organismi viventi, anche a costo di discostarsi dallo schema concettuale che contraddistingue l'etica tradizionale e che è stato poi rideclinato da alcuni pensatori in

<sup>1</sup> Resta comunque aperta la possibilità di considerare, in un ipotetico futuro, alcuni artefatti umani come aventi un bene proprio. È in questa prospettiva che il discorso riferito ai prodotti dell'ingegno umano si rende più complesso rispetto a quello riferito ai semplici oggetti. Se infatti fossimo un giorno davvero in grado di produrre degli esemplari di organismi sintetici o, per citare Taylor, delle forme di intelligenza artificiale in grado di funzionare «come i nostri cervelli o il nostro sistema nervoso centrale», questi stessi artefatti umani sarebbero certamente depositari di una vita, una sensibilità o una cognitività di valore intrinseco (1981, 200; 1986, 123-125). Ciò comporterebbe non solo la possibilità di parlare del loro bene proprio e dei loro interessi-benessere, ma anche quella di considerare queste entità alla stregua di veri e propri pazienti morali. Potrebbe dunque rivelarsi necessario, un giorno, elaborare un nuovo sistema etico applicabile persino a tutte le possibili relazioni riguardanti questo genere di macchine-organismi: è proprio per questo motivo che è secondo Taylor opportuno «mantenere una mente aperta su una simile questione» (1986, 125). Ciononostante, persino ipotizzando (ma non anche ammettendo) che sia eticamente sostenibile prodigarsi a creare simili macchine viventi, senzienti e/o pensanti, non esiste a oggi alcun accordo sull'effettiva esistenza di tali entità (Pennisi, 2010; Russell & Norvig, 2014 [1995]). È in questo senso che non ritengo necessario, e nemmeno opportuno in riferimento alle finalità della mia ricerca, addentrarmi oltre nella seppure avvincente questione.

chiave zoocentrica o in base a una forma di antropocentrismo illuminato (Kernohan, 2012, 165). Nel fare ciò non bisogna però cercare di dimostrare che anche gli enti biologici sono razionali, coscienti o anche solo capaci di provare piacere e dolore: così facendo, infatti, non si cercherebbe di difendere la prospettiva biocentrica, ma ci si limiterebbe a dimostrare che la preoccupazione morale delle etiche zoocentriche dovrebbe estendersi ben oltre l'animalità (Jamieson, 2008, 148-149). Ciò che occorre fare, invece, è tentare di comprendere a fondo il fenomeno della vita andando non soltanto oltre i preconcetti antropocentrici e antropomorfici, ma superando anche l'idea che la vita stessa sia comprensibile soltanto nei termini propri della scienza (Vilkka, 1995, 81-90). Per quanto possa apparire sorprendente, infatti, se si resta ancorati alla sola conoscenza scientifica il concetto di 'vita', così come quello di 'morte' a esso contrapposto, sono straordinariamente difficili da definire. Come sottolinea lo scrittore americano William Poundstone, non vi è alcun consenso all'interno della comunità scientifica in merito alla definizione di cosa sia vivo:

Se i biologi provano a formulare definizioni di vita, trovano difficoltà nei seguenti casi: un virus; un cristallo che sta crescendo; i tasselli di Penrose; un mulo; un corpo morto di qualcosa che era senza dubbio vivo; una creatura extraterrestre la cui biochimica non sia basata sul carbonio; un computer intelligente o un robot. (Poundstone & Wainwright, 1985, 191)

Per quanto esistano almeno due importanti prospettive intorno al fenomeno della vita, nessuna di esse è infatti esente da difficoltà. La prima si focalizza sugli (1) ASPETTI GENETICI della vita. Tale prospettiva prende le mosse dalla controversa assunzione che tutte le forme di vita sono dipendenti dai geni (delle sorte di 'replicatori' capaci di fare copie esatte di se stessi avvalendosi di 'veicoli' quali gli organismi viventi) e che è quindi proprio a livello genetico che agisce l'evoluzione. Secondo essa un organismo è da considerarsi *vivo* se e soltanto se è un 'veicolo' istruito (o costruito) dai propri geni al fine di propagare se stessi, mentre è da considerarsi *morto* se e soltanto se ha cessato di essere un simile 'veicolo' (Boniolo & Di Fiore, 2008, 306-307). Tale definizione, per quanto in apparenza valida, incontra in realtà numerosi problemi. Se ci si concentrasse soltanto sulle *capacità riproduttive* degli organismi, infatti, da un lato si sarebbe costretti a ritenere 'morti', o quantomeno 'non-vivi', una serie di organismi che non possono riprodursi, come i soggetti sterili (per propria natura o per



vecchiaia) e certi ibridi, quali i muli. Dall'altro si potrebbero invece a buona ragione considerare 'vive' una serie di entità non-viventi che sono però perfettamente in grado di riprodursi, come alcune particelle elementari o alcuni cristalli. Tutto ciò senza considerare tutti quegli organismi viventi, come i soggetti in coma irreversibile o gli embrioni, che sembrano fuoriuscire completamente dalla dicotomica separazione tra vita e morte offerta da questa definizione (Boniolo & Di Fiore, 2008, 309-311).

La seconda prospettiva si focalizza invece sugli (1) ASPETTI METABOLICI della vita. In base a essa, la vita è propria di una classe di sistemi aperti che si contraddistinguono tanto per la capacità di diminuire la propria entropia interna a spese dell'energia libera sottratta all'ambiente quanto per la capacità di eliminare successivamente questa stessa energia in una forma degradata. Secondo questa prospettiva un organismo è da considerarsi *vivo* se e soltanto se è dotato di metabolismo, e cioè di processi biochimici – altrimenti detti 'metabolici' – i quali, trasformando in modo utilizzabile l'energia esterna che riescono a immagazzinare, consentono la costruzione del suo corpo (ma qualche volta anche la sua demolizione), il suo mantenimento e il suo comportamento; un organismo è invece da considerarsi *morto* se e soltanto se i suoi processi metabolici sono cessati (Boniolo & Di Fiore, 2008, 299-301). Anche questa definizione, sebbene apparentemente coerente con certe intuizioni, presenta svariate difficoltà. Se si desse esclusiva attenzione soltanto al metabolismo, infatti, da un lato si dovrebbero ritenere 'vive' tanto un fuoco quanto un robot, in quanto del tutto capaci di attuare processi di scambio di energia. Dall'altro sarebbe invece necessario considerare 'morti', o quantomeno 'non-vivi', tutti quegli organismi, come i tardigradi<sup>2</sup>, certi batteri appartenenti ai generi *Clostridium*, *Bacillus* e *Methylosinus*<sup>3</sup>, e persino certi animali da letargo: tutti organismi in grado di fermare il proprio metabolismo per poi però riprendere rapidamente tutte le loro funzioni vitali, anche a distanza di svariati mesi o decenni. Il tutto senza considerare alcuni casi particolari che sembra impossibile ricomprendere all'intero della distinzione tra vita e

---

<sup>2</sup> Animali (invertebrati protostomi celomati) in grado di sopravvivere per numerosi anni in condizioni che sarebbero letali per quasi tutti gli altri organismi viventi (es. mancanza di acqua o di ossigeno).

<sup>3</sup> Batteri che, in certe condizioni ambientali particolarmente svantaggiose si trasformano in spore caratterizzate da un forte decremento (e in alcuni casi della cessazione totale) dei processi metabolici. Non appena le condizioni tornano a essere vantaggiose le spore ritornano tuttavia al loro stato iniziale.

morte presentata da questa definizione (Boniolo & Di Fiore, 2008, 300-305). Tra questi vi sono certamente sia certi batteri appartenenti ai generi *Rickettsia* e *Chlamydia* sia i *Virus*: i primi possiedono metabolismi ‘parziali’ che necessitano di essere integrati nelle funzioni metaboliche di una cellula ospite, al di fuori della quale non possono sopravvivere, mentre i secondi sarebbero da considerarsi vivi dal punto di vista genetico, seppure privi di processi metabolici propri.

Come evidenziano i filosofi italiani Giovanni Boniolo e Pier Paolo Di Fiore, tutte queste contraddizioni dimostrano che esiste una profonda differenza tra un concetto *scientificamente corretto* e il suo essere anche un concetto *filosoficamente valido* (Boniolo & Di Fiore, 2008, 317). La vita ha indubbiamente bisogno di scienziati per essere *definita* e *studiata*, ma per essere adeguatamente *compresa* richiede una riflessione filosofica ulteriore. Una riflessione che necessita certamente di un’adeguata e aggiornata conoscenza scientifica di partenza del fenomeno vitale, ma che non può limitarsi a essa. Come sottolinea Vilkkka, infatti, considerate le evidenti difficoltà di definire in modo univoco il fenomeno vitale a partire da basi esclusivamente scientifiche, la risposta alla domanda ‘cos’è la vita?’ dipende proprio da quale prospettiva filosofica si adotta nel tentativo di rispondervi (1995, 83). Secondo quella adottata dal filosofo norvegese Arne Næss, ad esempio, la vita deve essere intesa in un senso così largo da potere includere anche i fiumi, la terra e persino le montagne (Næss, 1973; 1989 [1974]; Devall & Sessions, 1985). Per autori come il naturalista e biologo americano Edward O. Wilson, invece, il termine ‘vivente’, in quanto sinonimo di ‘organico’, implica la possibilità di parlare della vita anche in riferimento alla biodiversità e almeno a certi gruppi di entità, quali gli ecosistemi (1984; 1988; 1994). Secondo Lovelock, infine, persino la Terra stessa è da considerarsi un’entità vivente (1979; 2006). Partendo dall’idea aristotelica di *Scala Naturae*, passando per il *Wille zum Leben* schopenhaueriano e l’*élan vital* bergsoniano, fino a giungere alle più recenti caratterizzazioni del fenomeno vitale interne all’etica ambientale, sono stati numerosi i passi avanti compiuti dalla riflessione filosofica nei confronti della speculazione scientifica, e altrettanto numerosi sono quelli che si possono ancora compiere (Goodpaster, 1978, 323; Vilkkka, 1995, 82-90).

L’attuale comprensione biologica della vita si articola su almeno tre livelli: (1) le CELLULE, (2) gli ORGANISMI e (3) le POPOLAZIONI (Birch & Cobb, 1981). Ciò che la

prospettiva biocentrica è maggiormente incline a considerare a tutti gli effetti ‘vivente’, però, sono soltanto i singoli organismi, intesi come *enti biologici* co-evoluti e co-adattati *insieme a* una grande vastità di processi e sistemi naturali, anche non-viventi (Birch & Cobb, 1981, 83). Non la capacità riproduttiva, e nemmeno quella metabolica contraddistinguono dunque in modo univoco il fenomeno vitale, secondo il biocentrismo, ma la capacità propria degli organismi di *interagire* continuamente con il resto dell’ambiente *evolvendosi, adattandosi e sviluppando* le proprie capacità specie-specifiche insieme al resto del mondo naturale di cui fanno parte (Krebs & Davies, 1978; Blute, 2008). In quanto anello di congiunzione tra i geni e le popolazioni, nonché punto intermedio tra la natura organica e quella inorganica, gli organismi viventi sono dunque indubbiamente, se non l’esempio per antonomasia, quantomeno uno degli esempi maggiormente rappresentativi del fenomeno della vita. È per queste ragioni che, da una prospettiva biocentrica, è proprio verso questi individui che deve rivolgersi l’attenzione morale susseguente all’ammissione che la vita stessa è di valore intrinseco.

## 6.2 Volontà di vivere. La reverenza per la vita

L’ideale figura di riferimento di tutte le etiche biocentriche è il filosofo, teologo, musicista, medico e missionario tedesco – Premio Nobel per la pace nel 1952 – Albert Schweitzer. Tra i primi e più rinomati autori impegnatisi a difendere l’esigenza di rispettare ogni organismo vivente, Schweitzer elaborò la propria ETICA DELLA REVERENZA PER LA VITA (*Ehrfurcht vor dem Leben*)<sup>4</sup> in risposta al senso di crisi culturale che si stava diffondendo in Europa a cavallo tra ‘800 e ‘900. Nonostante la sua personale forma esistenzialista di ‘filosofia della vita’ fosse priva di un sistema etico rigoroso (e proprio perciò ricca di punti aperti e di esiti contraddittori), il pensiero dell’autore ha avuto una forte influenza sull’etica ambientale contemporanea.

---

<sup>4</sup> Ho scelto di tradurre il termine tedesco ‘*Ehrfurcht*’ (già tradotto in inglese con ‘*reverence*’) con la parola ‘reverenza’, e non con il termine ‘rispetto’ (comunque più utilizzato per riferirsi alla morale schweitzeriana), per due motivi essenziali (Schweitzer, 1936; 1957 [1947]; 2002 [1933]). Sul piano terminologico, il concetto espresso da ‘*Ehrfurcht*’ è anzitutto distante tanto dall’*Achtung* di cui parla Kant quanto dal *respect* di cui parla invece Taylor. Da un punto di vista squisitamente teorico, inoltre, Schweitzer utilizza questa espressione per fare riferimento più a una *venerazione filosoficamente timorosa* nei confronti del ‘mistero della vita’ che a un *rispetto eticamente rigoroso* nei confronti del ‘fenomeno della vita’ (Schweitzer, 1988 [1919]).

La riflessione morale di Schweitzer si situa sul confine tra l'etica deontologica e l'etica della virtù ed è circonfusa da una forte carica di sentimento religioso, a sua volta contraddistinta dal bisogno di un rinnovato senso di fede (1988 [1919]; 1987 [1923]; 1947). Secondo l'autore, per diventare realmente etici, bisogna anzitutto diventare *autenticamente pensanti*: solo la capacità umana di pensiero, infatti, permette di stabilire il fondamento razionale dell'etica e questa, quando razionalmente fondata, estende necessariamente la responsabilità umana a tutto il regno vivente. Il pensiero di Schweitzer è però fortemente ispirato anche da una visione religiosa della vita al confine tra cristianesimo, induismo e giainismo. Pur discostandosi da una morale intesa come insieme di leggi che è necessario rispettare in quanto stabilite da Dio, l'etica è anche un dono che il Creatore ha dato al *cuore* dell'essere umano (e soltanto a quello dell'essere umano) per permettergli di assecondare la misteriosa volontà divina che pervade l'intero cosmo, comprendendo razionalmente il fenomeno della vita (Schweitzer, 1957 [1947], 339). Per l'autore, dunque, «il vero cuore riflette e l'autentica ragione ha sentimenti» (2002 [1933], 35).

Nel proprio allargare la considerazione morale a tutte le entità naturali (es. un cristallo, una foglia o un insetto), Schweitzer intende la natura anzitutto e soprattutto come *unità sacra e totalità spirituale* priva di distinzioni univoche e di gerarchie.

Il grande errore di ogni etica è stato sin ora quello d'immaginarsi di avere a che fare soltanto coi rapporti tra uomo e uomo. Invece il vero problema riguarda la sua attitudine verso il mondo e verso tutta la vita che entra nel suo raggio di azione. Un uomo è morale soltanto quando considera sacra la vita come tale, quella delle piante o degli animali altrettanto di quella dei suoi simili, e quando si dedica ad aiutare ogni vita che ne ha bisogno. Soltanto l'etica universale che senta la responsabilità per tutto ciò che vive in una sfera sempre più ampia, soltanto quell'etica è fondata sul pensiero. L'etica del rapporto tra uomo e uomo non è qualcosa a parte: è solo un rapporto particolare che deriva da quello universale. (Schweitzer, 1957 [1947], 339-340)

Ogni forma di vita, in quanto in possesso di una volontà di vivere circonfusa di sacralità, possiede un VALORE MORALE SPIRITUALE di origine mistica e cosmica che antecede e giustifica ogni suo ipotetico *valore giuridico*. In quanto unico essere capace di trascendere questa stessa volontà di vita, l'essere umano ha il dovere di adoperarsi responsabilmente, senza timore di essere deriso, a lenire il dolore degli altri esseri

viventi – anche se, ad esempio, questo volesse dire patire il caldo nelle sere d'estate, tenendo le finestre chiuse per non fare entrare insetti che, attratti dalla luce, morirebbero bruciati dalle lampadine (Schweitzer, 1957 [1947], 316). Una morale che si occupa solo degli esseri umani è dunque per l'autore *disumana*: l'etica, infatti, consiste in una «responsabilità verso tutto ciò che vive, responsabilità che si è andata allargando tanto da essere senza limiti» (1957 [1947], 340). Se essa è «sconfinata nel suo dominio ed illimitata nelle richieste», lo è solo perché «riguarda ogni cosa vivente che entra nella nostra sfera» (Schweitzer, 1957 [1947], 341).

Soltanto a partire da una comprensione intuitiva ed emotiva della vita di ogni ente biologico è però possibile, secondo Schweitzer, trasformare la *conoscenza* del mondo nell'*esperienza* del «mondo così com'è», e solo in questo modo è possibile riconoscere la vera natura del bene e del male: «il bene consiste nel conservare, assistere, migliorare la vita, mentre distruggere, nuocere od ostacolare la vita è male» (1957 [1947], 325-330). Per comprendere questa formula morale assoluta e universale non serve dunque essere istruiti o formati biologicamente, perché se ci si apre alla volontà di vivere degli enti biologici e la si fa propria si viene arricchiti da una *percezione* ben più 'ricca' e più 'fondamentale' del sapere scientifico. L'etica, lungi dall'essere riducibile a un'astratta costruzione analitica, non è però per questo irrazionale perché, al contrario, è piuttosto la massima espressione della vera razionalità: essere davvero razionali, infatti, significa essere etici (Schweitzer, 1936). Essa richiede tuttavia anzitutto di pensare *sinceramente* e *profondamente* o, per meglio dire, di *meditare*: si tratta di avvertire e di ammettere a se stessi di essere una forma di vita che vuole vivere, immersa nel bel mezzo di altre forme di vita che vogliono vivere. È questa esperienza la base del sentimento di *devozione* (più che di compassione) verso tutto il vivente, ed è tale intuizione emotiva fondata sulla simpatia interspecifica l'unica vera guida etica all'agire pratico di ogni individuo.

Riconoscendo la triste enigmaticità del fatto che parte co-essenziale della *creatività* della vita è una sorta di *distruttività* della vita stessa – una distruttività in nome della quale la volontà di vivere di ogni organismo richiede necessariamente l'abuso di altri organismi – Schweitzer si chiede come sia possibile, per l'essere umano, mettere in pratica la reverenza per la vita (1987 [1923], 307-329). La risposta risiede per l'autore nell'interpretare la formula morale universale da lui proposta in

modo del tutto personale e soggettivo. In questa prospettiva, il nutrirsi di organismi vegetali o animali viene riconosciuto inevitabile, ma non contraddittorio, perché anche chi non dovesse ad esempio pervenire alla decisione di adottare uno stile di vita veg(etari)ano si sentirà in dovere di assicurarsi che gli animali di cui si nutrirà non siano vissuti o morti subendo sofferenze non necessarie. Il punto, per Schweitzer, è che qualsiasi scelta pratica di vita si compia si è sempre (anche se solo in minima parte) *colpevoli* del vivere alle spese di altri organismi viventi (es. i batteri intestinali o quelli di un'infezione combattuta con antibiotici). La vera eticità risiede allora non tanto nella comunque irraggiungibile astensione dal procurare un qualsivoglia danno alla vita. Essa è piuttosto da identificarsi in un sentimento di co-appartenenza alla volontà di vivere che porti al più vasto e profondo rifiuto possibile di ogni forma di sfruttamento privo di rispetto e all'assunzione di una piena *responsabilità* e *colpa* ogni qual volta si è costretti a scegliere tra il minore di due mali possibili. Nel danneggiare qualsiasi tipo di vita bisogna dunque chiedersi se ciò sia *necessario* senza mai andare oltre quello che si reputa *inevitabile*, nemmeno nei confronti di una vita che appare insignificante, come quella di un insetto in difficoltà: distruggere un essere vivente senza essere sotto la pressione di una necessità individualmente percepita significa commettere un *crimine* contro la vita (Schweitzer, 1957 [1947], 344).

Schweitzer ritiene dunque sia indispensabile rivolgere la nostra preoccupazione morale a tutte le forme di vita. Ciononostante, la sua scelta di fondare la propria etica della reverenza per la vita su un vago sentimento mistico e religioso rende quantomeno opinabile che il suo pensiero sia a tutti gli effetti biocentricamente volto a difendere il valore intrinseco di ogni organismo vivente. Come rileva Bartolommei, infatti, per l'autore ogni singolo organismo, a ben vedere, merita rispetto «non in quanto tale, ma in quanto segno, simbolo o espressione della originaria (metafisica) volontà di Vita che in esso si manifesta: solo la 'volontà' ha valore intrinseco, mentre le forme di vita concrete hanno solo un valore simbolico o derivato» (1995, 101). L'idea di etica rivolta a tutto il regno del vivente che emerge dai testi di Schweitzer, inoltre, appare non soltanto esigere un rispetto sconfinato e un paralizzante e ineludibile senso di colpa, ma anche avanzare richieste quanto mai difficili da assecondare. L'autore afferma tuttavia di non essere per nulla preoccupato delle derisioni e dello scarso credito che potrebbero colpire la sua riflessione per questi (o

altri) motivi: simili reazioni, egli afferma, si hanno infatti ogni volta che una *verità* viene proclamata per la prima volta (1957 [1947], 342). Che si tratti o meno di un pensiero adottante a tutti gli effetti una prospettiva biocentrica, l'etica di Schweitzer fu indubbiamente tra le prime a sostenere che ogni singola forma di vita meriti di essere rispettata in un modo del tutto indipendente dall'utilità che essa può avere per gli esseri umani; ed è innegabile che questa idea sia stata di fondamentale importanza per l'avvio della riflessione contemporanea sul valore intrinseco degli enti biologici.

### **6.3 Centri teleologici di vita. Il rispetto per la natura**

Poco dopo la scomparsa di Schweitzer, sono stati numerosi i pensatori che si sono fatti carico di dare maggiore rigore filosofico all'etica biocentrica presente quantomeno *in nuce* all'interno delle sue opere. Autori quali i già menzionati Goodpaster, Stone, Attfield, Næss e Varner hanno infatti offerto, seppure da diverse prospettive, svariati argomenti in favore del valore non-strumentale di ogni essere vivente. È tuttavia principalmente alla teoria morale presentata da Taylor che si è soliti ricondurre l'etica biocentrica (Taylor, 1996 [1981]; 1998 [1981]). La sua riflessione sul valore ultimo o finale degli enti biologici non è soltanto maggiormente dettagliata e sistematica rispetto a tutte le altre. Essa è infatti l'unica ad ampliarsi fino a divenire una più comprensiva ETICA DEL RISPETTO PER LA NATURA (*the ethics of respect for nature*). L'etica biocentrica di Taylor non mira però né a rinnegare l'etica interumana tradizionale né tantomeno a svalutare l'umanità: essa fornisce anzi ragioni morali coerenti e condivisibili per rispettare una sfera del vivente le cui proprietà o peculiarità essenziali non possono per l'autore di fatto, neanche in riferimento agli esseri umani, venire ridotte a quelle in funzione delle quali si è soliti identificare i pazienti morali paradigmatici. È proprio in questo ripensamento dei criteri di demarcazione etica e in questo allargamento della comunità morale oltre la soggettività che risiedono la forza e la persuasività della proposta del filosofo statunitense. Ciò che egli 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 per gli esseri umani non può venire propriamente esercitato a prescindere dalla consapevolezza del fatto che ogni vita umana è, da sempre e innanzitutto, una forma di vita inserita in natura. È facendo

riferimento soprattutto alla teoria di Taylor che illustrerò quindi come sia possibile fondare un'etica ambientale biocentrica formalmente e materialmente valida.

Secondo il filosofo la crisi di senso e di umanità che caratterizza oggi il rapporto tra esseri umani e ambiente è dipendente dal fatto che il nostro potere sempre maggiore sul mondo naturale ci ha portato a guardare alle forme di vita non-umane come a oggetti manipolabili a nostro piacimento: più possiamo controllare la natura e meno rispetto abbiamo per essa. Ciò ha reso quanto mai difficile comprendere che, in realtà, è in molte circostanze del tutto possibile sacrificare ciò che *potremmo* fare alla natura in virtù di ciò sarebbe *doveroso* fare nei confronti dei suoi enti biologici (Taylor, 1984, 158). Consapevole del fatto che è proprio sul piano del confronto tra etica interumana ed etica ambientale che si gioca la sfida di porre dei limiti al nostro agire nel e sul mondo naturale, Taylor si propone di individuare, senza pregiudizi e prendendo le distanze da ogni flebile intuizione emotiva, basi razionali obiettive su cui fondare la propria etica biocentrica. In quest'ottica, egli cerca anzitutto di identificare gli svariati elementi che avvicinano e differenziano le due tipologie di teorie morali.

Ad accomunare le due etiche è secondo l'autore soprattutto l'obbligo morale a realizzare il bene proprio dei pazienti morali «*come un fine in se stesso*» (1981, 198). Nonostante entrambe concordino anche in merito al fatto che gli esseri umani sono gli unici agenti morali soggetti a questo dovere, esse prendono le distanze l'una dall'altra per i diversi punti di vista adottati in riferimento a quali entità siano da considerarsi sue destinatarie dirette (Taylor, 1986, 14-19). Sul piano formale, dunque, a separare le due etiche non sono tanto le posizioni da esse assunte in riferimento all'assiologia o all'epistemologia morale, quanto le loro differenti prospettive in merito ai criteri in base ai quali è possibile identificare i pazienti morali. Da ciò deriva anche il loro distacco sul piano materiale. Entrambe prendono le distanze da forme di rispetto derivate da stime soggettive relative a meriti individuali (*appraisal respect*), fondandosi su di un rispetto derivato da giudizi obiettivi inerenti certi fatti o stati di fatto (*recognition respect*), ma mentre le condizioni di validità materiale dell'etica interumana fanno perno sul *rispetto per le persone*, quelle di un'adeguata etica ambientale si fondano sul *rispetto per la natura* (Darwall, 1977; Taylor, 1986, 60).

Nei fatti, dunque, l'etica interumana si presenta come una teoria morale formalmente e materialmente valida proprio perché si fonda sull'eguale



considerazione del valore intrinseco posseduto dalle persone in quanto persone. Un simile sistema etico trova infatti il suo fondamento e la sua ragionevolezza solo in relazione alla comunità di esseri umani cui si rivolge e all'esigenza di tutelare il benessere dei membri di questa comunità. La teoria morale biocentrica di Taylor invece, in quanto esempio di etica ambientale, si rivolge a una comunità molto più vasta di quella umana: l'intero mondo naturale. Pur senza sovrapporsi all'etica interumana tradizionale, essa si fonda dunque su di un egualitarismo in base al quale «è il bene (il benessere, la prosperità) dei singoli organismi, considerati come entità aventi rilevanza inerente, a determinare la nostre relazioni morali con le comunità di vita selvaggia sulla Terra» (Taylor, 1981, 198). Per Taylor, infatti, noi siamo moralmente obbligati a difendere e a favorire il bene proprio di *tutti* gli organismi viventi (esseri umani compresi) e a fare ciò, non per un nostro tornaconto personale, ma per il *loro* stesso interesse. Il fatto eticamente più rilevante in riferimento ai pazienti morali, secondo l'autore, è che «è sempre possibile per un agente morale assumere la prospettiva di un paziente morale e giudicare dal suo punto di vista come sarebbe doveroso trattarlo» (1986, 17). Tutte le forme di vita, intese singolarmente, hanno un proprio bene che è per noi esseri umani, in quanto esseri viventi, possibile comprendere. Considerato che noi, in quanto agenti morali, possiamo intenzionalmente compromettere o favorire questo genere di bene con le nostre stesse azioni, è secondo Taylor del tutto legittimo cercare di fondare razionalmente un sistema etico che regoli il nostro relazionarci anche con questa tipologia di pazienti morali. Nei confronti delle componenti abiotiche dell'ambiente, come le montagne, i fiumi o le pietre, non abbiamo quindi alcun dovere diretto, ma soltanto doveri indiretti. Il nostro possibile compromettere questi ambienti privi di bene proprio assume per l'autore rilevanza morale solo in virtù del fatto che ciò potrebbe affliggere il bene proprio di altri pazienti morali (1986, 18).

Taylor avvia la costruzione della propria teoria morale prendendo le mosse da una discussione riguardante l'atteggiamento morale che si potrebbe adottare nei confronti della natura, impegnandosi solo in un secondo momento a illustrare come la coerente visione del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso offerta dall'insieme di credenze su cui fa perno la prospettiva biocentrica supporti e renda intellegibile questo atteggiamento, consentendo di elaborare un sistema etico di norme

e di principi che potrebbero permettere all'atteggiamento stesso di realizzarsi (1986, 59-60). Partendo dall'assunto che l'imperativo fondamentale di ogni sistema etico sia di rispettare tutte le entità che, in quanto dotate di bene proprio, sono depositarie di rilevanza inerente, l'autore cerca dunque anzitutto di chiarire come gli enti biologici *possano* ragionevolmente essere reputati oggetti appropriati dell'atteggiamento di rispetto, per poi dedicarsi a illustrare in base a quali ragioni essi *debbano* anche essere ritenuti tali e come essi *debbano* venire rispettati in quanto tali. Nel fare ciò, è per il filosofo fondamentale tenere a mente che per quanto i concetti di 'bene proprio' e di 'rilevanza inerente' siano entrambi essenziali per ogni teoria morale, essi sono del tutto indipendenti dal punto di vista logico e devono proprio per questo motivo essere tenuti ben distinti e separati tra loro. Essendo il primo un concetto *descrittivo* (un *is-statement*) e il secondo un concetto *prescrittivo* (un *ought-statement*), occorre infatti individuare un modo legittimo di effettuare un seppure indiretto passaggio dalla prima alla seconda nozione.

Per Taylor è del tutto lecito sostenere che tutti gli organismi viventi sono dotati di bene proprio. Nonostante il possesso di interessi sia essenziale per potere parlare del bene proprio di un'entità, è per l'autore scorretto pensare che questi stessi interessi possano essere frustrati o soddisfatti se e soltanto se un'entità è *cosciente* o *consapevole* di averli. L'esistenza di un bene che è *nell'interesse* di un'entità è infatti sia logicamente sia temporalmente antecedente all'*avere interesse* in un bene che può essere anche apparente. Poiché il fare esperienza cosciente della prima e più fondamentale forma di bene proprio non è nel modo più assoluto una *condicio sine qua non* della sua stessa esistenza, è del tutto possibile parlare del bene proprio di tutti gli esseri viventi<sup>5</sup>. In quanto «centri teleologici di vita» (*teleological centers of life*),

---

<sup>5</sup> Taylor, nel parlare di «cose viventi» (*living things*), da un lato include esplicitamente tra gli animali anche un organismo unicellulare come un protozoo, mentre dall'altro fa persino svariati riferimenti all'ipotetica possibilità di incontrare, un giorno, forme di vita extraterrestri a noi ancora sconosciute (1984, 151; 1986, 66). Ciò sembra implicare che il suo discorso, fondato su una classificazione del regno vivente che è stata negli anni più volte aggiornata e che è tutt'oggi ancora non univoca, possa ragionevolmente includere tutti i domini e regni del vivente, conosciuti e conoscibili: tanto quelli terrestri (la cui più accettata classificazione attuale comprende regni quali *Animalia*, *Plantae*, *Fungi*, *Protista*, *Monera* e, secondo alcuni, anche i *Virus*) quanto ipotetiche forme di vita extraterrestri (Tree of Life Web Project, 1997). È tuttavia opportuno precisare che ogni qualvolta Taylor scende nel dettaglio del proprio discorso riferito a tutto il regno del vivente, egli menziona esclusivamente le forme di vita animali e vegetali. Sono dunque soprattutto questi singoli enti biologici il principale oggetto dell'attenzione morale rivolta dall'autore al mondo naturale.

gli enti biologici possiedono indubbiamente un bene proprio connesso ai beni veri che sono nel loro interesse: ognuno di essi, infatti, lo insegue e lo persegue nella sua propria maniera, realizzando il proprio *telos* (Taylor, 1986, 45).

Cosa sia il bene proprio dipende dunque da organismo a organismo, ma non è riducibile alle funzioni biologiche degli organismi o ai loro interessi egoistici (Taylor, 1983, 237-238; 1986, 121). Esso comprende anche una serie di caratteristiche emergenti dal costitutivo essere in relazione di ogni forma di vita con altre forme di vita (simili o diverse) e con il resto dell'ambiente. Se per gli esseri umani una di queste caratteristiche è il sistema di valori che si sceglie di adottare, per certi organismi è addirittura lo stesso contribuire alla vita in comunità – in alcuni casi sacrificando persino la propria vita per questo obiettivo (come fanno, ad esempio, le formiche o le api). Da ciò consegue che, al fine di attribuire un più concreto contenuto a ciò che è il bene proprio di ogni differente forma di vita è necessario avere un'adeguata conoscenza delle sue caratteristiche specie-specifiche: caratteristiche che includono la sua struttura cellulare, il funzionamento interno dei suoi organi e le sue relazioni con gli altri organismi e con le condizioni fisico-chimiche del suo habitat naturale. Senza conoscere come ogni essere vivente si sviluppa, cresce e si sostiene in vita, in accordo con le sue caratteristiche specie-specifiche è tanto impossibile comprendere pienamente cosa sia il suo bene proprio quanto impensabile l'idea che sia eticamente doveroso promuoverlo o proteggerlo.

Il fatto che il concetto di 'bene proprio' sia *direttamente* applicabile alle singole forme di vita (considerate individualmente) implica che non sia del tutto scorretto applicarlo *statisticamente* anche alle specie-popolazioni<sup>6</sup> o alla comunità biotica di cui esse fanno parte (Taylor, 1986, 69-70). Simili forme di bene proprio devono però necessariamente essere intese come un'ideale media statistica dei beni propri dei singoli enti biologici cui fanno riferimento, e non vanno dunque prese alla lettera: ciò

---

<sup>6</sup> Il concetto di 'specie', secondo Taylor, denota un'ideale «classificazione nominale» (*class name*) del vivente dipendente dagli svariati criteri che si possono prendere in considerazione e non rappresenta, quindi, una popolazione specifica che sia concretamente possibile favorire o danneggiare (1986, 69-70). Solo una *popolazione* appartenente a una determinata *specie* (una specie-popolazione) è costituita da membri reali che è concretamente possibile favorire o danneggiare. È dunque per l'autore doveroso non confondere il bene proprio di organismi appartenenti a una specie-popolazione con la continua occorrenza di istanze di organismi appartenenti a una specie. È questo il principale motivo per cui egli decide di parlare, non di specie, ma di specie-popolazioni.

che è bene per una comunità biotica, infatti, spesso non coincide – e, anzi, compromette – il bene delle diverse specie-popolazioni che la compongono, mentre ciò che è bene per le specie-popolazioni è di sovente a sua volta contrario al bene dei singoli membri che ne fanno parte (Taylor, 1986, 285). L'unico modo in cui ha però senso parlare di queste due tipologie statistiche di bene proprio, dunque, è facendo riferimento ai beni propri delle singole forme di vita<sup>7</sup>.

Taylor, nella perfetta consapevolezza di quanto sia rischioso 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' è molto attento a non implicare in esso alcuna forma di prescrizione morale (1986, 71-72). Dimostrare la *possibilità* logica ed empirica di parlare del bene proprio di ogni essere vivente non equivale infatti a dimostrare la *doverosità* di ammettere che questo è dotato di rilevanza inerente. L'esistenza di interessi connessi al bene proprio di un'entità è indubbiamente una condizione necessaria e sufficiente affinché sia possibile parlare di pazienti morali dotati di rilevanza inerente, ma non anche una condizione in grado di *obbligarci eticamente* ad ammettere che tale bene proprio attesta la presenza di un qualcosa di rilevanza inerente. È, infatti, del tutto possibile ammettere che certe entità sono dotate di un bene proprio, sostenendo al contempo che non siamo per nulla moralmente obbligati a tutelarlo come un bene in sé. Esimendosi provvisoriamente dal chiarire se e in che modo potremmo essere razionalmente giustificati a riconoscere la rilevanza inerente delle singole forme di vita, Taylor sostiene dunque che l'aver chiarito quali entità sia possibile considerare come aventi un bene proprio non implica in nessun modo – pena il cadere nella fallacia naturalistica – che queste entità abbiano rilevanza inerente.

---

<sup>7</sup> Nel corso degli anni, Taylor sembrerebbe avere almeno in parte cambiato la propria opinione a riguardo. In corrispondenze private risalenti al settembre 2000, l'autore afferma infatti di preferire parlare, non più di «cose viventi», ma di «entità biologiche» (*biological entities*) dotate di un bene proprio (Taylor, 2000, 7-8; Evans, 2005, 119). Con entità biologiche, tuttavia, egli chiarisce di fare riferimento non solo ai singoli organismi, ma anche alle specie di organismi, alle comunità di organismi e persino ai sistemi di organismi (ecosistemi). Poiché non esiste a oggi un'ufficiale presa di posizione a riguardo da parte dell'autore, non terrò qui conto di questo suo cambio di prospettiva e delle eventuali implicazioni che esso potrebbe avere sulla sua etica del rispetto per la natura.

Per muovere oltre questa *impasse* l'autore ritiene sia necessario anzitutto esplicitare cosa egli voglia intendere con tre concetti, spesso accostati tra loro, quali (1) 'valore intrinseco' (*intrinsic value*), (2) 'valore inerente' (*inherent value*) e (3) 'rilevanza inerente' (*inherent worth*) (1984, 150; 1986, 72-76). Per (1) valore intrinseco Taylor intende quel valore che gli esseri senzienti sono in grado di attribuire a un fatto o a uno stato di fatti che, nei loro stessi confronti, è da essi valutato come *immediatamente buono* (*immediately good*). Per (2) valore inerente egli intende invece quel valore che un essere senziente è in grado di attribuire a un'entità *intrinsecamente valutata* (*intrinsically valued*) in virtù di alcune sue qualità non-strumentali. Il concetto di (3) 'rilevanza inerente', infine, è per l'autore attribuito dagli esseri senzienti a tutte quelle entità dotate di un loro bene proprio, ma è al contempo indipendente da ogni forma di giudizio soggettivo: per quanto *derivato* dalla valutazione di un soggetto valutante, esso *dipende* esclusivamente da proprietà o peculiarità oggettivamente possedute dall'oggetto valutato. Quantomeno sul piano assiologico, dunque, quest'ultimo concetto, come precisa lo stesso filosofo, è «essenzialmente identico» a ciò che Regan intende con il termine 'valore inerente' (Regan, 1983; Taylor, 1986, 75). Tale nozione è dunque per Taylor riferibile solo a quelle entità che hanno un bene proprio e cioè a quegli organismi per i quali esiste un fatto o uno stato di fatti (es. l'essere in vita, al sicuro o in abbondanza di risorse) che realizza e preserva ciò che è nel loro interesse, indipendentemente sia dal fatto che loro ne abbiano coscienza o consapevolezza sia da ogni eventuale riferimento alla realizzazione e alla preservazione del bene proprio di altre entità.

Secondo Taylor, è proprio il concetto di 'RILEVANZA INERENTE' l'aspetto centrale di ogni sistema etico. L'affermare che un'entità è dotata di rilevanza inerente comporta infatti, come sue conseguenze, due importanti giudizi di ordine morale (Taylor, 1981, 200-202; 1984, 151-152; 1986, 75-79). Il primo è che quell'entità *deve* essere considerata un paziente morale a tutti gli effetti, e deve essere perciò oggetto di *preoccupazione* e *considerazione* morale da parte di tutti gli agenti morali. Il secondo è che tutti gli agenti morali *devono*, indipendentemente dai propri giudizi soggettivi o intersoggettivi, attribuire valore intrinseco 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 proprio come un *bene 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*.

Tanto il valore intrinseco e il valore inerente quanto la rilevanza inerente richiedono la valutazione di un soggetto valutante, ma solo quest'ultima è una *diretta conseguenza* dell'assunzione di un certo insieme di credenze. Il principale ostacolo, per muovere nella direzione della tutela dell'ambiente è dunque, in questo senso, l'insieme di credenze posto a sottofondo dell'antropocentrismo. Per quanto tali credenze possano essere almeno in parte ritenute valide, è secondo Taylor necessario riconoscere che esse, nel loro fare esclusivo riferimento alle comunità umane, non sono in alcun modo applicabili alla comunità di vita sulla Terra. Non è dunque possibile relazionarsi alla natura adottando un sistema di norme e di principi etici derivati da un insieme di credenze sugli esseri umani. Ciò che occorre fare, per porre dei limiti al nostro agire nel e sull'ambiente, è adottare un idoneo insieme di credenze sul mondo naturale. È in questo senso che, per il filosofo, è necessario adottare la prospettiva biocentrica, attribuendo rilevanza inerente al bene proprio di tutti gli enti biologici.

Non è infatti sufficiente assumere una prospettiva complessivamente non-antropocentrica, facente perno su solo alcuni dei principi che ho già menzionato all'interno del secondo capitolo: bisogna adottare l'*intero* insieme di credenze su cui è possibile fondare l'etica ambientale (Taylor, 1981, 214; 1986, 153-155). Una prospettiva che possa dirsi davvero non-antropocentrica è infatti la conseguenza e al contempo il culmine dell'accettazione di tutti i principi su cui si articola la visione del mondo scientificamente informata sulla natura e sul posto che gli esseri umani occupano all'interno di essa: una visione che è per un essere umano razionale, capace di analizzare la realtà in maniera perspicace (*high level of reality-awareness*), del tutto ragionevole accettare come parte della propria globale visione del mondo (Taylor, 1986, 100). Tale visione è secondo Taylor definibile «prospettiva biocentrica» (*biocentric outlook*) perché, pur senza negare la necessità di rispettare sempre e comunque singole individualità, conduce necessariamente ad attribuire rilevanza

inerente a tutti i singoli organismi viventi (1986, 99-168). Il rifiuto dell'antropocentrismo presente in questa prospettiva comporta inoltre, 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 inerente (Taylor, 1986, 155-156).

Per quanto sia *logicamente* vero che nel parlare di una visione filosofica del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso come quella offerta dalla prospettiva biocentrica si dà per implicito che siano gli esseri umani a vedere il mondo in quel determinato modo, il filosofo precisa che ciò non significa che la prospettiva da lui descritta sia in realtà antropocentrica, e non una *genuina* prospettiva non-antropocentrica (Taylor, 1983, 239-241). Taylor afferma che è bene non confondere tre aspetti connessi con la visione filosofica presente nella sua teoria: il *contenuto* della prospettiva biocentrica, il *significato morale* dell'adottarla come visione del mondo naturale e la *spiegazione psicologica* del perché ognuno vorrebbe accettarla come propria visione del mondo, agendo di conseguenza. Sebbene la spiegazione psicologica non possa che fare perno sui desideri e i bisogni umani, ciò non comporta che sia impossibile che la prospettiva sia genuinamente biocentrica o che non ci possa obbligare moralmente a fare nostro un intero sistema etico di norme coerenti con il biocentrismo. Accettando questo sistema di credenze si accetta certamente un'*interpretazione* umana del mondo, ma la *verità* di questa interpretazione e la *giustificabilità* dell'adottarla e del metterla in pratica sono del tutto sconnessi del perseguire fini umani. Caratteristica delle prospettive antropocentriche non è tanto il partire dall'assunto che soltanto gli esseri umani possono attribuire o riconoscere valori morali, ma il giungere alla conclusione che gli interessi umani meritano sempre di essere presi maggiormente in considerazione degli interessi di qualsiasi altra entità. Considerato che la prospettiva del sistema di credenze proposto dall'autore *preclude* totalmente ogni possibilità di considerare il bene proprio degli umani come degno, solo in quanto tale, di una maggiore considerazione morale rispetto a quello degli altri organismi viventi, essa è genuinamente biocentrica. Questo fatto inoltre, precisa ancora Taylor, non comporta in alcun modo che la prospettiva da lui descritta non possa mai realmente essere assunta dagli esseri umani. Per l'autore noi siamo tutti

capaci di uscire dal nostro punto di vista, se psicologicamente motivati da desideri e bisogni umani come quelli da cui prende le mosse il sistema di credenze biocentrico.

Una volta rifiutato l'antropocentrismo e accettata la prospettiva biocentrica, si genera in noi un atteggiamento morale di rispetto per la natura, il quale si presenta come il solo adatto e idoneo atteggiamento che tutti gli agenti morali dovrebbero adottare nei confronti della comunità di vita sulla Terra. Tale atteggiamento non è dunque soltanto *morale*, ma anche *fondamentale* (Taylor, 1986, 90-98). Un atteggiamento morale è adottato come atteggiamento fondamentale se e solo se non può essere fatto né derivare da altri atteggiamenti non-morali né dipendere da altre forme di atteggiamento altrettanto fondamentali, quali il rispetto per le persone. Il rispetto per la natura è, in questo senso, un atteggiamento contraddistinto dall'*assoluta priorità* in ogni circostanza relativa al nostro relazionarci con il mondo naturale, ma non anche un atteggiamento dalla *priorità assoluta* (Taylor, 1986, 92-97). Esso è infatti tanto fondamentale quanto quello del rispetto per le persone; semplicemente si applica in un contesto differente: l'ambiente. Nello stabilire un sistema etico capace di garantire, sul piano normativo, la realizzazione di un simile atteggiamento morale bisogna dunque, secondo l'autore, non soltanto tenere conto dell'esigenza di rispettare il bene proprio dei pazienti morali come un bene in sé. Occorre anche stabilire una serie di diverse priorità normative, tanto all'interno dell'etica ambientale, quanto in riferimento a suoi eventuali conflitti con l'atteggiamento altrettanto fondamentale che contraddistingue l'etica interumana.

Esprimere un atteggiamento morale fondamentale (sia esso del rispetto per le persone o per la natura) comporta per Taylor sia l'agire in modo tale da incontrare certe disposizioni etiche sia lo sviluppare un carattere volto a mantenere e rafforzare tali disposizioni. Non soltanto le *norme e principi* di condotta, ma anche i *tratti caratteriali* sono dunque parte essenziale del sistema etico della teoria morale dell'autore, il quale si situa quindi anch'esso sul confine tra l'etica deontologica e l'etica della virtù. Sia che si parli dell'avere un *buon carattere* in generale (essere complessivamente un buon agente morale) sia che ci si concentri su particolari *virtù* (quali onestà, benevolenza o imparzialità), i tratti caratteriali di un agente morale che esprime un atteggiamento fondamentale di rispetto sono infatti per Taylor di cruciale importanza (1986, 86-90). Un buon carattere generale esprime l'atteggiamento morale



nel senso che è il possesso di un simile carattere da parte di un agente morale che garantisce il suo agire *regolarmente* (e non solo occasionalmente) in modo conforme all'atteggiamento. Le virtù, invece, esprimono l'atteggiamento morale conferendo la *costante* abilità di agire nel modo giusto, con giusti scopi e per le giuste ragioni in situazioni in cui confusioni deliberative e debolezze volitive conducono spesso a non agire in modo etico – in simili circostanze si ha anzi necessariamente *bisogno* di possedere virtù per agire moralmente. Nel delineare gli aspetti normativi della propria etica del rispetto per la natura, il filosofo si dedica anzitutto a illustrare le regole morali della propria etica ambientale e i principi di priorità in grado di stabilire il loro diverso peso morale, per poi approfondire successivamente le svariate virtù caratteriali associate alle differenti regole.

In riferimento alle regole e ai principi di comportamento, l'autore precisa che il sistema da lui stesso proposto offre solo alcune regole morali in grado di distinguere diverse forme di doveri e diversi tipi di azione morale, e non determina quindi cosa ogni agente morale debba fare in ogni circostanza particolare (1986, 169-172). Egli non illustra dunque *tutte* le regole morali dell'etica biocentrica (ammesso che sia mai possibile identificarle nella loro totalità), ma solo le più importanti, le più generali e le più utili nella vita quotidiana: nelle situazioni non coperte da queste regole è per Taylor opportuno che ogni agente morale faccia riferimento all'atteggiamento di rispetto per la natura, tenendo a mente che le buone azioni sono sempre e solo quelle che lo esprimono. È tuttavia 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 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 (Taylor, 1983, 241-243).

Le regole morali individuate da Taylor sono quattro: la (1) «Regola di Non-malvagità» (*the Rule of Nonmaleficence*), la (2) «Regola di Non-interferenza» (*the Rule of Noninterference*), la (3) «Regola di Fedeltà» (*the Rule of Fidelity*) e la (4) «Regola di Giustizia Restitutiva» (*the Rule of Restitutive Justice*). Mentre le prime due regole stabiliscono solo doveri negativi, che non richiedono perciò di agire per

prevenire ostacoli e/o danni o per alleviare quanto causato dagli ostacoli e/o dai danni, le altre due stabiliscono forme di doveri positivi. La (1) regola di non-malvagità stabilisce che abbiamo il dovere negativo di astenerci dall'ostacolare e/o dal danneggiare il bene proprio di un organismo, di una specie-popolazione o di un'intera comunità biotica nell'ambiente naturale (Taylor, 1986, 172-173). La (2) regola di non-interferenza stabilisce due forme di dovere negativo. In base al primo abbiamo il dovere negativo di astenerci dal porre costrizioni alla libertà dei singoli organismi, sia che queste vengano poste direttamente nei confronti delle singole forme di vita, sia che esse derivino da cambiamenti causati sulle condizioni ambientali che permettono a questi organismi di essere liberi (Taylor, 1986, 106-111; 173-179). In base alla seconda forma di dovere abbiamo invece il dovere negativo di astenerci dall'interferire in alcun modo con la vita selvatica dei singoli organismi, delle specie-popolazioni e delle comunità biotiche, applicando così due principi impliciti in questa regola: quello del *disinteresse* e quello dell'*imparzialità delle specie*. Anche se il nostro allontanarli dal loro proprio habitat fosse mirato a salvarli da pericoli naturali, a curarli da disagi, danni e malattie causate dalla vita allo stato selvatico o a permettere loro di condurre una vita più sicura, più lunga e più ricca di affetto e cure rispetto a quella che avrebbero potuto condurre allo stato selvatico, dobbiamo mantenere un punto di vista disinteressato e distaccarci dalle nostre preferenze emotive o soggettive (che ci portano, ad esempio, a disprezzare un predatore, una calamità o un parassita, e/o a simpatizzare per una preda, una vittima di un disastro naturale o l'organismo infetto dal parassita), senza intervenire sulle dinamiche naturali, né riparare ai danni da esse causate sulle forme di vita allo stato selvatico. In tutti questi (e altri) casi, se si vuole davvero tutelare la libertà naturale dei singoli organismi, delle specie-popolazioni e delle comunità biotiche, è infatti necessario astenersi dall'intervenire manipolando, controllando, modificando o gestendo il loro stato naturale, le loro dinamiche naturali e/o il loro funzionamento allo stato naturale: si potrebbe persino dire che la loro libertà *coincide* con il nostro astenersi dall'intervenire su di loro.

In un certo senso possedere l'atteggiamento di rispetto verso gli ecosistemi naturali, verso gli esseri viventi e verso l'intero processo evolutivo significa credere che niente vada male in natura. Anche la distruzione di un'intera comunità biotica o l'estinzione di una specie non sono, in sé, qualcosa di sbagliato. Se le cause di questo genere di eventi originano dallo

stesso sistema naturale, non c'è niente di improprio in esse. In particolare, il fatto che gli organismi soffrano e muoiano non richiede nessuna azione correttiva da parte degli esseri umani *quando gli umani stessi non hanno nulla a che fare con le cause di questa sofferenza e morte*. La sofferenza e la morte sono aspetti integrati all'ordine della natura. Se quindi, nel nostro mondo contemporaneo, dovesse mai accadere che cause interamente naturali determinassero l'imminente estinzione di intere specie, noi non dovremmo cercare di fermare questi accadimenti naturali con lo scopo di salvare le specie. Una simile sequenza di eventi è governata dalle leggi che hanno reso la Comunità biotica del nostro pianeta quella che è, e rispettare questa Comunità significa rispettare le leggi che l'hanno fatta sorgere. (Taylor, 1986, 177)

Essendo una delle più violate, la (3) regola di fedeltà è anche una delle più importanti regole del sistema etico del rispetto per la natura (Taylor, 1986, 179-186). Facendo particolare riferimento agli animali non-umani, essa stabilisce che abbiamo il dovere positivo di astenerci dall'ingannare, dall'indurre in errore e dal tradire quelle singole forme di vita allo stato selvatico che sono in grado di riporre in noi una qualche aspettativa giustificata dal nostro stesso comportamento e che, perciò, possono essere raggirate. Anche se non possiamo raggiungere mutui accordi con gli altri animali, possiamo sempre agire in modo da guadagnarci la loro fiducia: questo aspetto, unito alla violazione costante di questa e delle altre due regole, sono anzi essenziali per la buona riuscita di pratiche come la pesca, la caccia e la cattura degli animali non-umani. In questi casi, tuttavia, abbiamo il dovere di rimanere fedeli alla fiducia che, come possiamo facilmente evincere dal loro comportamento, questi animali ripongono in noi. La (4) regola di giustizia restitutiva stabilisce che abbiamo il dovere positivo di ripristinare il bilancio di giustizia tra noi e un paziente morale in tutti i casi in cui siamo stati noi stessi a ostacolare e/o a danneggiare il bene proprio di quel paziente – spesso trasgredendo una delle regole precedenti (Taylor, 1986, 186-192). Il dovere è dunque quello di riparare al danno fatto con una qualche forma di compensazione che controbilanci equamente il male arrecato con un bene dello stesso peso. Se il paziente morale è ancora vitale abbiamo il dovere di provvedere a curarlo o risanarlo, mentre se è stato ucciso o fatto estinguere dobbiamo una qualche forma di compensazione alla sua specie-popolazione e/o alla sua comunità biotica (nel caso in cui sia stata portata all'estinzione un'intera comunità biotica il dovere si rivolge a una comunità biotica che occupa un simile ecosistema o all'intera zona del pianeta che è stata privata della

comunità biotica estinta). Taylor precisa tuttavia che, nel rispetto di questa regola, tutte le moderne società industrializzate hanno dei doveri verso il mondo naturale: tutti abbiamo beneficiato e beneficiamo, chi più chi meno, di uno standard di vita il cui livello si fonda su amenità compiute dalla civiltà industrializzata a discapito della natura e, quindi, tutti dovremmo condividere il costo del tutelare, preservare e conservare la natura per il bene di tutti i singoli organismi che vivono su questo pianeta. Questa, precisa l'autore, è anzi una condizione indispensabile affinché si possa veramente dire di rispettare la natura.

Al fine di potere decidere come agire ogni qualvolta simili regole di comportamento entrano in conflitto tra loro o con le regole fondate sul rispetto per le persone, di fondamentale importanza è formulare ulteriori *principi di priorità* in grado di stabilire quale diverso peso esse abbiano. Come si è già precisato, infatti, le regole stabilite da Taylor non determinano cosa ogni agente morale debba fare in ogni circostanza: specificano solo quali proprietà debbano avere le nostre azioni (o astensioni) sulla natura per essere ritenute morali, se *intenzionalmente* compiute e *giustificate* in virtù dell'adozione dell'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura. Esse, dunque, offrono sì *buone ragioni* per agire in un certo modo (o per astenersi dal farlo), ma non *ragioni moralmente sufficienti* a consentire di formulare giudizi derivati da un attento soppesare le proprietà delle azioni stesse: impossibile è stabilire quale di queste proprietà abbia più peso se non si esplicitano i principi di priorità che regolano i loro rapporti interni e quelli con l'etica interumana. Il filosofo si dedica però prima di tutto a illustrare i principi che regolano il rapporto tra le diverse regole interne alla sua etica ambientale, e solo dopo avere delineato tutto il suo sistema etico si impegna a indagare i possibili conflitti tra le due tipologie di etica.

Per quanto riguarda i conflitti interni all'etica del rispetto per la natura, trattandosi di conflitti tra quattro diverse regole essi possono essere di sei tipi (Taylor, 1986, 192-198). Anche in questo caso, tuttavia, l'autore presenta i principi affermando che essi hanno una validità generale, e non particolare: per cercare buone ragioni per agire in un certo modo (o per l'astenersi dal farlo) nelle circostanze non coperte da questi principi, è dunque opportuno fare nuovamente riferimento all'atteggiamento di rispetto per la natura. Riguardo al (1) rapporto tra la regola di non-malvagità e quella di non-interferenza Taylor fa notare che tra le due non può mai esserci alcuna forma

di conflitto: anche se il non interferire con la natura può lasciare che certe cause naturali ostacolino e/o danneggino il perseguimento del bene proprio da parte di un organismo, di una specie-popolazione o di una comunità biotica, non si tratta di violare la prima regola, perché non è nostra la responsabilità del corso delle leggi naturali del pianeta. Il secondo e terzo caso di possibile conflitto riguardano (2) la regola di non-malvagità in rapporto con quella di fedeltà o (3) in relazione con quella di giustizia restitutiva: in entrambi i casi è tuttavia sempre la regola di non-malvagità ad avere assoluta precedenza. Il quarto possibile conflitto riguarda il (4) rapporto tra la regola di non-interferenza e quella di fedeltà. La seconda regola ha priorità sulla prima in tutte le circostanze in cui il nostro interferire non comporta alcun danno serio, il non tradire la fiducia in noi riposta comporta un grande beneficio, non esiste modo di restare fedeli alla fiducia in noi riposta senza interferire e l'interferenza è mantenuta al minimo livello possibile. Se anche una sola di queste condizioni non è rispettata, è la prima regola ad avere priorità sulla seconda. Un quinto possibile conflitto si può verificare (5) tra la regola di non-interferenza e quella di giustizia restitutiva: anche se esiste spesso la possibilità di rimediare a un danno da noi causato senza interferire con la natura, in tutte le circostanze in cui ciò risulta impossibile, e se il nostro interferire non comporta alcun danno serio ed è in grado di produrre un grande beneficio, la seconda regola ha precedenza sulla prima. Il sesto e ultimo caso di possibile conflitto riguarda il rapporto (6) tra la regola di fedeltà e quella di giustizia restitutiva, e in questo caso è sempre la seconda ad avere priorità sulla prima perché spesso, per rimediare a un danno da noi causato, si rende necessario ingannare altre forme di vita.

Il vivere relazionandosi eticamente con la natura non richiede soltanto di conformare la propria condotta a certe regole e certi principi: di fondamentale importanza, come si è detto, è anche sviluppare certi tratti caratteriali. In riferimento all'etica del rispetto per la natura, l'esprimere un buon carattere nella propria condotta comporta l'aver sviluppato l'abilità e la costante disposizione a *deliberare* e ad *agire* in modo coerente con le quattro regole del sistema etico illustrato da Taylor (Taylor, 1986, 198-218). Visto che il pieno possesso di tutti i tratti caratteriali che contraddistinguono un buon carattere è una pura idealità, è per il filosofo sufficiente che ogni essere umano cerchi almeno di sviluppare il maggior numero di essi e nel maggior grado possibile. Il cercare di *sviluppare* (e quindi acquisire) e *coltivare* (e

quindi rafforzare) al massimo tutte le virtù che contraddistinguono un buon carattere sono per l'autore a loro volta *doveri morali* connessi all'etica del rispetto per la natura, e non sue caratteristiche accessorie. Essi, infatti, sono tali in almeno due sensi: sono indispensabili ad agire moralmente e sono necessari per divenire esseri pienamente morali (Taylor, 1986, 213-218). Al fine di agevolare il perseguimento di questi doveri, egli distingue due diversi tipi di virtù: (1) *generali* e (2) *speciali*.

Le (1) virtù generali sono quei tratti caratteriali che è necessario sviluppare per deliberare e agire nel modo giusto, a prescindere dalle particolari regole e dai singoli principi applicati (Taylor, 1986, 200-206). Esse coinvolgono due diverse forme di tratti caratteriali: la *resistenza morale* (*moral strength*) e la *preoccupazione morale* (*moral concern*). La resistenza morale copre una serie di standard caratteriali quali la coscienza (il desiderio di rispettare un dovere perché è *quel* dovere), l'integrità (la coerenza tra il proprio pensiero e la propria condotta), la pazienza (la calma e la costanza nell'agire secondo dovere), il coraggio (il pensare e l'agire secondo dovere, anche quando si è in situazioni svantaggiose), la temperanza o l'autocontrollo (il non indulgere a desideri o interessi contrari al dovere), il disinteresse (il pensare e l'agire in modo non condizionato dai propri interessi), la perseveranza (il non farsi scoraggiare) e la fermezza morale (*steadfastness-in-duty*: l'agire con coerenza a prescindere dagli ostacoli esterni o interni). La preoccupazione morale è l'aspetto caratteriale maggiormente connesso con la capacità di un agente morale di guardare alle altre forme di vita come possessori di rilevanza inerente, in quanto consiste nella facoltà e disposizione ad assumere il punto di vista di questi organismi riconoscendoli come pazienti morali dotati di un bene proprio. Essa comprende quattro standard caratteriali quali benevolenza, compassione simpatia e cura. I primi due sono caratterizzati da tre diversi tipi di disposizione: quella a provare certi sentimenti, quella a valutare in un certo modo certe cose e quella ad agire in modo conforme a questi sentimenti e a queste valutazioni. La benevolenza comporta le disposizioni a provare piacere nel vedere il bene proprio di un paziente morale realizzato, a porre valore intrinseco nella realizzazione del suo bene proprio e ad agire per promuovere e proteggere il suo bene proprio come un fine in sé. La compassione comporta invece disposizioni controbilancianti quali la disposizione a provare dispiacere nel vedere il bene proprio di un paziente morale ostacolato o danneggiato, quella a valutare come

intrinsecamente negativo e malvagio ogni atto volto a ostacolare o danneggiare il suo bene proprio e quella all'astenersi dall'agire in quest'ultimo modo. La simpatia e la cura sono necessarie alle disposizioni emotive e valutative indispensabili per agire in modo benevolo e compassionevole: la prima è connessa al preoccuparsi di ciò che accade agli altri, mentre la seconda comporta l'agire aiutandoli.

Le (2) virtù speciali sono tratti caratteriali specifici associati alle singole diverse forme di dovere e capaci di consentire il pieno rispetto del particolare dovere coinvolto (Taylor, 1986, 206-213). In tutte le circostanze in cui non è chiaro quali siano i nostri obblighi nei confronti della natura, questo genere di virtù si rende necessario per agire facendo la cosa giusta, nel giusto modo e per le giuste ragioni. La virtù speciale connessa alla regola di non-malvagità è un caso particolare, in quanto applicato a circostanze specifiche, della compassione. Si tratta della premurosità: una disposizione a essere attenti e a preoccuparsi per il bene proprio dei singoli pazienti morali, che si distanzia dalla compassione in quanto rivolta a circostanze specifiche e attuali, e non a eventi generali che possono essere anche lontani nello spazio e nel tempo. Quelle connesse alla regola di non-interferenza sono il riguardo (la disposizione a provare antipatia verso tutto ciò che pone costrizioni alla libertà degli altri organismi, evitando di conseguenza di porle) e l'imparzialità (intesa come tratto caratteriale, e non come dottrina, comportante la disposizione a valutare le altre forme di vita senza farsi condizionare da possibili pregiudizi). Quella connessa alla regola di fedeltà è l'affidabilità (la disposizione a non trarre vantaggio dall'ingannare altre forme di vita animali), mentre quelle connesse alla regola di giustizia restitutiva sono l'onestà (la disposizione a volere controbilanciare lo sbilanciamento di giustizia causato) e l'equità (la disposizione a bilanciare in modo proporzionato le diverse richieste di giustizia).

Le svariate regole, i diversi principi e i numerosi standard caratteriali che compongono il sistema etico descritto da Taylor sono ciò che dà un significato pratico e concreto all'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura, definendo quindi meglio cosa esso significhi (Taylor, 1986, 218). 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 secolo (1984,

160). Una sfida che non richiede affatto agli esseri umani di perseguire il bene proprio di ogni forma di vita a qualsiasi costo. Ciò che l'etica del rispetto per la natura esige, infatti, è che si dia la stessa considerazione morale a ogni bene proprio di ogni organismo (Taylor, 1983, 241-243). Svitati possono dunque essere 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 (Taylor, 1986, 256-260).

Le possibili soluzioni a questo genere di conflitti potrebbero essere tre: o i doveri verso gli esseri umani hanno sempre priorità rispetto a quelli verso tutte le altre forme di vita; o si dà l'esatto contrario; oppure si deve ammettere che una sorta di compromesso razionalmente fondato sia necessario. Poiché tanto l'atteggiamento morale del rispetto per le persone quanto quello del rispetto per la natura sono secondo Taylor fondamentali, è indubbiamente quest'ultima la più ragionevole (se non anche l'unica) soluzione possibile. Mentre in alcuni casi una giusta risoluzione di simili conflitti ci potrebbe richiedere di sacrificare qualche valore umano (es. rallentando i nostri ritmi di consumo, controllando l'utilizzo di certe forme di tecnologia o rivalutando il concetto di 'crescita economica'), in altri niente di simile può essere ragionevolmente richiesto: dipende dalle circostanze. Come nei casi in cui le regole interne all'etica del rispetto per la natura entrano in competizione tra loro, anche in questi casi è necessario formulare *principi di priorità* capaci di stabilire quale diverso peso i nostri doveri abbiano. La loro condizione di validità materiale, tuttavia, non può essere né quella del rispetto per le persone né quella del rispetto per la natura. Dovendo anzi considerare entrambe su uno stesso piano, essa non può che essere l'*imparzialità* (*fairness*) o, per meglio dire, l'*imparzialità delle specie* (*species-fairness*).

Restando aderente a queste condizioni, il filosofo individua cinque principi di priorità: il (1) «principio di auto-difesa» (*principle of self-defense*), il (2) «principio di proporzionalità» (*principle of proportionality*), il (3) «principio della minima



ingiustizia» (*principle of minimum wrong*)<sup>8</sup>, il (4) «principio di giustizia distributiva» (*principle of distributive justice*) e il (5) «principio di giustizia restitutiva» (*principle of restitutive justice*) (1986, 263-307). Mentre il (1) principio di auto-difesa si applica soltanto alle situazioni in cui, a prescindere dagli interessi coinvolti, una forma di vita non-umana si fa fattualmente pericolosa o aggressiva per gli esseri umani (senza che questi possano evitare il confronto), tutti gli altri quattro principi sono interconnessi e accomunati dal fatto di essere applicabili in tutti quei casi non coperti dal primo (Taylor, 1986, 269-270). Essi, infatti, sono utilizzabili solo quando gli organismi non-umani coinvolti sono innocui o inoffensivi (o quando si può facilmente evitare lo scontro con organismi pericolosi e aggressivi) e si differenziano a seconda degli interessi coinvolti. Il (2) principio di proporzionalità e quello della (3) minima ingiustizia si applicano solo nei conflitti tra gli *interessi fondamentali* delle forme di vita non-umane e gli *interessi non-fondamentali* degli esseri umani. Il primo si applica solo quando gli interessi umani non-fondamentali sono *intrinsecamente incompatibili* con il rispetto per la natura, mentre il secondo solo quando questi sono *intrinsecamente compatibili* con esso, anche se *estrinsecamente nocivi* per le forme di vita non-umane. Il (4) principio di giustizia distributiva si applica nei conflitti tra gli *interessi fondamentali* umani e quelli non-umani. Il (5) principio di giustizia restitutiva, infine,

---

<sup>8</sup> Nonostante la traduzione più comune del termine utilizzato dall'autore sia 'danno', ho qui preferito tradurre la parola '*wrong*' con il termine (meno utilizzato) 'ingiustizia' per non lasciare spazio a possibili cattive interpretazioni di un importante aspetto del pensiero di Taylor: non si tratta di preferire la *minor somma utilitaristica possibile di danni*, ma di accordare preferenza al *minor quantitativo deontologico possibile di ingiustizie* (Taylor, 1986, 283-286). L'etica del filosofo, infatti, non è un'etica utilitaristica, ma un'etica primariamente deontologica. Da ciò consegue che nessuna possibile somma delle conseguenze negative che certe azioni hanno nei confronti dei valori intrinseci può essere di per sé ritenuta eticamente rilevante per l'etica del rispetto per la natura. Ostacolare o danneggiare 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 che sono pazienti 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. È in questo senso, infatti, che è per l'autore moralmente più sbagliato ostacolare o danneggiare una specie-popolazione rispetto a un singolo individuo, e ancora più sbagliato danneggiare una comunità biotica rispetto a una specie-popolazione: non perché si danneggino più pazienti morali o perché il bene olistico degli insiemi sia più importante del bene proprio dei singoli individui coinvolti, ma perché si dà luogo a un maggior numero di istanze di violazioni dei doveri coinvolti.

si applica solo nei casi in cui sono applicati il principio della minima ingiustizia e quello della giustizia distributiva.

Per Taylor, dunque, è importante distinguere almeno due tipologie di interessi: fondamentali e non-fondamentali. Partendo dall'assunto che l'interesse di ogni singola forma di vita è dato da stati di fatto (una condizione, una situazione, una circostanza, un evento) che realizzano o promuovono il suo bene proprio, a prescindere dal fatto che l'organismo ne abbia coscienza, questi interessi possono possedere diversi gradi o diverse importanze comparative, a seconda che essi contribuiscano in modo più o meno sostanziale al suo bene proprio o siano condizioni indispensabili alla sua sopravvivenza e, quindi, a interessi meno fondamentali (Taylor, 1986, 270-278). Una volta che si è fatta propria la prospettiva biocentrica e che si è quindi capaci di assumere il punto di vista di un'altra forma di vita non-umana, possiamo dire che, in riferimento agli organismi non-umani, siamo capaci di comprendere che un interesse è *più fondamentale* di un altro se la sua mancata realizzazione rappresenta una perdita o una deprivazione maggiore della mancata realizzazione di un altro interesse. In riferimento agli esseri umani, invece, gli *interessi fondamentali* sono quegli interessi che i soggetti pienamente razionali, autonomi e informati valuterebbero essere parte indispensabile della propria esistenza in quanto persone. Essi sono dunque quegli interessi universalmente comuni a tutte le persone che, quando moralmente legittimati e giustificati, si ha il diritto morale di avere e di perseguire (es. il diritto alla vita, all'autonomia e alla libertà). Ogni possibile violazione di questi diritti morali è quanto di peggiore potrebbe accadere a una persona, poiché la priverebbe in tutto o in parte di ciò che è per lei necessario a vivere una vita piena in quanto persona. Gli *interessi non-fondamentali* degli esseri umani, invece, sono dipendenti da persona a persona e sono rappresentati sia dai fini considerati individualmente meritevoli di essere perseguiti, sia dai mezzi reputati più idonei a perseguirli.

Gli interessi umani non-fondamentali sono *intrinsecamente incompatibili* con il rispetto per la natura solo quando non riconoscono la rilevanza inerente di tutte le forme di vita e considerano queste sempre e soltanto come mezzi, anche se in modo perfettamente compatibile con i diritti morali degli esseri umani (es. caccia e pesca sportiva, raccolta di fiori rari per la propria collezione personale o cattura di animali selvatici con lo scopo di addomesticarli). Simili interessi possono tuttavia essere anche

*intrinsecamente compatibili* con il rispetto per la natura, anche se *estrinsecamente nocivi* per le forme di vita non-umane. È questo il caso di quegli interessi che, pur riconoscendo la rilevanza inerente di tutte le forme di vita e considerando queste mai soltanto come mezzi, hanno conseguenze indesiderate sugli interessi di altre forme di vita e, ciononostante, sono valutati essere così importanti che anche una persona la quale ha pieno rispetto per la natura non vi rinunciarebbe (es. costruire un edificio pubblico radendo al suolo una zona naturale, trasformare una zona di natura selvaggia in una riserva naturale aperta al pubblico o modificare il corso di un fiume per costruire una centrale idroelettrica). Date queste premesse e condizioni di applicabilità dei principi, Taylor procede illustrandoli nel dettaglio e mostrando come essi siano sempre allineati con l'imparzialità delle specie: essi, infatti, sono formulati in modo tale da essere validi a prescindere dalle specie coinvolte e non mettono mai in discussione il fatto che ogni forma di vita abbia la medesima rilevanza inerente.

In base al (1) 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 interumana, anche quando un soggetto è moralmente innocente in quanto non-paradigmatico). Nonostante il principio non espliciti se gli interessi in gioco, su entrambi i fronti del conflitto, siano fondamentali o non-fondamentali, da un lato sembrerebbe che gli agenti morali siano legittimati a difendersi anche ostacolando o danneggiando il perseguimento degli interessi fondamentali di altri organismi (es. gli interessi di una tigre affamata che ci sta fattualmente attaccando in quanto, in quella determinata circostanza, siamo la sua unica fonte di cibo), mentre dall'altro il 'proteggere se stessi' di cui parla Taylor in riferimento agli agenti morali include solo la vita e la salute fisica loro necessaria per esistere (non solo in quanto organismi viventi, ma proprio in quanto agenti morali), e sembra quindi comprendere solo gli interessi fondamentali degli agenti stessi (Taylor, 1986, 264-269). Lo scontro dunque, è tra gli interessi fondamentali degli agenti morali e quelli fondamentali o non-fondamentali di altre forme di vita (umane o non-umane) fattualmente pericolose o

aggressive. Da notare è che questo principio, così formulato, non comporta alcuna predilezione per gli agenti morali e, dunque, non implica nemmeno che non sia mai giustificabile, per ogni essere vivente, auto-difendere la sua propria stessa esistenza. Il principio dà semplicemente per implicito che è insensato legittimare moralmente l'auto-difesa di forme di vita nei confronti delle quali, non essendo esse considerabili alla stregua di agenti morali, non ha alcun senso parlare di azioni giuste o sbagliate.

In base al (2) 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 (o nei confronti della quale, nonostante la sua fattuale pericolosità e aggressività, è facilmente evitabile lo scontro) (Taylor, 1986, 278-280).

Il (3) principio della minima ingiustizia si applica in quei 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 (Taylor, 1986, 280-291). In tutti questi casi, 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) 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.

Il (4) principio di giustizia distributiva si applica invece 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 (Taylor, 1986, 291-304). In tutte queste circostanze è per l'agente morale permessibile perseguire i propri interessi solo se: è impossibile garantire un equo trattamento imparziale degli interessi degli enti 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 perseguire gli stessi interessi; 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 permessibile. In riferimento agli altri modi possibili di perseguire gli stessi interessi Taylor elogia soprattutto quelle politiche capaci di trasformare situazioni di rivalità e competizione in circostanze di mutuo accomodamento e mutua tolleranza (1986, 297-304). Gli obiettivi più validi di simili provvedimenti politici sarebbero, secondo l'autore, l'allocazione permanente di certi habitat alla vita selvatica; una conservazione comune delle risorse che consideri queste come intrinsecamente condivise tra tutte le forme di vita; un'integrazione ambientale delle nostre costruzioni all'interno degli ecosistemi naturali che non danneggi questi stessi ecosistemi; e la rotazione dei turni (spaziali o temporali) con cui viene concesso l'accesso alle risorse a tutte le forme di vita.

La circostanza più importante coperta da questo principio è tuttavia quella coinvolgente l'alimentazione umana (Taylor, 1986, 293-296). L'autore prende esplicitamente posizione a favore di un'alimentazione veg(etari)ana, ma spiega anche che una simile scelta alimentare non è né universalmente applicabile né giustificata sulla sola base del fatto che gli animali non-umani soffrono, mentre le piante no: la capacità di provare piacere e dolore non aggiunge niente di eticamente rilevante, secondo Taylor, alla rilevanza inerente delle singole forme di vita. In alcune circostanze e per alcune popolazioni (come quelle viventi in regioni artiche o particolarmente montuose) è infatti indispensabile nutrirsi di animali non-umani, dopo averli cacciati, pescati o persino allevati stando attenti a causare la minore ingiustizia possibile nei confronti delle loro specie-popolazioni e della loro comunità biotica. Sebbene gli esseri umani e gli altri animali abbiano la medesima rilevanza inerente, è del tutto legittimo che in questi casi si uccidano forme di vita non-umane per nutrirsi di esse: se così non fosse, infatti, si riconoscerebbe loro una rilevanza inerente *superiore* alla nostra. Non è poi corretto preferire alimentarsi di vegetali argomentando

a favore della propria scelta sostenendo che, così facendo, si causa meno sofferenza nel mondo: tutte le forme di vita hanno la medesima rilevanza inerente, a prescindere dalle proprie capacità sensitive e cognitive. Poiché l'ingiustizia arrecata dal nutrirsi di organismi vegetali è la medesima di quella arrecata dal nutrirsi di animali non-umani, la sofferenza non è un buon criterio per preferire un'ingiustizia all'altra. L'unico ragionevole criterio considera altri due aspetti.

Il primo è il valore intrinseco che i singoli organismi dotati di un certo anche minimo grado di coscienza sono in grado di attribuire a un fine, un interesse, un'esperienza o un'entità. Dal loro punto di vista, infatti, una vita con simili valori intrinseci è del tutto preferibile a una vita priva di essi, perché i valori intrinseci sono in grado di contribuire direttamente al loro bene proprio. È del tutto lecito, in questo senso, preferire nutrirsi di organismi vegetali: un'azione, infatti, è tanto meno ingiusta quanto più cerca di minimizzare il modo in cui ostacola o danneggia il perseguimento del bene proprio dei singoli organismi. Un secondo ulteriore aspetto è tuttavia meritevole di considerazione. È bene evidenziare, infatti, che per nutrirci degli animali utilizzati per fini alimentari è necessario nutrire a loro volta questi stessi animali e che, per fare ciò, è indispensabile coltivare e uccidere un enorme quantitativo di forme di vita vegetali. In base al principio della minima ingiustizia, tuttavia, siamo obbligati a ridurre al minimo la quantità dei doveri che non attendiamo. Se limitassimo la nostra dieta ai soli organismi vegetali non ridurremmo soltanto il quantitativo di doveri non attesi, ma rispetteremmo anche la regola di non-malvagità e quella di non-interferenza, lasciando intatte numerose zone del pianeta, specie-popolazioni e comunità bioetiche che sarebbero altrimenti danneggiate o annientate per fare spazio alla coltivazione di forme di vita volte a nutrire altri animali di cui ci nutriremmo a nostra volta. È dunque per l'autore chiaro, alla luce di queste considerazioni, che ogni persona dotata di un vero rispetto per la natura, pur riconoscendo che piante e animali non-umani hanno la medesima rilevanza inerente, è quantomeno favorevole al veg(etari)anismo.

Il (5) principio di giustizia restitutiva, infine, si applica in tutte le circostanze in cui vengono applicati il principio della minima ingiustizia o quello di giustizia distributiva (Taylor, 1986, 304-307). In base a esso è necessario provvedere a mettere in pratica una certa qual forma di compensazione dell'ingiustizia arrecata. Nel fare ciò, da un lato bisogna essere consapevoli del fatto che maggiore è l'ingiustizia e maggiore

dovrà essere la compensazione, mentre dall'altro occorre rivolgersi soprattutto alle specie-popolazioni, alle comunità bioetiche e agli ecosistemi, considerando questi alla stregua di *condizioni* che, se tutelate, sono le più efficaci nel favorire il bene proprio del più vasto numero di soggetti.

Nel presentare questo insieme di principi, Taylor non ha alcuna presunzione di avere illustrato *tutti* i principi di priorità capaci di regolare *tutti* i conflitti possibili tra l'etica interumana 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 (1986, 262-264). 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» che unisce e interconnette in modo coerente tutti i principi di priorità, dando loro un riferimento e un obiettivo più generali (Taylor, 1986, 264).

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.* (Taylor, 1986, 308)

Il filosofo precisa che con il termine 'civiltà umana' egli intende l'insieme delle culture presenti sulla Terra che, pur nella loro diversità, adottano come sistema etico di riferimento una teoria morale fondata sul rispetto per le persone; mentre con il termine 'armonia' egli intende la preservazione di un bilanciamento equilibrato e imparziale tra gli interessi e i valori umani e il bene proprio delle altre forme di vita (1986, 307-310). Un'ideale armonia tra la natura e la civiltà umana, oltre a possedere un carattere pienamente *normativo*, è per Taylor una *possibilità empirico-fattuale* del tutto realizzabile (1986, 312-313). 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 da egli

proposto mette in accordo 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* (1986, 310-312). Una 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* da un'antecedente profonda revisione delle nostre credenze e convinzioni morali personali. Se è per l'autore vero che l'adozione di una prospettiva biocentrica è ciò che massimamente ci consentirebbe di muovere in questa direzione, è però anche vero che l'etica del rispetto per la natura rappresenta la sua massima espressione.

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. (Taylor, 1986, 313-314)

## **6.4 Sguardi alternativi. Il dibattito su diritti ed egualitarismo**

Sebbene la teoria morale di Taylor sia unanimemente considerata l'etica biocentrica per antonomasia, il filosofo non è l'unico ad avere discusso questioni morali relative al nostro rapporto con la natura adottando la prospettiva biocentrica. Come si è detto, infatti, sono diversi i pensatori che, nel corso degli anni, hanno ripreso alcune fondamentali idee di Schweitzer conferendo a queste maggiore rigore filosofico. Il pensiero di tali autori è certamente accomunato dalla medesima esigenza di includere tutti gli enti biologici all'interno di una medesima comunità morale, ma non anche degli stessi esiti normativi. Per quanto tutti questi pensatori possano dirsi quantomeno idealmente d'accordo con molti degli aspetti formali dell'etica del rispetto per la natura di Taylor, non tutti concordano dunque anche sui suoi aspetti materiali. Su tutti, due



problemi meritano di essere ulteriormente approfonditi: quello dei DIRITTI e quello dell'EGUALITARISMO INTERSPECIFICO. L'affrontare simili questioni adottando una prospettiva biocentrica non sembra condurre infatti a conclusioni univoche.

Tra i primi autori ad avere delineato ed esplicitato l'argomento di partenza di tutte le etiche biocentriche, evidenziando al contempo la criticità di entrambi questi problemi, vi è senz'altro Goodpaster. Egli fu infatti il primo a mettere in luce che al fine di identificare i pazienti morali non è sufficiente avvalersi di criteri quali l'essere dotati (o potenzialmente dotati) di razionalità, l'essere capaci di provare piacere e dolore o l'essere dotati di coscienza (1978, 314-317). Poiché tutti questi criteri escludono buona parte degli esseri umani non-paradigmatici, occorre individuare un altro criterio moralmente rilevante. Prendendo le mosse dal pensiero di Feinberg, e nella convinzione che sia necessario rileggere e rivisitare alcune sue importanti intuizioni, Goodpaster sostiene che tale criterio debba ragionevolmente essere lo stesso *essere in vita* proprio di tutti gli enti biologici (Goodpaster, 1978, 317-320).

Di grande importanza, al fine di identificare i pazienti morali, è per Feinberg la presenza di interessi: non solo quelli *consapevoli* (es. desideri e speranze) ma anche quelli *inconsapevoli* (es. obiettivi e tendenze vitali) sono per l'autore eticamente rilevanti (1980 [1974]). Gli interessi, avendo la possibilità di rendere la vita di un organismo migliore o peggiore di per sé, sono ciò che distingue il vivente dalle 'semplici cose'. Solo la presenza di interessi attesta dunque l'esistenza di un bene che può essere considerato un bene in sé. Nonostante lo stesso Feinberg riconosca che le forme di vita vegetale, in quanto dotate di obiettivi vitali inconsapevoli, siano dotate di interessi, egli preferisce tracciare il confine di demarcazione morale escludendo non solo le entità prive di vita, ma anche tutte le creature prive di coscienza. Egli suppone infatti che, per potere essere considerati in una prospettiva morale, gli interessi (anche inconsapevoli) necessitino di una vita conativa e di credenze di cui i numerosi enti biologici non-senzienti sono privi (1980 [1974], 168). Goodpaster concorda con Feinberg sulla rilevanza etica degli interessi ma, adottando una prospettiva biocentrica, sostiene che se ci si avvale di questo principio è necessario riconoscere che l'unico criterio plausibile e non arbitrario per allargare il 'cerchio dell'etica' andando oltre l'antropocentrismo classico non è l'essere dotati di coscienza, ma l'«essere vivi» (*being alive*): visto che tutti gli enti biologici hanno interessi, tutti gli organismi sono

meritevoli di considerazione morale (Goodpaster, 1978, 310). Non per questo, però, essi sono anche titolari di diritti o meritevoli della medesima considerazione morale.

L'obiettivo di Goodpaster non è infatti soltanto di proporre una rinnovata cornice etica entro cui ridefinire ciò che è fattualmente degno di rispetto, ma anche di fornire valide indicazioni circa l'applicabilità di una siffatta teoria morale (1979). In quest'ottica egli ritiene sia indispensabile effettuare dei distinguo di grande rilevanza sul piano concettuale, prendendo un'esplicita posizione a riguardo. L'autore propone infatti di tenere tra loro separate le due componenti di almeno quattro coppie di nozioni spesso accostate tra loro: (1) 'diritti morali' e 'considerabilità morale', (2) 'criterio di considerabilità morale' e 'criterio di significanza morale', (3) 'questioni di intellegibilità' e 'questioni di sostanza normativa', e (4) 'considerabilità operativa' e 'considerabilità regolativa' (1978, 310-313). Poiché la nozione di 'diritti morali' è troppo specifica e fuorviante, l'autore sostiene sia preferibile avvalersi del concetto di 'considerabilità morale'. Quest'ultima nozione, infatti, è a ben vedere tanto larga da includere al suo interno elementi affatto necessari al riconoscimento dei diritti morali. Considerato, inoltre, che ogni possibile criterio di significanza morale assume rilevanza etica solo nei casi comparativi di conflitto di interessi, egli sostiene sia preferibile impegnarsi a individuare un valido criterio di considerabilità morale. Un conto è stabilire *se* una cosa sia degna di considerazione morale e un altro è decidere *cosa*, tra ad esempio un albero, un cane e un essere umano, sia maggiormente rilevante dal punto di vista morale. Poiché il prendere una decisione, all'interno di quest'ultima ipotetica situazione, è impossibile se non si è prima stabilito in base a quale criterio un'entità è meritevole di considerazione morale, la nozione di 'significato morale' è secondaria rispetto alla prima. Le questioni di intellegibilità sono purtuttavia contraddistinte da una a volte troppo astratta logicità: è in quest'ottica che, secondo Goodpaster, è preferibile dedicarsi a questioni normative sostanziali e contestualizzate. Considerato però anche che ogni forma di considerabilità regolativa è caratterizzata da un'idealità alle volte impraticabile, è in ultima analisi per il filosofo opportuno concentrarsi su una maggiormente praticabile considerabilità operativa.

In riferimento all'applicabilità morale del criterio di demarcazione biocentrico Goodpaster sostiene dunque sia necessario, all'interno dell'etica ambientale, limitarsi a fornire una *cornice morale generale*. L'etica biocentrica, secondo l'autore, deve

mirare a fornire soltanto principi utili a stabilire *cosa* sia degno di considerazione morale e fare ciò nel modo più *generico* possibile: il suo carattere dovrebbe infatti essere puramente operativo, e non anche regolativo. La considerabilità morale di tutti gli enti biologici richiede anzitutto *sensibilità* e *consapevolezza* e non deve condurre ad alcuna forma di suicidio (sia esso fisico o psichico): per quanto la nostra sopravvivenza richieda la soppressione di altre forme di vita e, quindi, un contestuale stabilire gerarchie o priorità morali che implicano una considerazione morale non egualitaria, ciò non significa che non abbiamo il dovere morale di orientare i nostri comportamenti verso pratiche nutrizionali, scientifiche o mediche fondate sul *rispetto della vita* (Goodpaster, 1978, 324). Ciò che Goodpaster ha avuto dunque il merito di rendere per la prima volta evidente è che, sebbene da una prospettiva biocentrica tutti gli organismi viventi abbiano interessi, un bene proprio e valore intrinseco, ciò non implica necessariamente né che essi abbiano i nostri stessi diritti né che siano meritevoli della medesima considerazione morale rivolta agli esseri umani.

Per quanto riguarda il problema dei diritti, se Taylor è pienamente d'accordo con Goodpaster, autori come Stone o Attfield hanno pareri almeno in parte divergenti. Taylor dichiara infatti esplicitamente di preferire non parlare mai dei *diritti* della natura, ma solo dei nostri *doveri diretti* verso di essa (1986, 219-255). La sua etica biocentrica, quindi, si costruisce e si giustifica senza poggiarsi sulla nozione di 'diritto' (Taylor, 1981, 218; 1983, 241-242; 1984, 156-158). Per difendere la propria scelta l'autore si impegna non soltanto a chiarire quale sia il significato del possedere dei diritti e a interrogarsi sulla possibilità che le forme di vita non-umane possano ragionevolmente essere reputate detentrici di diritti, ma anche a spiegare come sarebbe potenzialmente possibile difendere quest'ultima eventualità e a mostrare il perché egli preferisce non avvalersi di questa possibilità.

Possedere dei diritti, secondo Taylor, significa potere *legittimamente* e *giustificatamente* avanzare delle richieste o pretendere un certo trattamento, in modo tale che, da un lato, queste richieste e queste pretese siano riconosciute come *obbligatoriamente* vincolanti da tutti gli agenti morali e, dall'altro, la violazione degli obblighi a esse associati implichi necessariamente una certa qual forma di punizione e/o di compensazione (Taylor, 1986, 219). I diritti rappresentano dunque richieste o pretese che, poiché riconosciute legittime e giustificate, comportano il *dovere*, valido

per tutti gli agenti morali, di legittimare e giustificare tali richieste e pretese, agendo di conseguenza. Esistono, tuttavia, sia diritti giuridici sia diritti morali (Taylor, 1986, 241-245). In entrambi i casi si attribuisce lo status di detentore di diritti a certi soggetti, in modo tale che certi loro interessi reputati fondamentali siano tutelati dall'imposizione di certi doveri *prima facie* (i doveri sono *prima facie* perché non sono escluse eccezioni contestuali come quelle che potrebbero verificarsi nei casi di conflitto di interessi). Anche se una condizione largamente accettata affinché sia possibile parlare di diritti in senso stretto è che i soggetti detentori di diritti siano in grado di riconoscersi come tali e di comprendere di avere dei doveri verso altri detentori di diritti, questa condizione non è realmente necessaria per potere parlare di quei diritti che, in senso largo, sono attribuibili anche agli esseri umani non-paradigmatici. Condizione assolutamente necessaria, invece, è l'aver degli interessi compatibili con gli interessi altrui. Questa condizione, tuttavia, non è anche sufficiente, perché l'aver un interesse compatibile con gli interessi altrui non comporta necessariamente l'aver il diritto ad avere e a perseguire quell'interesse. Un conto è infatti dire che un certo individuo ha certi interessi: è sempre possibile determinare fattualmente se questa affermazione è vera o falsa. Un'altra cosa è invece sostenere che sia empiricamente evidente che questi interessi e valori comportano degli obblighi legalmente o moralmente vincolanti per gli agenti morali.

Per passare da un interesse a un diritto occorre *presupporre* un determinato sistema di riferimento come ulteriore condizione necessaria: nel caso dei diritti giuridici il riconoscimento della legittimità e della giustificabilità è imposto da convenzioni sociali umane storicamente contestualizzate e organizzate in un sistema di leggi adottato da una specifica comunità di agenti morali, mentre nel caso dei diritti morali esso è imposto a tutti gli agenti morali dal modo in cui i principi etici di una teoria morale dimostrano la naturalità e absolutezza dei diritti stessi (Taylor, 1986, 227-234). Sostenere che un individuo è detentore di diritti giuridici in una determinata società significa fare un'affermazione *vera* se e soltanto se quella particolare comunità adotta un sistema di leggi che include quel diritto, mentre sostenere che un soggetto è detentore di diritti morali significa fare un'affermazione *vera* se e soltanto se i principi etici su cui poggia questa affermazione sono formalmente e materialmente validi. Se sostenere che un individuo è detentore di diritti giuridici significa dunque fare

un'*affermazione fattuale* verificabile da storici o antropologi, sostenere che un soggetto è detentore di diritti morali significa invece fare un'*affermazione normativa* la cui verità prescinde dal riconoscimento fattuale degli stessi diritti e fa perno solo sulla validità del sistema morale di riferimento (es. anche se in passato non si sono riconosciuti diritti morali agli schiavi, ciò non implica che essi, in virtù della propria natura, non possedessero simili diritti).

È dunque del tutto possibile, in base a questa definizione di diritti, sostenere che sia logicamente accettabile attribuire diritti giuridici a tutte le forme di vita (Taylor, 1986, 220-224). Ciò, infatti, è fattualmente verificabile: è vero in tutte quelle comunità i cui sistemi legislativi contengono leggi volte a proteggere la natura, mentre è falso in quelle comunità che non stabiliscono simili leggi. Taylor precisa, inoltre, che solo quelle società che integrano leggi concernenti il mondo naturale nel proprio sistema etico in funzione di un atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura sono in grado di esprimere massimamente questo atteggiamento. L'attribuire diritti giuridici alle forme di vita non-umana, tuttavia, non implica che esse siano anche detentrici di diritti morali. Nella maggior parte dei casi, infatti, chi sostiene che le forme di vita non-umane non possano essere detentrici di diritti morali ritiene che esse non li possano possedere perché ciò sarebbe concettualmente insensato e logicamente assurdo. Per spiegare meglio le ragioni di chi assume tale posizione, il filosofo chiarisce sia come siano intesi, in senso stretto, i diritti morali all'interno dell'etica del rispetto per le persone, sia quali siano alcuni dei più importanti diritti morali attribuiti alle persone dall'etica interumana (1986, 234-241).

Dovendo riguardare necessariamente interessi umani fondamentali senza i quali ogni persona non potrebbe esistere come un essere autonomo e razionale, capace di perseguire il suo proprio bene, questi diritti morali devono essere diritti che ogni essere umano vorrebbe vedersi riconoscere al fine di vedere garantite le condizioni indispensabili per il suo proprio svilupparsi e preservarsi come persona. Essi possono essere suddivisi in tre diverse categorie, comprendenti tanto aspetti positivi quanto negativi, sia dei diritti stessi che dei doveri da essi implicati. La prima categoria è quella del (1) *diritto alla vita (right to life)* e comprende due generi di diritti connessi alle condizioni fisiche necessarie alla sopravvivenza biologica: il *diritto alla sussistenza* e il *diritto alla sicurezza (subsistence and security rights)*. Il diritto alla

sussistenza è negativo se inteso come un diritto a non essere uccisi o privati di queste necessità di base (il dovere negativo corrispondente è di non uccidere e di non privare gli altri di queste necessità), mentre è positivo quando inteso come un diritto a ricevere assistenza in casi di necessità connessi alla sopravvivenza individuale (il dovere positivo corrispondente è di fornire una simile assistenza). L'autore precisa che è proprio in questo senso che si rende legittimo parlare dei nostri doveri indiretti nei confronti della natura anche all'interno dell'etica interumana (1986, 236). Tutelare la natura può essere infatti inteso come un aspetto del nostro dovere diretto di garantire le condizioni ambientali indispensabili alla sopravvivenza umana (globale e futura). Il diritto alla sicurezza è negativo se inteso come un diritto a non essere assaliti, stuprati, torturati, picchiati o trascurati nei propri bisogni biologici fondamentali (il dovere negativo corrispondente è di non compiere simili azioni), mentre è positivo quando inteso come un diritto a essere protetti da questo genere di azioni (il dovere positivo corrispondente è di proteggere da simili azioni). La seconda categoria di diritti è quella dei (2) *diritti alla libertà (liberty rights)*, intesa come assenza di costrizioni che impediscono di perseguire quei propri interessi che non pongono a loro volta costrizioni agli altri. Questi diritti sono negativi se intesi come diritti a non avere simili costrizioni (il dovere corrispondente è di non porle), mentre sono positivi quando intesi come diritti alla protezione dall'eventualità in cui qualcuno voglia porre simili costrizioni e/o diritti all'assistenza nel caso in cui una simile eventualità si verifichi (il dovere corrispondente è di fornire protezione e assistenza o supportare chi lo fa). La terza e ultima categoria di diritti è quella dei (3) *diritti all'autonomia (autonomy rights)*, intesa come capacità di auto-determinazione. Questi diritti sono negativi se intesi come diritti a non essere danneggiati psicologicamente (il dovere corrispondente è di non agire in questo senso), mentre sono positivi quando intesi come diritti a ricevere un'adeguata istruzione ed educazione (il dovere corrispondente è di provvedere a un'adeguata istruzione ed educazione).

Così intesi, i diritti morali non possono evidentemente essere concessi, in senso stretto, a forme di vita non-umane, per almeno quattro motivi implicitamente presenti nello stesso modo in cui li si è definiti (Taylor, 1986, 245-251). Anzitutto un detentore di diritti morali si suppone sia membro di una comunità di agenti morali che, in quanto adottanti i principi di un medesimo sistema etico valido, possono essere obbligati a

rispettare i diritti morali altrui. In secondo luogo esiste una stretta connessione tra l'essere un detentore di diritti morali e l'avere una sorta di rispetto per se stessi che consenta di riconoscersi come una persona dotata di rilevanza inerente e, quindi, di riconoscere le altre persone come dotate della medesima rilevanza inerente. In terzo luogo un detentore di diritti morali deve essere in grado di scegliere se esercitare o fruire di questi diritti e, quindi, deve avere la capacità di scegliere confrontando diverse possibilità connesse ai propri diritti morali. Infine, un detentore di diritti morali detiene ulteriori diritti secondari connessi alla possibile violazione dei suoi diritti stessi, come il diritto a certe forme di compensazione e/o al vedere equamente puniti coloro i quali violano i diritti morali altrui. Secondo Taylor è dunque sicuramente scorretto attribuire agli organismi non-umani diritti morali in *senso stretto*, simili a quelli riconosciuti agli esseri umani paradigmatici, ma esiste almeno un modo in cui ciò non risulta affatto scorretto, ed è un *senso esteso* dei diritti morali molto vicino a quello che ci consente di attribuire questi diritti agli esseri umani non-paradigmatici (1986, 224-226). Si tratterebbe di fondare i diritti morali su una caratteristica diversa e più fondamentale di quelle elencate in riferimento ai diritti morali delle persone: il riconoscimento di una rilevanza inerente di ogni forma di vita data dal possesso di un bene proprio individuale che ha il diritto di essere perseguito dall'organismo stesso (Taylor, 1986, 251-255).

Per quanto si *possa* dunque, in un certo senso, attribuire diritti morali alle forme di vita non-umane, ciò non comporta anche che si *debba* per forza farlo. Opinione dell'autore, infatti, è che permangano buone ragioni per non riconoscere diritti morali a ciò che umano non è e che perciò, nel fondare un'etica ambientale, ci si debba astenere dal farlo (Taylor, 1987). Anzitutto si deve ammettere che, poiché si tratterebbe di attribuire loro diritti morali *diversi* dai nostri, ciò creerebbe solo numerose confusioni concettuali. In aggiunta è opportuno rendersi conto che, in riferimento all'etica del rispetto per la natura, usare il linguaggio dei diritti morali non introdurrebbe alcun nuovo concetto: attribuire alle forme di vita non-umana simili diritti non aggiungerebbe nulla di eticamente rilevante ai nostri doveri fondati sull'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura. Visto che è pienamente possibile teorizzare una simile etica facendo perno soltanto sui *doveri diretti* derivanti da un simile atteggiamento morale, senza fare riferimento ad alcun

concetto esteso di diritto morale, è per Taylor più opportuno che i diritti morali restino intesi in senso stretto, come correttamente applicabili soltanto agli esseri umani e logicamente accettabili soltanto all'interno dell'etica interumana.

Un interesse almeno in parte diverso nei confronti dei diritti degli enti biologici è mostrato tanto da Stone quanto da Attfield. Per entrambi gli autori l'adozione della prospettiva biocentrica comporta la necessità di riconoscere i diritti di tutti gli organismi viventi. Per Stone, tuttavia, è più opportuno parlare di *diritti giuridici*, mentre per Attfield è doveroso parlare di *diritti morali*. La riflessione di Stone prende le mosse dalla constatazione che i diritti giuridici sono stati gradualmente estesi nel corso dei secoli a soggetti e persino istituzioni nei cui confronti, fino a poco tempo prima, sembrava impensabile, se non anche assurdo, parlare di diritti (Stone, 1972; 2010 [1974], 1-3). Alcuni avvenimenti hanno però dimostrato la piena possibilità di utilizzare questa nozione anche in riferimento agli enti biologici. Di grande stimolo, in questo senso, è soprattutto un fatto di cronaca vera, così riportato da Bartolommei:

Nel 1971 il Sierra Club (una delle principali organizzazioni ambientaliste americane) dette seguito a una ingiunzione contro il Servizio Forestale degli Stati Uniti che aveva concesso il permesso alla *Walt Disney Enterprises* di utilizzare a scopi turistico-commerciali la Mineral King Valley, un'area di natura selvaggia situata nella catena montuosa Sierra Nevada in California. Il giudice Douglas accolse l'istanza del Sierra Club, inaugurando una nuova regola federale che avrebbe portato al riconoscimento di una nuova figura di tutore o rappresentante giuridico che parla *in nome e nell'interesse delle cose naturali*. (1989, 102)

Ciò che Stone osserva, facendo diretto riferimento a questo episodio, è che per essere portatori o beneficiari di diritti giuridici non è affatto necessario essere anche in grado di esperire direttamente le azioni volte a tutelarli o rivendicarli: l'unico aspetto indispensabile è il possesso di interessi (2010 [1974], 4-23). Anche gli enti biologici però, al pari delle persone giuridiche (es. società, corporazioni o istituzioni), e in modo analogo a quei soggetti incapaci di esprimere pienamente la propria volontà (es. i casi marginali), hanno degli interessi. In una certa misura, anzi, essi li manifestano in modi alle volte persino più evidenti rispetto a quanto non facciano gli esseri umani: anche un prato, ad esempio, rivela di avere interessi, perché quando si secca dimostra di avere *bisogno* di acqua (Stone, 2010 [1974], 24). È dunque tutt'altro che insensato parlare



dei diritti giuridici di tutte quelle entità naturali che possono dirsi *viventi*. Tutti gli enti biologici sono dunque legittimamente considerabili titolari di capacità giuridica.

Così come si difendono i diritti delle persone giuridiche prive della capacità di agire e incapaci di avanzare richieste autonomamente, allo stesso modo anche quelli degli enti biologici dovrebbero allora essere difesi, protetti e fatti valere nelle sedi preposte da un «tutore legale» (*legal guardian*) appositamente incaricato (Stone, 2010 [1974], 130-132). L'autore suggerisce dunque alle associazioni 'amiche' dell'ambiente di impegnarsi nel fare istituire giuridicamente una figura di «tutela» (*guardianship*) che, in quanto «rappresentante di fiducia» degli enti biologici, sia legittimata a esprimersi nei loro interessi e a difenderli dalle eventuali pretese di altre persone o associazioni (2010 [1974], 130-132). Stone è infatti convinto che le posizioni contrarie alla nostra possibilità di conoscere gli interessi degli enti biologici e alla reale innovazione e utilità dell'istituire figure di tutela come quelle da lui proposte non abbiano molti argomenti su cui poggiarsi (1972).

Pur difendendo lo status giuridico di enti biologici quali gli alberi, l'autore ravvisa un forte scetticismo in merito alla possibilità che a simili entità possano venire davvero riconosciuti, un giorno, diritti giuridici (1987, 107-109). L'unica possibilità di superare questo scetticismo è quella di favorire un radicale mutamento culturale della nostra *consapevolezza ecologica* (Stone, 2010 [1974], 23-31). La questione ambientale, infatti, non è solo razionale, ma anche (se non primariamente) emotiva: finché ci si affida soltanto alle proprie *capacità logiche* resta dunque impossibile comprendere gli interessi della natura. Ciò che bisogna fare è esercitare soprattutto la nostra *capacità di amare*, allargando la nostra empatia alla natura fino a giungere a una totale ridefinizione del nostro relazionarci con essa e a un profondo cambiamento nel nostro sentirci parte di essa. Si tratta, secondo Stone, di un'occasione importante, non solo per risolvere i problemi sollevati dalle crisi del mondo contemporaneo, ma anche per divenire a tutti gli effetti delle «persone migliori» (*better humans*) (2010 [1974], 27).

Attfield, a differenza di Stone, adotta uno stile argomentativo maggiormente analitico. Egli sostiene anzitutto che ogni organismo vivente possiede un bene proprio: se «gli alberi hanno un bene che non è il nostro stesso bene, essi allora *esprimono un bene*» (1981, 52). Ogni entità dotata di un bene proprio possiede però per l'autore

necessariamente anche valore intrinseco: è lo stesso «fiorire» (*flourishing*) di tutte le forme di vita, infatti, a essere di tale valore (1987a, 6-22; 237). Se, però, un'entità possiede valore intrinseco, essa non è soltanto un paziente morale destinatario dei nostri doveri diretti, ma anche un depositario di diritti morali (Attfield, 1994). Il punto, per il filosofo, è che le stesse ragioni in base alle quali ammettiamo che gli esseri umani sono dotati di valore intrinseco e diritti morali, se approfondite conducono inevitabilmente a estendere queste stesse nozioni a tutto il regno del vivente.

In ogni caso, la capacità di condurre la propria vita nella propria maniera è una condizione sufficiente per avere interessi connessi a un bene proprio; ed è ragionevole sostenere che è proprio in virtù del loro assomigliare agli esseri umani nei termini di avere interessi e un bene proprio che le creature viventi meritano considerazione morale. Questo, quindi, dovrebbe essere l'argomento analogico fondamentale in supporto dello status morale di tutte le creature viventi. (Attfield, 1987b, 50)

L'autore sviluppa il proprio pensiero prendendo le mosse dai risultati eticamente insoddisfacenti cui sono giunti autori quali Passmore, Feinberg e lo stesso Schweitzer. Egli, accostandosi tanto alla prospettiva cristiana quanto a quella aristotelica, giunge ad affermare non soltanto la possibilità del parlare del «bene degli alberi», ma anche la doverosità di riconoscere *diritti morali* a tutti gli enti biologici (Attfield, 1981).

Attfield contesta anzitutto l'idea di Passmore (criticata anche da Hargrove) secondo cui, vista l'assenza di precedenti storici e filosofici di tutela dell'ambiente, si rende impossibile radicare nella cultura occidentale un'adeguata etica ambientale. Anche se l'analisi del filosofo australiano è in buona parte corretta, esistono dei 'semi' lasciati da correnti di pensiero marginali all'interno della tradizione occidentale che lasciano legittimamente sperare nella possibilità di rivedere i nostri atteggiamenti morali nei confronti della natura (Attfield, 1983, 4-19). Il migliore criterio su cui costruire un'appropriata etica ambientale biocentrica in grado di attribuire valore intrinseco, e perciò anche diritti morali, a tutti i singoli esseri viventi non è però, per Attfield, l'aver interessi derivati da desideri o preferenze proposto da Feinberg o il semplice essere in vita di cui parla Schweitzer: da un lato, infatti, l'aver interessi è tale a prescindere dall'essere cosciente di averli, mentre dall'altro molte forme di vita mancano della capacità di svilupparsi pienamente (Attfield, 1981, 40).

Secondo il filosofo è indiscutibile che per avere diritti morali sia necessario avere valore intrinseco, così come è indubbio che per avere un simile valore bisogna avere interessi connessi a un bene proprio, ma è scorretto intendere il concetto di 'interesse' associandolo soltanto alla facoltà di avere desideri coscienti. Esso, in realtà, è dipendente anzitutto dalla capacità che ogni ente naturale ha di «svilupparsi» e di «fiorire in accordo con la propria natura», realizzando così il proprio «fine» (*telos*) e la propria «forma» (*eidōs*) (Attfield, 1981, 50). Ciò che accomuna tutte le forme di vita è dunque per Attfield l'eguale capacità di perseguire le proprie *finalità naturali* tramite funzioni vitali fondamentali, quali la nutrizione, lo sviluppo, l'autopreservazione e la riproduzione. Qualsiasi organismo possieda doti potenzialmente atte a realizzare il bene naturale della propria specie è ragionevolmente considerabile un possessore di interessi, quindi di valore intrinseco e quindi anche di diritti morali. Sebbene le specie e gli ecosistemi non siano considerabili in questo senso come possessori di valore intrinseco e diritti morali, una certa attenzione morale nei confronti di queste entità sovraindividuali è comunque giustificabile alla luce della necessità di rispettare i singoli individui che le compongono.

Scegliere di parlare dei diritti morali degli enti biologici non conduce però, secondo Attfield, a elaborare un'etica ambientale immobilizzante per l'agire umano (1991 [1983], 166-195). Non si tratta di condannare qualsiasi uso delle risorse della natura o degli animali non-umani, ma di riconoscere che nel nostro rapportarci direttamente o indirettamente con il mondo naturale (così come nel nostro intervenire nelle interazioni dirette e indirette tra gli altri animali e l'ambiente) noi abbiamo il *dovere diretto* di non considerare le entità naturali soltanto come semplici mezzi dotati di un mero valore strumentale. Un'adeguata etica ambientale deve infatti fondarsi su una *morale interspecifica* che obblighi a soppesare i nostri interessi con quelli delle altre forme di vita, senza abusare dell'ambiente o causare sofferenze non necessarie.

È in quest'ottica che, secondo l'autore, deve essere inquadrata la sua forma di etica biocentrica consequenzialista. Nel parlare del valore intrinseco degli enti biologici sarebbe dunque meglio fare un riferimento solo indiretto agli stessi enti, attraverso un rimando a certi «stati del mondo» (*states of the world*) che ruoti attorno a tre assunti fondamentali (Attfield, 2003). In base al primo egli afferma che (1) «le conseguenze rilevanti sono quelle conseguenze prevedibili di azioni o astensioni che

coinvolgono tutti i possessori di uno status morale» (2003, 52). Non si è in sostanza in nessun caso obbligati a prendere in considerazione in una prospettiva morale tutte quelle conseguenze che, in modo imprevedibile, hanno un impatto in grado di determinare stati del mondo moralmente deprecabili *ex post*. In secondo luogo egli afferma che (2) «gli impatti sui bisogni basilari hanno maggiore importanza di impatti meno significativi, e gli impatti sulle creature dotate di complesse e sofisticate capacità, quali l'autonomia e l'autocoscienza (nei casi in cui queste capacità sono esse stesse coinvolte dall'impatto) hanno maggiore importanza degli impatti sulle creature che ne sono prive» (2003, 52). In quest'ottica il biocentrismo consequenzialista di Attfield, affermando che certi bisogni e certi organismi hanno priorità morale su altri bisogni e organismi meno fondamentali o meno complessi, prende le distanze da ogni forma di biocentrismo egualitarista, tutelando al contempo una certa qual forma di utilizzo umano della natura. Con il terzo assunto l'autore afferma infine che (3) le azioni «sono giuste se massimizzano il bilancio tra conseguenze positive e negative o se promuovono pratiche la cui applicazione generale favorisce un simile bilancio (pratiche come il mantenere le promesse), e obbligatorie se la differenza fatta da simili azioni e pratiche è significativa e maggiore di ogni altra alternativa» (2003, 52). Nel valutare in una prospettiva consequenzialista il nostro agire etico è dunque necessario prendere in considerazione sia le possibili conseguenze delle nostre singole azioni, sia tutte quelle pratiche che possono incoraggiare o scoraggiare comportamenti giusti e, quindi, promuovere stati del mondo migliori.

È proprio in riferimento al problema dell'egualitarismo sollevato da Attfield che, all'interno della prospettiva biocentrica, si apre un'ulteriore pluralità di vedute. Se Taylor è pienamente convinto della necessità di attribuire la medesima rilevanza inerente a tutte le forme di vita, autori come Næss e Varner hanno pareri almeno in parte differenti. Quando si adottano le due forme di rispetto (quella per le persone e quella per la natura) su cui si fondano l'etica interumana e quella ambientale, la proposta di Taylor di riconoscere diritti morali soltanto agli esseri umani non ha infatti alcuna ripercussione sui conflitti di interessi tra umani e non-umani (Taylor, 1986, 260-262). L'*uguaglianza* tra tutti i detentori di diritti non comporta, infatti, forme di *ineguaglianza* tra questi e gli altri esseri viventi. Il fatto che noi abbiamo, in quanto persone, dei diritti morali che le altre forme di vita non hanno è del tutto irrilevante

per il nostro relazionarci eticamente con la natura: i nostri diritti morali hanno valore *soltanto* all'interno dell'etica interumana e *solamente* in funzione al nostro essere membri di una comunità morale umana, e non ci attribuiscono quindi nessuna rilevanza inerente aggiuntiva rispetto a chi non fa parte di questa comunità.

In pieno accordo con Regan, Taylor reputa dunque inaccettabile il concepire la rilevanza inerente come un qualcosa che è possibile possedere in forme e gradi differenti (Regan, 1990 [1983], 374). Se una certa proprietà o peculiarità è di rilevanza inerente, allora essa è tale a prescindere dalla forma e dal grado con cui si presenta. Così come un soggetto particolarmente capace di tollerare il dolore non possiede meno rilevanza inerente di tutti quei soggetti normalmente capaci di provare dolore e un soggetto meno cosciente di altri (es. un neonato o un malato di Alzheimer) non possiede meno rilevanza inerente di soggetti normalmente coscienti, allo stesso modo la vita di una pianta, nel suo essere contraddistinta da un numero di funzioni e di possibilità per certi versi 'inferiori' rispetto a quella di alcuni mammiferi, non possiede meno rilevanza inerente di quella di altri organismi. Non è dunque facendo riferimento a un'ipotetica e perniciosa *gerarchia* assiologica che si possono dirimere le controversie relative ai conflitti di interessi tra gli esseri umani e il resto della natura vivente. Lo stesso utilizzo del termine 'gerarchia' è anzi fuorviante: al suo posto l'autore suggerisce quindi di parlare di *priorità*.

Nel discutere di priorità, infatti, ci si rende immediatamente conto che per quanto certi interessi fondamentali abbiano indiscussa priorità su altri interessi non-fondamentali, essi sono entrambi equamente posseduti da tutti gli esseri viventi. Quando gli interessi fondamentali di due enti biologici differenti confliggono si ha allora un conflitto tra gli interessi di due individui dotati della medesima rilevanza inerente. Per stabilire come è giusto comportarsi in queste situazioni occorre fare riferimento, non alla rilevanza inerente, ma agli status morali delle entità coinvolte. Bisogna, in questo senso, considerare che quanto più sono gli interessi in gioco e quanto più essi sono fondamentali, tanto maggiori sono i nostri doveri diretti verso i pazienti morali coinvolti. Il fatto che un essere umano abbia interessi (fondamentali e non) che altri animali non hanno, così come il fatto che questi ultimi abbiano interessi (fondamentali e non) che altre forme di vita prive di stati mentali non hanno non implica dunque che gli esseri umani abbiano una maggiore rilevanza inerente degli

altri animali e che questi abbiano a loro volta maggiore rilevanza inerente degli organismi non-coscienti. Implica soltanto che verso lo status morale degli esseri umani noi abbiamo più doveri diretti rispetto a quelli che abbiamo verso gli altri animali, i quali sono a loro volta maggiori rispetto ai doveri diretti che abbiamo verso gli enti biologici non-senzienti.

Di simile avviso, ma di tutt'altra impostazione, è il pensiero di Næss. Secondo il filosofo norvegese la parola 'filosofia' può essere intesa sia come «area di studi, approccio alla conoscenza», sia come «codice individuale di valori e visione del mondo che orienta le decisioni di una persona» (1994 [1989], 41). Nel campo dell'etica ambientale, nel primo caso si ha a che fare con l'«eco-filosofia», uno studio descrittivo, e quindi non prescrittivo, adatto a una ricerca di tipo accademico dei problemi comuni sia all'ecologia sia alla filosofia: una simile filosofia «non opera una scelta tra differenti priorità fondamentali di valore, ma cerca semplicemente di esaminare dei problemi che si trovano al confine tra i domini ben circoscritti delle due discipline» (Næss, 1994 [1989], 41). Nel secondo caso bisognerebbe invece parlare più propriamente di «ecosofia», e cioè di una visione (o sistema) globale di tipo filosofico che trae ispirazione dalle condizioni di vita dell'ecosfera e che mira a costituire la base filosofica che permette a un individuo di uniformare le proprie azioni a una rinnovata visione scientificamente comprovata del mondo naturale (Næss, 1994 [1989], 42). Se l'insieme di queste due accezioni rappresenta, nel suo complesso, la base del movimento filosofico dell'ecologia profonda (*deep ecology*) da egli stesso fondato, è per l'autore soltanto all'interno dell'ecosofia che si possono individuare quelle linee generali di pensiero che possono guidare il nostro comportamento in riferimento alla natura (Valle, 2005; Andreozzi, 2011; Andreozzi & Dalla Casa, 2012).

Per Næss è certamente utile studiare l'eco-filosofia, ma «un mutamento consapevole di atteggiamento nei confronti delle condizioni di vita dell'ecosfera presuppone da parte nostra una presa di posizione di tipo filosofico tutte le volte in cui si presenta il problema essenziale di compiere una scelta» (1994 [1989], 42). In pratica, «per affrontare le situazioni concrete in cui ci troviamo coinvolti dobbiamo elaborare una nostra ecosofia personale» (Næss, 1994 [1989], 41). Le ecosofie possono dunque essere soggettivamente formulate ed essere perciò anche molto diverse tra loro: ciò che conta è che condividano sempre, come comune punto di partenza, l'assunzione di

una prospettiva biocentrica sul reale. Tale prospettiva, secondo la particolare versione di ecosofia (la cosiddetta Ecosofia T) proposta da Næss, è contraddistinta da tre elementi essenziali: (1) la concezione radicalmente *relazionale* della realtà, (2) l'*eguaglianza* biosferica e (3) la convinzione che per l'essere umano sia possibile giungere a una piena *autorealizzazione* solo attraverso un processo di ampia identificazione con tutto il mondo naturale (Næss, 1994 [1989], 207-273).

Nel rifiutare l'immagine antropocentrica di un'umanità inserita in un ambiente da cui è separata, l'etica ambientale di Næss conferisce dunque valore intrinseco a tutte le forme di vita e, nel fare ciò, invita le persone a fare una maggiore esperienza diretta della natura.

Il ricercatore ecologico sul campo acquisisce un rispetto profondamente radicato, che può diventare addirittura venerazione, per i modi e le forme di vita. Egli raggiunge una conoscenza dall'interno, un tipo di comprensione che altri riservano ad alcuni esseri umani e a una sezione ristretta di modi e forme di vita. Per il ricercatore ecologico, l'*eguale diritto a vivere e a realizzarsi pienamente* è un assioma valoriale intuitivamente evidente e ovvio. Limitare la sua validità ai soli esseri umani è una forma di antropocentrismo che ha effetti negativi sulla qualità di vita degli esseri umani. Tale qualità dipende in parte dal piacere e dalla soddisfazione profonda che l'intima partnership con altre forme di vita dà agli esseri umani. Il tentativo di ignorare la nostra dipendenza e di istituire una relazione del tipo padrone-schiavo ha contribuito all'alienazione dell'uomo da se stesso. (Næss, 1998a [1973], 143-144)

Una simile esperienza non favorisce però soltanto un'impostazione etica fondata sull'egualitarismo biosferico, ma anche una concezione totale e relazionale della vita in base alla quale i singoli organismi sono intesi come nodi di innumerevoli reti di relazioni. Se, da un lato, ciò implica indubbiamente che tutta la vita è dotata di un medesimo valore intrinseco non-strumentale, dall'altro è per l'autore scorretto intendere il termine 'vita' in senso esclusivamente biologico e individualistico. In riferimento alla biosfera, infatti, esso riguarda anche le specie, le comunità bioetiche, gli ecosistemi e persino oggetti naturali quali i fiumi, le montagne o il mare. Considerata l'interdipendenza di tutti questi elementi e la dipendenza dei singoli individui dalle dinamiche ecologiche di cui fanno parte è anzi più opportuno adottare una prospettiva olistica sul reale, riconducendo i valori intrinseci dei singoli enti biologici e degli oggetti naturali a quello dei processi e dei sistemi di cui essi

partecipano. Il biocentrismo di Næss è dunque egualitarista, ma non anche individualistico: esso estende infatti la vita ben oltre gli enti biologici e, così facendo, riconosce la presenza di valore intrinseco in tutta la natura.

L'ecosofia dell'autore, tuttavia, si distingue da tutte le altre etiche ambientali qui prese in esame per la totale assenza di qualsivoglia rigore normativo (Næss, 1986). Affinché, all'interno della civiltà occidentale, si possa diffondere la prospettiva biocentrica è per il filosofo necessario che le persone facciano anzitutto una diversa esperienza spontanea della realtà. È proprio in questo senso che la teoria di Næss si discosta da ogni etica tradizionale, dedicandosi soprattutto a proporre una nuova ontologia: per l'autore occorre infatti «*spostarsi dall'etica all'ontologia per poi ritornare all'etica*» (1994 [1989], 80). L'Ecosofia T è dunque per certi versi, al tempo stesso, ontologia ed etica, codice individuale di valori e visione del mondo che orienta le decisioni di una persona. Perché l'etica biocentrica sia efficace, infatti, occorre che le persone siano persuase dalla sua *validità* generale, più che dalla sua *utilità* particolare (Næss, 1998b [1986]). È proprio a partire da queste basi che l'adozione della prospettiva biocentrica potrebbe per Næss determinare il superamento delle svariate crisi del mondo contemporaneo. Tale superamento, secondo l'autore, si può concretizzare solo mediante l'acquisizione individuale di una «diversa capacità di comprendere i fenomeni» capace di massimizzare la simbiosi tra il sé individuale e il Sé universale della natura (Næss, 1994 [1989], 30).

Il biocentrismo è dunque per il filosofo inscindibile da una *trasformazione* cognitiva individuale a cui fa direttamente seguito un differente *atteggiamento* pratico. Purtuttavia esso non si riduce né a una cognizione e nemmeno a un'azione. Ogni conoscenza nozionistica, così come ogni etica normativa, è per Næss semplicemente superflua. Dal punto di vista nozionistico la sua ecosofia richiede infatti, non tanto un nuovo insieme di conoscenze, quanto un vero e proprio diverso modo di percepire sia il mondo sia il posto che l'essere umano occupa nel mondo. Dal punto di vista normativo, invece, pur essendo *ricco* nei fini, il biocentrismo dell'autore è estremamente *semplice* nei mezzi (Næss, 1994 [1989], 108). Come sottolinea Bartolommei:

[Se si assumesse la prospettiva filosofica proposta da Næss, anche] l'etica, come istituzione, si renderebbe superflua, poiché la difesa dell'io



(empirico-individuale) coinciderebbe con la tutela del ‘Sé’ (cosmico), e la protezione della Natura sarebbe *avvertita* come protezione del ‘noi’; non vi sarebbe cioè alcun bisogno di esortare qualcuno a ‘prendersi cura di...’, perché ciascuno *sentirebbe* questo compito come suo proprio, senza dover subire pressioni o raccomandazioni (moralì) di sorta. (1995, 78-79)

Molto distante da Næss, sia per quanto riguarda la sua mancata esigenza di un’etica rigorosa sia in riferimento alla necessità da egli difesa di adottare una forma di egualitarismo biosferico di impronta olistica, è l’etica biocentrica di Varner. Secondo Varner «sostenere che un’entità ha interessi equivale a sostenere che essa ha un benessere, o un bene proprio, il quale ha necessariamente rilevanza dal punto di vista morale»: questo bene proprio, infatti, «può essere affetto positivamente o negativamente dalle azioni degli agenti morali» (1998, 6; 25). La presenza di interessi connessi al bene proprio di certe entità è dunque per l’autore di centrale importanza per l’etica ambientale. Simili interessi non devono però essere fatti coincidere con i *desideri coscienti* di cui sono capaci solamente gli esseri umani e pochi altri animali, perché includono in realtà anche una serie di *bisogni, obiettivi e tendenze* che possono correttamente essere predicati anche in riferimento ai singoli organismi viventi privi di stati mentali (Varner, 1998, 26-76; 1990). Poiché soltanto le singole forme di vita hanno siffatti interessi, la teoria morale di Varner, da egli stesso denominata «individualismo biocentrico» (*biocentric individualism*), da un lato include nella comunità morale tutti gli enti biologici, mentre dall’altro esclude categoricamente da essa ogni entità sovraindividuale come le specie, le comunità biotiche o gli ecosistemi (Varner, 1998, 10-25).

L’etica ambientale, secondo l’autore, non deve tuttavia limitarsi ad adottare ciecamente la prospettiva biocentrica: in tutti i casi di conflitto di interessi tra organismi viventi è per l’autore necessario avvalersi di un «antropocentrismo assiologico» (*axiological anthropocentrism*) capace di ammettere e giustificare il maggiore valore intrinseco degli interessi antropomorfi (1998, 77-97). In linea generale, dunque, il valore intrinseco degli esseri umani è secondo Varner maggiore rispetto a quello degli animali non-umani, il quale è a sua volta maggiore di quello degli organismi privi di stati mentali. Pur senza negare il valore intrinseco posseduto da tutte le forme di vita, come fa invece l’«antropocentrismo valutativo» (*valuational anthropocentrism*) accordando tale valore soltanto agli esseri umani, occorre infatti

per il filosofo ammettere che quanto più gli interessi sono coscienti, e quindi connessi alla realizzazione di «progetti fondamentali» (*ground projects*), tanto più sono di valore intrinseco (1998, 121; 2002a).

Ciò implica una rudimentale gerarchia delle forme di vita: gli esseri umani sono generalmente più importanti degli altri animali che hanno desideri, come gli uccelli e quantomeno molti mammiferi non-umani, e questi sono a loro volta più importanti degli organismi privi di desideri, come gli insetti, le piante o i microrganismi. (Varner, 1998, 95-96)

Il dibattito sui diritti e sull'egualitarismo interspecifico rende evidente che, lungi dall'essere riducibile all'etica del rispetto per la natura di Taylor, il biocentrismo è in realtà una cornice teorica molto vasta. All'interno di questa prospettiva, Goodpaster fu tra i primi a tracciare le possibili direzioni di ricerca e, al contempo, anche i limiti di questo paradigma teorico. Stone e Attfield hanno rimarcato, seppure da diversi punti di vista, la possibilità di avvalersi anche in ottica biocentrica di una nozione tipica dell'etica interumana come quella di 'diritto'. Næss e Varner hanno invece rispettivamente evidenziato tanto la possibilità di riconoscere alla vita sempre lo stesso valore intrinseco, pur intendendo il fenomeno della vita in chiave olistica, quanto quella di risolvere eventuali conflitti interspecifici di interessi stabilendo delle gerarchie tra i valori intrinseci posseduti dai singoli organismi. In anni più recenti, anche altri autori statunitensi si sono occupati di biocentrismo, declinando questa prospettiva in diversi modi e contesti. Particolarmente significative sono soprattutto la puntuale rivisitazione dell'etica biocentrica tayloriana offerta dallo studioso James Sterba, la politica ambientale biocentrica proposta dallo studioso Barry Crawford e gli esempi di bioetica biocentrica offerti dai filosofi Nicholas Agar e Lawrence Johnson (Sterba, 1995; 1998; Agar, 2001; Johnson, 2010; Crawford, 2013). All'interno di questo ampio quadro teorico, la teoria di Taylor è tuttavia l'unica ad avere affrontato e discusso minuziosamente i principali problemi del nostro relazionarci con l'ambiente. È dunque questo il motivo per cui essa rappresenta ancora oggi il principale punto di riferimento di tutta la corrente etica biocentrica.

## 6.5 Il bene dei singoli organismi viventi. Analisi critica

Identificato il più rappresentativo e al contempo esaustivo esempio di teoria morale biocentrica nell'etica del rispetto per la natura, e approfondita questa nella sua articolata struttura, è ora possibile inserire anche il pensiero di Taylor all'interno delle coordinate teoriche fissate nella prima sezione, dimostrando così anche la sua possibilità e validità.

In riferimento all'insieme di credenze su cui poggia il biocentrismo è per la prima volta chiara l'interconnessione tra tutti i principi posti alla base dell'etica ambientale. Non soltanto il principio di responsabilità fattuale, su cui fa leva soprattutto Schweitzer, ma anche quelli di unità biologica, di interconnessione ecologica e di indipendenza etologica sono per Taylor fondamentali per fondare un'etica non-antropocentrica. Per quanto autori quali Attfield o Varner elaborino il proprio biocentrismo dando maggiore peso ad alcuni aspetti del principio di indipendenza etologica, mentre altri, come Næss, si concentrino in modo particolare su quello di interconnessione ecologica, è a un più vasto spettro di scoperte e rivelazioni della scienza contemporanea che fa riferimento l'etica del rispetto per la natura. Il principale fondamento della morale tradizionale che il paradigma biocentrico stravolge è il *primato della soggettività* che caratterizza la modalità con cui, all'interno tanto dell'etica interumana quanto dell'etica zoocentrica, si è soliti identificare i pazienti morali. Se esistono una comunità morale di esseri umani o una di soggetti senzienti, per il biocentrismo, è solo in quanto esse sono parte di una più ampia comunità morale di enti biologici. Sebbene la sensibilità e la cognitività abbiano una certa rilevanza etica, ciò che rende tutti gli organismi viventi degni di considerazione morale, infatti, è il loro stesso essere in vita. Tutto ciò che non è vivo, per quanto al di fuori di questa comunità morale, è comunque meritevole di essere considerato da un punto di vista etico, ma solo in quanto è nell'interesse dei singoli pazienti morali. Il discorso non è soltanto valido in riferimento agli oggetti naturali, ma anche nei riguardi dei processi evolutivi, dei sistemi ecologici e, più in generale, di tutte quelle entità sovraindividuali (come le specie o le comunità biotiche) da cui in certi casi dipende il bene proprio dei pazienti morali. Se per autori come Næss è persino opportuno adottare una prospettiva olistica capace di accordare considerazione morale a tutte queste componenti e dinamiche del mondo naturale, per Taylor resta più corretto considerare

queste solo da un punto di vista statistico e strumentale: il loro valore morale va tutelato solo nella misura in cui esse contribuiscono a rispettare lo status morale dei singoli individui.

Diretta conseguenza di una simile impostazione è l'adozione di una prospettiva solo in parte non-antropocentrica da cui si origina un atteggiamento morale che, pur essendo fondamentale, resta relativo. Tra tutti gli autori di cui si è discusso in questo capitolo, solo Næss sembra approdare realmente a una forma di non-antropocentrismo classico. Secondo Regan, come si è già detto nel quinto capitolo, il suo carattere olistico rappresenta tuttavia una forma di «fascismo ambientalistico» che sembrerebbe rendere più opportuno inquadrare questo all'interno di ciò che ho in precedenza denominato non-antropocentrismo anti-umanista o anti-antropocentrismo ontologico (1990 [1983], 484). Tutti gli altri autori non paiono a ogni modo abbandonare l'antropogenismo. Se Attfield e Varner adottano ciò che ho definito antropogenismo epistemologico-ontologico, l'etica del rispetto per la natura si avvale invece di ciò che ho chiamato antropogenismo epistemologico. In merito all'atteggiamento morale fondamentale, invece, sebbene quello presente nel pensiero di autori quali Schweitzer, Næss e Varner sia assoluto e, quindi, comprendente anche le disposizioni su cui si articola l'etica interumana, per Taylor l'atteggiamento di rispetto per la natura è relativo. Esso, infatti, è tanto fondamentale quanto quello del rispetto per le persone: i due atteggiamenti, pur riferendosi a diverse comunità morali, sono dunque del tutto paralleli. Le disposizioni valutative (così come le disposizioni conativa, pratica e affettiva da essa dipendenti) dell'etica interumana e dell'etica biocentrica traggono dunque la propria origine da due differenti atteggiamenti di rispetto. Questi vincolano gli agenti morali a due diversi impegni etici i cui doveri, in tutti i casi interspecifici di conflitto di interessi, meritano di essere adeguatamente soppesati.

Sono allora evidenti le generali CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ dell'etica biocentrica: la considerazione più equa possibile di tutti i principi posti a fondamento dell'etica ambientale; una forma di non-antropocentrismo incline a non negare quantomeno il primato epistemologico degli esseri umani; e un atteggiamento morale fondamentale tendenzialmente relativo in base al quale il rispetto per gli esseri umani è affiancato al il rispetto per tutti gli enti biologici. Ciò che rende l'etica biocentrica possibile, al di là del suo discostarsi dal primato della soggettività della morale

tradizionale, è tuttavia soprattutto il suo essere perfettamente coerente con le condizioni logiche ed empiriche che consentono di parlare del bene proprio dei pazienti morali, persino all'interno delle etiche zoocentriche e antropocentriche. È precisamente in questa prospettiva, infatti, che essa sostiene sia doveroso porre dei limiti al comportamento umano. Questi limiti, estendendosi oltre i soggetti senzienti, condizionano la nostra libertà di azione ogni qual volta interagiamo (direttamente o indirettamente) non soltanto con esseri umani e altri animali, ma con qualsiasi forma di vita meritevole del nostro rispetto.

Per quanto concerne le condizioni di validità formale dell'etica biocentrica, la disposizione valutativa del suo atteggiamento morale fondamentale generato e supportato dall'intero insieme di credenze su cui poggia l'etica ambientale estende la nozione di 'paziente morale' a tutti gli enti biologici. Sebbene il criterio di demarcazione morale che, in linea generale, viene adottato all'interno della corrente biocentrica sia l'*essere in vita*, questo stesso criterio è variamente inteso e declinato a seconda degli autori. Per Varner e Attfield, ad esempio, i principali depositari di valore intrinseco restano comunque gli esseri umani. Varner ammette infatti l'esistenza di diversi pazienti morali: pur essendo tutti accomunati dall'*essere vivi*, nei loro confronti è più corretto attribuire soggettivamente o intersoggettivamente tanto più valore intrinseco per sé (*for its own sake*) quanto più essi sono *coscienti*. Attfield fa un discorso del tutto analogo, ma preferisce parlare del valore intrinseco per sé (*for its own sake*) che è in diversi gradi attribuibile al *fiorire* proprio di tutte le forme di vita. Diversamente da questi autori, Næss sostiene invece che tutto il vivente sia oggettivamente dotato di un medesimo valore intrinseco per sé e in sé (*for its own sake e in itself*). Ciononostante egli, intendendo il concetto di 'vita' in senso lato, estende tale valore persino alle entità inorganiche o sovraindividuali. L'etica del rispetto per la natura di Taylor infine, adottando un'impostazione epistemologica oggettivo-relazionale, attribuisce lo stesso valore intrinseco per sé e in sé (*for its own sake e as such*) al *telos* espresso dalla vita di tutti i singoli enti biologici. In nessuna di queste circostanze, tuttavia, le porzioni di ambiente non-vivente sono incluse all'interno della nostra stessa comunità morale. Se a esse è possibile attribuire valore morale (*in its own right*) è solo in quanto la natura abiotica è in una certa misura connessa agli interessi dei pazienti morali dotati di valore intrinseco. Sebbene l'etica biocentrica, nel proprio

estendere la comunità morale oltre la specie umana e oltre la soggettività, rivolga la propria preoccupazione etica verso un variamente inteso regno del vivente, essa non è dunque unanimemente incline a spingersi anche oltre i limiti stabiliti da un'attenzione morale tradizionalmente rivolta soltanto ai singoli *individui*.

Nel loro complesso, tuttavia, l'etica biocentrica può dirsi tanto possibile quanto formalmente valida. Le sue CONDIZIONI DI VALIDITÀ FORMALE sono infatti in grado di ammettere la presenza di valori morali non soltanto in entità non-paradigmatiche e non-umane, ma anche prive di stati mentali. L'etica del rispetto per la natura, nel proprio essere la massima rappresentata della corrente biocentrica, attribuisce la medesima rilevanza inerente al *telos* di tutti gli organismi viventi. Nel fare ciò, essa considera questa proprietà o peculiarità oggettivamente posseduta da tutte le forme di vita come un qualcosa nei cui confronti, una volta fatta propria la visione del mondo sottostante l'insieme di credenze da cui si origina la sua prospettiva non-antropocentrica, ci si sente moralmente tenuti ad attribuire rilevanza inerente. Sebbene questa stessa rilevanza non possa estendersi a tutto il mondo naturale (anche non-vivente), il valore che l'ambiente abiotico possiede per tutti gli esseri viventi è perfettamente in grado di limitare l'agire umano, seppure solo di riflesso, anche nei confronti di entità naturali non-viventi o sovraindividuali. Il nostro dovere di rispettare gli status morali di tutti gli enti biologici ci obbliga infatti ad attribuire valore morale a tutta la natura. In analogia con quanto sostenuto sia dalle etiche zoocentriche sia da quelle facenti perno su una forma di antropocentrismo nobile o autocritico, il biocentrismo afferma dunque sia doveroso liberarsi del tutto dall'idea che la natura non-umana, nel suo complesso, possieda soltanto semplici valori strumentali. Diversamente da quanto sostenuto dalle altre prospettive etiche fin qui prese in esame, tuttavia, esso afferma anche la necessità di ammettere che tutti gli organismi viventi sono di valore intrinseco, a prescindere dalla loro sensibilità o cognitività.

Partendo da queste premesse, vi è la possibilità di elaborare svariati insiemi di regole di comportamento e di principi morali capaci di rendere l'etica biocentrica materialmente valida. Tutti gli enti biologici possiedono infatti un seppure diverso status morale. A prescindere dalla presenza di stati mentali, se un'entità è vivente essa è dotata di *interessi-benessere* che, una volta fatta propria la coerente visione del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso proposta dal biocentrismo, sono

di per sé moralmente rilevanti. Se per Stone essi sono sufficientemente rilevanti da giustificare l'attribuzione di diritti giuridici a tutti gli enti biologici, per Attfield essi consentono addirittura di parlare di diritti morali. Tanto per Attfield quanto per Varner, tuttavia, il loro significato morale è direttamente proporzionale al grado in cui i loro depositari sono coscienti di avere interessi. Næss invece, adottando una prospettiva olistica, è per certi versi convinto che il significato morale degli interessi delle entità sovraindividuali sia tanto maggiore quanti più interessi individuali sono in essi racchiusi e da essi dipendenti. Per Taylor, infine, nel dare la medesima considerazione morale agli interessi degli enti biologici è necessario invece distinguere tra interessi fondamentali e non-fondamentali, soppesando questi accuratamente. Nello stabilire una gerarchia dei nostri doveri nei confronti delle differenti tipologie di paziente morale è dunque possibile avvalersi di diverse soluzioni. Per Attfield e Varner è necessario dare priorità a tutti i soggetti autocoscienti. Secondo Næss bisogna accordare priorità morale bilanciando i più importanti interessi vitali con quelli delle entità a noi più vicine nello spazio, nel tempo, culturalmente ed evolutivamente (Næss, 1984, 266). Per l'etica del rispetto per la natura è invece più opportuno dare precedenza a quei doveri che tutelano la maggiore quantità e qualità di interessi fondamentali, a prescindere dalle entità coinvolte e dalla loro comunque identica rilevanza inerente. Per quanto sia in ogni caso esclusa la possibilità di parlare della natura abiotica nei termini di un paziente morale, anch'essa possiede un valore e uno status morale meritevoli di essere tutelati. Nell'identificare le proprietà o peculiarità moralmente rilevanti di quest'ultima è però necessario fare esclusivo riferimento ai soli *interessi degli organismi viventi*. Poiché tutto il regno del vivente è meritevole del nostro rispetto, infatti, anche la natura non-vivente è degna di essere tutelata, ma soltanto in funzione di questo stesso rispetto.

Tornando a dare maggiore attenzione alla teoria morale di Taylor, in quanto etica biocentrica per antonomasia, è a questo punto possibile esplicitare anche le sue CONDIZIONI DI VALIDITÀ MATERIALE. La prospettiva biocentrica dell'autore, inserendosi in un quadro teorico deontologico, estende il *monismo* etico di questa corrente morale a tutti gli enti biologici. Essa accorda dunque a tutti i pazienti morali una considerazione morale esclusivamente *individualistica*, prevedendo l'esistenza di *doveri diretti*. Sebbene sia secondo Taylor per certi versi lecito parlare anche dei *diritti*

morali e giuridici di tutti gli organismi viventi, è preferibile non avvalersi di simili concetti: nel primo caso si ha infatti a che fare con qualcosa che non pertiene propriamente al dominio dell'etica, mentre la seconda nozione è non soltanto superflua, ma anche fuorviante. Secondo l'etica biocentrica dell'autore, dunque, noi abbiamo il dovere di *rispettare* tutti gli enti biologici, minimizzando le ingiustizie che potremmo commettere nei loro confronti in base a una serie di considerazioni quantitative e qualitative riferite ai loro diversi interessi e status morali. In essa è tuttavia implicitamente contenuta anche una forma di *pluralismo* morale che consente di elaborare risposte etiche anche in relazione alla natura abiotica priva di rilevanza inerente. In riferimento al mondo non-vivente non è però solo impossibile parlare di *diritti*, ma anche di doveri diretti: nei suoi confronti, e soprattutto nei confronti dei suoi insiemi e sistemi *olistici*, è possibile ammettere l'esistenza soltanto di *doveri indiretti*. Se l'ambiente privo di vita deve essere *tutelato* è infatti solo affinché i singoli pazienti morali possano trarre da questo una certa forma di vantaggio individuale.

Se si considera l'etica del rispetto per la natura di Taylor come la teoria morale che massimamente rappresenta il biocentrismo, allora l'etica biocentrica è da considerarsi una valida teoria morale non-antropocentrica. Per quanto limitata da un interesse normativo primariamente rivolto soltanto alle singole individualità (e solo di riflesso rivolto anche alle entità sovraindividuali), il suo rifiuto dell'antropocentrismo è anzi forse persino il più netto di quelli finora presi in considerazione. Essa non si limita infatti ad affermare la necessità di andare oltre la visione strumentale della natura, ma estende la nozione di 'paziente morale' anche oltre i soggetti senzienti, fino a includere tutti gli enti biologici. Pur negando l'assoluto primato della soggettività, tale etica si dimostra dunque tanto possibile quanto valida e, di conseguenza, anche *doverosa*, quantomeno nell'intenzione di rispettare tutti i singoli organismi viventi, compresi quelli che le altre etiche non-antropocentriche fin qui discusse si sono ben guardate dall'includere nella medesima comunità morale.



## 7. Processi evolutivi, sistemi ecologici e pianeta Terra. L'ecocentrismo

### 7.1 Oltre l'individualità. Il valore olistico della natura

Argomentando e difendendo con forza la possibilità di parlare di 'bene proprio' e di valore intrinseco non soltanto in riferimento all'umanità paradigmatica, tanto lo zoocentrismo quanto il biocentrismo allargano la comunità morale fino a includere numerose tipologie di pazienti morali non-paradigmatici e non-umani (Jamieson, 2008, 149). Lo zoocentrismo, facendo leva sul valore delle esperienze sensibili e coscienti, estende la nozione di 'paziente morale' a tutti i soggetti senzienti. Il biocentrismo, facendo invece perno sul concetto di 'interessi-benessere' indipendenti dalla soggettività e sul valore dell'essere in vita, estende la medesima nozione a tutti gli enti biologici. Entrambi i paradigmi teorici portano la comunità morale tradizionale ad espandere i propri confini, non soltanto oltre lo spazio e il tempo, come si limitano invece a fare solitamente le etiche della responsabilità, ma anche oltre la specie umana. Nel fare ciò, il biocentrismo spinge però persino in direzione del superamento di un'ulteriore barriera, implicitamente mantenuta tanto dalla prospettiva sensiocentrica quanto da quella psicocentrica: la barriera della soggettività.

Pur senza negare necessariamente che l'esistenza dei valori morali dipenda dai giudizi di valutatori coscienti quali gli esseri umani, l'etica biocentrica nega dunque quantomeno che sia per gli agenti morali possibile attribuire valore solo a entità consapevolmente interessate al loro bene proprio. Si tratta di un enorme passo avanti verso quell'estensione della medesima considerazione morale a tutta la natura di cui si fa massimamente promotrice proprio l'etica ambientale. Purtroppo si tratta anche di una impostazione teorica non ancora sufficiente ad ammettere l'esistenza di valori ultimi o finali (*for its own sake*) in tutto il mondo naturale, anche non-vivente. Per il biocentrismo, infatti, è certamente possibile sostenere che la natura abiotica possiede valore morale (*in its own right*), ma solo in quanto essa è in una certa misura utile a garantire la tutela degli interessi delle singole forme di vita. In nessun caso, dunque, l'ambiente privo di vita può entrare a fare parte della nostra stessa comunità morale. L'etica biocentrica non è infatti costitutivamente in grado, quantomeno in linea generale, di estendere la considerazione morale anche *oltre l'individualità* che

caratterizza le singole specifiche entità naturali. È essenzialmente su questo fronte che tutte le teorie non-antropocentriche del valore sottostanti ai diversi paradigmi etici fin qui presi in esame si dimostrano secondo alcuni autori insoddisfacenti.

Il principale motivo per cui molte etiche ambientali considerano la nozione di ‘paziente morale’ inestendibile anche a collezioni di oggetti naturali, a processi evolutivi e a sistemi ecologici è che esse, facendo propria l’assunzione etica di stampo tradizionale secondo cui soltanto i singoli individui possono essere ritenuti depositari di valore intrinseco, rinnegano in toto ogni possibile interpretazione olistica dei valori morali (Vilkka, 1995, 115). Esistono tuttavia almeno due tipologie di olismo su cui si può fondare l’olismo etico e solo una è davvero problematica per il punto di vista assunto dalle altre etiche ambientali in riferimento ai rapporti tra esseri umani e natura (Kernohan, 2012, 175, 184-185). Ciò nei cui confronti ogni forma di individualismo morale si oppone fortemente, infatti, è quel particolare tipo di (1) OLISMO METAFISICO in base al quale si sostiene che le entità sovraindividuali sono tanto reali quanto le singole entità, le quali si possono anzi concepire come realmente esistenti solo in quanto capaci di contribuire a realizzare l’esistenza delle totalità di cui fanno parte. Adottare una simile forma di olismo in etica spesso implica il sostenere che soltanto le entità sovraindividuali sono depositarie di valore intrinseco. Rispettare le singole entità naturali, in quest’ottica, sarebbe dunque solamente un mezzo utile a rispettare i veri e unici pazienti morali: gli insiemi naturali. Questo sarebbe però giudicato da molti inaccettabile, controintuitivo e forse persino anti-umanista.

Una seconda e più diffusa tipologia di olismo, di cui il sapere ecologico è per certi versi la massima espressione, è invece definibile (2) OLISMO METODOLOGICO. Essa sostiene che è impossibile avere una conoscenza completa di un sistema complesso se ci si limita a conoscere le sue singole componenti. Quest’ultima forma di olismo, in etica, afferma che tanto le singole entità quanto le entità sovraindividuali sono depositarie di valore intrinseco: poiché, però, i valori dei singoli individui dipendono e si originano dai valori degli insiemi entro cui essi si situano è necessario accordare a questi insiemi una qualche forma di priorità morale. In riferimento all’etica ambientale ciò significa o che il valore intrinseco degli insiemi naturali è maggiore rispetto a quello posseduto dalle singole entità che ne fanno parte o se non altro che, a parità di valori, per meglio rispettare le diverse entità naturali sia più opportuno

stabilire dei doveri primariamente volti a rispettare lo status morale delle entità sovraindividuali che le contengono.

Se si adotta l'olismo metodologico in etica non è dunque di per sé scorretto parlare dei valori intrinseci posseduti dai singoli esseri senzienti ed enti biologici. Ciò che in quest'ottica appare tanto logicamente quanto eticamente scorretto è accordare una preferenza morale a queste singole individualità. Se si guarda all'idea di natura emersa dalla scienza contemporanea da questa prospettiva olistica, infatti, essa non possiede valore solo nella misura in cui la sua esistenza è nell'interesse di singole entità dotate di valore intrinseco: se queste stesse individualità hanno un simile valore è anzi proprio grazie al valore intrinseco posseduto dagli insiemi olistici di cui esse fanno parte. È dunque necessario ribaltare i rapporti di valore, non soltanto per estendere la nozione di 'paziente morale' a tutto il mondo naturale, ma anche per ristabilire priorità e gerarchie di valori e status morali all'interno di quell'unica e sola comunità morale che è, nel suo complesso, l'intera comunità naturale. È all'interno di quest'ultima corrente di pensiero che si situa l'ultimo paradigma etico che prenderò in esame: l'ECOCENTRISMO. Anche in questo caso, come nel caso dello zoocentrismo e del biocentrismo, il termine utilizzato per indicare questa cornice teorica riassume molto bene i suoi principali obiettivi. Esso contiene infatti la parola greca *oikos*, il cui significato è 'casa': essendo i processi evolutivi, i sistemi ecologici e il pianeta Terra ciò che massimamente rappresenta la struttura su cui si reggono la stabilità, l'armonia e la creatività della casa che ospita l'intero fenomeno della vita (umana e non-umana) è necessario porre dei limiti all'agire umano ogni qual volta si rischia di compromettere ognuna di queste componenti fondamentali del mondo naturale.

Una simile forma di paradigma morale olistico è in realtà presente anche all'interno dell'etica biocentrica del già citato Næss. Come si è già accennato nel capitolo precedente, il pensiero del filosofo norvegese è difficilmente inquadrabile all'interno delle cornici etiche più comuni. La sua riflessione viene spesso infatti classificata o al di fuori dell'etica ambientale o al confine che separa biocentrismo ed ecocentrismo (Andreozzi, 2011; Andreozzi & Dalla Casa, 2012). L'Ecosofia T di Næss è in realtà la massima dimostrazione del fatto che l'etica olistica, contrariamente a quanto in molti sono soliti affermare, non è esattamente sovrapponibile all'etica ecocentrica. In modo analogo a quanto fanno i diversi autori ecocentrici, anche Næss

estende la comunità morale a tutta la natura inquadrando questa in una prospettiva olistica. Nel fare ciò, tuttavia, egli da un lato dilata il concetto di 'vita' fino a includere tutto il mondo naturale, anche non-vivente, mentre dall'altro considera l'ambiente come la massima estensione del processo di identificazione tramite cui si realizzano i singoli sé individuali. Se l'autore include l'intero ambiente all'interno della medesima comunità morale è dunque solo tramite il riconoscimento biocentrico del valore intrinseco della vita propria dei singoli esseri umani e l'estensione dello stesso fenomeno della vita a quel grande insieme olistico che è il mondo naturale. È in questo senso, infatti, che egli sostiene si abbia il dovere di promuovere l'autorealizzazione del Sé universale della natura: tale dovere è tanto più forte quanto è per gli agenti morali pressante il dovere di promuovere la propria vita e il proprio sé.

Se, all'atto pratico, la descrizione della comunità morale cui perviene il biocentrismo olistico di Næss è perfettamente sovrapponibile a quella cui giunge l'ecocentrismo, molto diversi e molto più vicini a quelli adottati dalle altre etiche ambientali sono invece i presupposti teorici della prospettiva ecocentrica. Secondo essa, infatti, anche le entità naturali sovraindividuali possiedono un bene proprio e degli interessi-benessere. Non è solo del tutto lecito sostenere che sia nel loro interesse conservare un certo livello di *armonia* e di *equilibrio dinamico* tra le proprie parti, mantenendo al contempo la propria *creatività*, ma è anche corretto affermare che la tutela di simili interessi è condizione necessaria affinché sia possibile parlare degli interessi di tutte le singole entità naturali. Adottando una visione ecologica del mondo è infatti facile rendersi conto di come il bene proprio dei singoli pazienti morali sia direttamente dipendente da quello degli insiemi naturali *in* cui e *da* cui essi sono implicati. Se si vogliono davvero tutelare gli interessi individuali dei soggetti senzienti e degli enti biologici occorre dunque anzitutto rispettare ciò che è nell'interesse delle entità sovraindividuali dal cui bene proprio dipende il loro stesso bene. Le più recenti scoperte ecologiche ci inducono infatti a guardare alla natura da un punto di vista olistico, o quantomeno da quello dell'olismo metodologico. Nell'applicare una simile prospettiva all'interno dell'etica ambientale è necessario ammettere non soltanto che i *processi evolutivi*, i *sistemi ecologici* e l'intero *pianeta Terra* sono dei pazienti morali, ma anche che il bene proprio delle singole individualità presenti in natura è subordinato al loro. Ecco perché da una prospettiva ecocentrica tutto il mondo naturale

è meritevole di considerazione morale: non perché esso sia un'entità vivente cui, al fine di tutelare ciò che è nell'interesse dei singoli pazienti morali presenti in natura, è possibile attribuire valore morale, ma perché è solo tutelando i valori olistici della natura che si possono davvero rispettare la vita, la sensibilità, la cognitività, la coscienza e, in generale, tutti i valori intrinseci posseduti dalle singole entità naturali.

L'ecocentrismo, dunque, nel proprio estendere la medesima comunità morale all'intera natura, non solo difende la possibilità di parlare del valore intrinseco di tutto il mondo naturale, ma pone al contempo anche dei limiti oltre i quali nessuna etica può spingersi. Ciò che questo paradigma teorico sottolinea, infatti, è che se è pur vero che nozioni quali 'interesse' e 'bene proprio' sono indispensabili a identificare i pazienti morali, è però anche vero che queste stesse nozioni assumono rilevanza morale solo in relazione alla nostra possibilità di rapportarci con entità (individuali o sovraindividuali) nei cui confronti esse sono predicabili. Il motivo per cui l'etica trova i limiti ultimi della sua comunità morale nel mondo naturale terrestre è che nessun agente morale ha mai avuto finora la possibilità di favorire o danneggiare altri pianeti o entità ipotetiche: poiché non abbiamo la facoltà di avere interazioni significative con Marte o con un unicorno, non ha alcun senso discutere della possibilità di parlare di questi rapporti in termini morali (Vilka, 1995, 115, 122). Ecco perché la morale, nel proprio farsi etica ambientale, andando oltre i confini dello *spazio*, del *tempo*, della *specie*, della *soggettività* e dell'*individualità*, non potrà ragionevolmente mai anche andare oltre i confini della natura del nostro pianeta. È per questi stessi motivi che, secondo molti autori, l'etica ecocentrica si configura come la massima estensione possibile della nostra riflessione morale.

## **7.2 Integrità, stabilità e bellezza. L'etica della terra originale**

Di grande ispirazione per tutta la corrente di pensiero ecocentrica è stata soprattutto la riflessione dell'esperto statunitense di amministrazione forestale Aldo Leopold (Leopold, 1949a; 1997 [1949]). È infatti al suo pensiero che si deve ricondurre l'ETICA DELLA TERRA (*land ethic*) nella sua prima versione *originale*. Seppure filosoficamente debole, la *land ethic* dell'autore è stata un indiscusso punto di riferimento per tutto il pensiero ecocentrico, se non anche il punto di avvio dell'intera riflessione morale riferita al mondo naturale (Leopold, 1949b; 1998 [1949]). In quanto «caso

paradigmatico» di etica ambientale, essa ha secondo Callicott rappresentato un «tipo esemplare» di questo genere filosofico con cui, di fatto, tutti gli autori successivi sono stati costretti a confrontarsi (1980, 311). «Aldo Leopold», egli scrive, «è universalmente riconosciuto come il padre o genio fondatore dell'etica ambientale recente» (1998b [1980], 203).

Traendo spunto in parte dalle teorie di Darwin e in parte dal pensiero di Schweitzer e del filosofo russo Piotr Demianovich Ouspensky, Leopold è infatti il primo autore a unire la prospettiva ecologica a quella olistica, guardando al nostro rapporto con la natura da un punto di vista ecocentrico (Darwin, 1970 [1859]; 1981 [1871]; Schweitzer, 1936; 1987 [1923]; Ouspensky, 1981 [1912]). Pur subendo l'influenza anche della visione strumentale e sacrale della natura proposta da alcuni autori a lui contemporanei (quali Pinchot, Passmore e Muir), l'autore sceglie dunque di discostarsi da queste impostazioni e di adottare una prospettiva ecologica radicalmente innovativa (Pinchot, 1947; Passmore, 1974b; Muir, 1992 [1916]). Guardare all'ambiente da un punto di vista ecocentrico, infatti, non significa soltanto allontanarsi da ogni visione incapace di riconoscere che la natura è un complesso sistema di forze al cui interno occorre reinserire anche l'essere umano: significa soprattutto riconoscere che il *tutto* è qualcosa di più e di diverso rispetto alla somma delle singole *parti*. Adottare una simile prospettiva nell'ambito dell'etica ambientale comporta per Leopold anche la necessità di dare precedenza morale a entità sovraindividuali, quali gli ecosistemi e le specie, negando quindi non solo la centralità umana propria dell'antropocentrismo, ma persino la priorità etica che le etiche individualistiche accordano alle singole entità naturali: esse rimangono degne di considerazione morale, ma il loro valore intrinseco è subordinato a quello del tutto di cui fanno parte. Ciò che Leopold propone, dunque, è un nuovo ideale di umanità, fondato sull'esistenza di un rapporto simbiotico – cui è oggi necessario attribuire priorità morale – tra tutte le forme di vita e la natura abiotica (Andreozzi, 2012c).

La riflessione dell'autore prende le mosse da una constatazione allarmante: la cultura occidentale, con il suo sistema educativo ed economico, ha promosso un profondo senso di scissione tra l'umanità e la natura divenuto oggi sia ontologicamente che ecologicamente insostenibile (Leopold, 1998 [1949], 131-135; 139-141; Ferrante, 2013). L'essere umano occidentalizzato contemporaneo «è separato dalla terra da

molti altri uomini e da innumerevoli accessori fisici»: questa interruzione delle relazioni vitali con la terra lo ha però condotto a negare la *natura* pensando di trascenderla tramite la *cultura* (Leopold, 1998 [1949], 139). Il risultato è che l'ambiente è oggi percepito come qualcosa da conquistare in quanto estraneo, da soggiogare in quanto ostile o da sfruttare economicamente in quanto utile: anche dove non si cerca di umanizzarlo perché troppo naturale, esso non è più che un noioso spazio intercorrente tra due dimensioni umane, come due città, in cui 'cresce solo erba'. La scienza, osserva però Leopold, ci mostra che una tale visione del mondo, oltre a essere infondata, è dannosa in quanto giustifica atteggiamenti e abitudini incuranti sia dell'interdipendenza di tutti i fenomeni naturali sia della co-appartenenza di umanità e natura. In suo nome, infatti, si distrugge il suolo, si sterminano intere comunità di piante e si costringe all'estinzione un alto numero di specie non-umane, senza valutare adeguatamente quanto la vita umana dipenda da quella di altre specie e dai materiali presenti in natura (Leopold, 1998 [1949], 133).

La conservazione della natura, intesa come «uno stato di armonia fra gli uomini e la terra», è probabilmente ciò che si dovrebbe perseguire, ma per intendere questo concetto nel modo più corretto non è sufficiente essere maggiormente istruiti, informati o pronti a mettere in atto nuove pratiche nel rapportarsi all'ambiente (Leopold, 1998 [1949], 134). Ciò che serve, secondo Leopold, sono tanto un'educazione e un'informazione che siano diverse nel contenuto quanto l'imposizione di obblighi che vadano oltre l'interesse privato: si tratta, in pratica, di sviluppare una nuova *coscienza ecologica* (1998 [1949], 134).

Gli obblighi non hanno significato senza la coscienza e il problema che noi abbiamo di fronte riguarda l'estensione della coscienza sociale dagli uomini alla terra. Nessun cambiamento importante nell'etica si è mai verificato senza un cambiamento interiore nel nostro modo di pensare, nei nostri legami, affetti, convinzioni. (Leopold, 1998 [1949], 134-135)

Il principale problema di un sistema di conservazione fondato soltanto su premesse economiche è che «la maggior parte dei membri della comunità della terra non ha alcun valore economico»: esso, dunque, «tende ad ignorare, e in ultima analisi ad eliminare, molti elementi della terra che non hanno un valore commerciale, ma che sono, per quanto ne sappiamo, essenziali al suo normale funzionamento» (Leopold,

1998 [1949], 135-136). Al fine di sviluppare una coscienza ecologica è allora per Leopold necessario non solo rivalutare la natura riponendovi al suo interno l'umanità, ma anche, e soprattutto, riconsiderare la storia della civiltà in ottica ecologica. Sono queste, infatti, le due basi su cui poggia la sua etica della terra.

La proposta dell'autore è anzitutto quella di fare propria la concezione della natura offerta dall'ecologia, in base a cui essa è intesa come una grande *piramide biotica* in cui tutte le specie, inclusa la nostra, sono solo un anello di un groviglio di catene di flussi energetici (quali la catena alimentare) così complesso da sembrare caotico (1998 [1949], 136-137). La piramide, lungi dall'essere disorganizzata, possiede in realtà una struttura altamente ordinata, in quanto fondata sulla cooperazione e competizione di tutte le sue componenti. All'interno di ogni ecosistema interconnesso, infatti, ciascuna forma di vita partecipa a un circuito, detto *biota*, composto a strati piramidali inclusivi: poggiandosi sul suolo le piante ricavano energia dal sole, gli insetti dalle piante, gli uccelli e i roditori dagli insetti, e così via fino a giungere ai grandi carnivori (Leopold, 1998 [1949], 137). La terra, dunque, non è solo 'suolo', ma «è una fonte di energia che scorre attraverso un circuito di suoli, piante e animali», mentre l'essere umano non è il 'dominatore' della natura o il 'pinnacolo della creazione', ma solo una delle migliaia di specie che «occupa un livello intermedio» all'interno della piramide (Leopold, 1998 [1949], 137). Se l'essere umano è parte di una siffatta natura allora, secondo l'autore, anche la sua storia è inscindibile da quella della terra.

Che l'uomo sia, in effetti, soltanto un membro di un gruppo biotico è dimostrato da un'interpretazione ecologica della storia. Molti avvenimenti storici, fin qui spiegati esclusivamente in termini di iniziative umane, sono il risultato di interazioni biotiche fra popolazioni e territori. Le caratteristiche della terra hanno determinato i fatti altrettanto incisivamente dei caratteri degli uomini che hanno vissuto su di essa. (Leopold, 1998 [1949], 133)

È proprio in quest'ottica che Leopold, cercando di rivalutare ecologicamente anche il significato dell'etica, ne propone un'interpretazione a *stadi* (1998 [1949], 131-133). Intendere l'etica solo da un punto di vista filosofico impedisce infatti, secondo l'autore, di carpirne l'essenza: essa appare niente più che una semplice tendenza propria di gruppi interdipendenti di individui a differenziare il comportamento sociale da quello



antisociale, sviluppando forme simbiotiche di cooperazione. Solo lo sguardo ecologico permette di comprendere che «tutte le etiche sviluppatasi fino ad ora si fondano su un'unica premessa: che l'individuo è membro di una comunità di parti interdipendenti» (Leopold, 1998 [1949], 132). Così come l'istinto è una guida utile all'individuo per fronteggiare situazioni complesse, l'etica, da un punto di vista ecologico, è una sorta di *istinto di comunità* tramite cui l'essere umano autolimita la propria libertà per vivere in armonia all'interno della società di membri interdipendenti di cui si riconosce parte. La sopravvivenza umana, osserva Leopold, è resa infatti possibile solo dalla vita di comunità, ma le società cooperative non potrebbero esistere se i propri membri non osservassero certi limiti nelle interazioni con gli altri: senza etica, dunque, non ci sarebbero comunità, ma senza comunità l'essere umano, o per meglio dire l'intera umanità, non sopravviverebbe.

Alla luce di questa concezione risulta facile notare anche il perché l'etica abbia attraversato diversi stadi nel corso della storia umana: tutto è dipeso dal riconoscersi parti di comunità sempre più vaste. Con l'aumento della popolazione e il miglioramento degli strumenti tecnologici, la complessità dei meccanismi cooperativi è accresciuta e il 'cerchio dell'etica' si è necessariamente allargato. Se in un primo stadio esso poteva limitarsi a comprendere solo le relazioni interpersonali tra gli individui (es. i Dieci Comandamenti), in un secondo si è dovuto estendere anche a quelle tra individuo e istituzioni sociali (es. l'avvento della democrazia). Manca tuttavia per Leopold la concretizzazione di un terzo necessario stadio, cui siamo però ormai prossimi: quello dell'etica della terra (1998 [1949], 135). Il bisogno contemporaneo, infatti, è quello di estendere la considerazione morale anche alla comunità biotica, fino a comprendere il rapporto fra l'umanità e la natura: «l'etica della terra semplicemente allarga i confini della comunità per includervi il suolo, le acque, le piante, gli animali; in una parola: la terra» (Leopold, 1998 [1949], 132-133). L'autore è dunque convinto che se, grazie alla scienza ecologica, si allargasse la riflessione morale fino a considerare la specie umana quale parte integrante di una comunità biotica più vasta delle sole società umane, si ammetterebbe automaticamente il VALORE MORALE OLISTICO posseduto da tutti i nostri «compagni di viaggio»: le entità naturali (1949a, 109). Cambiare la nostra immagine del mondo significa infatti cambiare anche l'immagine di noi stessi in *rapporto* al mondo. L'estensione dell'etica

a questo terzo stadio conduce allora a una forma di profondo *rispetto* per i singoli membri della comunità biotica e per la comunità in quanto tale.

Tutto ciò, per Leopold, rappresenta non soltanto una «possibilità evolutiva», ma anche una «necessità ecologica» (1998 [1949], 132). Sotto il primo aspetto l'etica della terra si configura come l'auspicata concretizzazione di una «evoluzione sociale» collettiva, intellettuale ed emotiva (Leopold, 1998 [1949], 139-140). Non bisogna infatti attendere che un autore la illustri e la argomenta in modo rigoroso: la si deve sviluppare in comunità, anche se in modo sempre *sommario* (perché la conoscenza non sarà mai completa) e *approssimativo* (perché l'evoluzione non si ferma mai). Questo sviluppo deve poi essere indubbiamente fondato su una maggiore preparazione ecologica, ma per Leopold è inconcepibile una relazione etica con l'ambiente «priva di amore, rispetto e ammirazione per la terra e senza un'alta considerazione del suo valore» (1998 [1949], 139). Alla *comprensione* di essere parte di una comunità vitale più ampia di quella umana si deve dunque accompagnare anche una *consapevolezza* in grado di stimolare nell'essere umano un nuovo sentimento di appartenenza che è indice di un progresso non solo intellettuale, ma anche – e forse soprattutto – emotivo. È in ciò che, in ultimo, consiste la coscienza ecologica.

Adottare la *land ethic* è però anche una necessità dettata dalla netta contraddizione fattuale che emerge da un confronto tra gli sviluppi dell'ecologia e le condizioni in cui versa la natura. Una delle dinamiche naturali che la scienza degli ultimi secoli è stata in grado di rivelare è che la «tendenza evolutiva» (e non anche un presunto scopo finalistico dell'evoluzione) è quella di elaborare e diversificare i biota in modo tale da avere una piramide biotica il più possibile alta e allungata (Leopold, 1998 [1949], 137-138). L'evoluzione, nota l'autore, consiste in una lunga serie di cambiamenti auto-indotti dei flussi energetici: «quando avviene un cambiamento in una parte del circuito, molte altre parti devono aggiustarsi allo stesso modo» (1998 [1949], 137). Questi mutamenti sono solitamente lenti e locali, ma l'attività antropica, in particolare quella successiva alla rivoluzione industriale, è intervenuta con noncuranza e forza inaudita in questo processo, determinando un inedito abbassamento e accorciamento della piramide: alcuni canali energetici vengono soffocati (es. le specie sono sterminate o portate all'estinzione), mentre altri vengono intasati (es. la fertilità del suolo risulta ridotta e la catena alimentare compressa). Se, però, tutte le

singole forme di vita sono equamente membri della comunità biotica e se la stabilità di quest'ultima dipende da un'integrità cui esse contribuiscono attivamente, allora si rende necessario ammettere che ogni forma di vita ha se non altro «il diritto di continuare a esistere» (Leopold, 1998 [1949], 135). È su queste basi che deve fondarsi un più maturo concetto di 'conservazione'. Etica della terra, coscienza ecologica e conservazione si profilano dunque come tre volti di un unico sforzo morale, intellettuale, emotivo e pratico.

Un'etica della terra riflette l'esistenza di una coscienza ecologica, e questa a sua volta riflette una convinzione della responsabilità individuale per la salute della terra. Per salute si intende la capacità della terra di auto-rigenerarsi. La conservazione è il nostro sforzo di capire e preservare questa capacità. (Leopold, 1998 [1949], 138)

Alla luce di una nuova coscienza ecologica e considerata la vaghezza del perseguire la tutela di un generico concetto di 'equilibrio naturale', per Leopold sarebbe dunque più opportuno parlare di «conservazione della piramide biotica» (1998 [1949], 136-137). L'utilizzo di questa diversa formula ha infatti il pregio di sottolineare due importanti aspetti dell'etica della terra: il primo è che conservare la natura non significa non avvalersene, ma sentirsene parte; mentre il secondo è che per comprendere ciò che è giusto o sbagliato non si può fare affidamento esclusivamente agli interessi economici, ma si devono interpellare anzitutto le scienze della vita.

Anche se non è certamente possibile pensare a una gestione etica della terra che escluda «l'alterazione, la gestione e l'uso» delle risorse naturali, ciò non significa per Leopold che sia impossibile permettere a tali risorse «di perpetuare la loro esistenza sempre e comunque allo stato naturale»: ciò che è veramente importante è che l'essere umano, da «conquistatore» della comunità terrestre, inizi a percepirsi come suo semplice «membro» o «cittadino» (1998 [1949], 133). Se le 'conquiste' si ritorcono sempre contro il 'conquistatore' è perché intrinseco a questo ruolo controproducente è il non conoscere adeguatamente ciò nei cui confronti ci si cerca di imporre con «presunzione»: la sicurezza con la quale si adotta un tale atteggiamento è inversamente proporzionale al livello della nostra educazione (Leopold, 1998 [1949], 133). Il migliore modo possibile di contrastare sia questa presunzione che questa infondata sicurezza è adottare lo sguardo della scienza, la quale è infatti continuamente

interessata a conoscere i meccanismi della comunità biotica di cui siamo membri e cittadini, pur essendo consapevole che la complessità dei suoi processi non potrà mai essere compresa totalmente. Leopold rivolge però la sua più forte critica verso il condizionamento che un insieme di valori secondari, di natura personale ed economica, esercita sull'etica, ostacolando lo «stato di armonia tra uomini e terra» promosso dalla *land ethic* (1998 [1949], 134).

La chiave che deve essere impiegata per favorire l'evoluzione di un'etica della terra è semplicemente questa: abbandonare la concezione che un uso appropriato della terra sia esclusivamente un problema economico. Esaminare ogni questione tanto in termini di ciò che è esteticamente e moralmente giusto, quanto di ciò che è economicamente conveniente. (Leopold, 1998 [1949], 140)

Non si tratta, per l'autore, di rinunciare del tutto all'economia, ma di tenerla separata dalla morale cercando un criterio etico utile a relazionarsi alla natura in un modo che, anche sotto l'aspetto tecnologico, sia meno violento e più rigoroso. È in tal senso che, secondo Leopold, è necessario accogliere nell'etica un nuovo fondamentale principio cardine, somma espressione della sua etica della terra: «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica; è ingiusta quando tende altrimenti» (1998 [1949], 140).

A rivisitare e sviluppare ulteriormente i contenuti di questa prima e filosoficamente debole versione di etica della terra sono stati soprattutto i già più volte citati Callicott e Rolston. Se il primo autore, restando maggiormente aderente al pensiero di Leopold, si dedica principalmente a elaborare una propria versione rivisitata di etica della terra (*land ethic*), il secondo, traendo invece spunto e ispirazione dall'etica della terra originale, si spinge fino a pervenire a una vera e propria etica della Terra (*Earth ethic*). Sarà dunque facendo riferimento al pensiero di questi ultimi due filosofi che mostrerò come sia possibile fondare un'etica ambientale ecocentrica formalmente e materialmente valida.

### **7.3 Appropriata scala spaziale e temporale. L'etica della terra rivisitata**

Callicott è tra i primi e principali difensori dell'interpretazione ecocentrica dell'etica offerta da Leopold. Egli, individuando le cause della trascuratezza, della confusione e

del disprezzo che molti filosofi hanno riservato alla *land ethic* originale nella «prosa sintetica ed emotiva» con cui essa è stata proposta, nelle sue «implicazioni pratiche perturbanti» e nella sua «distanza dalle assunzioni e dai paradigmi dell'etica filosofica del tempo», dirige il proprio impegno teorico essenzialmente in quattro direzioni (2005 [1987], 90-91). L'autore non si impegna infatti soltanto a (1) chiarire la logica che lega l'etica della terra originale a «un'appropriata e rivoluzionaria teoria morale» e a (2) rinvenire ed esplicitare i fondamenti del pensiero di Leopold. Egli cerca anche di (3) elaborare ulteriormente i contenuti di questa teoria e di (4) difendere la validità della sua versione *rivisitata* di ETICA DELLA TERRA contro le critiche che le si potrebbero rivolgere (Callicott, 2005 [1987], 91).

Callicott è convinto che, in linea generale, l'etica ambientale non si possa ridurre a una mera «*applicazione* di ben definite categorie filosofiche tradizionali a problemi pratici emergenti in campo ambientale» (1998a [1984], 243). Per l'autore, dunque, il lavoro del filosofo ambientale non è, parafrasando Locke, quello «di un contadino o di un manovale della filosofia», ma piuttosto, parafrasando Descartes, quello «di un teorico o di un architetto» che si dedica all'«*esplorazione* di principi morali e metafisici alternativi» (1998a [1984], 243-244). Una simile esplorazione è oggi imposta alla filosofia soprattutto dalla vastità dei problemi ecologici contemporanei. La questione ambientale (ma almeno in parte anche quella animale) apre infatti scenari inediti per la morale, per affrontare i quali non ci si può limitare a rivisitare in ottica pluralistica le teorie etiche più diffuse (Callicott, 1999c [1990]). È per Callicott dunque incoerente adottare una teoria, ad esempio, deontologica nei rapporti con gli esseri umani e i soggetti senzienti, e un'altra, ad esempio, utilitaristica nei confronti di tutte le altre entità naturali. Si otterrebbe così soltanto una vastità di principi che, in quanto non riducibili o non derivabili da un unico principio cardinale, non potrebbero in nessun modo guidare l'agire umano senza evidenti contraddizioni. Ogni *pluralismo etico* presuppone infatti implicitamente un *pluralismo metafisico* reso inconcepibile dal fatto che l'adottare diverse visioni del mondo, a seconda delle situazioni, non è così facile come il cambiarsi d'abito (Callicott, 1999c [1990], 160).

Quando un agente [morale] adotta una teoria etica [...] costui o costei adotta una psicologia morale, una nozione di bene in sé e un criterio di considerabilità morale, tra le altre idee fondamentali. Se si pensa che sia così facile divenire utilitaristi per questo scopo, deontologici per

quest'altro, aristotelici per quest'altro ancora, e così via, si dà per implicito, con ciò, o che ogni pluralista posseda contemporaneamente tutte le contraddittorie idee fondamentali poste a supporto di ogni teoria, o che sia in grado di adottare prima una teoria, per poi rifiutarla a favore di un'altra, per poi rifiutarla a favore di un'altra ancora, solo per tornare a quella di partenza, avanti e indietro, girando in tondo. Un agente morale maturo, a mio avviso, desidera una visione che sia coerente – una che sembri quella vera. Costui o costei non può vivere comodamente in un perpetuo stato di auto-contraddizione, incarnando l'equivalente filosofico di un individuo con un disturbo da personalità multipla. (Callicott, 1999d [1994], 172-173)

Non si tratta, tuttavia, di individuare un *unico principio morale* da cui dedurre le regole di una corretta condotta etica, ma di lavorare su un'*unica teoria morale* (e quindi su un solo sistema etico), al cui interno possano sempre essere possibili diversi principi morali. La critica di Callicott non è dunque rivolta al «pluralismo *interpersonale*» (*interpersonal pluralism*) che a suo avviso caratterizza anzi ogni buon dibattito etico, ma a quel «pluralismo *intrapersonale*» (*intrapersonal pluralism*) che rederebbe gli agenti morali dei soggetti 'intellettualmente disturbati' (1999d [1994], 174-176). Bisogna allora trovare nuovi spunti e riformulare gli stessi principi filosofici oggi più diffusi per giungere a una nuova etica monistica che, ponendo questi sotto uno stesso 'ombrello etico', si renda compatibile con una rinnovata visione del mondo. Il principale scopo dell'etica ambientale, in estrema sintesi, è quello di attuare un «cambiamento di paradigma nella filosofia morale» sviluppando «una teoria non-antropocentrica del valore» (Callicott, 1998a [1984], 243-246).

Una teoria del valore adeguata per l'etica ambientale non-antropocentrica deve saper osservare il valore intrinseco sia degli organismi individuali, sia di una serie di entità sovra-organismiche, gerarchicamente ordinate – popolazioni, specie, biocenosi, biomi e la biosfera. Deve attribuire un valore intrinseco differenziato agli organismi e alle specie selvagge e domestiche. Dev'essere concettualmente compatibile con la moderna biologia evolutiva ed ecologica. E deve sapere rendere ragione del valore intrinseco del nostro attuale ecosistema, delle sue componenti e del suo complemento di specie, e non assegnare eguale valore a qualsiasi ecosistema immaginabile. (Callicott, 1998a [1984], 257-258)

È in questo senso che l'autore si schiera contro le etiche ambientali che si limitano ad assegnare valore intrinseco soltanto a entità discrete, rivisitando i principi deontologici o utilitaristici esistenti e declinandoli nei confronti degli enti biologici (1998a [1984],

246-251). È sempre in quest'ottica, inoltre, che egli reputa l'etica della terra quale caso paradigmatico di etica ambientale: sua «caratteristica fondamentale e nuova», è proprio «l'estensione della rilevanza etica *diretta* dalle persone alle entità naturali non-umane» (1998b [1980], 203-204). Per Callicott, tuttavia, non si tratta di inventarsi un'etica *ex novo*, ma di rinvenire nella tradizione filosofica ulteriori «alternative attraenti» da riattualizzare in ottica monistica: questo, a suo avviso, è ciò che ha implicitamente fatto Leopold e che egli stesso si propone di meglio esplicitare e rivedere (1998a [1984], 251-252).

Secondo il filosofo i fondamenti concettuali della *land ethic* sono costituiti da un intreccio tra filosofia morale e scienze quali la biologia, la cosmologia, la fisica quantistica e, soprattutto, l'ecologia (Callicott, 1987b). Per quanto riguarda gli aspetti filosofico-concettuali Callicott, rifacendosi al già menzionato Goodpaster, scarta subito come possibili fonti di riferimento metaetico tutte le correnti che si limitano a estendere l'*egoismo etico* di stampo hobbesiano attraverso un processo di applicazione generalizzata di criteri morali sensiocentrici, psicocentrici o biocentrici di stampo individualistico (Callicott, 2005 [1987], 110). Nessuno dei modelli atomistici fondati sulla sensibilità singeriana, sulla cognitività reganina o sulla conatività schweitzeriana consente infatti di estendere la considerazione morale anche alle entità sovraindividuali che sono di per sé prive di queste qualità (Callicott, 2005 [1987], 106-109). Duramente criticato dall'autore è soprattutto il razionalismo che molti autori adottano nel campo dell'etica ambientale. Anche se la morale sembra essere «*in linea di principio* una funzione della ragione umana [...] supporre che lo sia *di fatto* significherebbe mettere il carro innanzi ai buoi», perché la stessa razionalità, oltre a essere fine e variabile, è emersa in tempi recenti e non di certo prima di certe capacità linguistiche intersoggettive che presuppongono a loro volta un ambiente sociale molto sviluppato: non possiamo, in sostanza, essere divenuti soggetti morali prima di avere maturato una certa etica comunitaria, quindi «dobbiamo essere diventati soggetti morali prima di diventare razionali» (Callicott, 2005 [1987], 95-96). Nell'etica, secondo Callicott, le *motivazioni emotive* antecedono dunque sia in termini di importanza sia temporalmente le *giustificazioni razionali* che, poi, possono formare e irrobustire i principi morali. Restando aderenti a questa visione dell'etica, esistono almeno altre tre tradizioni meritevoli di essere prese in considerazione.

La tradizione (1) *teista* di più recente rivisitazione ha per l'autore l'indubbio pregio di guardare all'essere umano come a un *custode* del creato, a Dio come a un Creatore più di *specie* viventi che di singoli organismi e al peccato originale come a un *peccato ambientale* antropocentrico: Adamo ed Eva, infatti, non peccano compiendo un atto sessuale, come spesso accade in altre tradizioni, ma cogliendo il *frutto proibito* che genera in loro l'autocoscienza da cui si origina quell'atteggiamento auto-centrato che sottostà all'intero paradigma di pensiero antropocentrico (Callicott, 1998a [1984], 252-254). Ciononostante, questa prospettiva resta inadeguata poiché ancora troppo incompatibile con le scoperte della scienza moderna.

La seconda tradizione che è possibile prendere in considerazione è quella del (2) «razionalismo olistico» di Platone (Callicott, 1998a [1984], 254). Il filosofo greco, ne *La Repubblica*, ha sostenuto infatti che il bene degli esseri umani è subordinato al massimo bene della società di cui essi fanno parte e che entrambi questi beni dipendono a loro volta dalla buona organizzazione delle loro parti: la sua etica, dunque, «mira al benessere della comunità come totalità, non a quello di qualunque persona singola o classe particolare» (Callicott, 1998b [1980], 219-221). Pur assegnando valore intrinseco alla totalità e ai suoi sottoinsiemi, il pensiero di Platone manifesta tuttavia un'eccessivamente «distaccata indifferenza per il benessere individuale» e non è comunque in grado di tutelare il valore intrinseco di tutte le specie attualmente esistenti, esseri umani compresi (Callicott, 1998a [1984], 254-257). Anche questa seconda tradizione non è dunque all'altezza degli obiettivi. Se declinata in una prospettiva ambientale essa potrebbe anzi rilevarsi anti-umanista: da un lato obbligherebbe infatti a sacrificare l'interesse individuale in tutti i casi in cui esso confligga con quello dei sistemi olistici, mentre dall'altro non sarebbe in grado di considerare il fatto che la biosfera starebbe 'bene' anche se dovesse ripartire con un nuovo post-apocalittico processo di speciazione, e forse anche 'meglio' senza di noi (Callicott, 1998a [1984], 256-257).

Esiste tuttavia anche una terza tradizione filosofica idonea a stabilire i fondamenti dell'etica della terra, ed è proprio quest'ultima che secondo Callicott è più opportuno riattualizzare: si tratta del (3) «sentimentalismo comunitario» proposto dai filosofi scozzesi Adam Smith e (soprattutto) David Hume (Callicott, 1998a [1984], 258-260; Smith, 2002 [1790]; Hume, 1975 [1739-1740]). Tale tradizione è talmente



in linea con la biologia moderna che la teoria dei *sentimenti sociali* di Smith e quella dei *sentimenti morali* di Hume sono state persino riprese e meglio spiegate, «esclusivamente dal lato della storia naturale», da Darwin (Callicott, 1998a [1984], 259; Darwin, 1981 [1871]). Quest'ultimo ha infatti illustrato anche i vantaggi evoluti dell'altruismo comunitario sviluppato in società: «siccome la relazione tra l'evoluzione sociale e quella del sentimento di orientamento all'altro, o sentimento morale, è una relazione di feedback positivo, l'etica si è sviluppata in correlazione all'evoluzione sociale» (Callicott, 1998a [1984], 259). Gli enormi vantaggi che, per Callicott, deriverebbero dall'elaborare una rinnovata teoria non-antropocentrica del valore intrinseco a partire da questa tradizione sono essenzialmente quattro.

Innanzitutto essa considera l'altruismo quale fenomeno «fondamentale e originario nella natura umana quanto l'egoismo» e non proveniente da un successivo allargamento agli altri dell'egoismo stesso: ogni comportamento è motivato anzitutto da passioni, ma queste sono *originariamente* orientate sia a sé che all'altro da sé (Callicott, 1994b [1994]; 2005 [1987], 106-109). In secondo luogo essa non si fonda sulla ragione, ma su un più legittimo sentimento di *simpatia* rivolto sia ai membri della propria comunità sia alla comunità stessa: in questa interazione tra la simpatia spontanea per il benessere collettivo e la simpatia e comprensione per gli individui, inoltre, è la prima a essere considerata originaria e fondante nei confronti della seconda (Callicott, 2005 [1987], 109-110). Per il filosofo americano i «sentimenti rivolti verso l'altro da sé» (*other-oriented sentiments*), non rivestono soltanto un ruolo fondamentale e originario per la morale, all'interno della teoria di Hume di cui la *land ethic* si fa prosecutrice: essi posseggono tanto la peculiarità di non essere derivabili e giustificabili in base a un'estensione dei «sentimenti rivolti verso se stessi» (*self-oriented sentiments*) quanto quella di essere rivolti primariamente alla collettività di cui ci si riconosce parte (1994b [1994]). In terzo luogo il valore intrinseco, all'interno di questa tradizione, viene *proiettato* sulle entità (*valuees*) dai soggetti che compiono l'atto di valutazione (*valuers*) e non ha, quindi, un vero e proprio oggetto prediletto (Callicott, 2005 [1987], 106-109; Mackie, 1980).

I sentimenti *morali* sono, per definizione, orientati all'altro e sono intenzionali, ossia non hanno valore in se stessi, né vengono sperimentati indipendentemente da qualche oggetto che li ecciti e sul quale essi sono, per così dire, proiettati. I loro oggetti naturali non sono limitati, eccetto che

per convenzione, agli altri esseri umani. Sono, invece, naturalmente stimolati dai propri compagni di società (e dalla società in quanto tale), i quali possono includere, come avviene sia nel pensiero ecologico contemporaneo, sia nella rappresentazione tribale, esseri non-umani e un ordine sociale più ampio di quello umano. (Callicott, 1998a [1984], 261-262)

Per quanto i valori siano *antropogenici* o quantomeno *vertebragenici*, perché la loro fonte è sempre un soggetto valutante (umano o non-umano), è dunque del tutto possibile proiettare questi sulla natura (Callicott, 1992, 137; 1998a [1984], 261). Sebbene sia difficile, quando si parla di natura, tenere separati i valori strumentali dai valori intrinseci, in quanto entrambi sono simultaneamente presenti nell'ambiente, non per questo ciò è anche impossibile (Callicott, 1998b [1980], 217-218). In riferimento al valore morale della natura è dunque secondo Callicott del tutto corretto parlare di valore intrinseco, ma è più opportuno intendere questo come un «VALORE INTRINSECO TRONCATO» (*truncated intrinsic value*): un simile valore, venendo soggettivamente attribuito da una coscienza valutante a entità considerate *per se stesse*, si pone come termine mediano tra il valore strumentale soggettivo e il valore intrinseco oggettivo che, secondo altre correnti teoriche, deve essere riconosciuto come proprio della natura *in se stessa* (Callicott, 1986).

Il quarto e ultimo vantaggio che deriverebbe dall'elaborare una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco a partire dal sentimentalismo comunitario è che questo, essendo interessato allo stato attuale del mondo, è perfettamente in grado di coniugare olismo e umanesimo (Callicott, 1998a [1984], 260-262). Da un lato, infatti, esso ammette l'esistenza di un valore intrinseco posseduto tanto dai singoli organismi non-umani quanto dalle entità sovraindividuali. Dall'altro, invece, tenendo conto della dipendenza dei valori dalla valutazione dei soggetti valutanti, esso non permette soltanto di differenziare tra loro i valori delle diverse singole forme di vita, quelli delle specie selvagge e quelli delle specie domestiche, ma richiede anche la presenza e permanenza in questo mondo di valutatori coscienti quali gli esseri umani.

Per Callicott, dunque, la vera tradizione in cui affonda le radici l'etica della terra è il comunitarismo basato sui sentimenti morali e sul concetto di 'valore intrinseco troncato', ed è proprio questo il principale motivo per cui la teoria di Leopold rappresenta il migliore tentativo di produrre un'etica ambientale non-

antropocentrica (Callicott, 1999g [1992]). Quando il filosofo statunitense parla della *land ethic* come del «'gradino successivo' nel processo, attualmente in corso, dell'evoluzione etico-sociale» intende infatti questo 'gradino' come un allargamento della comunità morale da quella sociale all'intera comunità biotica (1998a [1984], 260-261). Nel procedere nella direzione di una simile estensione non bisogna però intendere l'etica della terra come una teoria morale i cui fondamenti oscillano tra un soggettivismo radicale e un oggettivismo deterministico, perché essa, in realtà, è un'etica dei valori intrinseci intersoggettivi. L'autore ha affrontato a più riprese il problema, individuando il rischio di un'interpretazione soggettivistica della *land ethic* nei fondamenti humeani dell'etica della terra e quello di una oggettivistica in quelli darwiniani e sociobiologici. La teoria morale di Hume è in effetti, in un certo qual modo, soggettivistica, ma quanto lo è quella kantiana: per l'autore la facoltà di giudizio morale «non è meno comune e univoca nella natura umana di quanto Kant non supponesse fosse la facoltà di ragione» (Callicott, 1999g [1992], 107). Il sentimentalismo morale, così per come lo intende Callicott, pur essendo soggettivista, non è relativista, proprio come non lo è nemmeno l'etica kantiana. Esso trova la propria dimensione normativa, non in un riscontro oggettivo, ma in ciò che può essere definito il «consenso delle emozioni»: non si rifiuta dunque a priori la possibilità di una sensibilità morale, per così dire, 'distorta', ma si esclude che una simile sensibilità non venga considerata, in base a un intersoggettivo consenso delle emozioni, «sbagliata moralmente, se non anche epistemologicamente» (Callicott, 1999g [1992], 108). Anche il rischio del determinismo biologico viene dunque allontanato dalla *land ethic*: così come tutti gli esseri umani sono geneticamente predisposti ad apprendere un linguaggio, ma non geneticamente obbligati ad apprendere un *particolare* linguaggio; allo stesso modo essi sono tutti dotati (qualcuno più di altri) di sentimenti morali, ma il verso cui questi sono rivolti e in che norme si esprimano è *condizionato* (*shaped*) dall'ambiente culturale (Callicott, 1999g [1992], 111-112).

Per Callicott, dunque, «i sentimenti morali sono in sé indeterminati e plastici»: essi possono certamente riguardare una ristretta comunità morale (comportando anche l'elaborazione di norme razziste o sessiste), ma quali siano i soggetti che si *crede* debbano essere presi in considerazione morale e quali siano le norme etiche da applicare non è né relativistico né deterministico, perché dipende soltanto

dall'intersoggettività culturale (1999g [1992], 112). Visto che la natura umana cambia molto lentamente, mentre «le *idee* su chi siamo, in che sorta di mondo viviamo e in che relazione siamo con l'ambiente naturale cambiano rapidamente, e non in modo totalmente arbitrario e cieco», e considerato che è questa dimensione *razionale* e *cognitiva* a condizionare, secondo lo stesso Hume, i nostri sentimenti morali, è solo nell'intersoggettività culturale e scientifica che la *land ethic* trova il suo vero fondamento normativo (Callicott, 1999g [1992], 114; 2001; 2013b).

Affinché dai sentimenti morali si possa giungere a formulare dei doveri è tuttavia necessario individuare anzitutto quali siano i valori che i doveri stessi sono volti a tutelare: è su questo passaggio che l'intersoggettività (razionale, emotiva, sociale, culturale e scientifica) dei valori difesa da Callicott gioca un ruolo determinante. L'autore distingue, infatti, almeno due tipi di valori: quelli genericamente condivisi sono definiti valori «fondamentali» (*ultimate*), mentre quelli su cui esiste molto più disaccordo e dibattito sono denominati «approssimativi» (*proximate*) (1999b [1987], 86-90). I primi sono universali o forse persino innati all'interno della natura umana (es. il valore della salute), mentre solo i secondi vengono stabiliti in base a una conoscenza razionale dei fatti (es. il preferire la medicina tradizionale ai metodi curativi fondati su antiche superstizioni). Questa distinzione, utilizzata da Callicott per chiarire come le apparenti controversie riguardanti i *valori* non testimonino irrimediabili handicap morali di alcuni soggetti rispetto ad altri, ma solo differenze di giudizio in merito a quali *fatti* debbano essere considerati (moralmente) rilevanti, è di cruciale importanza per comprendere la sua teoria non-antropocentrica del valore. L'influenza che la ragione empiricamente informata esercita sui nostri sentimenti morali non ha infatti, secondo il filosofo, alcun potere sui valori fondamentali, ma soltanto su quei valori approssimativi riguardanti i *mezzi* che si credono maggiormente idonei a perseguire i *fini* stabiliti dalla prima tipologia di valori. Poiché si è compreso, grazie alla scienza contemporanea, che siamo parte di una più vasta comunità biotica, e poiché tra i principali depositari di valori intrinseci fondamentali vi sono tutte le comunità cui noi apparteniamo, i nostri sentimenti morali possono oggi legittimamente influenzare i valori approssimativi volti a tutelare la comunità biotica. Si tratta, in sostanza, di rendere sempre più ecocentrici i valori morali riferiti al valore fondamentale da sempre posseduto dalle

comunità cui ci riconosciamo appartenere. Nel tramutare in questo modo il *patriottismo* in una sorta di *biofilia* è dunque per l'etica indispensabile confrontarsi con la scienza contemporanea.

A fare da anello di congiunzione con la filosofia, sul fronte dei fondamenti scientifico-concettuali, è anzitutto la biologia: essa chiarisce infatti quale sia «la connessione concettuale tra l'etica e l'organizzazione e lo sviluppo sociali» (Callicott, 2005 [1987], 102-103). Importanti contributi concettuali giungono però anche dalla cosmologia e dalla fisica quantistica. La «percezione della Terra come un 'piccolo pianeta' perso in un universo immenso» offerta dalla cosmologia contribuisce, anche se in un modo quasi inconsapevole, «alla maturazione del nostro sentimento di parentela stretta, comunione, interdipendenza con tutti gli abitanti della nostra comune casa» (Callicott, 2005 [1987], 103). La fisica quantistica ha invece fornito alla filosofia un importante strumento: il principio di indeterminazione. Stabilendo che le proprietà primarie e secondarie sono inscindibili e dipendenti dall'interazione tra osservatore e osservato, esso ha infatti permesso di scardinare non soltanto la scissione lockiana tra qualità primarie (indipendenti dall'osservatore) e secondarie (dipendenti da esso), ma anche quella cartesiana tra *res cogitans* (soggetto osservante) e *res extensa* (oggetto osservato), e quindi persino quella humeana, da essa derivata, tra *fatti* e *valori* (Callicott, 1985a; 1992). Facendo proprie le teorie quantistiche è dunque possibile ammettere che in natura è presente anche un «valore virtuale» (*virtual value*) il quale, pur necessitando di essere attualizzato nell'interazione con un soggetto valutante, esiste negli oggetti osservati quantomeno in potenza (Callicott, 1985a). L'interdipendenza tra soggetto valutante e oggetto valutato presuppone una rete di relazioni tanto reali quanto lo sono le entità tra cui esse intercorrono e, quindi, un'inscindibile continuità e integrazione tra mente e materia, organismi e natura. Se il soggetto valutante si riconosce dotato di valore intrinseco *allora*, in base a ciò che Callicott definisce il principio di «complementarietà assiologica» (*axiological complementarity*), è obbligato ad attribuire anche alla natura un valore intrinseco, sia pure soltanto *relazionale e intersoggettivo* (1985a, 275). Per evidenziare ulteriormente la relazionalità e intersoggettività del valore, l'autore preferisce infatti utilizzare il termine '*value*' più come verbo che come sostantivo. La fisica quantistica, dunque,

insegna che la *natura* è «intrinsecamente valutabile» (*intrinsically valuable*) proprio perché il *sé* è intrinsecamente valutabile (Callicott, 1985a, 275).

Se «i fondamenti concettuali dell'etica della terra forniscono una base teorica ben formata e coerente per includere sia i membri della comunità biotica, sia la stessa comunità biotica, considerata come una totalità integrata, entro la sfera dei principi morali» ciò è però dovuto soprattutto all'impostazione olistica derivata dalla profonda trasformazione della nostra sensibilità morale attuata dalle conoscenze fornite dall'ecologia (Callicott, 2005 [1987], 110-111). In modo analogo e continuo rispetto alla fisica contemporanea, la prospettiva ecologica ci aiuta infatti anzitutto «a riconoscere e affermare l'integrità organica del sé e l'insostituibilità di una distinzione netta tra sé e ambiente» (Callicott, 1998b [1980], 229). Sembra infatti impossibile individuare una demarcazione tra il proprio sé e l'ambiente in un mondo che appare sempre più come «un unico corpo esteso» (Callicott, 1989c [1986], 113). In secondo luogo essa rovescia, per la prima volta, «il primato ontologico degli oggetti sulle relazioni, caratteristico della scienza classica occidentale», perché offre un'originale visione del mondo in cui «piante e animali, suolo e acque sono integrati [...] in una sorta di unico, grande superorganismo» di cui le specie rappresentano gli organi, mentre gli individui le cellule (Callicott, 2005 [1987], 111-112). In terzo luogo, «poiché l'ecologia si concentra sulle relazioni tra le cose (tra di loro e con la totalità), essa rende i suoi studiosi inclini a una visione più olistica del mondo» (Callicott, 1998b [1980], 213). Se gli organismi monocellulari sono enti biologici di prim'ordine e le forme di vita pluricellulari sono di second'ordine, allora gli ecosistemi naturali sono «totalità organiche di terz'ordine» o, per dirla alla Leopold, «brulicanti comunità» (Callicott, 1998b [1980], 214-216). Poiché ogni entità naturale è posta in una più o meno stretta relazione di interdipendenza con tutte le altre, l'interesse della totalità olistica non coincide sempre e per forza con la somma degli interessi delle sue parti.

È dunque proprio il concetto di 'comunità' l'elemento chiave che unisce inscindibilmente l'ecologia all'etica della terra: attraverso esso, infatti, la scienza ecologica fornisce una maggiore coscienza del legame di interdipendenza che ci tiene uniti a tutti gli altri membri della comunità biotica (Callicott, 2005 [1987], 103). Visto che, da un punto di vista ecologico, «*etica e società o comunità sono concetti correlati*», è secondo Callicott del tutto legittimo raccogliere l'invito di Leopold a

proseguire nel percorso storico che ha esteso il concetto di 'comunità' prima alle piccole società tribali, poi alle nazioni, e poi ancora alla grande comunità umana del villaggio globale, giungendo a riconoscere che la terra stessa è una comunità (2005 [1987], 98-101). Poiché solo una simile estensione può permettere allo stadio della *land ethic* di concretizzarsi, «la chiave per l'emergere di un'etica della terra è, semplicemente, un'alfabetizzazione ecologica generalizzata» (Callicott, 2005 [1987], 102).

Reinterpretata l'etica della terra in una simile prospettiva, è però per Callicott importante anche procedere con un'attenta opera di rivisitazione, ampliamento e aggiornamento del pensiero di Leopold (Callicott, 1999a). Svitati sono infatti gli aspetti della *land ethic* che, al fine di offrire una rigorosa argomentazione filosofica, è per l'autore opportuno definire meglio, se non addirittura ridefinire. L'attenzione di Callicott è rivolta soprattutto su tre di essi: il concetto di 'comunità', le modalità di risoluzione dei conflitti tra gli interessi olistici e quelli individualistici e lo stesso principio cardine dell'etica della terra.

Il concetto di 'comunità' è stato al centro di un lungo e acceso dibattito intercorso tra Callicott e diversi autori zoocentrici (Andreozzi, 2013c). Il filosofo considera inizialmente l'etica sensiocentrica e quella psicocentrica semplicemente come uno «stadio più facilmente assimilabile» di quella ecocentrica, come dimostrato dal fatto che nessuna di esse è veramente in grado di garantire il rispetto di tutte le forme di vita animale: in riferimento all'etica dei diritti animali di Regan egli sostiene infatti sia più corretto parlare di un'«etica dei diritti dei mammiferi» (Callicott, 1985b, 40). Pur affermando di essere contrario all'industria alimentare (non per motivi sentimentali, ma per l'immorale 'meccanicizzazione' del mondo organico non-umano, animale e vegetale, attuata dalla zootecnica), l'autore è dunque convinto che un'adeguata etica della terra si schieri a favore della caccia, delle fattorie organiche e delle fattorie biotiche, e contro il veg(etari)anesimo, il cui ampliamento a tutta la popolazione umana è anzi considerato alla stregua di un'ipotesi «*probabilmente* catastrofica sotto il profilo ecologico» (1998b [1980], 227-229). Lo stesso Leopold, ricorda Callicott, era infatti favorevole non soltanto alla caccia, tramite cui egli affermava fosse per noi possibile prendere «la nostra carne da Dio», ma anche a un'alimentazione onnivora (Callicott, 1998b [1980], 205-206). Nel suo primo

intervento polemico (e non ancora sistematico) a favore della *land ethic* Callicott dà dunque maggiore significato morale agli animali selvatici rispetto a quelli domesticati. L'autore reputa questi ultimi alla stregua di «artefatti viventi», prodotti dell'artificio umano ormai privati di «comportamenti naturali»: parlare del comportamento naturale di, ad esempio, polli o vitelli ha «più o meno lo stesso senso che avrebbe parlare del comportamento naturale dei tavoli e delle sedie» (1998b [1980], 222-223).

Sebbene nei suoi primi articoli Callicott adotti dunque la distinzione tra animali selvatici e domesticati per difendere una preferenza morale nei confronti dei primi, successivamente, però, egli torna radicalmente sui propri passi privilegiando, anche se con le dovute accortezze, i secondi. L'autore dichiara infatti non solo di ricredersi, ma anche di essere divenuto egli stesso veg(etari)ano e contrario all'allevamento degli animali non-umani (1998c). Pur considerando ancora lo zoocentrismo incapace sia di considerare l'impatto che la liberazione degli animali domesticati avrebbe su quelli selvatici e sull'ambiente sia di tenere in considerazione che la tutela degli habitat degli animali selvatici è incompatibile con quella di quelli domesticati (la cui alimentazione richiede infatti la deforestazione, l'allevamento di ulteriori animali da macello e la compromissione di svariati ecosistemi), egli inizia dunque a reputare l'etica zoocentrica del tutto accostabile, se non forse anche *complementare*, alla sua etica della terra (1998c, 461-463). Il filosofo afferma esplicitamente di non riuscire, oggi, a immaginare nessun mutamento culturale (o almeno nessun cambiamento così facile e, al tempo stesso, così benefico) in grado di avere conseguenze ecologiche più positive di quelle che deriverebbero dal completo abbandono dell'allevamento animale (1998c, 472). Le conseguenze che si ripercuoterebbero sugli stessi animali domesticati, una volta liberati, sono tuttavia molto più incerte: probabilmente solo una piccola quantità di loro sopravviverebbe, perché la restante parte, essendo stata selezionata, fatta nascere e fatta crescere in simbiosi con l'essere umano, sarebbe incapace di riadattarsi autonomamente all'ambiente (Callicott, 1998c, 472). Se si liberassero questi animali senza le dovute accortezze li si annienterebbe dunque come individui e, forse, persino come specie.

Per risolvere questo problema e per giustificare al contempo il maggiore significato morale degli animali domesticati rispetto a quelli selvatici, l'autore si impegna a riformulare il comunitarismo leopoldiano in una sorta di *comunitarismo*



*multilivello* capace di integrare il concetto di 'comunità biotica' con quello di 'comunità mista' (*mixed community*) proposto originariamente da Midgley (Callicott, 1989d [1988]; Midgley, 1983). Ogni essere umano, sostiene Callicott, è allo stesso tempo membro di molte comunità, che vanno dalla propria famiglia, al proprio quartiere, alla propria nazione, a tutta la specie umana, fino a giungere ai differenti ecosistemi e alla comunità biotica globale: l'appartenenza a ogni comunità genera una distinta serie di obblighi a tutela degli interessi di quella comunità e dei suoi membri (1989d [1988], 55-56). Se, in quanto membri della specie umana, tutte le persone hanno il dovere di rispettare i diritti delle altre persone, come membri della comunità biotica esse hanno il dovere di preservare la sua integrità, la sua stabilità e la sua bellezza. La metafora migliore per rappresentare questa estensione del 'cerchio morale', secondo il filosofo, non è dunque quella, proposta ad esempio da Singer, di un pallone sempre più gonfio, ma quella della crescita dei cerchi anulari di un albero (Singer, 1981; Callicott, 1999c [1990], 168). L'etica della terra è solo uno di questi diversi strati di codici morali comunitari, ma per Callicott si tratta probabilmente anche del più inclusivo: se gli esseri umani sono evolutivamente predisposti a valutare intrinsecamente la comunità di cui fanno parte, una volta che si riconoscono appartenenti a essa, allora la *land ethic* è l'ultima realizzazione di questo sentimentalismo comunitario (1999c [1990], 168).

Come precisato da Midgley, gli animali domestici sono membri di una «comunità mista» costituita da un allargamento della società umana a tutti gli altri animali a essa simbioticamente connessi da vincoli affettivi e adattativi: questi animali sviluppano emozioni, sentimenti, abitudini e modelli di comportamento che co-evolvono insieme ai nostri (1983, 112-124). È proprio in virtù di questa co-evoluzione simbiotica che, secondo Callicott, essi meritano una considerazione morale maggiore rispetto a quella accordabile agli animali selvatici i quali, pur essendo parte della nostra stessa comunità biotica, sono evidentemente fuori da questa comunità mista (1989d [1988], 56-57). Il «comunitarismo multilivello» dell'etica della terra risulta così essere per l'autore la migliore soluzione di compromesso, se non forse anche la soluzione ideale, tra un'etica rivolta soltanto ai soggetti senzienti e una interessata invece a tutta la natura (1998c, 471-474). In quest'ottica, infatti, l'etica della terra si dimostra favorevole all'abolizione degli allevamenti intensivi a tutto vantaggio delle piccole

aziende a conduzione familiare (ecologicamente più sostenibili); a una riduzione drastica dell'utilizzo degli animali non-umani per fini umani (l'allevamento non intensivo è solo apparentemente favorito da questa prospettiva, in quanto in realtà più costoso e meno produttivo); a un netto miglioramento della considerazione morale che viene riservata a questi membri della nostra stessa comunità mista; e, sotto certi aspetti, anche a una liberazione animale che garantisca la sopravvivenza degli animali liberati senza compromettere né la vita di quelli selvatici né l'ambiente (Callicott, 1998c, 471-474).

In quest'ottica multilivello rimane per l'autore da chiarire come sia possibile stabilire, senza uscire dal monismo etico, cosa sia giusto o ingiusto fare nei casi in cui i doveri relativi a due differenti comunità entrano in conflitto tra loro. Callicott è a tal proposito convinto anzitutto del fatto che, da un punto di vista morale, l'imparzialità tipica della riflessione giuridica vada sempre stemperata da una «appropriata parzialità» (*appropriate partiality*) adeguatamente condizionata (1998c, 466). In tal senso il filosofo propone essenzialmente di adottare due principi morali di second'ordine subordinati a un'unica massima morale di prim'ordine (1999e [1999]). Non si tratta, egli precisa, di rendere l'etica della terra una teoria morale pluralistica. Nel suo complesso essa rimane infatti monistica perché i diversi (*pluralistici*) obblighi morali sono uniti da un'unica (*monistica*) impostazione teorica: quella dei sentimenti comunitari. La teoria non contiene dunque diverse massime da applicare, in modo facilmente contraddittorio, a seconda dei contesti, ma due principi da mettere in dialogo in un medesimo contesto e sotto un'unica massima olistica (Callicott, 1999e [1999], 72-73).

In base al primo principio secondario (*first second order principle*, altrimenti detto SOP-1) «gli obblighi generati dall'appartenenza a una comunità più venerabile e intima hanno la precedenza su quelli generati da comunità più recenti e impersonali» (Callicott, 1999e [1999], 73). I doveri diretti nei confronti delle comunità più vicine in termini di coinvolgimento emotivo sono così tutelati nei confronti di quelli relativi a quelle più lontane (tutela che invece rimane assente, ad esempio, nell'utilitarismo di Singer): risulta del tutto lecito, dunque, *avvertire* che, quando a causa delle circostanze sia impossibile adempiere a entrambi, i doveri verso i membri della propria famiglia hanno la precedenza sui doveri civici. Di per sé, però, questo principio è insufficiente

a sostenere una robusta etica ambientale, perché la maggior parte delle persone, nella maggior parte dei casi, non valuta la comunità biotica più vicina rispetto alle altre. È allora per Callicott necessario formulare un secondo principio secondario (*second second order principle*, altrimenti detto SOP-2), in virtù del quale «gli interessi più forti (in mancanza di un termine migliore) generano doveri che hanno la precedenza sui doveri originati da interessi più deboli» (1999e [1999], 73). Le persone sono così obbligate a sacrificare interessi umani triviali e superficiali (es. il mangiare carne) in funzione di interessi più grandi e significativi (es. la tutela delle specie): se si ha lo stretto necessario per condurre una vita decente, sarebbe eticamente negligente prodigarsi per vivere nel lusso quando ci sono persone che, seppure estranee, sono impossibilitate a provvedere alle proprie necessità primarie (es. cibo, alloggio, vestiario, istruzione, ecc.). Se dovesse ad esempio accadere di dovere scegliere tra il dare lavoro a un vasto numero di persone impegnandole a compromettere un ecosistema vitale per fini antropici e il preservare l'ecosistema lasciando questi stessi lavoratori disoccupati (cosa che comunque già accade quotidianamente nel sistema economico internazionale), nonostante gli impiegati appartengano a una comunità a noi più vicina rispetto alla comunità biotica, SOP-2 avrebbe priorità su SOP-1 e gli interessi biotici verrebbero così tutelati (Callicott, 1999e [1999], 74-75). In sostanza, quando i «doveri orientati olisticamente verso l'ambiente» (*holistic environment-oriented duties*) entrano in conflitto con i «doveri orientati individualisticamente verso gli esseri umani» (*individualistic human-oriented duties*), e gli interessi connessi ai primi sono significativamente più forti rispetto a quelli relativi ai secondi, i doveri verso l'ambiente acquistano per l'etica della terra assoluta priorità (Callicott, 1999e [1999], 76).

Per quanto concerne invece la massima morale di primo ordine da cui derivano i doveri da sottoporre al vaglio di questi principi morali di secondo ordine, anche il principio cardine dell'etica della terra di Leopold, secondo cui «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica» ed «è ingiusta quando tende altrimenti», se confrontato con le più recenti scoperte scientifiche, mostra secondo Callicott la necessità di essere rivisitato (Leopold, 1998 [1949], 140; Callicott, 1999f [1996]). Lo stesso ideatore originale della *land ethic* elaborò d'altronde il proprio pensiero nella piena consapevolezza del carattere

provvisorio e approssimativo della scienza. Nonostante il «principio di interdipendenza» (*the principle of interdependency*) ecologica, in base al quale «nessuna forma di vita o specie vitale ha alcuna possibilità di sopravvivere senza l'aiuto degli altri organismi e delle altre specie di organismi», non sia stato minimamente intaccato dall'avanzamento della ricerca, l'ecologia conosciuta ai tempi di Leopold è stata oggi ampiamente rivisitata (Callicott, 1999f [1996], 130-134). In epoca recente, infatti, l'aggiunta della dimensione *temporale* a quella *spaziale* all'interno della definizione di 'ecosistema' ha reso questo concetto quanto mai vago (Callicott, 1999f [1996], 117). La stessa idea che la natura sia caratterizzata da un equilibrio stabile privo di disturbi è stata inoltre superata in favore di un modo di concepire l'ambiente come un sistema contraddistinto da un equilibrio dinamico reso vitale da un *continuum* graduale di perturbazioni (Callicott, 1999f [1996], 119). In un contesto ecologico come quello contemporaneo, si chiede allora Callicott, come è possibile *conservare* o *preservare* l'integrità, la stabilità e la bellezza di un biota che è dinamico e in continuo mutamento, soprattutto se si intendono la conservazione e la preservazione come un arresto di ogni cambiamento (1999f [1996], 134)?

È dunque secondo l'autore doveroso «dinamizzare» (*dynamize*) l'etica della terra, e il concetto chiave per effettuare questa rivisitazione è quello di 'scala appropriata' (*appropriate scale*) (1999f [1996], 134). Se gli ecosistemi sono una sequenza di eventi spazio-temporali di trasformazione di materia in energia e l'essere umano è un elemento integrato in una comunità biotica resa vitale proprio dalle perturbazioni delle proprie entità, il rischio che si potrebbe correre, infatti, è di considerare ogni azione antropica, comprese quelle dannose per gli ecosistemi, non meno 'naturale' di qualsiasi altra (Callicott, 1999f [1996], 134-135). Da un lato occorre però notare che la specie umana è una specie morale, capace di deliberare eticamente e di scegliere coscientemente in funzione della comunità cui si riconosce appartenere. Dall'altro bisogna inoltre considerare che estinzioni di massa di ecosistemi e specie viventi sono avvenute altre volte nel passato ma, diversamente da quanto sta accadendo oggi a causa dell'essere umano, mai per colpa di un agente biologico. Alla luce di queste due considerazioni è per Callicott facile comprendere che almeno due caratteristiche dell'azione antropica devono essere valutate dall'etica della terra secondo una scala appropriata: il loro tasso di *velocità temporale* e la loro

*estensione spaziale* (1999f [1996], 136-137). Tenendo conto di tutte queste valutazioni e allargando di conseguenza la considerazione etica anche a fenomeni ecologici temporali quali i cambiamenti climatici, il filosofo propone di *dinamizzare* la massima originale di Leopold come segue: «una cosa è giusta solo quando tende a disturbare la comunità biotica su una normale scala spaziale e temporale; è sbagliata quando tende altrimenti» (1999f [1996], 138).

Consapevole del fatto che, per quanto una simile massima debba essere necessariamente generale e concisa, sono proprio la generalità e la concisione a rendere una teoria morale incompleta, Callicott affronta con attenzione molte delle critiche mosse o anche solo potenzialmente rivolgibili nei confronti della sua rivisitazione dell'etica della terra, cercando di difenderne la validità (1999f [1996], 139). Tra le questioni da egli affrontate vi sono: il problema della fallacia naturalistica; quello del dubbio riscontro fattuale dell'estensione del sentimentalismo comunitario; quello dei difficili rapporti tra olistico, individualismo e umanesimo; quelli derivabili dalla ri-naturalizzazione dell'essere umano; e quelli relativi all'incerta corrente morale entro cui andrebbe reinserita la sua stessa *land ethic*.

In merito alla fallacia naturalistica Callicott chiarisce, come si è già anticipato nel secondo capitolo, che nemmeno all'interno del pensiero di Hume la dicotomia tra *fatti* e *valori* è così rigida come si è soliti pensare (Callicott, 1989a [1982], 1201-27). Il rapporto dialettico esistente tra *ragione* ed *emozioni* consente infatti di ammettere l'esistenza di valori morali che, per quanto *antropogenici*, possono senza alcuna contraddizione non essere anche *antropocentrici*. Se è legittimo affermare, come fa lo stesso Hume, che certi fatti di ragione possono esercitare un'influenza sui nostri sentimenti morali, altrettanto legittimo, secondo l'autore, è sostenere che fatti dimostranti l'infondatezza e la dannosità della visione antropocentrica possano indurci ad abbandonarla. L'ecologia, modificando sia la nostra visione del mondo sia quella di noi stessi in *relazione* con il mondo, può dunque legittimamente mutare i nostri sentimenti morali, e quindi, i nostri valori, senza creare contraddizioni interne al pensiero del filosofo scozzese: non si tratta, infatti, di modificare *cosa* valutiamo, ma il *come* valutiamo (Callicott, 1999b [1987]).

Per quanto riguarda l'allargamento del cerchio dell'etica, sebbene esso sembri non trovare un inequivocabile riscontro fattuale, l'autore ricorda che «la moralità non

è descrittiva; è prescrittiva, normativa» e, quindi, «la storia delle pratiche morali [...] non è identica alla storia della coscienza morale» (2005 [1987], 92-93). Anche se alcune pratiche immorali persistono o sono addirittura in aumento, il fatto che «la coscienza morale si sta modificando e ampliando più rapidamente di quanto sia mai accaduto» è per Callicott innegabilmente dimostrato dalla crescita di movimenti (es. per i diritti civili, per i diritti umani, femministi, per la tutela dei bambini, animalisti e ambientalisti) che testimoniano l'emergere di «nuovi ideali morali» (2005 [1987], 92-93). È secondo il filosofo persino scorretto sostenere che la sua etica della terra adotta un olistismo che svantaggia i singoli individui. Essa ha infatti «un indirizzo tanto olistico quanto individualistico» o, per meglio dire, è «olistica a oltranza»: se pone maggiore accento sulla «comunità biotica nella sua globalità» è solo perché è consapevole che la considerazione morale dei suoi membri presuppone come proprio fondamento e condizione la preoccupazione per la grande comunità biotica in cui sono integrati (Callicott, 2005 [1987], 104-106). Come in tutti gli stadi precedenti dell'evoluzione sociale ed etica, anche all'interno di essa esiste dunque «una tensione tra il bene della comunità nel suo insieme e i diritti degli individui che la costituiscono, presi separatamente» (Callicott, 2005 [1987], 109-110). La *land ethic*, quindi, non trascurava le singole parti della natura a favore dell'ambiente.

[Essa serve piuttosto] come standard per apprezzare il valore relativo e il relativo ordine delle sue parti costitutive, e perciò offre un mezzo per dirimere le richieste, spesso reciprocamente contraddittorie, di eguale considerazione provenienti dalle parti prese separatamente, aggiudicando la ragione all'una o all'altra. [...] Animali e piante, montagne, fiumi, mari, l'atmosfera sono i beneficiari pratici immediati dell'etica della terra. Il benessere della comunità biotica, della biosfera nel suo complesso, non può essere logicamente separato dalla loro sopravvivenza e dal loro benessere. (Callicott, 1998b [1980], 216-217)

Nel proprio porre la *land ethic* «ai margini del paradigma dominante della filosofia morale moderna», tale suo 'olismo a oltranza' potrebbe tuttavia sembrare, non soltanto anti-individualistico, ma anche anti-umanistico (Callicott, 2005 [1987], 106). È d'altronde proprio lo stesso Callicott a sostenere, in uno dei suoi primi e più controversi articoli, che «il grado di misantropia» presente all'interno delle etiche ambientali può essere preso come misura del grado in cui esse sono anche non-antropocentriche (1998b [1980], 219). Pur essendosi successivamente ricreduto in

merito a quanto affermato, l'autore è del tutto consapevole di almeno due ordini di difficoltà relative al rapporto tra oloismo, individualismo e umanesimo (Callicott, 2005 [1987], 120-122). Da un lato, infatti, nessuna forma di rispetto sembra essere dall'etica della terra ammessa nei confronti delle singole forme di vita. Dall'altro essa pare essere persino in grado di condurre a un paradossale e contraddittorio sterminio della popolazione in eccesso: se gli stessi esseri umani sono una delle principali cause dei problemi connessi alla questione ambientale e se il loro benessere è subordinato al bene proprio della comunità biotica di cui fanno parte, allora dovrebbe essere per loro del tutto lecito, se non anche doveroso, auto-eliminarsi. Ciononostante, secondo Callicott, queste sono tutte interpretazioni inappropriate della sua teoria morale.

In merito all'anti-individualismo, «i membri della comunità biotica non godono dei 'diritti umani', perché non sono, per definizione, membri della comunità umana», ma «in quanto membri della comunità biotica [...] essi sono degni di rispetto» e, quindi, meritevoli di «considerazione morale» (Callicott, 2005 [1987], 124-125). L'etica della terra, precisa l'autore, si fonda su una «descrizione dell'ambiente come circuito di energia» e cerca perciò di tutelare e preservare, come fanno le altre etiche nei confronti delle dinamiche delle società cui si riferiscono, i seppure asimmetrici e disuguali flussi biotici della comunità biotica (2005 [1987], 119). Visto che l'energia stessa «passa da un organismo all'altro non da mano in mano, [...] ma da stomaco a stomaco», per quanto possa apparire ingiusto o inaccettabile, la *land ethic* reputa dunque incompatibile con la struttura della propria società ogni possibile «riconoscimento di un 'diritto alla vita' per i membri della comunità biotica» (Callicott, 2005 [1987], 119-120). Ciò non significa, però, mancare per forza di rispetto alle singole forme di vita: da un lato è infatti garantita l'esistenza delle specie, mentre dall'altro ci sono modalità di relazionarsi ai singoli enti biologici non-umani (es. culture tradizionali e primitive) che, attribuendo a essi considerabilità morale, mostrano una profonda gratitudine e reverenza nei loro confronti (Callicott, 2005 [1987], 124-125). Per quanto concerne invece l'anti-umanesimo, per Callicott la *land ethic* «non è draconiana o fascista» perché «non sostituisce né annienta le concezioni e le pratiche morali preesistenti», ma vi si aggiunge così come i doveri morali derivanti dal fare parte di una nazione si aggiungono a quelli connessi all'essere parte di comunità o gruppi sociali più piccoli, i quali a loro volta si aggiungono a quelli relativi

ai membri della propria famiglia (2005 [1987], 123-124). «Ogni nuova e più ampia unità sociale che emerge all'interno di questo sviluppo è posata sopra le precedenti, e le conserva al proprio interno» in modo tale che «i doveri correlati alle cerchie sociali più interne a cui apparteniamo eclissano in caso di conflitto quelli correlati ad anelli più lontani dal centro» (Callicott, 2005 [1987], 123). Ciò implica dunque che «gli obblighi morali nei confronti dei propri famigliari, in genere, vengono prima degli obblighi nei confronti della nazione, e gli obblighi nei confronti dell'umanità prima degli obblighi nei confronti dell'ambiente» (Callicott, 2005 [1987], 124).

Neanche la ri-naturalizzazione dell'umano proposta dalla sua etica della terra è per Callicott particolarmente problematica. Reinserire l'essere umano in natura non comporta infatti anche considerare ogni suo comportamento alla stregua di quello di qualsiasi altra entità naturale, o per meglio dire: dato che la natura ha generato almeno una specie capace di comportamento morale, la nostra stessa esistenza dimostra che essa non solo non è *immorale*, ma non è nemmeno *amorale* (2005 [1987], 128-130). Poiché il nostro comportamento naturale per eccellenza è proprio quello morale, la natura, tramite esso, ci obbliga a darle considerazione morale. Sebbene la vaghezza delle prescrizioni derivabili dalla *land ethic* e il suo sostare sul confine che separa un'etica puramente prescrittiva da una prudenziale possano generare a tale riguardo ulteriore confusione, Callicott precisa dunque di intendere la morale come uno *strumento* che «contribuisce al buon adattamento all'ambiente» di chi la adotta (2005 [1987], 130-134). La sua etica della terra è allora in questo senso deontologica dal punto di vista dei membri della comunità che abbiano sviluppato una certa sensibilità morale ecologica, mentre è invece consequenzialista solo da un punto di vista esterno, come quello oggettivo dell'analisi scientifica. In ogni caso, tuttavia, per essa non si tratta di dedurre dei doveri soggettivi da fatti contingenti, né tantomeno di essere moralmente 'ciechi' di fronte a un'oggettività fattuale: occorre piuttosto riflettere dialogicamente e continuamente sulle più recenti scoperte e rilevazioni della scienza (che di per sé rimane approssimativa, mai oggettiva), individuando con sempre maggiore coerenza i più idonei destinatari dei nostri sentimenti morali e deducendo, grazie a questi, nuovi doveri (Callicott, 2001). Se, sul primo fronte, essa estende oggi la nozione di 'paziente morale' tanto all'intera natura quanto alle singole entità



naturali, sul fronte normativo Callicott individua alcuni generali precetti morali della sua rivisitazione dell'etica della terra:

- Non distruggerai specie viventi, non le porterai all'estinzione;
- sarai molto cauto nell'introdurre specie esotiche e domestiche in contesti locali, nell'estrarre energia dal terreno e nel liberarla poi nel biota, nel costruire dighe e nell'inquinare i corsi d'acqua;
- sarai molto attento alle condizioni di vita degli uccelli predatori e dei mammiferi. <sup>(2005 [1987], 119)</sup>

## 7.4 Creatività sistemica. L'etica della Terra

Sebbene Callicott, soprattutto in anni recenti, abbia esteso la propria etica della terra fino a includere al suo interno un interesse normativo rivolto a tutti i processi e i sistemi che caratterizzano l'intero nostro pianeta, è solo con Rolston che l'etica ecocentrica diviene a tutti gli effetti un'ETICA DELLA TERRA (Callicott, 1994a; 2013a). Rolston è senza ombra di dubbio uno degli autori più attivi e stimati all'interno del dibattito riguardante l'etica ambientale. Profondamente insofferente nei confronti di ogni visione del mondo incapace di ammettere l'esistenza di VALORI INTRINSECI OGGETTIVI in natura, il suo principale impegno è quello di elaborare e difendere un'etica ambientale capace di condurre a un maggiore apprezzamento della vita sulla sul nostro pianeta. A caratterizzare il pensiero dell'autore sono soprattutto la sua profonda rivalutazione del posto che l'essere umano occupa in natura; il suo concreto ripensamento del valore intrinseco oggettivo posseduto da tutte le entità naturali (siano esse individuali o sovraindividuali); il suo grande interesse per i risvolti pratici e politici della riflessione filosofica; e il suo coraggioso tentativo di riavvicinare scienza e religione<sup>1</sup>. I principali obiettivi con cui il filosofo si rivolge ai suoi lettori sono dunque principalmente connessi all'esigenza, da egli fortemente sentita, di fondare un'etica ambientale che possa dirsi pienamente ecocentrica (Rolston & Light, 2003c).

Ciò che cerco di fare [...] è di rimettervi al vostro posto. Farvi scoprire chi siete, dove siete, e cosa dovete fare. Allora vorrete sapere ciò che avete maggiormente bisogno di sapere sulla natura: come valutarla. [...] Il rischio [...] è un certo senso di disperazione. Noi stiamo senza dubbio

---

<sup>1</sup> Poiché quest'ultimo obiettivo è perseguito da Rolston anche, se non persino soprattutto, a prescindere dalla sua riflessione sull'etica ambientale, non sarà da me approfonditamente discusso (Rolston, 1987a).

vivendo un periodo di crisi ambientale. Ricordatevi dunque che l'etica ambientale sta cercando di salvare il mondo – ma non vi aspettate che ciò sia facile o semplice. (Rolston, 2012, VII-VIII)

Punti cardinali dell'etica di Rolston sono soprattutto tre aspetti del suo pensiero che, nell'espone la sua intera teoria morale, cercherò dunque di utilizzare come coordinate essenziali. In ordine logico, di primaria importanza è anzitutto il tentativo di dimostrare che nonostante la straordinaria complessità degli esseri umani renda questi dei soggetti di natura indiscutibilmente privilegiati, nonché gli unici agenti morali per i quali *possa* dirsi che esiste un'etica, ciò non implica affatto che tale etica *debba* riguardare soltanto le persone. Esistono infatti numerose possibilità e buone ragioni per estendere la riflessione morale a tutta la natura, attribuendo a essa e riconoscendo in essa valori degni della nostra considerazione. In secondo luogo, Rolston sostiene che sebbene in natura esistano numerosi valori dipendenti dal giudizio umano, se si articola l'etica ambientale *solo* su questi si rischia di rimanere ancorati a una morale inadeguata, sia poiché incapace di portare l'essere umano a riconoscere la necessità di accantonare in alcuni casi i propri interessi personali, sia in quanto incoerente con una visione del mondo scientificamente informata. Nella convinzione che il dogma filosofico in base al quale si postula un'insanabile separazione tra *is* e *ought* debba essere accantonato, se non altro quando si approfondisce lo studio dell'ambiente (dove fatti e valori emergono *simultaneamente*), è per l'autore essenziale difendere la presenza di valori oggettivi in natura: è su questi valori, infatti, che si devono fondare i nostri doveri verso l'ambiente.

Il terzo e forse più importante aspetto del pensiero del filosofo è dato dalla tipologia di valori intrinseci che egli è convinto sia necessario identificare in natura e della relativa gerarchia di doveri che egli sostiene dovremmo avere nei loro confronti. Per Rolston bisogna giungere a riconoscere che ogni organismo vivente, ogni specie, ogni ecosistema e persino l'intero pianeta Terra posseggono valori oggettivi, indipendenti dal giudizio umano. Sebbene il grado di complessità mentale delle singole forme di vita e la loro capacità di provare piacere e dolore abbiano un'indubbia rilevanza etica, ciò in cui si radica il *valore intrinseco* dei singoli organismi viventi è secondo l'autore il loro essere dotati di un loro bene proprio. Tale bene trova tuttavia il suo fondamento non negli organismi in sé, ma nel loro essere espressione fenotipica

di un processo genetico vitale sempre attivo e produttivo: si tratta, dunque di un bene biologicamente fondato, in cui fatti e valori coincidono. Poiché però anche le specie cui appartengono questi organismi sono dotate di un siffatto bene proprio, e poiché da questo bene dipendono direttamente i beni dei singoli individui, anche le specie hanno un valore intrinseco e questo valore ha priorità su quello dei loro singoli esemplari. Di ulteriore priorità è tuttavia il valore sistemico che gli ecosistemi e l'intero pianeta Terra possiedono, in aggiunta al valore intrinseco dei loro processi. Il valore sistemico, infatti, è dato dalla loro capacità di generare, attraverso processi biologici ed ecologici di carattere evolutivo, i valori intrinseci e strumentali delle specie e degli organismi. Poiché senza ecosistemi non esisterebbero specie e poiché senza la Terra non esisterebbero gli ecosistemi, l'etica ambientale, lungi dall'essere riducibile a un'etica antropocentrica, sensiocentrica, psicocentrica o biocentrica, non può neanche limitarsi all'ecocentrismo dell'etica della terra (*land ethic*), ma deve dunque puntare a divenire un'etica della Terra (*Earth ethic*).

Una delle questioni di primaria importanza, all'interno del sistema teorico di Rolston, è data dalla necessità di interrogarsi sulle condizioni di possibilità di un'etica ambientale che, nel proprio superare l'antropocentrismo, si configuri come una vera e propria etica ecocentrica. Data l'inopinabile unicità che, secondo l'autore, contraddistingue l'umanità distanziandola dal resto della natura, si tratta per il filosofo di chiarire come sia *possibile* per l'essere umano seguire la natura e in che modo sarebbe possibile avvertire questa opportunità anche come un *dovere morale*. Sebbene per Rolston la specie umana sia l'unica in grado di avere consapevolezza della creatività naturale, e perciò anche l'unica in grado di celebrarla e rispettarla, ciò non significa necessariamente che non esistano valori morali nel mondo naturale.

È possibile affermare che noi esseri umani siamo il 'vertice' della creazione, la specie che – per quello che ne sappiamo – è dotata di maggiore valore. Persino la stessa storia del pianeta è oggi primariamente determinata dalla cultura umana. Ciò non conduce tuttavia in nessun modo alla conclusione che gli esseri umani siano gli unici enti dotati di valore. (Rolston, 2009a, 112)

Quello che l'unicità degli esseri umani implica, tuttavia, è che se si vuole elaborare un'etica ambientale non-antropocentrica si deve necessariamente fare i conti con i motivi per cui l'umanità è privilegiata. Quando ci si interroga sul posto che l'essere

umano occupa in natura, come si è già anticipato nel primo capitolo, si è per Rolston obbligati a fare i conti con un'ineludibile paradosso:

Più scopriamo di essere prodotti di un processo evolutivo che ci ha fatto discendere dalle scimmie, più ci rendiamo conto che la nostra capacità di dimostrare simili fatti – una capacità che richiede la paleontologia, la genomica, la cladistica, l'antropologia, la scienza cognitiva, le neuroscienze, la filosofia e l'etica – ci distingue dal resto, mettendo in discussione la continuità dimostrata. (2009b, 130)

Il paradosso dell'interrogarsi sul rapporto tra umanità e natura è dunque dato dal fatto che tanto più forte la scienza ci consente di affermare che siamo entità naturali, quanto più forte le nostre stesse capacità scientifiche ci obbligano a sostenere che non siamo *soltanto* naturali: la scienza contemporanea si mostra infatti, secondo il filosofo, «sia come evoluzione che diventa *consapevole* di se stessa sia come evoluzione che *trascende* se stessa» (1999b, 211). In ogni tentativo di fondare un'etica ambientale non-antropocentrica si è allora sempre obbligati a interrogarsi su almeno tre questioni: è infatti necessario capire *cosa* caratterizzi l'unicità umana, *se* le nostre proprietà o peculiarità abbiano una qualche rilevanza etica e, nel caso, *quale* essa sia.

Rolston è a tal proposito convinto che non sia il semplice possesso di certe capacità a distanziarci dalle altre entità naturali, ma piuttosto ciò che esse implicano: una maggiore *complessità* (1994a, 34-67; 1999b, 1-53). Tra queste capacità l'autore ricorda soprattutto e a più riprese la facoltà umana di elaborare consapevolmente stati mentali quali pensieri, idee e astrazioni simboliche, sia sulla realtà interiore (il proprio e l'altrui sé) sia su quella esteriore (il mondo). Il motivo per cui questa capacità è per il filosofo particolarmente importante è che essa rappresenta il punto di congiunzione tra le due forme di complessità con cui gli esseri umani si distanziano radicalmente dalle altre forme di vita e dalla natura (2009b, 130-153). La prima è la *complessità biologica* che ha consentito l'emergere di questa prerogativa umana: grazie a essa l'essere umano ha potuto acquisire caratteristiche, quali una coscienza autobiografica temporalmente strutturata e un sistema di credenze (di cui molti animali non-umani sono privi), imprescindibili per la condizione esistenziale che contraddistingue lo status di persona. La seconda è la *complessità culturale* che una simile facoltà ha consentito di raggiungere: una complessità che ha permesso all'umanità di distanziarsi dai propri vincoli genetico-evolutivi, elaborando sia culture linguisticamente

incrementabili e trasmissibili tramite forme di educazione transgenerazionali (non soltanto tramite l'imitazione comportamentale diretta, di cui sono capaci anche altri animali), sia un'etica capace di limitare la libertà umana in base a principi morali condivisi (che vanno oltre i comportamenti pre-morali osservabili nel resto del regno animale). Rolston, a tale proposito, richiama spesso nei suoi testi un passo del biologo tedesco (naturalizzato statunitense) Ernst Mayr, il quale, pur preferendo (come Darwin) non parlare mai di forme di vita 'superiori' e 'inferiori', non riesce comunque a negare una sorta di «avanzamento» nella storia biologica culminante proprio con la complessità umana (Rolston, 1999b, 1-2; 2004, 279).

Chi può negare che, complessivamente, ci sia stato un avanzamento dai procarioti, che hanno dominato il mondo vivente più di tre miliardi di anni fa, agli eucarioti, con i loro bene organizzati nuclei, cromosomi e organuli citoplasmici; dagli eucarioti monocellulari ai metafiti e ai metazoi con la loro precisa suddivisione di funzioni tra i loro sistemi di organi altamente specializzati; dai metazoi ectotermi dipendenti dal clima ai metazoi endotermi a sangue caldo; e dagli endotermi con un piccolo cervello e una scarsa organizzazione sociale agli endotermi con un vasto sistema nervoso, un'altamente sviluppata cura per la prole, e la capacità di trasmettere informazioni di generazione in generazione? (Mayr, 1988, 251-252)

Sono dunque essenzialmente la nostra complessità biologica e culturale a decretare il nostro distanziarci dal resto della natura, e questo distanziamento, per il filosofo, ha una duplice rilevanza etica. La nostra «enorme unicità», infatti, da un lato comporta un'*enorme dignità*, mentre dall'altro implica anche una *enorme responsabilità* (Rolston, 2009b, 139). Natura e umanità, per quanto distanziate, restano dunque sempre tra loro interconnesse, ed è in questo senso che i loro due domini valoriali necessitano di trovare un bilanciamento (Rolston, 1994a, 26-33). Nel cercare di ottimizzare questo rapporto tra valori spesso complementari, ma alle volte anche radicalmente differenti, bisogna per Rolston certamente spingere verso una tutela non antropocentrica della natura (la nostra *enorme responsabilità*), ma non si deve mai disconoscere anche la possibilità (garantita dalla nostra *enorme dignità*) del dare in alcuni casi priorità ai valori umani su quelli naturali. Per dare idea di quanto siano moralmente rilevanti le nostre facoltà intellettive individuali l'autore si richiama a un frammento di un famoso pensiero di Pascal:

Quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. È in virtù di esso che dobbiamo elevarci. (Pascal, 2000 [1670], 153 frammento 264 [347]).

Sebbene l'etica ambientale richieda di attribuire e riconoscere i valori presenti in natura, se non si ammette anche che «la vita umana possiede una dignità che merita uno speciale livello di rispetto» si discrimina dunque ingiustamente l'unicità umana (Rolston, 2009b, 134). Particolarmente importanti sono tuttavia, per Rolston, soprattutto i nostri traguardi culturali: è grazie a essi, infatti, che abbiamo iniziato ad adattare la natura ai nostri bisogni (invece di adattarci a essa, come fanno tutti gli altri enti biologici), svincolandoci così (in tutto o in parte) dai processi evolutivi naturali. Siamo secondo il filosofo così giunti a vivere in un'epoca che, per quanto non possa dirsi *post-ecologica*, è a tutti gli effetti *post-evolutiva*: sebbene la vita sul pianeta resti dipendente dai cicli ecologici, infatti, è oggi la nostra influenza culturale, più che quella biologica, a essere determinante per il futuro della vita sul pianeta (1994a, 7-9). Grazie alla cultura, però, siamo anche divenuti esseri morali, capaci di soppesare valori e di deliberare di conseguenza, ed è in questo senso che l'umanità dovrebbe allora avvertire la necessità di farsi carico della responsabilità di rispettare e seguire la natura. Si tratterebbe, in sostanza, di elaborare una cultura che, nel rispetto dei valori post-evolutivi raggiunti dalla complessità umana, cerchi di adeguarsi ai valori ecologici su cui tutt'oggi si regge la vita.

Se gli esseri umani si sono distanziati dalla natura per la loro unica complessità e se, in virtù di questa, possiedono un valore intrinseco incomparabile a quello delle altre entità naturali, in che senso, si chiede Rolston, *potremmo* però seguire la natura e in base a quali valori *dovremmo* rispettarla, fondando un'etica ecocentrica (1975; 1979)? Il filosofo distingue in tal senso tre diversi possibili modi generali di seguire la natura e quattro specifiche possibilità di rispettarla.

Poiché ogni persona e ogni cultura possiedono, esplicitamente o implicitamente, un concetto di 'natura', gli esseri umani hanno sempre il potere di seguire e rispettare l'ambiente: tutto dipende da cosa si intende per 'natura'. Al fine di stabilire quali possano eventualmente essere i nostri doveri verso l'ambiente non è dunque corretto rivolgersi direttamente alla natura in quanto tale: bisogna anzitutto

intendere quest'ultima come entità biologica, ecologica, evolutiva e geologica, per poi capire come sia possibile riconoscere il suo valore morale. Se, in quest'ottica, si intende la natura in (1) «senso assoluto», come «somma di tutti i processi fisici, chimici e biologici», allora l'essere umano, per quanto culturalmente distanziatosi da essa, resta sempre soggetto alle sue leggi (Rolston, 2003b [1979], 131). In questo primo senso, dunque, «non possiamo fare a meno di seguire la natura e il consiglio di rispettarne le leggi è quindi vuoto e superfluo» (Rolston, 2003b [1979], 131-132). Di contro, però, se si intende la natura in (2) «senso artefattuale», come «l'insieme di tutti i processi fisici, chimici e biologici, escluse le azioni umane», allora seguire la natura diviene impossibile (Rolston, 2003b [1979], 132). Esiste, tuttavia, anche un (3) «senso relativo» in base al quale è possibile intendere la natura e consiste nel concepire questa come un sistema autopoietico in continuo mutamento; un sistema all'interno del quale l'essere umano è sì un'entità naturale, ma anche l'entità più complessa. Occupando il vertice della scala evolutiva naturale, gli esseri umani si sono indubbiamente distanziati dalla natura, ma essendo anche gli ultimi 'prodotti' dello stesso processo naturale essi hanno la facoltà di seguirlo (Rolston, 2003b [1979], 155).

Così come uno skipper può dirigere una barca a vela in una direzione, facendole seguire l'energia naturale del vento, o può lasciarla passivamente in sua balia, allo stesso modo anche noi, «quando agiamo in modo deliberativo, possiamo procedere più o meno in armonia con la natura – così come la troviamo quando ci imbattiamo in essa – oppure possiamo comportarci nei suoi confronti in maniera puramente passiva» (Rolston, 2003b [1979], 133). Un esempio concreto è dato dall'agricoltura: «ogni forma di agricoltura è innaturale rispetto alla natura spontanea, però, mentre alcune pratiche agricole sono adatte alle caratteristiche di suolo e clima, altre non lo sono» (Rolston, 1998e [1979], 134). È in questo senso corretto affermare, secondo Rolston, che *possiamo* legittimamente cercare di seguire la natura, adottando comportamenti che, avendo «a che fare con il grado di alterazione del nostro ambiente, con la sua inclusione nel nostro stile di vita e con la nostra vicinanza alla natura», possono dirsi *relativamente naturali* (2003b [1979], 134-136).

Stabilito in che senso sia possibile chiedere agli esseri umani di seguire la natura, è per il filosofo necessario chiedersi *se* e *come* sia possibile fondare qualcosa come un'etica ecocentrica. Poiché né l'esperienza emotiva né la conoscenza scientifica

implicano, di per sé, alcuna affermazione valutativa, a meno che non sia stata introdotta una qualche premessa valutativa aggiuntiva, per Rolston le condizioni di possibilità di un'etica ecologica si reggono essenzialmente sull'individuazione di un principio che, legando l'agente morale a qualche fine, conferisca un significato morale a comportamenti altrimenti reputati non-morali.

Una prima possibile strada da percorrere per individuare un siffatto principio morale è seguire la natura secondo un (1) «senso etico-imitativo»: si tratta, in sostanza, di adeguare il nostro comportamento in relazione alle *leggi* di natura (Rolston, 2003b [1979], 140). Oltre a essere di improbabile attuazione, tuttavia, un simile modo di seguire la natura si rivela duplicemente insensato dal punto di vista morale: da un lato, infatti, non essendo la natura un agente morale, essa non può essere seguita se non in senso *amorale*; mentre dall'altro in essa vigono principi che, se venissero dagli esseri umani posti in connessione al giusto e allo sbagliato, darebbero luogo a comportamenti che verrebbero giudicati totalmente *immorali* (Rolston, 2003b [1979], 140-144).

Una seconda possibilità è data dal seguire la natura in un (2) «senso omeostatico», adeguando la nostra condotta morale in relazione al *principio* ecologico di omeostasi, in base al quale gli ecosistemi mantengono la propria stabilità (Rolston, 2003b [1979], 140-144). Poiché, però, i sistemi naturali sono dotati di un'innata capacità di recupero e di ripresa in base alla quale sono in grado di rigenerarsi anche in casi di collasso, è evidente che da questa disponibilità a seguire la natura dipendono direttamente e primariamente il benessere e la sopravvivenza umana, «in un senso così basilare ed elementare che ci dobbiamo chiedere se si tratti davvero di una questione morale» (Rolston, 2003b [1979], 136). Seguire la natura in questo senso, dunque, assume un significato che è soltanto *submorale* o *premorale*. In esso, infatti, «i fini *morali* – il rispetto del benessere altrui» sono facilmente isolabili «dai mezzi della natura – consistenti nel rispetto dei limiti imposti dalle leggi naturali dell'ecosistema – visti come *non morali*» (Rolston, 2003b [1979], 139).

[Nel seguire la natura in senso omeostatico non c'è allora] niente di morale in sé: i nostri rapporti con la natura sono sempre tecnici o strumentali e l'elemento morale emerge solo quando risulta che la relazione con la natura influenza le relazioni tra gli uomini. Non stabiliamo un rapporto morale con la natura, ma con gli altri esseri umani. (Rolston, 2003b [1979], 139).



Questa strada è dunque per Rolston «primariamente antropologica», o per meglio dire «umanistica», e solo «secondariamente ecologica», e perciò insufficiente (1998a [1975], 153-158; 1984, 325). Da un lato, infatti, la conservazione delle condizioni che rendono possibile la vita umana su cui essa fa perno non è altro che un prerequisito indispensabile all'attività etica, che è però diversa dall'attività omeostatica. Seguire questa strada significa dunque solamente riconoscere che la vita umana è soggetta a certi limiti ecologici imprescindibili, che tuttavia esulano dai costrutti morali umani.

Difficilmente si potrebbe sostenere che questa scoperta dell'esistenza di limiti, per quanto radicalmente possa influenzare l'applicazione etica, costituisca una riforma delle nostre radici etiche, e ciò perché il suo raggio d'azione rimane (nel caso più ottimistico) quello di una massimizzazione dei valori umani o (se si è pessimisti) della sopravvivenza umana. Tutti i beni sono beni umani, con la natura in posizione soltanto accessoria. Non si afferma alcuna giustizia naturale, ma solo l'accettazione del dato naturale. (Rolston, 1998a [1975], 158)

Dall'altro, invece, l'omeostasi non è né il valore morale ultimo né tantomeno qualcosa da cui è possibile ricavare una norma morale assoluta, ma soltanto una base di supporto all'esercizio di un altro tipo di valori che, in questa prospettiva, sono ancora tutti da scoprire: i valori intrinseci della natura.

È vero, naturalmente, che i mezzi per qualsiasi scopo possono, in contesti di disperazione e di urgenza, valere nel breve periodo come valori ultimi. L'aria, il cibo, l'acqua, la salute, qualora ne siamo privati, diventano improvvisamente la nostra preoccupazione fondamentale. È possibile anche chiamarli valori ultimi, se si vuole, ma il loro carattere ultimativo è strumentale e non intrinseco. (Rolston, 1998a [1975], 158)

Si può però seguire la natura anche in (3) «senso tutoriale» (Rolston, 2003b [1979], 157). Nonostante Rolston ammetta di non essere in grado, in questo caso, di fornire un'argomentazione rigorosa di cosa significhi seguire la natura in tale terzo senso, egli ne riconosce però anche la grande importanza. Si tratta, per l'autore, di invitare le persone a relazionarsi alla natura selvaggia, non soltanto misurandosi con le sue componenti fisiche (es. foreste, montagne, mari, deserti, ecc.), ma anche e soprattutto imparando dai *ritmi vitali* con cui essa cerca continuamente di bilanciare la «resistenza naturale» (*natural resistance*) tramite cui si oppone alla vita e la «conduttanza naturale» (*natural conductance*) tramite cui, invece, la promuove (2003b [1979], 157-

161). «Vivere bene», infatti, «significa sapere cogliere determinati ritmi naturali»: una questione che è senz'altro solo di prudenza, ma che non per questo è di scarsa importanza (Rolston, 2003b [1979], 154).

Se riusciamo a trasporre il *dovere* dettato, con remore, dalla prudenza in un *dovere* morale accettato con gioia, saremo più felici e più saggi – avremo trovato il nostro ‘posto al sole’. [...] A tale comunione con la natura è sottesa un’etica per la vita e questa è la ragione per cui entrare in diretto contatto con la natura selvaggia è necessario per una formazione completa dell’individuo quanto lo è l’università. (Rolston, 2003b [1979], 155)

Quando, infatti, permettiamo all’ambiente di esercitare la sua naturale funzione di orientamento, esso ci impartisce importanti lezioni di vita, suscitando in noi «pensieri che ci educano, che ci inducono a sapere chi siamo, dove siamo e quali siano le nostre aspirazioni» (Rolston, 2003b [1979], 153). Si tratta di un esercizio catartico e terapeutico allo stesso tempo, perché ci ricorda che, anche se noi esseri umani occupiamo il vertice del processo evolutivo, ciò non significa in alcun modo che siamo anche, in un certo senso, ‘preferiti’ dalla natura. Smettiamo, in questo modo, di percepirci come i ‘proprietari’ di una natura-risorsa, che deve a noi e a noi soltanto i propri valori, e diventiamo «*reciproci dell’ambiente*», un ambiente nei cui confronti siamo noi a essere debitori (Rolston, 2003b [1979], 156). Ci apriamo, così, a riconoscere i *valori oggettivi* presenti in natura, gli unici valori su cui ha senso fondare l’etica ecocentrica.

È questa, dunque, la strada che ci consente di seguire la natura nel quarto e ultimo senso proposto da Rolston, il (4) «senso assiologico»: un senso caratterizzato da un’inedita commistione tra estetica e scienza, esperienza immediata e conoscenza meditata (Rolston, 1988, 201-245). Per apprezzare ciò che nell’ambiente non è (o non è più) evidente, bisogna indubbiamente ricorrere alla scienza, ma solo se da questa si muove verso un’esperienza estetica più profonda è possibile conoscere nel modo più adeguato la natura (Rolston, 1988, 335-354).

Certo, coloro che sanno contare i mazzetti di aghi e riconoscere in modo corretto le specie falliscono quanto i poeti nel loro ingenuo romanticismo se non hanno mai sentito sulla propria pelle il vento che sferza i pini nel bosco. (Rolston, 2007 [1998], 93-94)

La scienza, per quanto necessaria, non è allora sufficiente a riconoscere il valore intrinseco dell'ambiente, perché la natura «è un luogo in cui entrare, non uno spettacolo da osservare» e, in quanto tale, «richiede una partecipazione corporea, un'immersione, una lotta»: la *wilderness*, dunque, deve essere non soltanto *studiata*, ma anche *incontrata* (Rolston, 2007 [1998], 96-98). L'esperienza del *sublime* presente nella natura incontaminata è, secondo il filosofo, di cruciale importanza non solo per la nostra costituzione identitaria, ma anche per la fondazione di ogni etica ambientale (2007 [1998], 100-103). Da un lato, infatti, Rolston ricorda che l'essere umano non è un essere monodimensionale, ma tridimensionale: le sue dimensioni sono sì l'*urbanità*, ma anche la *ruralità* e la *natura selvaggia* (2003b [1979], 144-152). Se nel primo caso egli si *distanzia* dalla natura, potendo contare solo su se stesso, e nel secondo *addomestica* simbioticamente la natura (ubbidendole) allo scopo di mantenere la popolazione umana, solo nel terzo la natura è libera di manifestare il proprio potere, non solo «ricreativo» (*recreational*), ma anche e soprattutto «ri-generativo» (*re-creational*) (Rolston, 2003b [1979], 144-152).

La natura selvaggia è un luogo d'incontro nel quale ci rechiamo non per agire su di esso, ma per contemplarlo – ossia per fare entrare noi nel suo modo di essere e non viceversa. [...] La natura selvaggia ci è necessaria in un modo pressoché identico a quello in cui lo sono tutte le altre cose che apprezziamo per il loro valore non strumentale, ma intrinseco [...]. Abbiamo bisogno di amici non solo come strumenti ma anche per quello che sono di per sé e, compiendo un ulteriore passo, abbiamo bisogno della natura selvaggia proprio perché è il dominio di valori indipendenti da noi. [...] Il valore spontaneo della natura è del resto la ragione per cui il contatto con essa può essere per noi 'rigenerante' (*re-creating*). (Rolston, 2003b [1979], 148-149)

Se, dunque, la nostra dimensione urbana e quella rurale ci consentono di parlare solamente dei valori strumentali della natura, solo l'incontro con la *wilderness* ci permette di *riscoprirne* quei valori intrinseci e oggettivi su cui è possibile fondare un'etica ecocentrica.

[In questo incontro] noi guardiamo infatti alla natura come al dominio dei valori naturali al di là della sua mera fattualità – un dominio che, conservato nella sua integrità, vogliamo e dobbiamo incontrare. [...] Quando incontriamo la natura riusciamo a fare nostri, mediante uno studio empatico, i significati non umani. Quando provo piacere alla vista di un

falco che vola nel cielo spazzato dal vento, non invento un valore nuovo, ma lo riscopro. La natura ha un'autonomia che l'arte non ha. Dobbiamo seguire la natura per cogliere questo significato – ossia lasciare in pace la natura, lasciare che segua il suo corso. Ci inoltriamo nella natura e ascoltiamo le forme della sua espressione, attratti da una gamma di valori che non sono stati creati da noi. Non dobbiamo distruggere questa integrità, ma piuttosto preservarla e contemplarla – e in questo senso i nostri rapporti con la natura possiedono una qualità morale. [...] Dobbiamo seguire la natura secondo questo significato assiologico e fare in modo che i suoi valori rientrino nei nostri obiettivi. Così facendo le nostre azioni sono guidate dalla natura. [...] Non è possibile comprendere appieno che cosa significhi l'essere morali, finché non si impara a rispettare l'integrità e il valore delle cose che chiamiamo selvagge. (Rolston, 2003b [1979], 151-152)

È proprio in questo senso dunque che, secondo Rolston, l'etica deve divenire *selvaggia* (1986).

C'è qualcosa nella parola *selvaggio* che ben si addice alla parola *libero*, sia che si tratti della libertà determinata di un fiume impetuoso, sia di quella più spontanea del falco nel cielo. La parola *selvaggio*, con il suo splendore, la sua sublimità, il suo mistero, è uno dei nostri concetti di valore. Più semplicemente nelle cose selvagge troviamo *sensò*. (Rolston, 1998e [1979], 151)

L'autore richiama in questa prospettiva l'esperienza dell'addentrarsi in una foresta, luogo per eccellenza della *wilderness*, nonché «archetipo della fondazione del mondo» (1998b). Egli sottolinea come essa, nel proprio *rappresentare* (*represent*) – o per meglio dire *ri-presentare* (*re-present*) ai nostri occhi – le forze essenziali della natura, ci lanci una «sfida estetica» incommensurabile (2007 [1998], 85-86). Nella foresta il tempo e lo spazio vengono sottratti al nostro controllo: il tempo si fa 'profondo', mentre il vicino e il lontano si intrecciano in modo inestricabile. La diversa percezione di queste dimensioni ci consegna una consapevolezza esteticamente molto significativa, perché diversa dall'esperienza estetica dell'arte umana: l'arte della natura è selvaggia, ed è questo suo essere selvaggia che le consente di essere archetipo dell'arte umana. Nella foresta riscopriamo la produttività dinamica della natura nel suo preesistere alla nostra umanità; ci risentiamo parte di un vasto insieme di forme di vita a noi al tempo stesso vicine e aliene; e ci riavviciniamo al senso del fiorire della vita, riappropriandoci così della nostra storia e delle nostre radici naturali.

Neanche una simile esperienza estetica è però, di per sé, sufficiente a garantire la possibilità di seguire la natura in senso assiologico: la sinergia con la scienza è fondamentale. Solo se questo incontro emotivo con la *wilderness* è accompagnato da uno studio del carattere olistico degli ecosistemi è infatti possibile impostare la nostra condotta in relazione ai valori intrinseci dell'ambiente, ed è questo l'unico senso in cui il seguire la natura assume un significato *morale*. Il riconoscere i *valori selvaggi* esistenti in natura si espone, infatti, a un enorme rischio: quello di interpretare questa moralità come un ennesimo tentativo umano di conferire un qualche valore estrinseco soggettivo al mondo naturale.

Siamo [...] così poco inclini ad ammettere l'esistenza di valori insiti nella natura selvaggia, che persino un attento amante della natura, il quale si senta inequivocabilmente animato dalle sue escursioni, tende tuttavia a localizzare questi valori in se stesso – valori che pensa di avere in qualche modo creato oppure sviluppato attingendo alla materia dei suoi incontri con la natura. [...] Tuttavia lo stesso amante della natura ha bisogno della natura selvaggia per fare emergere questi valori e deve fare i conti con il fatto che la natura possiede la capacità di suscitargli, se pure anche solo come condizione necessaria ma non sufficiente. (Rolston, 2003b [1979], 149-150)

Soltanto nella conoscenza scientifica del mondo naturale e nell'incontro con quest'ultimo è possibile riconoscere la capacità della natura di suscitare valori, e solo un'etica che, pur senza trascurare l'esperienza estetica della *wilderness*, ha fatto propria una simile conoscenza può dirsi un'etica «primariamente ecologica» (Rolston, 1998a [1975], 159-164). L'ecologia si mostra infatti, per Rolston, come una vera e propria scienza rivoluzionaria: una «scienza etica» (*ethical science*) che, nei suoi fondamenti, rende oggi inequivocabile la necessità di includere nell'etica un'inedita responsabilità morale nei confronti del mondo naturale di cui gli esseri umani fanno parte (1973, 42). Soltanto nella consapevolezza di questa necessità, allora, «la prospettiva ecologica penetra non solo le qualità secondarie, ma anche quelle primarie dell'etica», rendendo questa «ecologica nella sostanza e non solo per accidente; [...] ecologica per sé, non soltanto consequenzialmente» (Rolston, 1998a [1975], 159). Poiché, però, tra scienza ed etica esiste un confine netto, dato dal fatto che la prima *descrive fatti* parlando all'indicativo, mentre la seconda *prescrive valori* parlando all'imperativo, di fondamentale importanza, al fine di rispondere alla necessità di

fondare un'etica ecocentrica, è comprendere come sarebbe possibile aggirare il problema della fallacia naturalistica. Per Rolston tuttavia, come si è già anticipato nel secondo e terzo capitolo, nel riconoscimento dei valori oggettivi della natura olistica il passaggio dall'*is* all'*ought* viene superato nella scoperta simultanea di entrambi.

All'interno della teoria morale dell'autore, dunque, l'impossibilità di distinguere essere umano e natura conduce a un realmente innovativo riconoscimento dei valori anche dei soggetti senzienti, degli enti biologici, degli oggetti naturali, dei processi evolutivi e dei sistemi ecologici. Si tratta, precisa Rolston, di un'etica in cui non soltanto l'*antropocentrismo*, ma anche l'*egoismo* vengono pienamente superati (1998a [1975], 164-171). Poiché se esiste un qualcosa su cui i filosofi morali sono quasi tutti d'accordo, questo qualcosa è proprio che l'«egoismo etico (io devo *sempre* fare ciò che è nel mio più illuminato interesse) è sia incoerente che immorale», non si capisce secondo l'autore il perché esso non debba essere superato in toto (1984, 327). È anche in questo senso che la sua etica si rivela dunque rivoluzionaria. Da un lato, infatti, l'essere umano «giudica 'buono' o 'cattivo' l'ecosistema non più secondo un miope criterio antropocentrico, ma nella più ampia prospettiva secondo la quale l'integrità delle altre specie costituisce per lui un arricchimento» (Rolston, 1998a [1975], 167). Dall'altro, però, l'egoismo individualistico (ma anche quello tribale, familiare o di specie) cede il passo a un'interconnessione di tutti gli elementi viventi e non viventi in cui è al massimo possibile parlare di *egoismo sistemico*. Dare rilevanza morale al sistema natura è anche nell'interesse dell'Io, ma solo se questo stesso Io è esteso ed ecosistemicamente ridefinito al punto che egoismo e altruismo coincidono in una sorta di «altruismo planetario». Nel caso della natura, inoltre, questa logica olistica si applica con ancora maggiore rigore: «quando, infatti, ricordiamo il dissolversi del confine tra individuo ed ecosistema, non siamo in grado di dire se la priorità spetti al valore dell'ecosistema o a quello dell'individuo» (Rolston, 1998a [1975], 168).

Con lo scopo di riassumere le riflessioni fin qui esposte e di rendere evidente la connessione tra queste e l'esigenza di superare l'etica antropocentrica individualistica a favore di un'etica ecocentrica capace di comprendere con maggiore chiarezza alcune questioni che nelle visioni etiche tradizionali risultano particolarmente problematiche, lo stesso Rolston si avvale più volte, nei propri scritti,

dell'immagine metaforica di un fiume, il «fiume di vita» (1981a). Un simbolo che tuttavia, per il filosofo, va oltre la semplice metafora ed è piuttosto una verità recante in sé «un'intuizione morale che ci aiuta a penetrare più a fondo nel processo della vita, a capire com'è e come dovrebbe essere» (2003a [1981], 144). Con questa espressione evocativa, infatti, l'autore intende dare un'unica rappresentazione del cambiamento di paradigma che sottostà alla sua innovativa visione di diverse diadi relazionali: l'umanità e la natura, il culturale e il naturale, l'attuale e il potenziale, il presente e il passato, l'essere e il dovere essere, e il sé e l'altro da sé. L'unica questione di fondo sottostante le condizioni di un'etica ecocentrica è, dunque, la necessità (resa anch'essa evidente dall'ecologia contemporanea) di abbandonare ogni visione atomistica in favore di una visione collettiva in cui elementi in precedenza tenuti ben distinti e separati si *con-fondono* in un flusso ininterrotto, ben rappresentato dall'immagine della corrente di un fiume.

L'idea di una corrente alla quale l'individuo è ancorato e dalla quale è sorretto risulta al tempo stesso biologicamente plausibile, culturalmente ben definita e congrua alle nostre intuizioni etiche più profonde. Forse la sua natura composita non dà lo spazio dovuto a quell'integrità individuale che è così ben servita dai paradigmi atomistici, ma il nostro tentativo è quello di acquisire una visione etica di maggior portata, dal corso più esteso di quello che ciascuna singola vita può offrire. (Rolston, 2003a [1981], 139-140)

Nel mostrarci come la nostra sopravvivenza necessiti della natura e come, quindi, ciò che è bene per l'ambiente sia anche un bene per noi, la corrente di questo 'fiume di vita' è dunque innanzitutto in grado «di erodere e arrotondare gli angoli acuti della distinzione tra l'umano e il naturale» (Rolston, 2003a [1981], 142-143). Anche la cultura umana è da intendersi come «una parte, sia pure culminante, del processo della vita naturale»: una delle modalità con cui il flusso vitale si diversifica, divenendo via via sempre più complesso, creativo, senziente e intelligente (Rolston, 2003a [1981], 143).

La natura ci dà una vita *oggettiva*, della quale la vita *sogettiva* degli individui è solo un aspetto interiore, limitato. In questo specifico ecosistema noi siamo ciò che i biologi chiamano parassiti obbligati, ed è qui, dentro questa cornice che prendono forma incertezze interessanti: siamo moralmente obbligati a conservare e dare valore solo all'umano o

anche al naturale, giacché i due ambiti sono fusi tra loro? Chi adotta un orientamento conservatore, preferirà ribadire che l'etica si applica solo alla razza umana, ritenendo tutti gli altri processi a essa ausiliari; chi adotta invece un orientamento *liberal*, riterrà che il proprio interesse morale debba estendersi sopra l'intero fiume della vita, fino a includere il paesaggio nel quale esso scorre. (Rolston, 2003a [1981], 143)

La metafora del 'fiume di vita' ci mostra, inoltre, come l'etica ambientale sia, di fatto, anche un'etica intergenerazionale. Solo «se si osserva alla vita come a una corrente composita» possiamo guardare oltre al concetto di diritto individuale e concepire così le generazioni di un remoto futuro (nei cui confronti «le nostre capacità etiche attuali procedono con difficoltà») come presenti e poste di fronte a noi: il presente e il futuro si fondono nel «fluire stesso della nostra vita», permettendoci di avere a che fare con «una potenzialità che appartiene a ciò che ora è in atto, che è in esso contenuta» (Rolston, 2003a [1981], 140). Non soltanto presente e futuro, ma anche passato e presente si *con-fondono* nella corrente della vita: così come il remoto passato dello scorrere di un fiume è sempre anche in buona parte un suo costante presente, allo stesso modo anche la nostra generazione è la «è-ità di ciò che *era*» («*is-ness of the was*») (Rolston, 1981a, 129). Una realtà, questa, che ha per Rolston inevitabili ripercussioni morali: in quanto attualità del passato, infatti, noi siamo anche la «sarà-ità di ciò che è» («*will-be-ness of the is*») (1981a, 129). Per usare termini naturalistici, «noi abbiamo radici, e dobbiamo dare frutti» (Rolston, 1981a, 129).

Passato, presente e futuro non si susseguono come le perle di una collana, ognuna delle quali è esistente di per se stessa. Essi scorrono insieme in modo simile allo scorrere di un fiume da monte a valle, solo più organicamente. La miope e arrogante generazione dell'*adesso* pensa al passato come morto e al futuro come non-ancora-vivente, con solo il presente vivo. Quella lungimirante vede che l'essere vivo del presente non è altro che il portare il passato al futuro: di conseguenza, è piuttosto l'effimera generazione dell'*adesso* a essere praticamente morta, perché non sa cosa significhi sopravvivere. (Rolston, 1981a, 130)

Ed è in questo senso che, nello scorrere del fiume, anche essere e dover essere, *is* e *ought*, confluiscono: poiché la vita scorre, la vita deve scorrere. La vita, così come semplicemente accade nel mondo amorale della natura e in quello premorale dell'umanità, si configura infatti come una realtà che *può* e che *deve* essere portata a compimento moralmente e intenzionalmente: essa dunque, nel suo complesso, appare



come la «*doveros*-ità di ciò che è» («*ought*-ness of the *is*») (Rolston, 1981a, 130-131). Alla luce di ciò, solo un'etica in cui il sé e l'altro da sé confluiscono in un'unica vasta visione *eco*-istica può dirsi un'etica davvero ecocentrica. Quando ci soffermiamo a pensare alle nostre vite individuali, infatti, solo l'ignoranza può portarci a credere di esserci fatti da soli e di essere autosufficienti: poiché il sé è una finzione, l'unica verità che il 'fiume di vita' ci mostra è l'alterità del sé e il suo essere partecipe di un flusso naturale e culturale condiviso, di cui il sé individuale è solo una manifestazione transitoria (Rolston, 1981a, 126). La capacità etica di un individuo può essere allora a grandi linee misurata, in quest'ottica, in base all'estensione del suo concetto di 'noi'. Un'estensione in cui a contrapporsi all'egoismo non è il semplice altruismo: ciò che l'etica ecocentrica ci mostra, forse per la prima volta, è infatti che per superare l'egoismo bisogna approdare all'*eco*-ismo.

L'egoismo, infatti, delimita un *io* isolato, che oltre i propri confini trova solo altri individui isolati, e stabilisce contesti etici nei conflitti tra questi nuclei irriducibili, il singolo opposto ai molti, dove ciascuna unità persegue i propri interessi consapevoli. L'altruismo trova gli *altri*, è pluralistico; ma ora, su questo sfondo, fanno la loro apparizione ulteriori capacità simpatetiche. Al di là dell'egoismo e dell'altruismo, talvolta l'*io* viene spinto a identificarsi con un *tu*, al punto da far emergere la capacità di dire *noi*. Il mio sé si tende fino a comprendere l'altro, l'interesse morale non si ferma alla mia persona ma investe i miei consanguinei. La maturità etica viene raggiunta attraverso un ampliamento del sentimento di affinità con l'altro; attraverso un riconoscimento sufficientemente ampio di questa comunanza, il sé è infine immerso in una vita di comunità. (Rolston, 2003a [1981], 141)

Definiti i contorni di quella che può essere definita a tutti gli effetti un'etica ecocentrica bisogna, secondo l'autore, passare dalla ricerca delle condizioni di possibilità dell'etica ambientale a uno studio della teoria del valore a essa sottostante. Si tratta, in sostanza, di comprendere su che basi ontologiche ed epistemologiche sia possibile riconoscere i valori della natura: una ricerca che è logicamente antecedente sia a ogni indagine su quali siano i valori presenti in natura sia a ogni enucleazione dei doveri che abbiamo nei confronti dell'ambiente. Una ricerca, però, che è anche essenziale per chiarire in che senso l'ambiente suscita in noi valori morali e il perché, quando si fa riferimento al mondo naturale (incontrandolo e studiandolo), fatti e valori emergano *simultaneamente*. Se, nella *pratica*, la sfida ultima dell'etica ambientale è quella di

preservare la vita sulla Terra, nella *teoria* è quella di elaborare una teoria non-antropocentrica del valore capace di supportare simili obiettivi etici: abbiamo bisogno sia di illustrare come la natura possa dirsi in possesso di valori propri, sia di stabilire precetti che ci guidino nel rispettarli (Rolston, 1998c, 141).

In vista di addentrarsi (metaforicamente) nella *wilderness*, illustrando la propria etica dei *valori selvaggi*, il filosofo avvia un'analisi approfondita sull'oggettività e intrinsecità dei valori del mondo naturale: al fine di fondare un'etica ecocentrica, infatti, è secondo l'autore di primaria importanza stabilire quali siano i fondamenti assiologici non-antropocentrici dell'etica ambientale. Con l'obiettivo di chiarire in che senso, per Rolston, possa difendersi l'esistenza di valori intrinseci presenti in natura, illustrerò di seguito sia le ragioni che inducono l'autore a rifiutare molte delle prospettive etiche già illustrate, sia i motivi per cui egli sceglie di impostare la propria teoria non-antropocentrica del valore su di una forma per certi versi 'estrema' di realismo etico (Patridge, 1986). All'interno del pensiero dell'autore sono infatti presenti, seppure solo implicitamente, critiche rivolte nei confronti di tutte le altre teorie del valore finora esplorate (Rolston, 1994a, 133-166). Il punto fondamentale, secondo Rolston, è che un'etica ambientale che possa dirsi pienamente soddisfacente non si limita a negare che gli unici depositari di valori intrinseci siano soltanto gli esseri umani paradigmatici, ma nega anche la dipendenza di questi stessi valori da qualsiasi soggetto valutante.

La teoria del valore sottostante a ogni etica adottante una forma di antropocentrismo illuminato è per l'autore da rigettare totalmente, in quanto sia logicamente che eticamente fuorviante (2005 [1983], 185). Poiché caratterizzata da un'estensione della nozione di 'paziente morale' soltanto oltre lo spazio e il tempo, essa può attribuire alla natura non-umana solamente valori morali che, nel loro essere dipendenti da proprietà soggettivamente conferite alle entità naturali dai soggetti valutanti, restano pur sempre, in una certa misura, anche valori strumentali. Se, infatti, ci facciamo carico del rispetto per la natura per la nostra felicità, da un lato capovolgiamo la relazione logica in base alla quale è la nostra felicità che, semmai, dipende da questo rispetto, mentre dall'altro – di conseguenza – rischiamo di agire in base a principi etici che potrebbero essere controproducenti per la nostra stessa felicità (Rolston, 2009a, 117). Come già detto dall'autore in riferimento alla possibilità di

seguire la natura in senso omeostatico, infatti, un'etica ambientale di questo tipo è morale solamente in riferimento all'umanità stessa, e solo *submorale* o *premorale* se considerata in riferimento all'ambiente.

In aperta polemica soprattutto con l'etica della responsabilità di Norton, Rolston sottolinea due aspetti particolarmente problematici di questa impostazione teorica. Anzitutto, egli ricorda, non è affatto vero che gli interessi umani e quelli non-umani spesso convergono: è vero che non sempre confliggono, ma è anche vero che di sovente divergono (1994a, 143-145; 2009a, 101-104). Il destino dell'umanità è indubbiamente connesso con quello della natura, ma non tutta la natura ci è favorevole o è per noi essenziale: vi sono innumerevoli forme di vita e dinamiche naturali che non sono di nessuna utilità per gli esseri umani (per non menzionare quelle che, invece, sono per loro dannose). Affinché possa esistere un'umanità, inoltre, è alle volte necessario che gli esseri umani sacrifichino interessi non-umani per perseguire interessi umani: sarebbe, ad esempio, pressoché impossibile argomentare a favore dell'abolizione della sperimentazione sugli animali non-umani limitandosi a sostenere che ciò sarebbe nel nostro migliore interesse. In secondo luogo, il fatto che le svariate etiche ambientali articolate intorno all'antropocentrismo nobile o autocritico giungano ai medesimi esiti pratici cui pervengono molte altre etiche zoocentriche, biocentriche o ecocentriche non dimostra affatto che tutte queste teorie morali convergono. Ciò che è accaduto, in realtà, è che il tentativo dei pensatori non-antropocentrici di giungere a un compromesso con l'antropocentrismo con lo scopo di nobilitarlo, dando ai suoi sostenitori occasione e modo di fare una profonda e argomentata autocritica ha funzionato: questo sforzo ha infatti reso l'antropocentrismo 'illuminato', per l'appunto (Rolston, 2009a, 101, 102, 107). L'unica cosa che tale presunta convergenza dimostra, dunque, è che «gli antropocentrici hanno bisogno dei non-antropocentrici come loro educatori» (Rolston, 2009a, 107).

Implicitamente presente all'interno di questa prospettiva sembrerebbe tuttavia esserci un ulteriore assunto fondamentale: quello che la nostra visione antropocentrica del mondo non possa mai di fatto cambiare, e che solo le nostre abitudini di condotta possano divenire più 'illuminate' (Rolston, 2009a, 107). Nonostante sia almeno in parte vero che le diverse etiche ambientali pervengano a imperativi morali spesso quasi del tutto sovrapponibili, resta tuttavia importante chiarire tanto quali siano le *ragioni*

che ci possono motivare ad adottarli quanto quali *motivazioni* possono sottostare a questi imperativi. Da un lato però, ricorda Rolston, un filosofo vuole sempre le migliori *ragioni* possibili per giustificare un'azione, e non soltanto quelle che sono sufficientemente buone per farlo (2009a, 107). È certamente vero che è *anche* nel nostro interesse soggettivo attribuire rilevanza morale ai valori strumentali della natura: ciò ci rende infatti quantomeno persone migliori e più virtuose. Anche se questa è una ragione *sufficiente* per parlare dei valori morali della natura, non è però affatto anche la *migliore* ragione per farlo.

Non avrei mai detto a un bianco proprietario di schiavi di liberare i propri servi perché ne avrebbe tratto egli stesso beneficio. Per noi uomini il garantire l'eguaglianza delle donne è stata un'esperienza simile. Non avrei mai pensato, da uomo, di dovere trattare le donne equamente al fine di migliorare la mia condizione. Possiamo davvero estendere questo modo di ragionare all'etica ambientale? (Rolston, 2009a, 115)

Dall'altro, invece, le *motivazioni* delle nostre scelte etiche riferite all'ambiente implicano necessariamente una rinnovata visione del mondo (Rolston, 1982, 103). È alla luce di questa nuova concezione della natura e del posto che noi esseri umani occupiamo in essa, infatti, che l'etica ambientale ci richiede di trasformare profondamente i nostri valori.

Purché si abbia come scopo la tutela dell'ambiente, un pragmatista politico sarebbe forse soddisfatto di ottenere dei risultati giusti, a prescindere da chi siano i suoi sostenitori e quali siano le loro motivazioni: John salva le balene perché le rispetta e le ammira; Jack salva le balene perché si guadagna da vivere portando John e altre persone in giro con la sua barca a vederle. Susan si prende cura della sua anziana madre perché le vuole bene; Sally invece si prende cura di lei con lo scopo di non essere esclusa dal testamento. I comportamenti convergono, ma siamo più colpiti dal movente di John piuttosto che da quello di Jack; ammiriamo il comportamento di Susan e ci delude quello di Sally. Nel momento in cui la loro madre diventerà totalmente incapace di intendere e di volere e non potrà più modificare il proprio testamento, quando i turisti non verranno più a causa della scarsità delle balene, i comportamenti cambieranno. Forse potremmo illuminare Jack; anche lui potrebbe iniziare ad ammirare le balene e pur continuare a fare i tour con la sua barca. Forse anche Sally, alternandosi con Susan nel curare la loro madre, arriverà ad ammirare la sua risoluzione e il suo coraggio di fronte alla morte, e potrà così, oltre che desiderare la sua eredità, anche volerle bene. Ma per essere del tutto sicuri di tutelare l'ambiente abbiamo bisogno di una vera e propria

trasformazione dei valori che guidino il comportamento, e non semplicemente di una convergenza di comportamenti. (Rolston, 2009a, 107-108)

La teoria del valore posta a sottofondo dello zoocentrismo, per quanto contraddistinta da una difesa del valore intrinseco posseduto dai soggetti senzienti, estende la nozione di 'paziente morale' oltre la specie umana sulla sola base del valore già posseduto da proprietà o peculiarità tipicamente umane: un allargamento garantito dalla possibilità di identificare stati mentali analoghi a quelli umani in certe forme di vita non-umane (principalmente i vertebrati mammiferi). Per quanto sia per Rolston insindacabile che questi animali non-umani siano meritevoli del nostro rispetto, se si fonda un simile rispetto su questa prospettiva si torna a conferire a tutte le entità, gli oggetti, i processi e i sistemi naturali privi di stati mentali un semplice valore morale dipendente dalle valutazioni e dagli interessi soggettivi degli esseri coscienti (1999a, 254-259). Se per valutare ciò che, pur essendo naturale come lo è l'essere umano, umano non è, ci si avvale dunque di una simile teoria del valore si commette un incontestabile errore categoriale: un errore testimoniato proprio dal fatto che, in questa prospettiva, una grande parte della natura viene segregata al di fuori della comunità morale (Rolston, 1999a, 264). Affermare che il valore intrinseco fa il proprio ingresso nel mondo naturale solo con l'esperienza cosciente dei singoli soggetti senzienti significa per l'autore supportare un forte pregiudizio egoistico. Questa posizione implica infatti la convinzione che per potere parlare dei valori intrinseci del mondo naturale sia sufficiente prendere come riferimento uno degli ultimi prodotti della natura (gli stati mentali), e tale assunto è a sua volta retto dalla implicita convinzione che noi esseri umani siamo la forma di vita che massimamente incarna questo risultato evolutivo (Rolston, 1999a, 265-266).

Anche le teorie del valore di cui si avvale la maggior parte degli autori biocentrici o ecocentrici sono tuttavia per Rolston inadeguate (Rolston, 2001, 79-80). Per quanto esse posseggano il pregio di declinare la necessità di estendere la comunità morale oltre la specie umana intendendo questa come l'esigenza di attuare un superamento del primato della soggettività, e in certi casi persino di quello dell'individualità, nessuna di esse sembra davvero in grado di accettare l'esistenza di valori oggettivi. Senza negare il primato epistemologico degli esseri umani, simili

teorie del valore, sebbene capaci di attribuire valore intrinseco anche a tutta la natura, considerano sempre e comunque l'essere umano come l'unico possibile creatore arbitrario dei valori naturali non-umani. Per il filosofo, dunque, il superamento del primato della soggettività e dell'individualità non deve essere inteso solo da un punto di vista etico, ma anche e soprattutto da un punto di vista ontologico ed epistemologico. «Il problema dell'assioma del 'nessun valore senza un valutatore'», egli afferma, «è che è troppo soggettivista: cerca un qualche centro del valore in un sé soggettivamente determinato» (2001, 81). Se si allargasse la considerazione morale all'intera natura senza mettere in discussione quella tradizione filosofica che ci induce a credere che i suoi valori abbiano una mera origine soggettiva, come potremmo sostenere di essere stati trasformati e migliorati da simili valori se siamo stati noi stessi ad averli creati e se non esiste niente in natura che abbia causato in noi un simile cambiamento – niente che sia *oggettivamente* di valore *in se stesso* (Rolston, 1982, 103)?

Per meglio comprendere sia i motivi per cui Rolston critica la maggior parte delle teorie del valore presenti all'interno dell'etica ambientale, sia in che modo secondo egli si debba attuare una trasformazione dei valori naturali, è a questo punto necessario chiarire il perché, per il filosofo, parlare del valore intrinseco del mondo naturale non è di per sé sufficiente. Per l'autore, infatti, il termine 'valore intrinseco' non è sinonimo di 'valore oggettivo': questo valore non si contrappone dunque a quello estrinseco-soggettivo, ma soltanto a quello strumentale (1982, 145). I valori, siano essi intrinseci o strumentali, possono in sostanza sia essere *attribuiti* soggettivamente, sia essere *riconosciuti* come oggettivamente esistenti. È tuttavia primariamente su questi ultimi valori che, secondo Rolston, si devono fondare i doveri morali verso il mondo naturale difesi da un'etica ambientale che possa davvero dirsi, oltre che non-antropocentrica, anche rivoluzionaria.

Ad accomunare molte delle altre teorie non-antropocentriche del valore criticate dal filosofo, infatti, non vi è tanto l'incapacità di attribuire valore intrinseco all'ambiente, quanto due altri importanti aspetti, legati all'*esperienza del valore*. Il primo fa riferimento alla stessa umanità e affonda le proprie radici in un'ontologia in base alla quale l'unico valore intrinseco oggettivo, quando riconosciuto, è proprio soltanto della *soggettività dell'esperienza* garantita dal possesso di certi stati mentali (quasi) esclusivamente umani (Rolston, 2005 [1983], 189). Il secondo aspetto, invece,

fa riferimento all'ambiente e si radica in un'epistemologia diadica che, pur facendo un uso convenzionale del termine 'valore' (in base al quale la valutazione avviene sempre dal punto di vista di un valutatore cosciente), considera i valori naturali alla stregua di qualità secondarie sempre dipendenti dall'*esperienza soggettiva* di un osservatore cosciente (quasi) esclusivamente umano. Per quanto solo nel primo caso si possa eventualmente parlare di valori intrinseci oggettivi, mentre nel secondo sia possibile parlare solo dei valori intrinseci soggettivi del mondo naturale, si tratta, in entrambi i casi, di un valore sempre dipendente da una valutazione o da un interesse cosciente e, perciò, di un valore connotato da quello che per Rolston è un grave vizio di fondo: un'indiscussa, seppure diversamente declinata, centralità ontologica ed epistemologica degli esseri umani. Con lo scopo di illustrare su quali basi ontologiche ed epistemologiche si possa fondare una teoria del valore realmente non-antropocentrica l'autore cerca di offrire una diversa interpretazione dell'epistemologia diadica, capace di conciliarsi con l'ontologia monadica su cui secondo Rolston si fondano tutti i valori oggettivi (umani e non-umani).

Ciò che risulta subito palese, confrontando l'ontologia e l'epistemologia più tradizionali con la storia naturale fatta emergere dalla scienza contemporanea, è che quand'anche la valutazione della natura coinvolge un soggetto valutante è scorretto intendere questa come una semplice «valutazione dialettica» in cui il soggetto valuta un oggetto situato in mondo naturale separato (Rolston, 1982, 99-104). Poiché sia soggetto sia oggetto sono parte costitutiva di un unico processo naturale, ogni valutazione soggettiva rimane pur sempre una *valutazione ecologica* in cui anche l'oggetto osservato è attivo e produttivo. Per quanto noi ci *distanziamo* dalla natura, infatti, non possiamo mai realmente *separarci* da essa. Se gli esseri umani rappresentano un *evento ecologico*, però, allora lo è anche la loro capacità di valutare la realtà. Si giunge così, per Rolston, a una conclusione di fondamentale importanza: se noi attribuiamo *valori soggettivi* alla natura tramite un processo ecologico e dinamico (non, quindi, dialettico e statico) di cui noi stessi facciamo parte, e se all'interno di questo processo è in realtà la natura stessa che suscita in noi questi valori (che non sono, quindi, semplicemente dipendenti da noi), in essa esistono necessariamente dei valori *oggettivi*. Nella nostra valutazione soggettiva della natura (umana e non-umana), anzi, noi non facciamo altro che *riconoscere* simili valori.

Per quanto i valori estrinseci che è possibile attribuire alla natura siano reali e importanti bisogna dunque, per Rolston, evidenziare due aspetti che, se si resta ancorati alle altre teorie del valore, è impossibile riconoscere. Il primo è che ogni proprietà o peculiarità cui gli esseri umani possono attribuire soggettivamente valore intrinseco è in realtà oggettivamente posseduta dagli oggetti valutati (Rolston, 1994b, 13-15). In riferimento all'ambiente, il filosofo identifica diverse tipologie di valori estrinseci di cui la natura è «portatrice» (*carrier*) in modo oggettivo (1981b, 113-114). Tra le più importanti vi sono: il valore economico della natura, il valore del suo supporto dato alla vita, il suo valore ricreativo, il suo valore scientifico, il suo valore estetico, il valore della vita di cui essa è ricca, i valori della diversità e dell'unità naturali, i valori della stabilità e della spontaneità naturali, il valore dialettico del rapporto tra natura e cultura, e il valore spirituale della natura (1981b, 114-128; 1985a; 1994a, 133-166). Per quanto simili valori necessitino di essere attribuiti da un soggetto valutante, essi dipendono da precursori prevalutativi che, in quanto esistenti a prescindere dalla nostra valutazione, non possono essere ignorati dall'etica ambientale. Se è possibile attribuire valore intrinseco a simili valori estrinseci (come fanno, ad esempio, le etiche della responsabilità da me discusse), ciò è infatti per Rolston dovuto soprattutto a certe caratteristiche oggettive della natura, e non soltanto alla valutazione umana. Il secondo aspetto è che per quanto alcune di queste proprietà o peculiarità possano essere *oggettivamente strumentali* (perché è oggettivo, ad esempio, che certi organismi vegetali, quando considerati in relazione ad altri organismi, abbiano proprietà nutrizionali), molte di esse sono in realtà *oggettivamente intrinseche* e lo sono in un modo che è indipendente da qualsiasi tipo di relazione. Se anche le teorie del valore fondate sull'epistemologia diadica ammettessero la presenza di proprietà oggettive esistenti in natura (come fa ad esempio il biocentrismo di Taylor), gli unici valori intrinseci che esse potrebbero tuttavia attribuire all'ambiente sarebbero comunque connessi quantomeno a degli interessi individuali. Solo un'etica ecocentrica può infatti riconoscere che in natura esistono anche valori oggettivamente intrinseci. È in quest'ottica, allora, che l'etica ambientale ha il dovere di interrogarsi ulteriormente sul valore intrinseco naturale: per parlare dei valori intrinseci oggettivi dell'ambiente non è sufficiente *attribuirli* in base alla soggettività dei valutatori, occorre *riconoscerli* come oggettivamente fondati su di una qualche forma non-



antropocentrica, non-antropomorfica e non-individualistica di interesse propria dell'intero mondo naturale.

Al fine di superare le difficoltà presenti in quasi tutte le altre teorie non-antropocentriche del valore, dunque, non solo il valore estrinseco strumentale e quel valore che, pur essendo intrinseco oggettivo, è antropomorfico sono da rigettare, ma anche l'uso convenzionale del termine 'valore' di cui si avvale l'epistemologia diadica per conferire valori intrinseci soggettivi al mondo naturale è, almeno in parte, da rifiutare. A simili valori bisogna infatti affiancare un uso non convenzionale del vocabolo facente perno su di un'ontologia monadica in funzione della quale i valori oggettivi esistono a prescindere da ogni valutazione o interesse cosciente e individualistico delle entità naturali. In riferimento alla natura, dunque, secondo Rolston si può e si deve parlare sia di valori *oggettivi* sia di valori *soggettivi*, ma in un senso radicalmente diverso da quello consueto: i due valori, infatti, rappresentano due volti di un medesimo processo bidirezionale che non si riduce a un conferimento monodirezionale di valori alla natura, ma comprende anche la ricezione dei valori da parte di essa (1982, 104). Se nel caso dei valori oggettivi si ha a che fare con valori che, essendo oggettivamente presenti in natura, sono simili a *qualità primarie* indipendenti da ogni esperienza, nel caso dei valori soggettivi è la natura che suscita, con questi suoi valori, i valori da noi esperiti. In questo secondo caso, allora, i valori non devono essere intesi – come accade solitamente nell'epistemologia diadica – alla stregua di rappresentazioni o *qualità secondarie*, in cui è solo l'osservatore a essere attivo, perché sono invece più simili a stimolazioni o «*qualità terziarie*» in cui anche l'oggetto osservato è attivo e produttivo (Rolston, 1982, 95-99, 104).

Solo avvalendosi di simili basi ontologiche ed epistemologiche l'etica ambientale, pur riconoscendo il valore intrinseco oggettivo degli stati mentali, potrebbe giungere ad ammettere che i valori intrinseci soggettivi attribuibili al mondo naturale, lungi dal dipendere soltanto da valutazioni e interessi soggettivi, sono in realtà dipendenti da proprietà oggettive delle entità valutate, alcune delle quali *coincidono* addirittura con valori oggettivi. Ciò che, secondo Rolston, è dunque necessario fare è smetterla di assumere che esistano solo *valori* o *valutazioni* coscienti e provare a prendere seriamente in esame la possibilità che il valore intrinseco oggettivo non dipenda dalla facoltà di esperire o attribuire valori (1999a, 254). È

proprio questa, infatti, la principale strada che egli sceglie di percorrere per dimostrare l'esistenza di valori intrinseci oggettivi in natura: soltanto seguendo questa strada è per l'autore possibile arrivare a stabilire una teoria non-antropocentrica del valore che, in quanto fondata su un'adeguata conoscenza scientifica del mondo, è anche idonea a fondare i nostri doveri verso la natura.

Nell'etica ambientale la conoscenza della natura, la quale è basata sulla scienza e la eccede, è strettamente connessa con le nostre convinzioni etiche. Il modo in cui il mondo è ci dice infatti il modo in cui *dovrebbe essere*. I nostri valori sono significativamente plasmati in base al tipo di mondo in cui pensiamo di vivere, ed è ciò che guida il nostro senso del dovere. Il nostro modello di realtà implica un modello di condotta. Forse possiamo lasciare aperta la questione metafisica che riguarda l'universo, ma per l'etica ambientale abbiamo bisogno di una metafisica fedele alla terra, una metaecologia. Modelli differenti alle volte implicano condotte simili, ma spesso non è così. Un modello in cui la natura non ha alcun valore a prescindere dalle preferenze umane implica una condotta differente rispetto a un modello in cui la natura produce valori fondamentali, alcuni dei quali sono oggettivi, mentre altri necessitano di essere riconosciuti dalla soggettività umana nell'incontro con l'oggettività naturale. (Rolston, 1998c, 143-144)

Una volta difesa, tanto da un punto di vista ontologico quanto da uno epistemologico, l'esistenza di valori naturali oggettivi e avanzata la possibilità che quantomeno alcuni di essi possano essere reputati anche non-strumentali, è per Rolston finalmente possibile dare un fondamento ai valori intrinseci oggettivi presenti in natura, stabilendo così anche quali siano i nostri doveri verso di essi. In quest'ottica è per il filosofo necessario anzitutto chiarire in che senso la natura possa dirsi l'unica vera *fonte* di tutti i valori intrinseci oggettivi, compreso il valore degli stati mentali (1983, 181-184). Stabilito che l'*esperienza soggettiva* dei valori non può riconoscere l'esistenza di molti valori oggettivamente presenti in natura, si tratta ora di illustrare in che modo sia possibile difendere l'intrinsecità di certi valori oggettivi (anche umani) all'interno di una teoria del valore per la quale la sola *soggettività dell'esperienza* non è sufficiente a individuare tutti i valori intrinseci oggettivi di cui la natura è depositaria. Con lo scopo di farci riscoprire il valore delle nostre *radici (roots)*, degli esseri a noi *vicini (neighbors)* e delle forme di vita a noi *estranee (aliens)*, ma anche con quello di rimettere in discussione il valore intrinseco posseduto da oggetti naturali, processi evolutivi e sistemi ecologici, l'autore si addentra (metaforicamente) nella *wilderness*.

Mi offro come guida naturalistica, in cerca di valori. Poiché molti prima di noi si sono persi nel guardare in questo senso al mondo, noi abbiamo il dovere di esplorarlo nuovamente. Se una vita priva di domande non è degna di essere vissuta, anche una vita in un mondo inesplorato lo è. Troppo valore è perso. (Rolston, 1994b, 13)

Ad affiancare l'esperienza estetica della natura offerta da questo percorso all'interno della natura selvaggia, Rolston propone anche riflessioni su quello che, come si è detto, è per lui l'altro imprescindibile volto della consapevolezza ecologica: la conoscenza scientifica. Il filosofo procede dunque affiancando immagini suggestive relative all'esperienza della natura a considerazioni di carattere più scientifico: il suo scopo, in questo caso, non è concentrarsi sul passaggio dall'*is* all'*ought*, ma piuttosto *dirigere* la morale (l'*ought*) verso ciò che la biologia ci mostra essere naturale (l'*is*). Questo in quanto, secondo l'autore, le leggi della natura sono leggi morali oggettive, comprendere le quali equivale non solo a un progresso scientifico, ma anche a uno sviluppo morale. Solo un'etica ecocentrica è infatti in grado di dare un fondamento realmente non-antropocentrico ai valori intrinseci oggettivi esistenti in natura: ogni etica è dunque per Rolston tanto meno antropocentrica quanto più biologicamente ed ecologicamente oggettiva (1991, 73; 1995; 1998c, 131).

Ciò di cui si occupa l'etica, in fin dei conti, è la possibilità di guardare al di fuori del proprio interesse personale o di genere. Un'etica comprensiva troverà valori nel e doveri verso il mondo naturale. La vitalità dell'etica dipende dalla nostra conoscenza di ciò che è realmente vitale, ed è qui che si troveranno le intersezioni tra valore e dovere. Una coscienza ecologica richiede un inedito mix di scienza e giudizio, biologia ed etica. (Rolston, 1998c, 125)

Il filosofo cerca dunque di prendere in esame alcuni aspetti della natura che emergono dal nostro incontro con essa, riconducendoli ad aspetti che si rendono evidenti solo a partire da una conoscenza scientifica approfondita della natura stessa e dei suoi abitanti. Anche se il punto di partenza della riflessione di Rolston rimane l'esperienza umana da egli stesso criticata, la sua scelta è esclusivamente 'strategica'. Egli cerca infatti di fare perno sulle esperienze umane solo per coinvolgerci maggiormente nella propria argomentazione e potersi così permettere di allontanarsi gradualmente da esse, fino a renderle inessenziali, senza con ciò proporre una svolta brusca rispetto alle teorie morali più diffuse. Con lo scopo di illustrare nel dettaglio i principali elementi che,

attraverso questo modo di procedere, conducono l'autore a fondare la propria etica della Terra esplorando di seguito le tipologie di valore da egli riconosciute in natura, suddividendole in tre gruppi. Nel discutere del primo gruppo, relativo ai *valori intrinseci oggettivi* dei singoli soggetti senzienti ed enti biologici, prenderò le mosse dagli animali non-umani cosiddetti 'superiori', per poi prendere in esame tutte le forme di vita non-umane (animali e vegetali). Nel secondo gruppo sono invece inclusi i *valori sistemici oggettivi* di entità naturali che, pur essendo in un certo senso 'vitali', non possono anche definirsi 'vive': i processi evolutivi, i sistemi ecologici e l'intero pianeta Terra. Concluderò infine l'analisi del pensiero di Rolston riprendendo in esame, sulla scorta questa volta di tutte le riflessioni compiute dall'autore, il rapporto diadico da cui mi sono proposto di avviare lo studio critico del pensiero del filosofo: quello tra la natura e l'essere umano.

Se ci si addentra nella natura, i primi incontri che ci appaiono significativi, ricorda Rolston, sono quelli con gli animali non-umani cosiddetti 'superiori' (*higher animals*) ed è proprio nel significato che ci accorgiamo di dare a questi incontri che secondo l'autore iniziamo a riconoscere il valore morale di simili forme di vita (1998c, 125). Tra la nostra e la loro soggettività possiamo infatti notare una fondamentale similitudine che ci induce ad apprezzare e rispettare questi animali, proprio come pretendiamo di essere apprezzati e rispettati noi stessi.

Possiamo avere degli incontri diretti con le forme di vita dotate di occhi, se non altro ogni qual volta il nostro sguardo è ricambiato da un qualcosa che mostra di possedere a sua volta uno sguardo interessato. La relazione è diadica: io-tu, soggetto e soggetto. Se comparato con il nostro interessamento per il suolo o l'acqua, i quali, pur essendo strumentalmente vitali, sono ciechi, quando incontriamo gli animali superiori riconosciamo che c'è qualcuno lì, dietro la pelliccia o le piume. 'L'ambiente' è esterno a tutti noi, ma quando al suo interno incontriamo una soggettività dovremmo quantomeno essere consapevoli di questa altrui coscienza. Qualsiasi cosa abbia importanza per gli animali, ha importanza morale. (Rolston, 1998c, 125)

In questo incontro, dunque, siamo costretti ad ammettere che se ciò che reputiamo essere di valore intrinseco oggettivo in noi esseri umani sono certi stati mentali connessi a una vita interiore, allora questo qualcosa deve avere lo stesso valore anche in tutte quelle forme di vita in questo senso a noi simili, e quindi «vicine» (1983, 187-

190). Se nell'incontrare simili animali li si osserva avendo anche un'ulteriore conoscenza delle più recenti scoperte scientifiche, ci si rende tuttavia conto che il loro essere simili a noi non dipende solo da certe esperienze o da certi stati psichici con noi condivisi, ma anche da una profonda analogia tra le nostre condizioni biologiche e le loro. È stato proprio il progresso scientifico degli ultimi decenni, infatti, a infrangere definitivamente il confine che separava da secoli gli animali non-umani da noi esseri umani, a farci rendere finalmente conto di quanto atroci siano le svariate modalità con cui siamo soliti rapportarci con loro, e a favorire, di conseguenza, la recente nascita dell'etica zoocentrica (Rolston, 1988, 47-78). In questo modo l'etica, tradizionalmente focalizzata solo sugli *ego* delle persone, ha iniziato a centrarsi sui *sé* degli animali (umani e non-umani), ma in un modo che le ha impedito di spostare ulteriormente la propria attenzione, dando rilevanza morale alla *vita* biologica di ogni organismo (Rolston, 1987b, 253). Lo studio scientifico degli animali non-umani ci ha però mostrato che non solo la loro percezione, le loro capacità cognitive, le loro esperienze e i loro comportamenti sono del tutto analoghi ai nostri, ma anche la loro anatomia, la loro struttura biochimica e la loro storia evolutiva ci sono vicine (Rolston, 1998c, 126). Se alla luce di queste conoscenze ci ostiniamo a riconoscere il valore intrinseco oggettivo degli animali 'superiori' situandolo solo a livello esperienziale o psichico, senza considerare la connessione e dipendenza esistente tra queste dimensioni e quella biologica, per Rolston corriamo dunque il forte rischio di pervenire a un'etica inadeguata, priva della svolta teorica che sarebbe richiesta. Ciò che ci serve, infatti, è un'«etica che sondi la biologia» (*biologically sounder ethic*) con lo scopo di divenire un'«etica fondata sulla biologia» (*biologically based ethic*), e non un'etica che, limitandosi a estendere il valore intrinseco oggettivo umano, non metta minimamente in discussione la sua origine esperienziale e psichica (Rolston, 1985b, 724; 1998c, 127). Restando ancorati a queste due ultime dimensioni è certamente facile accorgersi di come gli animali 'superiori' abbiano significative esperienze soggettive connesse al soddisfacimento dei propri interessi e questo ha un'indubbia importanza per la nostra necessità di comprendere che i valori non sono antropogenici. Una simile consapevolezza, tuttavia, ci impedisce strutturalmente di riconoscere la presenza di valori naturali oggettivi e, quindi, risulta per l'autore inadeguata nel tentativo di ridefinire i nostri doveri nei confronti del mondo naturale.

Gli animali ‘superiori’ soffrono e provano piacere, ma non solo. Essi hanno anche una ricca vita psichica: «cacciano e comunicano, trovano rifugio, cercano habitat adatti e si accoppiano, si prendono cura della prole, evitano i pericoli, si sentono affamati, assetati, accalorati, stanchi, eccitati o assonnati» (Rolston, 1994b, 15). Nel loro difendere attivamente la propria vita, questi animali mostrano quindi di avere un bene proprio e di conferirgli valore. Sebbene gli animali non-umani non siano agenti morali capaci di valutare moralmente ciò che è giusto o sbagliato, essi sono infatti capaci quantomeno di valutare ciò che, in rapporto ai loro interessi, è bene o male, e tale capacità di valutare le proprie preferenze (quantomeno in modo strumentale) e la propria vita (forse persino in modo intrinseco), per quanto non-morale, possiede una indiscutibile rilevanza etica (Rolston, 1994a, 101-132). Con la loro stessa esistenza, inoltre, questi animali dimostrano che gli esseri umani non sono i «misuratori di tutte le cose»: dietro il loro sguardo si cela un valore che è antecedente a quello che il nostro sguardo può riconoscere (Rolston, 1994b, 15-16). In sostanza, nell’incontrare simili animali e nel riconoscerli a noi *vicini* siamo secondo il filosofo costretti ad ammettere che «la capacità di valutare è intrinsecamente posseduta da tutta la vita animale» e ciò attesta l’esistenza di valori che oltre a non essere antropocentrici in senso classico, sono anche non-antropogenici (1994b, 16). Simili valori sono dunque tanto *zoogenici* quanto *zoocentrici*.

Sebbene gli animali ‘superiori’ siano la prova che in natura esistono valori non-umani dotati di rilevanza morale, se ci si sofferma su questa pur fondata considerazione senza ricercarne le basi biologiche si rischia di innalzare in modo innaturale questi animali alla sfera umana, senza essere perciò in grado di valutarli e rispettarli per quello che essi realmente sono (Rolston, 1998c, 128). Il problema, ancora una volta, è dato dal *primato della soggettività* che contraddistingue tanto l’antropocentrismo quanto lo zoocentrismo: un primato che potrebbe indurci a interpretare dal punto di vista umano una realtà che, pur essendo naturale quanto lo siamo noi, non è umana. Una realtà in cui, secondo Rolston, sono piuttosto gli *interessi biologici* e *biologicamente contestualizzati* delle singole forme di vita a determinare il valore intrinseco oggettivo degli organismi, e non tanto il loro esserne coscienti a livello esperienziale o psichico (Rolston, 1988, 97-106; Palmer, 2007). Una simile forma di interesse biologico, una volta utilizzata come criterio morale utile a fondare un’etica

ecocentrica, ci obbliga ad allontanarci da ogni forma di valore non solo non-antropogenico, ma anche soggettivo, attuando così una svolta etica radicale.

Se è infatti negli interessi biologici e biologicamente contestualizzati dei soggetti naturali che si radica il valore intrinseco oggettivo della vita degli animali 'superiori', e se questi interessi prescindono dalla soggettività dei loro stati mentali, un simile valore è posseduto da tutti gli organismi viventi, anche non-coscienti. Per quanto gli organismi che sono detti 'inferiori' in quanto privi di stati esperienziali e psichici non siano soggetti senzienti, essi sono infatti pur sempre enti biologici ben diversi dai semplici artefatti umani. Un artefatto umano (come ad esempio un missile) è un oggetto prodotto dagli esseri umani e, in quanto tale, può essere compreso e valutato solo in quest'ottica. Ogni forma di vita è invece «un sistema spontaneo che si auto-mantiene, si sostiene e si riproduce eseguendo il proprio programma e adattandosi così al mondo» (Rolston, 1991, 17). Se è facile riconoscere negli altri animali ciò che ci rende simili a loro, ammettendo al contempo il valore morale di queste somiglianze, è certamente più difficile rispettare quelle alterità «*aliene*» che, per quanto vive, sono rispetto a noi così 'distanti' e differenti. Non per questo, però, ciò è anche impraticabile: sebbene alcuni pensino che sia logicamente o psicologicamente impossibile riconoscere il valore di qualcosa che non possiamo condividere, questo pensiero sottovaluta, secondo Rolston, la capacità di apprezzamento tipica del genio umano (1983, 190). Quando ci addentriamo nella *wilderness*, infatti, ci accorgiamo immediatamente che essa «è colma di un'intelligenza che noi non comprendiamo, di segnali che non udiamo, di valori che passano sopra le nostre teste»: al suo interno siamo dunque obbligati ad abbandonare i nostri pregiudizi sulla realtà e a ripartire da zero, e ciò ci consente di apprendere che è tutta la vita a possedere valore intrinseco oggettivo (Rolston, 1983, 191).

Non dobbiamo allora farci condizionare epistemologicamente dal fatto che un simile valore sia espresso dalla vita cosciente tramite la soggettività, perché a essa sottostà un'oggettività valoriale che necessita di essere esplorata (Rolston, 1988, 106-119). In quest'ottica, e con l'intento di non dare alcuna rilevanza a ogni seppur minima forma di attività neuronale, Rolston prende in esame, come esempio emblematico di forma di vita non-cosciente, le piante. Anche se solo in senso metaforico, è del tutto possibile dire che le piante *vogliono*, *desiderano* e *cercano* il loro bene proprio

(Rolston, 1999a, 251). Se siamo legittimati a parlare metaforicamente delle piante in questo senso è perché, secondo l'autore, esse ci dimostrano di essere in un certo qual modo in se stesse «valutabili» (*value-able*), e quindi «capaci-di-valutare» (*able-to-value*) conferendo se non altro un valore strumentale a ciò che contribuisce a realizzare il loro bene proprio (Rolston, 2001, 82). Come potrebbe, infatti, una pianta possedere (a differenza di un artefatto umano) un suo bene proprio, di per sé indipendente da ogni valutazione esterna, senza che questo bene abbia per essa valore? Per quanto le piante non siano capaci di riconoscere il proprio valore intrinseco oggettivo, esse ci dimostrano che c'è molto in natura che ha per esse un valore strumentale: sebbene non si possa dire che *alle* piante *importi* qualcosa della loro vita, dobbiamo dunque ammettere che esiste molto che ha *per* esse *importanza* vitale.

Gli stati mentali degli 'animali superiori' rappresentano allora solo il modo proprio con cui queste forme di vita perseguono il loro bene individuale: non è tanto il loro manifestare *preferenze* verso i propri interessi biologici a stabilire il loro valore intrinseco oggettivo, ma il fatto che esista un qualcosa che è *nei loro interessi* vitali, a prescindere dal fatto che essi ne siano consapevoli. Esiste dunque, per Rolston, una «informazione» che soprintende le modalità con cui i singoli organismi perseguono il proprio bene nella loro propria maniera, e «questa informazione è l'equivalente moderno di ciò che Aristotele ha definito come cause formali e finali: essa conferisce agli organismi un *telos*, un 'fine', una sorta di obiettivo (indipendente dalla percezione)» (1998c, 130). Questa informazione è contenuta nel DNA di ogni forma di vita: un set di informazioni «*intenzionali*» (dal latino *intendo*, e cioè 'volgere verso un obiettivo') che conferiscono un «*propositum*» teleologico a ogni organismo, guidandone la vita e l'espressione fenotipica in direzione di un obiettivo biologico che è poi perseguito dal singolo organismo a prescindere dal suo esserne consapevole (Rolston, 1998c, 130). Sono allora i geni, dal punto di vista dell'etica ecocentrica di Rolston, i veri depositari del valore intrinseco oggettivo naturale: è infatti il DNA a dirigere gli organismi nel loro perseguire alcuni stati e nell'evitarne altri e, quindi, a stabilire che certi stati sono da perseguire, mentre altri sono da evitare (1999b, 38). Per riconoscere che è proprio nel *pool* genetico che si radica il valore intrinseco oggettivo di ogni forma di vita, 'superiore' o 'inferiore', bisogna dunque ammettere che esso è



anche un *pool* normativo, capace di distinguere tra *ciò che è* e *ciò che deve essere* guidando gli organismi nel realizzare il proprio *telos* (Rolston, 1998c, 131).

Sebbene le forme di vita non-umane non siano agenti morali, esse sono pur sempre dei sistemi assiologici e valutativi (*evaluative*): le condizioni vitali che gli organismi perseguono sono condizioni che hanno per essi un valore strumentale, non in quanto da essi valutate in questo senso, ma in quanto espressione degli *interessi biologici* e *biologicamente contestualizzati* contenuti nel loro DNA (Rolston, 1998c, 131). È proprio questo *telos* biologico presente in ogni forma di vita a stabilire il valore intrinseco oggettivo della vita stessa, ed è solo in questo senso che si può parlare, all'interno dell'etica ambientale, di valori non-antropogenici e non-soggettivistici: nell'etica ambientale di Rolston, dunque, la *logica* tradizionale lascia spazio alla consapevolezza bio-*logica* che in natura esistono valori oggettivi che, in quanto di origine *biogenica*, sono anche *biocentrici*. È solo in quest'ottica, infatti, che secondo l'autore è possibile affermare che tutta la vita, cosciente e non, è dotata di valore intrinseco oggettivo.

Ogni *pool* genetico proclama una forma di vita, e in questo modo avanza una pretesa di fronte all'ambiente che lo circonda. Ogni *pool* genetico è un insieme proposizionale, un insieme di *norme* (non morali), che propone che cosa *dovrebbe* esistere, aldilà di ciò che effettivamente *esiste*, sulla base delle informazioni che sono raccolte e codificate al suo interno. In questo modo cresce, si riproduce, ripara le sue ferite, resiste alla morte. La natura selvaggia, la sua attività che si sviluppa al di fuori dell'orizzonte delle preoccupazioni umane, non è segno di qualcosa privo di valore, ma di una libertà a noi estranea, di un'autonomia spontanea, di capacità di autoconservazione. Queste forme di vita non devono essere valutate soltanto *in relazione a me e a quelli come me*, come risorse *per noi*, né come beni per quanto condividono *con noi* (la sensibilità o le cellule di grasso, per esempio), ma come *beni in sé*, senza considerare in alcun modo la loro eventuale parentela con noi. (Rolston, 2005 [1983], 206-207)

I valori intrinseci oggettivi dei soggetti senzienti e degli enti biologici sono in sostanza tali in quanto «*traguardi storici*» (*storied achievements*) della natura incarnati in singoli organismi dotati (anche se non coscientemente) di un bene proprio, della capacità di perseguirlo e di quella di difenderlo nella loro propria maniera (Rolston, 1983, 192). Da tutto ciò consegue che nello stabilire quali siano i nostri doveri verso queste forme di vita dobbiamo fare perno non sulla nostra fuorviante capacità di

immedesimarci nella loro soggettività esperienziale o psichica, ma sulla nostra facoltà di comprendere che essi sono, come noi, entità naturali. In questo senso risulta anzitutto insensato articolare i nostri doveri verso le forme di vita non-umane su ipotetici 'diritti' simili ai diritti umani che vengono riconosciuti all'interno delle culture umane (Rolston, 1988, 47-62). Non esiste, infatti, alcun diritto in natura: la nozione di 'diritto' è una nozione esclusivamente umana che tutela valori umani e politici che possono essere riconosciuti solo da agenti morali, che non possono essere reclamati nemmeno dagli animali 'superiori' e che si pongono addirittura spesso in contrasto con i valori naturali. I nostri doveri verso la vita non-umana devono piuttosto articolarsi attorno alla medesima *necessità biologica* di risolvere problemi relativi alla propria esistenza: una necessità che, per quanto possa essere cosciente, possiede un valore intrinseco oggettivo naturale che è tale a prescindere da ogni consapevolezza interiore. Sebbene certi stati mentali, quando visti da una prospettiva umana, ci appaiano infatti di valore intrinseco, dal punto di vista biologico essi hanno un semplice valore strumentale e non sono quindi intrinsecamente positivi o negativi.

In riferimento agli animali selvatici, dunque, in virtù del loro valore intrinseco oggettivo biogenico abbiamo certamente il dovere negativo *prima facie* di non recare loro danno o sofferenza, ma gli unici nostri doveri positivi di intervenire in loro soccorso sono o doveri riparatori di danni o sofferenze in precedenza causati da noi esseri umani o doveri dipendenti da valori intrinseci più importanti, come quelli dei processi e dei sistemi naturali (Rolston, 1989, 134). Anche se la nostra compassione ci spinge a intervenire per aiutare un simile animale in difficoltà e ci porta a sentirci meglio per il nostro intervento, se agissimo in questo senso compiremmo un atto non solo biologicamente insensibile, ma anche moralmente sbagliato dal punto di vista dell'etica ecocentrica: in nessun modo è possibile dire che gli esseri umani abbiamo il dovere di ereditare la sofferenza presente nella *wilderness* (Rolston, 1988, 56). Un simile gesto potrebbe infatti essere contrario ai valori naturali in base ai quali certe circostanze negative, se intese in termini biologici di evoluzione e adattamento all'ambiente, possiedono un valore strumentalmente positivo. Lo stesso vale, almeno in parte, anche per l'assunzione di alimenti di origine animale: abbiamo certamente il dovere di limitare la sofferenza degli animali da noi uccisi per scopi alimentari (anche tramite la caccia, purché non sportiva), ma non dobbiamo dimenticarci che le nostre

esigenze alimentari onnivore sono tali non perché noi siamo *esseri culturali*, ma perché siamo *esseri naturali* (Rolston, 1998c, 128-129). È in questo contesto, dunque, che va reinserita la nostra scelta di nutrirci di altre forme di vita animali: un'esigenza biologica che non deve essere ostacolata da una qualsivoglia forma di compassione morale, ma deve essere invece intesa e rispettata come la modalità specie-specifica con cui gli esseri umani partecipano ai rapporti preda-predatore che esistono da sempre nel mondo naturale.

Per quanto il discorso relativo ai nostri doveri riferiti alle forme di vita non-conscienti sia in buona parte il medesimo, con la sola differenza che nei loro confronti non è possibile parlare del dovere di minimizzare gli stati esperienziali e psichici negativi, un discorso in larga parte diverso e lontano da queste considerazioni meritano tuttavia gli animali domestici. Sebbene siano anch'essi soggetti biologici, questi animali possiedono delle caratteristiche del tutto diverse da quelle degli animali selvatici (Rolston, 1988, 119-125). Se in quest'ultimo caso abbiamo il dovere di preservare l'integrità del loro essere selvatici (con tutta la sofferenza e tutti i danni che da questa condizione possono derivare), nel caso degli animali addomesticati (per compagnia, scopi agricoli, fini alimentari, ecc.) abbiamo il dovere di preservare un loro status morale che implica costitutivamente la loro dipendenza da noi: le loro vite sono state così tanto trasformate dalla cultura umana da avere reso questi animali più simili ad «artefatti viventi» che ad animali veri e propri (Rolston, 1988, 78-93).

L'aver stabilito quali siano i nostri doveri verso i soggetti senzienti e gli enti biologici non-umani, articolando questi stessi doveri intorno al valore intrinseco oggettivo del loro *pool* genetico normativo ci obbliga tuttavia, secondo Rolston, ad allargare ulteriormente la riflessione riferita ai valori oggettivamente presenti in natura. Se è infatti pur vero che nel nostro relazionarci con le singole forme di vita dobbiamo riconoscere di avere dei doveri diretti nei loro confronti, un'etica ecocentrica deve essere anche in grado di riconoscere che il valore intrinseco oggettivo da loro 'staticamente' posseduto è anche 'dinamicamente' radicato in processi e sistemi naturali che, in quanto di carattere genetico-evolutivo, trascendono le singole individualità. È in questo senso che è per l'autore necessario riconoscere i valori olistici oggettivamente posseduti dall'intero mondo naturale, dando a questi persino priorità rispetto ai valori individuali.

Nel discutere del valore di insiemi di organismi viventi quali le specie si presenta, tuttavia, un problema di prioritaria importanza: prima di difendere qualsiasi valore posseduto dalle specie bisogna infatti anzitutto dimostrare che le specie, di fatto, esistano realmente. La questione, purtroppo, è molto controversa. Non solo esistono numerose definizioni di cosa sia una specie, ma secondo alcuni scienziati, tra cui lo stesso Darwin, ognuna di queste è solo una arbitraria convenzione teorica utilizzata solo per convenienza, al fine di indicare un gruppo di individui che, in un modo o nell'altro, si assomigliano (Darwin, 1970 [1859], 108). Coloro i quali non credono che le specie siano semplicemente un concetto di comodo utilizzato dagli esseri umani per rappresentarsi la varietà della vita (allo stesso modo di come la scansione delle ore ci è utile a dare conto del trascorrere del tempo) si trovano tuttavia in disaccordo su quali criteri utilizzare per classificarle (es. tipologici, morfologici, filogenetici, ecologici, biologici, cladistici o paleontologici). Per Rolston questa stessa possibilità di identificare, seppure in base a svariati criteri, le specie indica però che queste non sono soltanto classi tassonomiche della biologia, ma «entità biologiche reali»: «forme storiche viventi» (*living historical form*) che si affermano geneticamente e che si propagano dinamicamente di generazione in generazione, attraverso i singoli individui (1985b, 721). Nonostante la dinamicità del continuo processo di speciazione renda i confini tra le specie permeabili e difficili da definire, le specie esistono quindi come «entità discrete» dotate di un'*identità* (Rolston, 1998c, 134). Questa stessa identità, per quanto indipendente da ogni tipo di soggettività o stato mentale, può dirsi reale sia nello spazio che nel tempo: essa, infatti, si esprime nei singoli organismi, è contenuta nel loro flusso genetico ed è plasmata dalla relazione tra le singole forme di vita e l'ambiente (Rolston, 1998c, 134). Lungi dall'essere semplici categorie arbitrarie, le specie sono allora le più reali e concrete componenti del processo genetico-evolutivo e, in quanto tali, sono anche il principale livello su cui si situa la rilevanza morale della vita (Rolston, 1985b, 724).

Poiché le specie *esistono* e poiché sono esse che contengono il *pool* genetico normativo espresso e propagato dagli organismi, le specie *devono* esistere, e non perché dotate di un valore strumentale (per i loro singoli esemplari, per noi esseri umani o per altre specie): esse possiedono anzi un valore intrinseco oggettivo che deve essere persino maggiore rispetto a quello delle singole forme di vita. Ogni individuo,

infatti, «rappresenta» (*represents*), o per meglio dire «ri-presenta» (*re-presents*), soltanto il DNA della propria specie: è solo «l'esemplare di un tipo, e il tipo è più importante dell'esemplare» (Rolston, 1998c, 134).

Se si pensa in questo modo, la vita posseduta dagli individui è sia qualcosa che passa attraverso di essi sia qualcosa che essi possiedono intrinsecamente. L'individuo è tuttavia subordinato alla specie, non il contrario. Il *pool* genetico in cui è contenuto il suo *telos* è chiaramente una proprietà sia delle specie sia dell'individuo tramite cui esso si trasmette. [...] È tanto logico affermare che l'individuo è la modalità con cui la specie si propaga quanto lo è sostenere che l'embrione o l'uovo sono la modalità con cui l'individuo propaga se stesso. La dignità risiede nella forma dinamica di questo processo: l'individuo la eredita, la esemplifica e la fa proseguire. (Rolston, 1998c, 134-135)

In quest'ottica, dunque, la «valut-abilità» (*value-ability*) dei singoli organismi non è altro che la loro abilità di garantire nella loro propria maniera il proseguimento della «forma storica» della loro linea evolutiva: il termine 'specie', dal latino *species*, significa proprio 'forma', e se la specie è una forma, allora i suoi esemplari sono solo i suoi 'contenitori' (Rolston, 1999a, 262). È infatti la specie che contiene tutte le variabili genetiche degli individui e che ne consente l'evoluzione adattativa: più ampia è la variabilità genetica di una specie e più facilmente essa supererà i momenti difficili (Rolston, 1988, 133-137).

Un organismo viene al mondo con un genotipo plasmato da una lunga storia evolutiva. Il genotipo è il passato consegnato al presente, in rotta verso il futuro. Non è un semplice passato genetico, ma un passato che porta con sé un macroscopico passato evolutivo. Questo passato macroscopico non è riducibile a quello che l'organismo vive direttamente, ma è il passato che i suoi antenati hanno interattivamente vissuto con altri esemplari della loro specie e di altre specie viventi. (Rolston, 1999b, 26)

Per Rolston, dunque, un individuo conta poco rispetto alla specie perché non può mai contenere tutte le variabili genetiche della sua stessa specie: ha solitamente solo due varianti (una dalla madre e una dal padre) e non tutte quelle che possiede la specie nel suo complesso. È in questo senso che il valore intrinseco oggettivo delle specie deve essere tutelato anche al costo di non tutelare quello dei singoli individui: se «ha un qualche senso affermare che non si devono uccidere i singoli esemplari di una specie senza una valida giustificazione, ha ancora più senso sostenere che non si devono

super-uccidere (*superkill*) le specie senza una valida super-justificazione (*superjustification*)» (Rolston, 1991, 86).

Rimane tuttavia ancora scorretto rivolgere i nostri doveri verso le specie in sé, se si intendono queste solo come semplici insiemi di organismi: l'identità delle specie e il loro valore intrinseco oggettivo risiedono, infatti, nel continuo processo di *speciazione* che viene esemplificato dagli insiemi di individui, e non negli insiemi stessi. Il principale livello su cui si situa la rilevanza morale della vita non sono dunque né gli organismi viventi né tantomeno la riproduzione di un vasto numero di simili organismi, ma lo stesso processo generativo che sottostà all'esistenza di entrambi. Visto che da una prospettiva genetico-evolutiva anche le specie sono fenomeni passeggeri, è verso il tutt'altro che effimero processo evolutivo che devono rivolgersi i nostri doveri.

Ciò che gli esseri umani devono rispettare sono le forme di vita dinamicamente preservate lungo la storia, processi di informazioni vitali che persistono geneticamente da milioni di anni sovrapponendosi alla breve vita dei singoli individui. Anche se simili processi non si possono di certo preservare a prescindere dai propri prodotti, non è la *forma* (la specie) morfologica, ma la *formazione* (la speciazione) ciò che gli esseri umani devono tutelare. (Rolston, 1985b, 722)

Nessuna specie è però per Rolston tale a prescindere dal proprio relazionarsi con la natura abiotica. Una specie è *ciò* che è solo nel *luogo* in cui si trova: processi biologici *interni* e sistemi ecologici *esterni* sono infatti due volti di una medesima dinamica naturale (Rolston, 1998c, 139). Natura vivente e non-vivente, dal punto di vista dell'ambiente, sono dunque essenzialmente inscindibili (Rolston, 1988, 153-158). I geni sono infatti contenuti da organismi che sono al loro volta ospitati da ecosistemi composti da entità naturali ricche di valori intrinseci oggettivi (Rolston, 1994b, 24).

Le specie e le comunità ecosistemiche sono processi complementari di un'unica attività di sintesi, qualcosa di parallelo ma di persino superiore al modo in cui le specie e i loro esemplari hanno identità distinte e al contempo intrecciate tra loro. Né gli individui né le specie esistono in se stessi, perché entrambe sono incorporate in un sistema. Non è dunque la preservazione delle *specie*, ma delle *specie nel sistema* che noi dobbiamo desiderare. Non è soltanto ciò che le specie sono, ma anche dove sono che noi dobbiamo essere in grado di valutare correttamente. (Rolston, 1985b, 724)

Se è la speciazione il principale livello su cui si situa la rilevanza morale della vita, dobbiamo dunque secondo Rolston comprendere che poiché le specie *possono* essere preservate soltanto *in situ*, esse *devono* essere preservate *in situ*: i processi evolutivi, gli oggetti naturali e i sistemi ecologici sono infatti inseparabili (1985b, 724). Zoo e giardini botanici possono allora in questo senso certamente *conservare* esemplari o insiemi di entità naturali, ma questi non devono essere considerati alla stregua di souvenir o di risorse utili all'essere umano che, in quanto tali, possono essere senza alcun problema separati dal proprio habitat (Rolston, 1985b, 724). Poiché l'identità delle specie è integrata negli ecosistemi naturali, in una simile prospettiva 'conservativa' non si potrà mai *preservare* il processo dinamico del flusso genetico che agisce di norma sotto la pressione della vita selvaggia. Per Rolston «amare i leoni e disprezzare le giungle è sintomo di un'affettività smarrita»: se una società ecologicamente informata non ama i «leoni-nelle-giungle», o più in generale gli «organismi-negli-ecosistemi», essa fallisce non solo nel proprio interpretare la realtà, ma anche nel dimostrare coraggio (Rolston, 1987b, 258). Il punto, per l'autore, è che non esisterebbe alcun valore, sia esso intrinseco o strumentale, senza una *creatività sistemica* che includa questi al proprio interno (1988, 176-179).

Se propriamente intesa, la storia che si presenta a livello genetico microscopico riflette la storia che si svolge a livello delle specie all'interno degli ecosistemi, con i singoli individui che occupano un livello intermedio tra i due. Il genoma è una sorta di mappa che decodifica le specie, gli individui sono un'istanza incarnata di questo processo, mentre gli ecosistemi sono la matrice generativa da cui proviene tutta la vita. (Rolston, 1999b, 44)

In quest'ottica ci rendiamo conto che non è soltanto il processo di speciazione a possedere valore, perché un ulteriore valore è posseduto da tutti gli oggetti e i sistemi presenti in natura, fino al sistema ecologico più inclusivo di tutti, il pianeta Terra. Se la speciazione è il principale livello su cui si *situa* la rilevanza morale della vita, i sistemi naturali sono il livello su cui tale rilevanza si *fonda* e si *sviluppa*. Estendendo il discorso etico agli ecosistemi, dunque, ai valori *biogenici* e *biocentrici* siamo costretti ad affiancare valori che hanno un'ulteriore priorità e importanza: l'etica da *teleologica* si fa *comunitaria*, e iniziamo finalmente a riconoscere anche i valori *ecogenici* ed *ecocentrici* dei sistemi ecologici (Rolston, 1998c, 141).

Prima di muovere in questa direzione bisogna tuttavia nuovamente dimostrare, così come è stato necessario fare nel caso delle specie, che anche gli ecosistemi esistono come entità reali irriducibili a semplici aggregazioni o collezioni dei propri membri. Per fare ciò bisogna, secondo Rolston, iniziare a pensare più *sistemicamente* (*systemically*) e meno *organicamente* (*organically*), appoggiandosi ancora una volta alle conoscenze scientifiche offerte dalla biologia e dall'ecologia (1994b, 22-23). Un ecosistema non ha certamente alcun cervello, genoma o pelle; non ha un sé, né un *telos*; non si preoccupa né può preoccuparsi del proprio 'benessere' e men che meno di quelli che potrebbero essere i nostri interessi legati al suo 'benessere'; non si difende dagli attacchi che possono danneggiarlo, anche in modo irreparabile (Rolston, 2012, 165). Ciononostante esso è capace di *generare* quell'ordine spontaneo che presiede allo sviluppo e alla produzione della ricchezza, bellezza, integrità, dinamicità e stabilità delle sue parti: poiché per essere dotati di un'identità biologica è secondo Rolston sufficiente possedere un'organizzazione interna in grado di plasmare l'esistenza e il comportamento dei propri membri o delle proprie parti, un ecosistema è tanto *reale e vitale* quanto lo sono i singoli organismi o il processo di speciazione (1994b, 24-25). Le sue componenti, infatti, sono tanto vitalmente connesse tra loro e tanto indispensabili alle singole forme di vita quanto lo sono il fegato e il cuore dei singoli organismi, mentre le sue forze selettive producono e trascendono allo stesso tempo le vite individuali che sono in esso ospitate (1994b, 23). Ben lontani dall'essere paragonabili a semplici aggregati di elementi, come una collezione di francobolli o un insieme di pianeti, gli ecosistemi sono dunque delle vere e proprie *comunità* dotate di una casa (*oikos*), di una logica (*logos*) e di una propria identità *autopoietica e olistica* che è stata persino capace di incrementare «il numero delle specie esistenti sulla Terra da zero a cinque milioni e più» (Rolston, 1987b, 255-256; 1994b, 23-24; 2012, 163).

Un ecosistema è un sistema produttivo e progettuale. Gli organismi difendono se stessi, sia tramite gli individui che cercano di continuo di sopravvivere, sia attraverso le specie che aumentano i numeri dei propri esemplari. Gli ecosistemi evolutivi, tuttavia, danno avvio a una storia ancora più importante: essi limitano gli esemplari in funzione del benessere di altri esemplari; promuovono nuovi arrivi; danno origine a nuove forme di vita e le integrano tra loro. Le specie *aumentano i propri esemplari*, ma gli ecosistemi *aumentano le tipologie di esemplari*, sovrapponendosi in ciò ai processi di speciazione. *Gli ecosistemi sono sistemi selettivi tanto quanto lo sono gli organismi viventi*. La selezione



naturale muove da questi sistemi, imponendosi sugli individui. L'individuo è programmato per riprodursi, ma c'è una dinamica sistemica più importante che presiede a questo processo: è il sistema che sta producendo nuove forme di vita. [...] Un ecosistema non ha alcuna testa (*head*), ma ciononostante si dirige (*heading*) verso la diversificazione delle specie, il loro supporto e la loro ricchezza. Sebbene sia imparagonabile a un superorganismo vivente, è pur sempre comunque una sorta di campo vitale. (Rolston, 1998c, 139-140)

Il valore intrinseco oggettivo dei singoli organismi e delle specie ci appare allora parte di un tutto che non può essere valutato in modo frammentario. Un *telos* isolato è biologicamente impossibile: ogni cosa è 'buona' in un *ruolo*, all'interno di un insieme di *relazioni*, così come ogni 'bene' è tale solo nella *comunità ecologica* (Rolston, 1982, 146-147; 1988, 179-186; 1998c, 143). I sistemi naturali, infatti, nella loro «integrità» (intesa come il mantenimento delle loro caratteristiche originarie), «salute» (intesa come il 'buon funzionamento' dei loro processi), «naturalezza» (misurabile in relazione alla quantità e all'invasività delle azioni umane in natura), «stabilità» (intesa come 'stabilità dinamica' degli ecosistemi) e, non in ultimo, nelle loro innumerevoli «comunità biotiche» (intese come entità reali, capaci di plasmare specie e individui), non si fanno solo *produttori* dei valori intrinseci oggettivi dei geni posseduti dalle specie ed espressi dai singoli organismi viventi, ma anche *protettori* della vita in un senso più ampio, che alle volte implica e richiede il 'sacrificio' di certi valori, siano essi strumentali o intrinseci (Rolston, 1994a, 68-100). In quanto fonti della vita, nonché suoi difensori, ai sistemi naturali va dunque in questo senso non solo attribuita un'identità reale propria, ma anche riconosciuto un ulteriore valore intrinseco oggettivo: il «valore sistemico» (Rolston, 1983, 192-198). Il valore sistemico produce «valori intrinseci intrecciati in relazioni strumentali», ma non solo (Rolston, 1987b, 270). Poiché unico valore capace di estendere il «valore-in-sé» (*value-in-itself*) fino a renderlo un «valore-in-solidarietà» (*value-in-togetherness*), di mescolare tra loro valori intrinseci e strumentali e di mostrare, con ciò, che tutto ciò che è bene lo è in uno specifico ruolo all'interno di un vasto insieme relazionale, questo valore «fondativo» (*foundational*) è di un'importanza persino superiore ai valori intrinseci degli organismi e delle specie (Rolston, 1982, 146-147; 1988, 186-189).

Un valore è qualcosa che introduce una differenza favorevole alla vita di un organismo, non importa se in senso strumentale o intrinseco, che siano

microbi che utilizzano una sorta di bussola o uomini che riscoprono con piacere le loro radici nella *wilderness*. Ma nella prospettiva che abbiamo aperto ora, un valore si rivela qualcosa che introduce una differenza favorevole alla vita di un ecosistema, arricchendolo, rendendolo più bello, diversificato, armonioso, intricato. In questo quadro, un evento che è un non-valore per un individuo può rivelarsi un valore per il sistema, e produrre valori per altri individui. I valori intrinseci esistono solo intrecciati ai valori strumentali. Nessun organismo è un mero strumento, poiché a ognuno deve essere riconosciuto il proprio valore intrinseco. Ma ogni individuo può essere sacrificato a vantaggio di un'altra vita, quando il suo valore intrinseco si dissolve, diviene estrinseco, e in parte in modo strumentale viene trasferito a un altro organismo. Quando interpretiamo questi trasferimenti di risorse tra individui dal punto di vista del sistema, scorgiamo che il flusso della vita fa scorrere una piramide ecologica attraverso il tempo dell'evoluzione. L'incessante utilizzazione di risorse da parte di tutte le forme di vita riconduce a unità la distinzione tra valore intrinseco e strumentale, e il risultato è l'accumularsi di esiti preziosi dei processi vitali, alimentati alla radice dalla grande sorgente spontanea e selvaggia, la natura. Il valore come esito prezioso e conservato di un processo della vita è riconoscibile negli organismi come negli ecosistemi e nella loro evoluzione. Contro la visione standard, secondo cui un valore richiede un osservatore che lo ponga, comprendiamo ora che un valore richiede solo un soggetto che ne sia il portatore, un soggetto in cui prenda forma e si incarni, e che questo soggetto può essere un individuo, certamente, ma anche il sistema che attraverso la storia produce e trasporta valori fino agli individui e attraverso gli individui. (Rolston, 2005 [1983], 217-219)

Se ci si addentra nella natura intendendo questa come un sistema autopoietico e olistico ci si accorge, dunque, che essa rappresenta anzitutto un «luogo di nascita», il terreno in cui affondano le «radici» non solo nostre, ma di tutte le altre forme di vita: sebbene si presuma che molti dei valori sia intrinseci che strumentali dai noi attribuiti alla natura derivino soltanto dalla cultura umana, guardare in questo senso all'ambiente ci porta a riconoscere che essi, in realtà, sono «anticamente emersi nella [sua] spontaneità selvaggia» (Rolston, 1983, 185-186). Affinché si possa parlare di valori, dunque, non serve che vi siano valutatori coscienti capaci di *attribuire valore*, perché è sufficiente che vi sia un sistema, come quello naturale, abile nel *generare valore*: esiste infatti un altro significato del termine «valutato-re» (*value-er*) e in base a esso si è tali solo se si è «valutabili» (*value-able*), e cioè *abili nel produrre valori* (Rolston, 2001, 81). Per quanto allora l'*esperienza* soggettiva dei valori naturali si trovi dentro di noi, *ciò* di cui facciamo esperienza è oggettivamente presente in natura e lo è proprio in virtù delle

«radici generative selvagge» (*wild generative roots*) dei processi genetici, evolutivi ed ecosistemici (Rolston, 1983, 187).

In quanto *forza generativa* di ogni valore, la natura, considerata nel suo complesso, è dunque per Rolston dotata necessariamente di un ulteriore valore intrinseco oggettivo: il valore sistemico (1983, 187). È in base a queste riflessioni che l'etica ecocentrica di Rolston si propone di superare persino l'etica della terra (*land ethic*), per divenire un'etica della Terra (*Earth ethic*). Tra tutti i sistemi naturali capaci di produrre, trasportare e difendere i singoli valori intrinseci oggettivi, infatti, è proprio la Terra, intesa sia come *casa* che come *processo creativo* della vita, il sistema dotato di maggiore valore sistemico (Rolston, 1994a, 203-236; 1988, 192-201). In quanto sistema naturale auto-organizzante, infatti, la Terra non è solo la casa della vita da molto prima che l'essere umano comparisse sul pianeta, ma anche la vera ultima produttrice della vita, compresa quella umana. Essa è dunque l'ultimo, vero e più essenziale livello in cui è radicata la rilevanza morale della vita. Per quanto il nostro pianeta sia privo sia di soggettività che di un *telos* genetico-evolutivo, esso non è allora riducibile a una semplice collezione di ecosistemi: da una prospettiva più globale, capace di considerare l'intera storia naturale, esso è l'entità naturale non-umana dotata di *maggiore valore intrinseco* (Rolston, 1994b, 25-28).

Non avremo valutato la Terra oggettivamente finché non avremo apprezzato la sua meravigliosa storia naturale. Si tratta di un pianeta davvero superbo, l'entità maggiormente valutabile, in quanto capace di produrre tutti i valori che sono in essa radicati. Secondo questa scala di giudizio, se ci chiediamo a cosa debba da noi essere anzitutto riconosciuto valore, il valore della vita che emerge come processo creativo della Terra sembra essere la risposta migliore e più comprensiva. [...] Alla Terra non importa nulla, forse, ma tutto ha importanza sulla Terra, per la Terra. (Rolston, 1994b, 27-28)

Sebbene gli esseri umani siano per Rolston indubbiamente il più alto traguardo della natura, essi non sono dunque anche il suo unico traguardo: una Terra abitata solo da esseri umani sarebbe stata di un valore infinitamente inferiore rispetto a un mondo così ricco di *diversità, complessità e rarità* come il nostro (Rolston, 1994a, 34-67; 1999b, 1-53). Noi esseri umani valutiamo la natura stabilendo delle scale di valore, ma in questo nostro gesto e nei suoi risultati è la natura stessa che ci mostra il proprio valore: la Terra, in questo senso ci dimostra che oltre a valori *biogenici-biocentrici* ed

*ecogenici-ecocentrici* esistono anche valori *geogenici* e *geocentrici* i quali possiedono una ancora maggiore importanza fondativa rispetto a tutti gli altri valori oggettivi presenti nel nostro pianeta. Il valore sistemico oggettivo della Terra, dunque, non è tale né in virtù del fatto che certi animali ‘superiori’ sono in grado di riconoscerlo né tantomeno perché noi esseri umani siamo in grado di affermare che sia tale: se sia noi che altri animali siamo in grado di attribuire un qualsiasi valore, anzi, ciò è proprio perché «la Terra è valutabile, capace di produrre valore» (Rolston, 1999a, 267).

Alla luce di tutte queste considerazioni, nello stabilire quali siano i nostri doveri verso le specie, gli ecosistemi, gli oggetti naturali e l'intero pianeta Terra dobbiamo dunque tenere a mente, secondo Rolston, non solo che il valore intrinseco oggettivo delle specie ha priorità su quello dei singoli individui. Poiché le specie hanno un simile valore solo in quanto forme di un processo genetico-evolutivo che è inscindibile dai sistemi naturali in cui ha luogo, il valore sistemico con cui questi sistemi, dai singoli ecosistemi all'intero nostro pianeta, progettano e proteggono la vita possiede un significato morale ancora maggiore (Rolston, 1994a, 101-132). Se si guarda alla vita in quest'ottica, infatti, siamo certamente legittimati (e in alcuni casi persino tenuti) a uccidere alcuni singoli esemplari per favorire il proseguimento della linea genetica della specie cui essi appartengono. Allo stesso modo possiamo anche considerare lecito, quantomeno da un punto di vista pragmatico, il conservare alcuni esemplari di specie in via di estinzione in cattività, se il fine è rinfoltire la loro popolazione per poi reinserirla nella natura selvaggia. Dobbiamo però anche quanto più possibile scongiurare simili pratiche, preservando il processo di speciazione così come esso avviene all'interno dei diversi ecosistemi naturali. Ciò significa favorire le specie (siano esse animali o vegetali) autoctone ignorando in alcuni casi i nostri doveri nei confronti di quelle invasive, di quelle che si rivelano strumentalmente dannose (es. certi virus) o di quelle che sono state introdotte in un ecosistema proprio da noi esseri umani. Ciò implica, però, anche acconsentire, in alcuni circostanze, all'estinzione delle specie e dei loro habitat: gli ecosistemi sono così essenziali alle specie che spesso a una specie in via di estinzione corrisponde anche un habitat in via di estinzione.

Quando le estinzioni sono infatti dovute a cause naturali, siano anche di origine catastrofica, non abbiamo alcun obbligo di intervenire e siamo anzi tenuti a non farlo: simili estinzioni sono parte di un processo vitale che agisce da sempre in questo modo,

proprio per consentire a nuove forme di vita di emergere di continuo. Queste estinzioni sottraggono qualcosa alla biodiversità solo per dare spazio a una più innovativa biocomplessità: il loro obiettivo è generare *innovazione* proprio per opporsi alla *stasi* che altrimenti si contrapporrebbe ai processi vitali (Rolston, 1999b, 22). Totalmente diverso è invece il discorso per le estinzioni che avvengono per cause antropiche (Rolston, 1988, 158-159). Poiché difendere il valore intrinseco oggettivo dei singoli organismi non previene il blocco del flusso vitale della specie cui essi appartengono, secondo l'autore il fenomeno della perdita del patrimonio genetico delle specie in via di estinzione a causa dell'azione umana deve essere preso attentamente in considerazione. Distruggere le specie, infatti, «equivale a strappare pagine di un libro mai letto, scritto in una lingua che gli esseri umani fanno fatica a comprendere e riguardante il luogo in cui noi viviamo» (Rolston, 1985b, 718). Per quanto dunque, alla luce delle nostre sempre limitate conoscenze, una specie (magari anche rara) ci possa sembrare ininfluenza e la sua perdita possa persino non causare alcun effetto immediato e tangibile nel breve periodo, essa potrebbe essere indispensabile per altre specie e la sua perdita potrebbe essere nel lungo periodo non sopportata dai processi vitali, e ciò potrebbe comportare una perdita di vita sulla biosfera terrestre di portata inimmaginabile. Ogni specie estinta è infatti estinta per sempre e se la sua estinzione è avvenuta per causa nostra questo evento rappresenta un'inesorabile decadimento delle capacità generative e rigenerative del processo vitale: mentre ogni esemplare perso è geneticamente riproducibile, la perdita delle specie è una perdita vitale irreversibile; non una semplice perdita di risorse *utili all'essere umano* (*human resources*), ma una perdita di fonti biologiche (*biological sources*) *indispensabili alla vita stessa* (Rolston, 1988, 137-152).

Ogni estinzione [avvenuta per causa antropica] è una sorta di super-uccisione (*superkilling*). È l'uccisione delle forme (le *specie*), oltre a quella degli individui. È l'uccisione dell'*essenza*, oltre che dell'*esistenza*; dell'*anima*, oltre che del *corpo*. È un'uccisione collettiva, non soltanto distributiva. È l'uccisione delle nascite, oltre che delle morti. Dopo una simile uccisione nessun esemplare potrà più vivere o morire. Un tale arresto del flusso vitale è il più distruttivo evento possibile. (Rolston, 1998c, 136)

In riferimento agli ecosistemi, invece, per l'autore dobbiamo riconoscere che quando incontriamo un sistema che progetta e protegge i suoi membri, nascono sempre dei doveri: se è pur vero che gli esseri umani hanno il diritto di prosperare all'interno dei sistemi naturali, è però anche vero che tale diritto non può giustificare il degrado e l'arbitraria distruzione degli ecosistemi – quantomeno non senza la certezza che da un simile atteggiamento deriveranno vantaggi ancora più grandi per l'umanità (1991, 92). Quando ci relazioniamo ai sistemi ecologici dobbiamo dunque lasciare che la natura faccia il suo corso, evitando il più possibile di intrometterci nei suoi processi e di danneggiare i suoi oggetti. Il discorso si fa ovviamente ancora più rigoroso se riferito all'intero pianeta Terra. In questo caso i nostri doveri sono di rallentare, se non addirittura fermare l'avanzamento del capitalismo; di ridimensionare la popolazione globale ponendo un freno alle nascite; di arrestare il fenomeno del surriscaldamento globale; e di modificare radicalmente quel paradigma di pensiero che ci induce a credere al fatto che per salvare l'umanità sia necessario, prima o poi, distruggere l'intero pianeta depauperandone senza limiti le risorse (Rolston, 2012, 194-222).

In una natura sistemica così intesa, tuttavia, anche noi stessi umani necessitiamo, secondo Rolston, di essere ripensati e ricollocati. In un processo di produzione e protezione della vita come quello appena descritto, infatti, l'essere umano è sì un «*terrestre*» (*earthling*) come tutti gli altri organismi, ma si differenzia anche da tutte le altre forme di vita, soprattutto per la propria capacità di *scegliere* moralmente e consapevolmente quale sia il proprio *ruolo* in natura (Rolston, 1983, 198-202). Per l'autore noi siamo «una specie unica in un pianeta unico», e questa nostra «enorme unicità» non comporta solo una *enorme responsabilità*, ma anche una «enorme dignità» (2009b, 139; 2012, 196). La responsabilità degli esseri umani è in questo caso data dal fatto che essi, nel loro distanziarsi dalla natura, si sono dimostrati capaci anche di definire dei limiti per la propria cultura: limiti che *possono* e, alla luce di quanto detto finora, *devono* riconoscere anche nella natura non-umana dei pazienti morali da rispettare.

Un aspetto singolare della psicologia e della moralità umane è il fatto di essere capaci di attribuire valore a ciò che è selvaggio non in vista dei nostri interessi, ma per ciò che sono in se stessi, valutando il nostro posto all'interno del mondo naturale. Le specie animali, per quanto vivano all'interno della *wilderness*, non sono in grado di apprezzarla al di fuori

dei loro propri territori. Noi uomini invece siamo in grado di riconoscere il valore delle nostre radici selvagge, le specie che ci sono prossime, le forme di vita che ci sono del tutto estranee indipendentemente da ogni considerazione di quanto un particolare fenomeno riguardi la nostra sopravvivenza, benessere o convenienza. Le questioni che hanno a che fare con l'utilizzazione della natura come risorsa sono poste da parte, e osserviamo il mondo con uno sguardo morale. E questo non è vero solo a proposito degli individui, ma anche a livello globale, in quanto solo noi siamo in grado di vedere al di là delle lotte tra individui per riconoscere la produzione di valore nell'evoluzione degli ecosistemi. Siamo in grado di *trascendere*, e non solo di *ripensare*, il valore della sopravvivenza individuale. Ci spingiamo fino a un *altruismo quasi soprannaturale*, senza precedenti sul pianeta. (Rolston, 2005 [1983], 237-238)

Se, in un certo senso, tale capacità di riconoscere il valore intrinseco oggettivo della natura si presenta come un'ultima conseguenza della capacità creativa e generatrice di valore che è inerente alla natura stessa (e non come un allontanamento da essa), per certi versi, però, la presenza in natura di agenti morali quali gli esseri umani testimonia anche un'inedita, eccezionale e unica svolta all'interno del sistema naturale (Rolston, 1983, 206). È in questo senso che, secondo Rolston, è lecito affermare che la storia naturale, per quanto ampia e non riducibile a nessun suo singolo prodotto, raggiunga il proprio punto culminante proprio nell'essere umano. Anche se, come si è visto, ciò non implica che non esista nient'altro che sia dotato di valore intrinseco oggettivo, è dunque per l'autore del tutto sensato sostenere che le persone siano le entità naturali che più di tutte le altre possiedono e incarnano un simile valore (1983, 206). Gli esseri umani, anzi, sono gli unici soggetti naturali che, in quanto sia *unic* che *responsabili*, possono persino incrementare questo loro già grande valore. Ciò accade infatti quando essi, al cospetto della *wilderness*, comprendono che, volenti o nolenti, hanno un ruolo di fondamentale importanza nel garantire la prosecuzione della grande storia del pianeta Terra e, di conseguenza, affinano ulteriormente la propria capacità di apprezzare i valori, riconoscendo il valore intrinseco e sistemico delle altre realtà naturali: «se noi esseri umani sapremo attribuire il giusto valore alla natura selvaggia, sarà stato raggiunto un ulteriore e ancora più raffinato traguardo storico» (Rolston, 1983, 207). Secondo il filosofo, inoltre, questo auspicato traguardo ci permetterebbe non soltanto di *riscovere selvaggi*, ma anche di *diventare più umani* (1983, 207).

Se la Terra sia stata fatta per noi è una questione che lasciamo ai teologi, i quali non sono però inclini ad affermare che essa è stata fatta affinché noi ne potessimo abusare. Nel frattempo possiamo dire che noi siamo stati fatti *per* la Terra (se non anche *dalla* Terra), e ciò ci conferisce sia il *potere* sia il *dovere* di agire in modo tale da essere adatti a questa Terra, che è produttrice e prodotto della vita. (Rolston, 1984, 355)

Se dunque Rolston attribuisce un «valore bonus» (*value bonus*) alla coscienza e un «doppio bonus» (*double bonus*) all'autocoscienza, è tuttavia da notare che nel fare ciò egli si discosta non soltanto da ogni riferimento assiologico antropocentrico, ma anche da quelli antropomorfici e antropogenici (Callicott, 1992). Per l'autore anche un marziano che fosse giunto sulla Terra prima della comparsa dell'essere umano avrebbe riconosciuto che un'aquila ha un valore intrinseco oggettivo maggiore rispetto a quello di una cozza, ma per due motivi a suo avviso per nulla antropocentrici (1994a, 101-132). Il primo è che poiché il valore intrinseco è l'equivalente di un valore non-strumentale, il valore intrinseco oggettivo di un'entità naturale è tanto maggiore quanto è oggettivamente minore il suo valore strumentale. Il secondo è che poiché i valori sono radicati in natura e poiché l'evoluzione naturale tende verso un continuo incremento della complessità, tanto più un'entità naturale è complessa quanto più essa mostra di essere un'entità 'favorita' e 'agevolata' dalla natura stessa. Si giunge così non solo a un definitivo superamento dell'antropocentrismo, ma anche alla fondazione di quella che è secondo il filosofo l'unica teoria non-antropocentrica del valore in grado di fondare e supportare i nostri doveri diretti verso la natura. In essa l'essere umano e i suoi stati mentali non sono né la pietra di paragone né il perno dei valori morali. Una volta che, grazie alle scienze della vita, si sia sono tratteggiate le proprietà dell'intero mondo naturale nella sua complessità, infatti, risulta per l'autore evidente che, lungi dall'essere ciò che *distanzia* l'essere umano dalla natura a conferirgli valore o persino un valore superiore a qualsiasi altro, è proprio ciò che ci *radica* in natura a stabilire la nostra unicità. Stando così le cose, la già proposta considerazione del filosofo in merito al paradosso della diade 'essere umano-natura' può e deve anche essere ribaltata: non solo è vero che più scopriamo di essere parte della natura più scopriamo la nostra unicità, ma è anche vero che più scopriamo di essere unici più dobbiamo secondo Rolston ammettere che siamo tali solo in virtù della nostra



appartenenza a una natura sistemica che, in quanto *produttrice* e *protettrice* di tutti i valori, abbiamo il dovere di conoscere, valutare e rispettare.

Gli esseri umani non si limitano a illuminare i valori di un mondo che è soltanto potenzialmente valutabile, perché nel fare ciò essi stanno in realtà partecipando psicologicamente in un processo storico planetario in corso, in cui esiste valore dovunque vi sia creatività. Se una simile creatività può essere presente in soggetti dotati di interessi e preferenze, essa può essere anche presente oggettivamente negli organismi viventi che difendono la propria vita, nelle specie che difendono la propria identità nel tempo e nei sistemi naturali che auto-organizzandosi progettano traguardi storici. L'essere umano in quanto soggetto valutante in un mondo privo di valore è una premessa insufficiente per le conclusioni avvertite come necessarie da coloro i quali danno valore alla storia naturale. (Rolston, 2001, 85)

## 7.5 Il bene della natura. Analisi critica

Identificate e approfondite le due principali teorie morali presenti all'interno della corrente di pensiero ecocentrica, è ora possibile concludere questa seconda sezione della mia ricerca inquadrando all'interno delle coordinate teoriche fissate nella prima sezione anche il pensiero di Callicott e quello di Rolston, in modo tale da dimostrare, così come è stato fatto con tutte le altre etiche ambientali finora prese in esame, la possibilità e validità anche dei loro due differenti sistemi etici non-antropocentrici.

In riferimento all'insieme di credenze su cui poggia l'ecocentrismo è ancora una volta chiara l'esigenza di interconnettere tra loro il più vasto spettro possibile dei principi posti a fondamento dell'etica ambientale. Al di là del principio di responsabilità fattuale, su cui fanno leva tanto Callicott quanto Rolston, sono dunque numerose le scoperte scientifiche che influenzano la visione del mondo sottostante la prospettiva ecocentrica. Callicott, ad esempio, non si limita soltanto a interpretare in chiave olistica il principio di unità biologica, quello di indipendenza etologica e quello di interconnessione ecologica, dando a quest'ultimo maggiore importanza, ma aggiunge a questi ulteriori principi tratti dalla cosmologia e dalla fisica quantistica. Rolston invece, pur dando maggiore rilievo al principio di responsabilità fattuale (una responsabilità che a suo avviso coincide con quella morale), articola la propria teoria intorno a tutti i principi appena menzionati, pur intendendo questi sempre in chiave olistica. È allora proprio nell'adozione della prospettiva olistica che entrambe le teorie ecocentriche mostrano la necessità di attuare una rivoluzione paradigmatica

profonda della morale tradizionale. Se per Callicott è in tal senso sufficiente rinnegare il *primato dell'individualità*, Rolston intende questa negazione anche come un rifiuto del *primato della valutazione* degli agenti morali.

Per il primo autore bisogna dunque reinterpretare i rapporti tra entità individuali e sovraindividuali ammettendo che non sono le seconde a essere in una certa misura utili alle prime ma, al contrario, è il benessere delle prime a dipendere dal bene proprio delle seconde. Sebbene tutti i soggetti senzienti e gli enti biologici possiedano valore intrinseco, questo stesso valore è infatti subordinato al maggiore valore intrinseco posseduto dall'armonia e dall'equilibrio dinamico su cui si fondano l'integrità, la stabilità e la bellezza dell'intera comunità biotica terrestre. È con questa stessa comunità che, in ultima analisi, va dunque fatta coincidere l'intera comunità morale. Rolston è pienamente d'accordo con questa interpretazione, ma vi aggiunge un ulteriore elemento. Per l'autore esiste una gradazione di valori intrinseci naturali che vede gli esseri umani permanere al vertice della gerarchia dei loro depositari. Egli considera però l'umanità come il prodotto più complesso di un intreccio di processi evolutivi e sistemi ecologici che, nel loro essere capaci di generare valori, dimostrano di possedere un valore intrinseco superiore rispetto a quello di tutte le altre singole entità naturali non-umane. Poiché le persone rappresentano il culmine di quella creatività sistemica sommamente dotata di valore intrinseco con cui la natura trascende se stessa producendo valori tramite cui impone all'umanità di rispettarla, i valori intrinseci del mondo naturale sono per il filosofo del tutto indipendenti da ogni sorta di valutazione cosciente.

In conseguenza all'adozione di simili impostazioni anche l'ecocentrismo si rivela in buona parte non del tutto non-antropocentrico. L'etica della terra di Callicott è infatti contraddistinta quantomeno da un antropogenismo epistemologico il quale, situandosi al confine con ciò che ho denominato antropomorfismo etico-ontologico, considera gli esseri umani, ma forse persino tutti i soggetti senzienti, come le uniche fonti dei valori morali. L'atteggiamento morale originato da questa prospettiva resta comunque tanto fondamentale quanto assoluto. Le sue disposizioni valutative, conative, pratiche e affettive si radicano infatti nella medesima capacità propria di ogni persona o soggetto senziente di riconoscersi parte di diverse comunità morali sempre più inclusive. Queste stesse comunità implicano tuttavia diversi doveri etici da

soppesare adeguatamente in tutte quelle circostanze in cui si verifica un conflitto tra interessi umani e non-umani. Nemmeno l'etica della Terra di Rolston, pur rinnegando il primato epistemologico degli esseri umani, sembra in grado di pervenire a una vera e propria forma di non-antropocentrismo classico. Sebbene egli rivaluti i motivi per i quali gli esseri umani mantengono il loro primato ontologico, l'autore adotta infatti la prospettiva che ho in precedenza identificato come antroporealismo. L'atteggiamento morale che si origina da questa impostazione è certamente fondamentale, ma relativo. Le sue disposizioni traggono infatti origine da due differenti atteggiamenti di rispetto, i quali vincolano gli agenti morali a due diversi impegni etici: ogni qualvolta il rispetto per le persone e quello per la natura confliggono è necessario valutare tutti gli interessi coinvolti senza mai però svalutare la grande unicità degli esseri umani.

Alla luce di tutte queste considerazioni, le CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ delle etiche ecocentriche sono dunque così riassumibili: una considerazione vasta di tutti i principi posti a fondamento dell'etica ambientale (e forse anche di ulteriori principi) capace di interpretare questi in base a una forma di olistico metodologico; una tipologia di non-antropocentrismo che, al fine di non ricadere in una sorta di anti-umanesimo, non rinneghi un certo primato (sia esso epistemologico od ontologico) degli esseri umani; e un atteggiamento morale fondamentale che, per quanto possa essere relativo o assoluto, cerchi sempre di bilanciare interessi umani e non-umani. A rendere l'etica ecocentrica possibile, al di là del suo allontanarsi profondamente dai paradigmi morali più tradizionali, è dunque essenzialmente l'adozione di un olistico che non implica in nessun modo l'impossibilità di attribuire o riconoscere valore intrinseco alle singole entità naturali, dando anche maggiore importanza agli interessi umani. Essa è inoltre totalmente allineata con le condizioni logiche ed empiriche che permettono di parlare del bene proprio e degli interessi di numerose tipologie di pazienti morali, anche non-umani o sovraindividuali. È proprio in quest'ottica, infatti, che tanto l'etica della terra di Callicott quanto l'etica della Terra di Rolston sostengono sia necessario estendere i limiti sulla cui base regoliamo il nostro agire nel e sul mondo naturale anche oltre l'individualità. Se i limiti morali imposti dalla necessità di rispettare il bene proprio di una natura olisticamente intesa sono per questi autori prioritari rispetto a quelli che ci impongono di rispettare le sue entità individuali è anche perché senza di essi sarebbe impossibile rispettare i singoli pazienti morali implicati in e dall'ambiente.

In riferimento alle CONDIZIONI DI VALIDITÀ FORMALE delle etiche ecocentriche, entrambe le teorie morali prese in esame possiedono una disposizione valutativa capace di estendere la nozione di ‘paziente morale’ non soltanto ai soggetti senzienti e agli enti biologici, ma anche a tutti i processi evolutivi e i sistemi ecologici, intesi in senso olistico. Se per Callicott il criterio di demarcazione morale è dato dall’*appartenenza alla comunità biotica*, per Rolston siamo invece tenuti a dare considerazione morale a ogni entità (sia essa individuale o sovraindividuale) capace di *progettare, proteggere* ed eventualmente anche *creare* se stessa e le proprie parti. Alla natura, in quanto comunità morale per eccellenza, è per il primo autore dunque necessario attribuire un valore intrinseco per sé (*for its own sake*). Poiché, però, questo stesso valore è soggettivamente o intersoggettivamente attribuito, è secondo il filosofo più corretto riferirsi a esso parlando di un valore intrinseco troncato. Secondo Rolston, invece, la natura non-umana è depositaria di diversi valori intrinseci per sé e in sé (*for its own sake* e *in itself*), i quali devono essere in essa riconosciuti a partire da un’epistemologia oggettiva-non-relazionale: tra questi, il più importante e fondamentale è il valore intrinseco sistemico di tutte quelle dinamiche naturali tramite cui gli stessi valori oggettivamente presenti in natura vengono creati. In entrambe le circostanze è tuttavia possibile attribuire o riconoscere valore ultimo o finale a tutto il mondo naturale, sia nel suo complesso che nelle sue singole componenti.

Oltre che possibile, l’etica ecocentrica si rivela dunque anche formalmente valida in quanto del tutto in grado di ammettere la presenza di valori intrinseci non soltanto in singole entità non-umane e non-paradigmatiche, ma anche in entità olistiche sovraindividuali. Per Callicott si tratta di attribuire un valore intrinseco troncato alla *comunità biotica*, subordinando a questo il medesimo valore attribuibile ai suoi membri. Secondo Rolston occorre invece riconoscere il valore intrinseco sistemico di quei processi ecologici ed evolutivi tramite cui l’intera *natura* produce e sorregge il valore intrinseco oggettivamente posseduto da tutte le entità naturali, comprese quelle tramite cui essa protegge se stessa: gli esseri umani. Se per il primo autore una visione del mondo scientificamente informata ci impone di valutare la natura in questo senso, per il secondo essa ci mostra come l’ambiente sia oggettivamente depositario di valori intrinseci indipendenti dal nostro giudizio. Il dovere di rispettare l’intero mondo naturale, tanto nella propria indipendenza da ogni altro imperativo quanto nel suo

essere connesso al dovere di rispettare tutti i singoli pazienti morali in esso presenti (esseri umani compresi), è dunque pienamente in grado di limitare l'agire umano ogni qual volta esso coinvolga (direttamente o indirettamente) non soltanto ogni singola entità naturale, ma anche e primariamente la natura nel suo complesso.

Da questi assunti è possibile pervenire a svariati insiemi di regole di comportamento e di principi morali tramite cui le etiche ecocentriche possono rendersi anche materialmente valide. Esseri umani, soggetti senzienti, enti biologici, processi evolutivi, sistemi ecologici e persino l'intero pianeta Terra possiedono infatti tutti, all'interno di questa prospettiva teorica, un seppure diverso status morale. Per rispettare i singoli pazienti morali è però per l'ecocentrismo necessario tutelare anzitutto lo status morale degli insiemi di cui essi fanno parte. Nel parlare degli interessi-benessere e del bene proprio della natura, a partire dalla prospettiva olistica adottata tanto dalla teoria morale di Callicott quanto da quella di Rolston, questi stessi concetti non vengono però lasciati vaghi e indeterminati, come accade invece all'interno delle etiche zoocentriche e biocentriche. Secondo l'etica della terra bisogna infatti dare rilevanza morale a quella scala spaziale e temporale entro cui l'*integrità*, la *stabilità* e la *bellezza* della comunità biotica possono realizzarsi o mantenersi tali. Nel fare ciò occorre tuttavia secondo Callicott attribuire un significato morale diverso agli interessi delle entità a noi più intime e a quelli più fondamentali dell'intero mondo naturale, dando a entrambi una considerazione morale di volta in volta differente, a seconda delle circostanze. I nostri doveri diretti verso la natura risultano in tal modo tanto più prioritari quanto migliore è il bilancio relativo alla comparazione tra queste due diverse forme di interessi. In base all'etica della Terra, invece, a possedere rilevanza morale è soprattutto la *creatività sistemica* della natura. Per quanto secondo Rolston esista una gerarchia dei valori intrinseci naturali, di per sé spesso sufficiente a stabilire le priorità interne alla sua etica ecocentrica, anche per questo autore è alle volte necessario soppesare adeguatamente il significato morale degli interessi umani con quello degli interessi naturali, cercando di favorire il migliore bilancio possibile.

Partendo da queste due diverse impostazioni è ora possibile evincere anche quali siano le CONDIZIONI DI VALIDITÀ MATERIALE delle etiche ecocentriche. Sebbene il pensiero di Callicott si situi all'interno della cornice teorica del sentimentalismo morale, mentre quello di Rolston sia più vicino a una riflessione di stampo

deontologico, entrambi gli autori adottano un *monismo* etico contraddistinto da una considerazione morale prevalentemente *olistica*. Una simile considerazione, nel proprio prevedere l'esistenza di *doveri diretti* verso l'intero mondo naturale, nega però l'esigenza di parlare anche di ipotetici *diritti* naturali. Se per l'etica della terra noi abbiamo il dovere di *rispettare* l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica, disturbandola in base a un'appropriata scala spaziale e temporale, per l'etica della Terra il nostro principale dovere è invece quello di *rispettare* le dinamiche naturali in cui e da cui sono implicate tutte le entità naturali e i valori da esse posseduti.

Nel suo complesso, dunque, anche l'etica ecocentrica è da considerarsi una valida teoria morale non-antropocentrica. Sebbene sia stata spesso accostata a un rifiuto dell'antropocentrismo così netto da sfociare in una sorta di anti-umanesimo essa, nel proprio mantenere un totale abbandono della visione strumentale della natura, accorda in realtà valore intrinseco tanto a *questa* natura quanto a tutte le sue *singole* entità, esseri umani compresi. Pur negando l'assoluto primato dell'individualità, le etiche ecocentriche sono dunque possibili, valide e, proprio perciò, anche *doverose*, nei confronti sia dell'intero mondo naturale non-umano sia degli esseri umani. Reinserendo l'umanità in natura e cercando di pervenire sempre al migliore bilancio possibile tra gli interessi umani e quelli non-umani, esse fissano inoltre un limite oltre il quale difficilmente l'etica potrà mai spingersi. Tale limite è proprio il nostro pianeta Terra, con i suoi innumerevoli sistemi, processi, enti e soggetti: un insieme di entità singole o sovraindividuali nei cui confronti, secondo questa prospettiva, si rende oggi necessario estendere lo status di 'paziente morale'. Uno status che è dunque in quest'ottica opportuno allargare sia ben oltre l'ideale di essere umano paradigmatico sia oltre i limiti mantenuti da tutte le altre etiche ambientali.

# **PARTE III**

—

## **Considerazioni conclusive**





## **8. Natura, umanità, valori e principi. Un'ipotesi di lavoro**

### **8.1 Sfide e risposte. L'eredità dell'etica ambientale**

L'esplorazione fin qui svolta delle numerose correnti teoriche presenti nell'alveo dell'etica ambientale consente di presentare la disciplina come un campo di indagine caratterizzato da una vasta pluralità di prospettive. Per quanto a un'attenta analisi le diverse etiche ambientali da me discusse si dimostrino tutte, oltre che formalmente e materialmente valide, anche affatto anti-umaniste o contrapposte alle strutture argomentative dell'etica tradizionale, esse sono spesso in aperto contrasto tra loro. Ciò potrebbe condurre a guardare all'incapacità di accordarsi dimostrata dagli autori che si sono occupati della materia come a un qualcosa di per sé in grado di screditare l'intera disciplina. Non bisogna però dimenticare che l'etica ambientale è una disciplina piuttosto recente. Essa è infatti sorta e ha iniziato a svilupparsi intorno ai primi anni '70 del Novecento. Al di là delle diverse posizioni presenti al suo interno, dunque, ciò che più conta evidenziare della sua breve storia è che la sua riflessione, nel proprio mostrarsi fin da subito irriducibile a una forma di etica applicata all'ambiente, si è rapidamente evoluta fino a fornire originali spunti di grande interesse per l'intera filosofia morale.

«Come è accaduto per altre dimensioni dell'etica applicata», rileva infatti il già citato Donatelli, l'etica ambientale «ha offerto gli strumenti riflessivi e critici per svolgere la revisione delle credenze ricevute, delle istituzioni, delle abitudini, delle leggi e delle regole [...]. A sua volta, tuttavia, l'etica che si è applicata su questi temi ha prodotto avanzamenti squisitamente filosofici e, come è stato detto per la bioetica, ha dato nuova vita alla filosofia morale stessa» (2012a, 7). Due, sempre secondo Donatelli, sono i principali traguardi conseguiti da questa disciplina.

Da una parte ha portato l'etica filosofica in contatto con un insieme di problemi concreti della società, ha contribuito a fornire un'articolazione intellettuale che li ha descritti in modi che hanno aiutato ad accrescere la nostra consapevolezza e a immaginare soluzioni. Le nostre abitudini alimentari, a partire da quella carnivora, l'uso di automobili e il riscaldamento nelle case, l'agricoltura e l'allevamento, il rapporto tra insediamenti umani e natura selvaggia, l'uso delle risorse minerarie, sono

stati tutti messi sotto l'attenzione dell'interesse morale e ne sono stati trasformati. (Donatelli, 2012a, 7-8)

Il primo risultato è stato dunque «la revisione di abitudini e credenze acquisite e la loro problematizzazione morale» (Donatelli, 2012a, 8). In buona sostanza, «ciò che poteva apparire come privo di spessore morale è stato portato sotto il cono di luce dell'attenzione e degli scrupoli morali delle persone: è stato ricondotto alle loro possibilità morali di scelta e alla loro responsabilità» (Donatelli, 2012a, 8). Il secondo risultato è stato invece «quello di tornare ad affrontare i fondamenti dell'etica a partire dall'esame di questi nuovi problemi» (Donatelli, 2012a, 8). Essa non ha dunque soltanto «ricondotto problemi, che erano lasciati alle abitudini e alle percezioni indiscusse, nella sfera di ciò su cui riflettiamo criticamente e di cui prendiamo responsabilità», ma ha anche «rivisto le basi del pensiero morale alla luce delle sfide poste da questi nuovi problemi» determinando una «revisione dei fondamenti delle nostre vite morali» capace di mettere in discussione molte della basi date per acquisite: *in primis* «la centralità degli interessi umani» (Donatelli, 2012a, 8).

Così come la bioetica ha mostrato che non possiamo più trattare il nascere e il morire come puntelli di un'antropologia che non è essa stessa in discussione e li ha portati dentro l'arena del pensiero morale, in modo analogo è la stessa rilevanza degli esseri umani che è portata sotto la lente della riflessione critica nell'etica ambientale. Questo riguarda da una parte la nostra relazione con il mondo animale, che nei secoli abbiamo imparato a distinguere in modo categorico dagli esseri umani e che impariamo ora ancora una volta a leggere in continuità con il nostro. Riguarda inoltre gli ambienti naturali e la fonte del loro valore. (Donatelli, 2012a, 8-9)

In questa prospettiva, ricorda ancora Donatelli, è del tutto corretto sostenere che l'etica ambientale abbia impresso una vera e propria «svolta» all'intera filosofia morale (2012a, 9). Essa non è dunque soltanto espressione dell'acquisita consapevolezza dell'impatto che le nostre azioni hanno sull'intero mondo naturale: la sua riflessione ha determinato anche un forte cambiamento delle nostre più tradizionali concezioni morali, soprattutto in riferimento alla percezione del valore della natura (Donatelli, 2012b, 47-48). Molte delle correnti di pensiero dominanti della cultura moderna hanno infatti reso tutt'altro che agevole, non solo il rispetto del mondo naturale, ma anche l'apprezzamento dei suoi valori, e «l'etica ambientale vive tuttora sulla scia di questa

difficoltà» (Donatelli, 2012b, 57). Grazie alla scienza abbiamo tuttavia recentemente compreso, da un lato, che la nostra *appartenenza* alla natura decreta un inscindibile legame tra il nostro benessere e quello del pianeta Terra, e dall'altro che la nostra *distanza* da essa ci dà il potere di trasformarla radicalmente e sconvolgerla. Tutto ciò ha consentito alla natura stessa di tornare al centro della riflessione filosofica «sotto forma di esigenze etiche e di preoccupazioni per lo stile di vita personale» (Donatelli, 2012b, 57, 77). Il principale problema che oggi contraddistingue la cultura occidentale, in questa prospettiva, è infatti quello relativo all'incapacità di sviluppare «forme di espressione di sé che ci aprano alla dimensione del valore della natura»: un valore non solo in grado di porre dei *limiti* al nostro agire nel e sull'ambiente, ma anche «capace di metterci in contatto con noi stessi» (Donatelli, 2012b, 77).

La maggiore novità introdotta dall'etica ambientale, secondo Bartolommei, è dunque essenzialmente quella di «aver fatto del problema ambientale un problema *anche* di ordine morale» (2012, 11-12). Al suo ordine del giorno, sostiene infatti l'autore, vi è «la necessità, da parte degli esseri umani, di farsi carico, dopo una lunghissima fase di disinvoltata indifferenza, di nuovi doveri e responsabilità nei confronti degli ambienti naturali» (2012, 11).

Ciò significa che termini e categorie (diritti, doveri, obblighi, responsabilità ecc.) a lungo utilizzati esclusivamente per caratterizzare speciali tipi di relazioni e di impegni degli esseri umani con se stessi cominciano ora a essere estesi e applicati anche alle relazioni degli esseri umani con la natura, considerata sia nelle sue singole parti che come un tutto indiviso. (Bartolommei, 2012, 12)

Nonostante la disciplina, in quanto campo di riflessione posto sul confine tra diversi ambiti di studio scientifico, sia costitutivamente interdisciplinare, essa non può dunque prescindere da competenze, categorie e tipologie di argomentazione rigorosamente filosofiche: «senza nulla togliere al contributo che giuristi, ecologi, antropologi e biologi offrono allo studio dei problemi ambientali, è dalla trattazione filosofica che l'etica ambientale può ricavare strumenti per chiarire e approfondire le linee di riflessione *morale* che si generano all'incontro di saperi disciplinari» (Bartolommei, 2012, 12). Essa anzi, per Bartolommei, ha avuto il grande pregio di riprendere «a riflettere sui presupposti teorici delle principali teorie dell'etica normativa moderna e contemporanea» e, da qui, giungere a «saggiare la tenuta di questi edifici teorici

sottoponendoli all'esame delle sfide poste dai nuovi (e vecchi) problemi sollevati» dal rapido mutare del nostro rapporto con il mondo naturale (2012, 13).

Se, come si è detto nel secondo capitolo, si può guardare al dibattito interdisciplinare sollevato dalle etiche ambientali in base a quel modello che Battaglia definisce proprio usando i termini 'sfida' e 'risposta', allora è lecito applicare questo stesso schema anche al di fuori dal rapporto tra scienza e morale (Battaglia, 2012, 13-14). È infatti possibile inquadrare in questa prospettiva non solo le numerose *sfide* lanciate a e da questo campo di indagine, ma anche le diverse *risposte* presenti al suo interno. Sfide e risposte che, in questo senso, sono dunque da intendersi come il tentativo dell'etica ambientale di porsi in dialogo continuo non soltanto con il sapere scientifico, ma anche (e forse primariamente) con la NATURA cui abbiamo appreso di appartenere, con l'idea di UMANITÀ verso cui desidereremmo tendere, con i VALORI in base ai quali vorremmo vivere e, non in ultimo, con i PRINCIPI che dovremmo adottare per tutelare tutti questi elementi. In una simile interrelazione dialettica fatta di scontri, ma anche di aperture reciproche, è anzitutto la nostra rinnovata idea di natura a sfidare l'etica, chiedendole di individuare NUOVI CASI PARADIGMATICI adatti a divenire protagonisti di un rinnovato modo di intendere i rapporti morali. L'etica ambientale, nel proprio cercare di rispondere a questo appello, lancia a sua volta una sfida a tutti noi esseri umani: si tratta, in questo caso, di una vera propria sfida ESISTENZIALE, perché abbiamo oggi troppo sia da perdere che da guadagnare, non solo in riferimento alla natura, ma anche nei confronti della nostra stessa umanità. Spronando a cercare risposte in grado di fare fronte a questa esigenza, essa pone tuttavia un'ulteriore sfida, questa volta diretta all'intera filosofia morale e, in particolare, alla riflessione METAETICA. Poiché per rispettare l'ambiente è necessario porre dei limiti al nostro agire in esso e su di esso, e poiché tali limiti dipendono dai valori in base ai quali scegliamo di vivere, la morale è oggi più che mai chiamata dall'etica ambientale a rispondere dell'esistenza di simili valori in natura. Da questa risposta dipende infatti un'ultima e decisiva sfida, nuovamente rivolta all'intero pensiero morale, anche se primariamente diretta alla riflessione NORMATIVA. Raccogliere questa sfida, dando un concreto significato materiale ai nostri doveri verso l'ambiente, non è solo di fondamentale importanza per *chiudere* il cerchio di sfide e risposte appena descritto, ma anche e soprattutto per *riapirlo*, aspettando le risposte e le eventuali nuove sfide

che potrebbero tornare a provenire da un mondo naturale che, in questo rapporto dialettico tra etica e ambiente, è infatti tanto creativo e dinamico quanto lo è anche la morale umana.

Sarà proprio in quest'ottica che, nel presente capitolo, cercherò di inquadrare alcuni dei principali elementi della discussione finora descritta. Ciò che intendo fare, in conclusione della mia ricerca, è infatti riprendere, analizzare criticamente e sviluppare ulteriormente alcuni dei concetti e degli argomenti approfonditi nelle due sezioni precedenti, cercando di fissare i paletti di una futura *ipotesi di lavoro*. Si tratta, in sostanza, di tracciare i margini di quella che potrebbe essere una proposta di sintesi teorica la quale, nel proprio raccogliere l'eredità del dibattito filosofico sin qui delineato, cerchi non soltanto di dimostrare la necessità di dare maggiore considerazione all'intera etica ambientale, ma anche la possibilità di conciliare tanto questa con l'etica tradizionale quanto tutte le diverse etiche ambientali qui illustrate. Se mi sono sinora dedicato soltanto a difendere la possibilità e a dimostrare la validità formale e materiale dell'etica ambientale lavorando all'*interno* della disciplina e delle sue diverse correnti di pensiero, cercherò ora di guardare ad alcune delle principali sfide lanciate a e da questo vasto campo di indagine da uno sguardo più *esterno*.

## **8.2 Destinatari morali e alterità non-umane. La sfida concettuale**

La prima sfida cui intendo dedicare la mia attenzione è quella che, come si è detto, è anzitutto la natura a lanciare all'etica. Acquisita consapevolezza del nostro *appartenere* a un mondo naturale che, quindi, non è affatto da noi *separato*, l'ambiente ci invita infatti a rivedere, facendoci carico di quella complessità culturale che ci mantiene comunque da esso *distanti*, almeno alcune delle coordinate fondamentali della situazione-tipo su cui la morale ha tradizionalmente concentrato la propria attenzione. In etica si è a lungo affermato che l'essere una persona fosse un criterio necessario e sufficiente per potere venire considerati non solo agenti morali, ma anche pazienti morali (Kernohan, 2012, 180). Nel corso dei secoli questa convinzione è stata più volte ridiscussa fino a creare una scissione tra la nozione di 'agente morale' e quella di 'paziente morale' che fosse in grado di includere in questa seconda categoria anche tutti quegli esseri umani che mancano delle caratteristiche proprie di ciò che

contraddistingue lo status di persona (Warnock, 1971; Regan, 1983). Ciononostante, da un lato non sono chiare le condizioni in base alle quali certi esseri umani non-paradigmatici sarebbero da considerarsi pazienti morali, mentre dall'altro non è chiaro come sia possibile estendere questa stessa nozione anche nei loro confronti senza con ciò parlare di pazienti morali o di persone anche in riferimento a numerose altre entità non-umane. È all'interno di questo dibattito teorico che, alla luce della rivisitazione dell'idea di natura permessa dalle numerose scoperte e rivelazioni della scienza contemporanea, si inserisce e prende avvio l'etica ambientale.

In questo senso, i principali obiettivi che si pone la disciplina sono essenzialmente due. Il primo, qui abbondantemente discusso, è di rivisitare la nozione di 'paziente morale' portando questa a estendersi ben oltre l'ideale di essere umano paradigmatico. Il secondo, finora solo in parte toccato, è invece di ridiscutere quel concetto di 'persona' che sembrerebbe potersi utilizzare soltanto in riferimento agli esseri umani. Nel rispondere a queste sfide, l'etica ambientale si è impegnata, da un lato a difendere la piena possibilità di parlare di pazienti morali non-paradigmatici e non-umani, e dall'altro ad argomentare in favore dell'estensione dello status di persona a numerosi soggetti senzienti appartenenti a specie diverse da quella umana. Resta tuttavia in buona parte ancora inesplorata una sfida concettuale sottesa a entrambi questi obiettivi. Tale sfida, sotto molti aspetti cruciale, non è riducibile a quella di identificare tutte le entità considerabili alla stregua di pazienti morali o persone, perché è in realtà primariamente quella di porre sotto esame entrambe queste stesse nozioni, ridefinendole. Al di là della possibilità di sussumere sotto simili categorie concettuali anche entità diverse dagli esseri umani, è infatti per l'etica ambientale opportuno lasciare il minore spazio possibile a fraintendimenti e cattive interpretazioni che potrebbero condurre a considerare la sua riflessione priva di profondità, rigorosità e persino intuitività. Si rende allora in quest'ottica necessario intendere la sfida di individuare *nuovi casi paradigmatici*, non soltanto come l'esigenza di comprendere *chi* o *cosa*, in natura, sia identificabile come un paziente morale o una persona, ma anche, e forse primariamente, come quella di chiarire *cosa* queste nozioni possano oggi significare e *se* sia davvero appropriato adottarle all'interno del dibattito che contraddistingue la disciplina.

Assumendo questa prospettiva si rende anzitutto evidente che, per quanto largamente utilizzato, il concetto di 'paziente morale' può essere estremamente fuorviante nel portare le questioni sollevate dall'etica ambientale all'attenzione dell'intera riflessione filosofica e dell'opinione pubblica. Le ragioni che hanno indotto i numerosi autori occupatisi della materia a preferire questo termine al più diffuso 'soggetto morale' sono in realtà più che condivisibili. La nozione di 'soggetto', infatti, potrebbe lasciare spazio a fraintendimenti circa un per nulla richiesto possesso di una soggettività esperiente da parte delle entità che molti dei filosofi qui discussi considerano essere a tutti gli effetti interessate dai nostri comportamenti eticamente giudicabili (Vilkkä, 1995, 74). Anche la parola 'paziente' potrebbe però prestarsi a cattive interpretazioni. Il termine greco *pathos* da cui essa deriva rimanda infatti non soltanto a un generico subire, ma anche a circostanze contraddistinte da affetti, dolori ed emozioni che non sembrano potersi pienamente predicare in riferimento a tutte le tipologie di entità verso cui l'etica ambientale rivolge il proprio interesse (Cortelazzo & Zolli, 1999, 1146). Da *pathos* derivano non soltanto parole quali 'passività', che ben si addicono in realtà alle riflessioni della disciplina, ma anche termini come 'passione' o 'patimento', i quali richiamano esperienze che non sembra del tutto lecito riferire anche alle entità naturali sovraindividuali o prive di soggettività.

Dall'applicare la categoria concettuale di 'paziente morale' a entità diverse dagli esseri umani o, più in generale, dai soggetti senzienti potrebbe dunque derivare un rifiuto dei pur validi argomenti utilizzati dall'etica ambientale. Molto diversi sarebbero però gli esiti cui si potrebbe giungere adottando una terminologia più adatta al caso. È proprio questa una delle sfide che, da uno sguardo esterno, l'etica ambientale pare non avere ancora saputo cogliere. Una proposta utile a ovviare a questa debolezza intrinseca al dibattito potrebbe essere quella di parlare in generale, molto più semplicemente, di DESTINATARI MORALI (*moral recipients*). Solo l'adozione di una simile terminologia (o di altri termini analoghi) potrebbe infatti permettere al dialogo tra etica e ambiente di giungere a un pieno compimento, se non altro in riferimento all'esigenza di individuare nuovi casi paradigmatici di pazienti morali. Ciò che la natura porta a stravolgere, infatti, non è soltanto la convinzione che gli esseri umani paradigmatici siano gli unici possibili pazienti morali, ma anche quella che le esperienze individuali connesse a un seppur minimo livello di soggettività siano di per

sé necessarie a identificare le entità che è doveroso reinserire all'interno della situazione-tipo su cui da sempre si concentra la riflessione morale. Non solo identificando nuovi protagonisti dei nostri rapporti etici, ma anche individuando nuovi termini tramite cui riferirsi loro, questa situazione-tipo potrebbe dunque riguardare, senza particolari contraddizioni o fraintendimenti, una qualsiasi delle entità naturali di cui l'etica ambientale sostiene sia doveroso occuparsi. In questo senso, il parlare di *destinatari morali* potrebbe se non altro essere un primo tentativo di rispondere davvero e pienamente a questo primo aspetto della sfida lanciata dalla natura.

A comprovare il fatto che al cambiamento degli standard morali richiesto dall'ambiente corrispondono una rottura e un superamento dei confini che separano gli esseri umani dal resto della natura, anche la nozione di 'persona' è stata dall'etica ambientale spesso utilizzata al di fuori della sfera umana. Anche questa scelta terminologica si rende tuttavia opinabile, se non anche controproducente. Sebbene molto usato nel linguaggio comune, il termine 'persona' è in realtà piuttosto aleatorio. Poiché privo di una definizione chiara e univoca, e in quanto generalmente utilizzato per indicare un individuo dotato di fatto o in potenza di capacità quali ragione, giudizio, deliberazione, decisione e volontà, il concetto è stato impiegato da numerosi autori anche in riferimento a molti animali non-umani. Nonostante nell'ambito giuridico in cui oggi viene maggiormente usata questa nozione essa si riferisca in generale, e indipendentemente dal grado in cui sono possedute le capacità sopra elencate, ai soli esseri umani, esistono in realtà almeno due casi in cui l'appropriatezza del termine 'persona' può essere riconosciuta anche per esseri non-umani. Il primo proviene dalla religione cristiana, che parla infatti delle tre 'persone' della Trinità, mentre il secondo è ben più coerente con il contesto giuridico, perché è proprio la legge a considerare certe società, corporazioni o istituzioni alla stregua di 'persone' giuridiche (Midgley, 2005 [1985], 134). Secondo alcuni pensatori la nozione può dunque estendersi legittimamente, come è già accaduto in passato nei riguardi delle donne e degli schiavi, anche a entità non-umane.

Importante è evidenziare anche altri due aspetti del concetto di 'persona'. Il primo è che esso possiede una matrice teatrale profondamente connessa al suo significato etimologico originale di 'maschera' (Midgley, 2005 [1985], 134). Il termine è stato infatti coniato per indicare proprio tutti quei personaggi che compaiono



in un lavoro teatrale. In questa prospettiva, anche se le donne e gli schiavi hanno sempre ricoperto un 'ruolo' essenziale nella vita privata, per lungo tempo non sono stati ammessi a 'recitare' nel 'teatro' della vita pubblica e legale, cui hanno infatti avuto accesso solo quando sono stati riconosciuti come persone a tutti gli effetti. Il secondo aspetto attiene all'ambito morale e (soprattutto) giuridico della nozione di 'persona'. Secondo questa accezione essa è stata essenzialmente utilizzata per definire quelle entità che, nel proprio essere riconosciute 'altre' rispetto a noi, sono però anche distinte dalle semplici 'cose'. La vera contrapposizione, in questo senso, non è quella tra persone ed esseri non-umani, ma tra *persone* e *cose*.

Se sono dunque per molti versi comprensibili i motivi per cui, all'interno dell'etica ambientale, alcuni autori hanno proposto di ammettere a 'recitare' nella nostra comunità morale un vasto numero di entità non-umane nei confronti delle quali appare in effetti improprio parlare di 'semplici cose', risultano però evidenti anche le ragioni per cui l'utilizzo del termine 'persona' potrebbe creare non poche difficoltà alla disciplina. Come si è detto, infatti, la nozione affonda le proprie radici in una tradizione filosofica e teologica, prima ancora che giuridica, squisitamente umana. Parlare di 'persone' anche in riferimento a certe entità naturali non-umane potrebbe stravolgere il significato del concetto a tal punto da renderlo persino superfluo: se tutto può essere 'persona', infatti, che senso avrebbe avvalersi ancora di questo termine? Ancora una volta, dunque, applicare questa categoria concettuale a entità diverse dagli esseri umani potrebbe generare forti resistenze da parte della riflessione filosofica e giuridica. Non è esattamente questa però la sfida lanciata dalla natura all'etica ambientale. Ciò che la nostra rinnovata visione del mondo naturale richiede è infatti, molto più semplicemente, che in tutti quei soggetti dotati di articolate capacità sensitive e cognitive venga riconosciuta, non più soltanto una 'cosa', ma un soggetto 'altro' rispetto a noi. Un possibile modo di raccogliere questa ancora non del tutto accettata sfida potrebbe allora essere, in questo senso, quello di fare riferimento a tutte queste entità non-umane parlando, in modo molto generale, di ALTERITÀ (*otherness*). Adottare questo termine (o altri a esso simili) quale nuovo caso paradigmatico di quella nozione tramite cui si identificano quei protagonisti del paesaggio morale che, essendo in possesso di certe capacità transpecifiche, è opportuno distinguere dalle semplici

cose, permetterebbe infatti al dialogo tra etica e ambiente di giungere ad almeno due grossi traguardi.

Il primo è connesso alla consapevolezza del fatto che ciò in cui la natura ci sta sfidando, in questo frangente, non è il pervenire a una diversa definizione della categoria concettuale prettamente umana di 'persona'. Quello che è davvero auspicabile, infatti, è un cambiamento radicale di opinioni, riflessioni e parole inerenti la considerazione morale, prima ancora che giuridica, di quantomeno alcune entità naturali non-umane. Occorre forse dunque in questo senso rinunciare all'obiettivo di difendere la possibilità di parlare di persone anche al di fuori delle società e delle culture umane e individuare nuove categorie concettuali che legittimino la presenza di simili entità all'interno del dibattito etico e legislativo senza con ciò anche assimilare esse agli esseri umani. Il secondo traguardo è invece relativo all'esigenza di riconoscere almeno in certi animali non-umani, non soltanto uno sguardo che risponde al nostro, ma anche un vero e proprio altro soggetto la cui individualità non può più passare inosservata dalla riflessione morale. Solo l'adozione di un termine diverso da quello di 'persona' permetterebbe in questo senso di riconoscere questa alterità nella sua diversità e, al contempo, di ammettere quella che è la nostra stessa diversità rispetto a questa alterità. Se è infatti vero che ciò che è *altro* non deve per forza essere un umano è però anche vero che ciò che è umano è opportuno *rimanga altro* rispetto a ciò che umano non è. Ancora una volta, dunque, non si tratta soltanto di identificare nuovi protagonisti delle nostre relazioni giudicabili da un punto di vista morale, ma anche di individuare nuovi termini tramite cui riferirsi loro. Il parlare di alterità, se non altro in riferimento a certi animali non-umani, potrebbe in quest'ottica rappresentare un primo efficace tentativo di rispondere anche a questo secondo aspetto della sfida lanciata all'etica ambientale dall'idea di natura fatta oggi emergere dalla scienza.

Solo se, nel guardare complessivamente a questa sfida, si adotta uno sguardo esterno al dibattito che contraddistingue l'etica ambientale è possibile rendersi conto di quanto l'individuare nuovi casi paradigmatici dei nostri rapporti morali sia di fatto irriducibile a una semplice estensione di categorie concettuali tradizionali oltre la sfera umana. Per essere davvero coerente ed efficace, il pensiero di cui si fa portavoce la disciplina non dovrebbe infatti limitarsi a ridefinire il significato di certe nozioni. Occorrerebbe rivisitarle al punto da stravolgerle, pervenendo così a una vera e propria

nuova terminologia: un vocabolario che si riveli maggiormente adatto a conciliare non soltanto la morale tradizionale e l'etica ambientale, ma anche tutte le differenti correnti di pensiero presenti all'interno di quest'ultima. Dal compiere questo passo non dipendono soltanto un importante avanzamento della discussione e una sua migliore ricezione generale, ma anche una profonda revisione delle convinzioni e degli attriti presenti nell'alveo di questo campo di indagine. Tutto ciò potrebbe inoltre rivelarsi di fondamentale importanza per fronteggiare quella seconda sfida esistenziale che è la stessa etica ambientale a porre, questa volta nei confronti dell'umanità.

### **8.3 Idee di umanità e ambientalismo umanista. La sfida esistenziale**

Una volta acquisita consapevolezza del nostro essere parte del mondo naturale e compreso che in esso esistono numerose entità che, pur non essendo propriamente definibili 'persone', sono comunque considerabili destinatarie dei nostri comportamenti morali, è per l'etica ambientale indispensabile che gli esseri umani si riappropriino di quel senso di co-appartenenza tra *umanità* e *ambiente* che sembra oggi essere stato smarrito. Mutare il nostro modo di percepirci in relazione con la natura è infatti di cruciale importanza al fine di iniziare a prendere seriamente in considerazione i suoi valori morali. Se l'etica interumana tradizionale ha a lungo fatto perno proprio sui valori delle persone, la messa in discussione della centralità degli esseri umani permessa dall'insieme di scoperte e rilevazioni della scienza contemporanea ci obbliga infatti, secondo l'etica ambientale, a maturare un atteggiamento morale di rispetto che affonda le proprie radici in una rinnovata visione del mondo naturale e del posto che occupiamo al suo interno. Secondo molti autori, come si è detto soprattutto nel primo capitolo, da questa esigenza di recuperare la nostra *naturalità* dipende inoltre direttamente anche l'unica vera possibilità che oggi abbiamo di riscattare la nostra stessa *umanità*. Diviene dunque essenziale realizzare chiaramente, adottando ancora una volta una prospettiva esterna all'etica ambientale, quale sia l'idea di umanità che, a detta della disciplina, sarebbe oggi al centro della sfida esistenziale da essa stessa lanciata.

In questo senso credo sia anzitutto opportuno distinguere e tenere tra loro separati due diversi volti di questa sfida. Se da un lato la posta in palio è un'idea di

umanità che rischia di essere *perduta*, dall'altro ne esiste infatti un'altra che potrebbe essere persino *guadagnata*. Nel primo caso il rischio esplicito è quello di adottare comportamenti che, alla luce del nostro insieme di credenze sulla natura, si rivelano di fatto *disumani*. Nel secondo esiste tuttavia anche una seppure implicita opportunità di divenire *più umani* che non è stata ancora del tutto colta. È questa l'opportunità di ammettere che, per quanto distanziatisi dalla natura, gli esseri umani sono entità biologicamente determinate, etologicamente complesse ed ecologicamente interconnesse come tutte le altre entità naturali. Entrambe le componenti sono di fondamentale importanza, ma se nella prima circostanza si tratta di applicare una tradizionale idea di umanità a ciò che della natura ci ha permesso di scoprire la scienza contemporanea, solo nella seconda si concretizza la grande occasione di pervenire a una vera e propria nuova idea di umanità. A un'attenta analisi, inoltre, rispondere soltanto al primo aspetto di questa sfida esistenziale non pare essere di per sé sufficiente a sviluppare un atteggiamento di rispetto per la natura che sia davvero capace di supportare la nostra disposizione a riconsiderare profondamente i suoi valori morali.

I riferimenti all'UMANITÀ DA PERDERE sono molto frequenti soprattutto in quegli autori che dedicano la propria attenzione primariamente alla nostra inaudita influenza su un mondo naturale ricco di destinatari morali non-paradigmatici e non-umani. Agire nella completa noncuranza dei danni che, con il nostro agire nel e sull'ambiente, potremmo causare nei confronti sia dell'umanità globale e di quella futura sia delle numerose altre entità naturali significa, in questo senso, agire in modo *disumano*. Nel rispetto dell'idea di umanità responsabile che contraddistingue la cultura occidentale contemporanea occorre dunque rivedere i principi che guidano la nostra condotta ogni qual volta essa implichi e richieda di agire (direttamente o indirettamente) sulla natura. Raccogliere questa sfida è essenziale per farsi carico di quel rinnovato senso di responsabilità che l'etica ambientale ci richiede di sviluppare. Questa stessa responsabilità, tuttavia, non sembra in grado, da sola, di scongiurare contraddizioni e punti aperti all'interno del dibattito di settore.

Come si è già detto nel quarto capitolo, alcuni studi statistici hanno rivelato che la principale causa della recente preoccupazione ambientale è da rinvenirsi in un senso di responsabilità per l'umanità globale e futura che abbiamo solo da pochi decenni

maturato (Kempton, Boster & Hartley, 1995). Malgrado ciò, resta in questa prospettiva ancora del tutto lecito porsi alcune domande cui è difficile trovare risposta rimanendo ancorati soltanto a questo stesso senso di responsabilità (Heilbroner, 1975). Perché, ad esempio, dovremmo fare qualcosa per persone così distanti (nello spazio e nel tempo) da noi? Cosa hanno fatto loro per noi? O, ancora, com'è possibile rispettare davvero tutti questi esseri umani se gli usi, i costumi, le esigenze e le preferenze cambiano, alle volte anche radicalmente, a seconda dei contesti culturali e storici? Abbiamo dunque davvero dei doveri verso l'umanità globale e futura e, se sì, come è possibile stabilire quali essi siano? A ben vedere, per rispondere a queste domande non è sufficiente sentirsi responsabili verso l'umanità: occorre infatti, non solo chiarire su cosa questa responsabilità si fondi, ma anche rivisitare l'idea di umanità cui essa fa riferimento. Diverse opinioni su questi aspetti possono infatti condurre a esiti molto differenti: un conto, ad esempio, è sostenere che per rispettare tutti gli esseri umani presenti e futuri dobbiamo garantire loro il nostro attuale tenore di vita; un altro è invece affermare che per rispettarli dobbiamo in realtà modificare radicalmente le nostre stesse abitudini attuali.

Anche la responsabilità verso il resto del mondo naturale non-umano si è di recente molto accresciuta. Ne sono prova non soltanto l'aumentare del numero dei movimenti attivisti, ma anche i diversi provvedimenti legislativi che sono stati presi in anni recenti per tutelare l'ambiente. Ancora una volta, tuttavia, restano aperte molte controversie nei confronti delle quali il nostro solo senso di responsabilità sembra essere insufficiente a fornire risposte adeguate. Cosa c'è di disumano nel nostro utilizzare animali non-umani, organismi viventi, comunità biotiche o ecosistemi per fini umani? Il modo in cui li utilizziamo o il nostro stesso avvalercene? Senza esplicitare su cosa si fondi la nostra responsabilità verso tutte queste entità naturali e senza ridiscutere l'idea di umanità cui essa fa capo risulta impossibile rispondere a queste domande. Il sostenere, ad esempio, che la sperimentazione animale è sbagliata perché inutile alla salute umana è molto diverso dal condannarla in virtù del nostro non avere alcun diritto di decidere in merito alla vita o alla morte di altri animali.

Se poi, per assurdo, tutti quei problemi legati all'inquinamento, all'esaurimento delle risorse, ai cambiamenti climatici, al consumo del suolo e allo sfruttamento indiscriminato degli animali non-umani non fossero mai esistiti o si risolvessero

improvvisamente, potremmo ancora dire di avere un'umanità da perdere? La risposta più corretta sembrerebbe essere 'no'. Nessuna delle più tradizionali idee di umanità su cui la nostra responsabilità potrebbe fondarsi sarebbe più in questo caso messa a repentaglio. Se gli esseri umani presenti e futuri non corressero più alcun pericolo connesso al nostro utilizzare l'ambiente e se il nostro stesso avvalerci della natura fosse meno crudele e invasivo, cosa vi sarebbe infatti più di disumano nel modo in cui ci relazioniamo con il mondo naturale? Solo rivedendo la nostra stessa idea di umanità è possibile pervenire a un'etica ambientale che, per quanto attenta ai problemi sollevati dalla questione ambientale e da quella animale, non debba soltanto a questi la sua stessa esistenza. Soltanto se si prendono in considerazione tutte le diverse ripercussioni derivanti dall'accettare che gli esseri umani non sono affatto al centro del mondo si può infatti arrivare ad ammettere che la natura è depositaria di svariati valori morali. Nel rispettare l'ambiente non si tratta, allora, di restare aderenti all'idea di umanità *responsabile* che già possediamo, ma di farsi carico di una nuova idea di umanità: un'umanità maggiormente *consapevole* del proprio posto in natura.

Da uno sguardo più esterno, dunque, un secondo altrettanto importante (anche se meno evidente) aspetto della sfida esistenziale che la disciplina ci sta ponendo appare essere quello di comprendere che oggi noi esseri umani non abbiamo soltanto molto da perdere, ma anche molto da cui trarre vantaggio. È in quest'ottica che diviene possibile parlare di un'UMANITÀ DA GUADAGNARE e della relativa esigenza di divenire ancora *più umani*. Ciò che in questa prospettiva si rende anzitutto chiaro, infatti, è che, a prescindere dalla tipologia e dal grado di influenza che possiamo avere sul mondo naturale, occorre porre dei limiti al nostro agire in e su un ambiente nei confronti del quale molte delle più tradizionali convinzioni antropocentriche sono ormai da ritenersi del tutto obsolete. Non è tanto ciò che abbiamo *fatto* o possiamo *fare* a dovere essere messo in questione, ma ciò che *siamo*. Poiché abbiamo sempre pensato di essere separati dalla natura, il suo sommo vertice evolutivo e i suoi legittimi proprietari, ci siamo preclusi di entrare in contatto con una parte fondamentale della nostra stessa umanità. Per divenire maggiormente umani occorre dunque in questo senso accettare di essere entità naturali come le altre, per nulla superiori o privilegiate rispetto alle altre e affatto legittimate a regolare il nostro comportamento nei confronti delle altre sulla sola base di riferimenti circolari ai noi stessi e alla nostra tradizione culturale.

Se un'umanità responsabile è di per sé insufficiente a supportare l'etica ambientale, anche ogni scala di giudizio naturale però lo è. Come ricorda il biologo statunitense Stephen Jay Gould, infatti, dal punto di vista della natura l'umanità è del tutto incapace di mettere a repentaglio l'ambiente, perché il nostro pianeta, in passato, è già sopravvissuto con facilità a eventi infinitamente più catastrofici di quelli causati dall'attività antropica (1994 [1990], 50-52). Pensare che la «scala geologica» (*geological scale*) possa essere un punto di riferimento più valido, rispetto alla «scala umana» (*human scale*), per un'etica ambientale è, oltre che scorretto, anche potenzialmente controproducente: si potrebbe, infatti, sia permettere l'estinzione di specie che tanto, prima o poi, sono destinate a scomparire, sia evitare di curare una malattia infantile facilmente guaribile con la somministrazione di medicine perché tanto, prima o poi, si deve morire (Gould, 1994 [1990], 50). Nel reinserire l'umanità in natura non è dunque né necessario limitarne le potenzialità sulla sola base del loro essere troppo invasive e distruttive, né tantomeno doveroso impedirle di esercitare quelle capacità che la contraddistinguono in quanto umana (Watson, 1983). Se, da un lato, non bisogna dunque lasciare inalterata la nostra idea di *umanità*, dall'altro non si deve neanche abbandonarla in favore di una più vasta idea di *naturalità*: ciò che occorre, piuttosto, è adottare una nuova idea di *umanità nell'ambiente*. Visto che le azioni umane mettono a repentaglio, non la natura, ma un'ambiente in cui e da cui siamo implicati al pari di numerose altre entità naturali, e considerato che questo stesso ambiente può assumere valore soltanto dal punto di vista di una «scala umana» (*human scale*), non può che essere quest'ultima l'unica «scala appropriata» (*proper scale*) su cui fondare l'etica ambientale (Gould, 1994 [1990], 53).

È in questo senso che l'umanità che possiamo *guadagnare* deve essere rimessa in dialogo con quella che possiamo *perdere*, ed è questo il modo più idoneo di guardare alla sfida esistenziale che ci pone oggi l'etica ambientale. Se a causa del crederci *separati* dalla natura rischiamo di perdere la nostra umanità, è solo grazie alla consapevolezza di essere *appartenenti* all'ambiente che possiamo guadagnare una nuova idea di umanità. Non bisogna però dimenticare che, pur essendo radicati nel mondo naturale, ce ne siamo anche *distanziati* e lo abbiamo fatto proprio grazie a una serie di peculiarità prettamente umane tra cui vi è senza dubbio, forse persino soprattutto, la nostra stessa responsabilità: come sostiene anche Battaglia, tuttavia, è

su di un *nuovo umanesimo*<sup>1</sup> che quest'ultima si dovrebbe fondare (2012, 166). Non farsi carico di una simile responsabilità «significa solo immiserimento, atrofia del nostro essere, disumanizzazione», ma farlo senza tematizzare «in senso critico l'intuizione della fondamentale unità del vivente» implica il non avere colto pienamente la sfida che ci sta lanciando l'etica ambientale (Battaglia, 2012, 166).

Da questa possibilità di divenire *più umani* e dal mettere questa nuova idea di umanità in dialogo con il rischio di divenire *disumani* dipende direttamente la grande opportunità di giungere a un'etica ambientale non soltanto maggiormente solida, ma anche pienamente umanista. Una proposta in questo senso utile al dibattito sarebbe quella di parlare di almeno tre forme di ambientalismo morale, riconoscendo al contempo che solo una di queste è davvero idonea a rispondere alla sfida lanciata dalla disciplina. Ciò che l'etica ambientale ci sta sfidando ad adottare, infatti, non è né un *ambientalismo anti-umanista (anti-humanistic environmentalism)* che trasformi il decentramento dagli esseri umani in misantropia, né tantomeno un semplice *umanesimo ambientalista (environmental humanism)* tanto attento alla natura quanto affezionato a un'ormai superata idea di umanità. Dobbiamo piuttosto pervenire a un **AMBIENTALISMO UMANISTA (humanistic environmentalism)** capace sia di reinserire l'essere umano in natura sia di rimarcare le peculiarità e potenzialità dell'umanità, valorizzando queste all'interno di quel vasto spettro di inediti contesti relazionali che abbracciano l'intero mondo naturale. Dal cogliere la sfida esistenziale che ci pone l'etica ambientale sotto questa luce potrebbero derivare non soltanto un migliore accoglimento e una migliore ricezione della sua riflessione, ma anche vere e proprie nuove disposizioni a riconsiderare profondamente i valori morali presenti in natura. È in questo frangente che trae la propria origine la terza sfida, questa volta metaetica, che la disciplina lancia all'intera riflessione morale.

---

<sup>1</sup> Mi avvalgo qui del termine 'umanesimo' per fare riferimento non al movimento essenzialmente artistico e letterario sorto in Italia verso la fine del XV secolo ma a un pensiero che adotta una precisa concezione filosofica delle peculiarità dell'essere umano che lo contraddistinguono come il principale artefice dei cambiamenti del mondo che lo riguardano. In questo senso il concetto di 'umanesimo' è dunque da me distinto da quello di 'umanismo'. Con quest'ultimo termine si richiama infatti spesso a un atteggiamento comune a molte filosofie contemporanee in base al quale si ritiene necessario porre al centro di ogni riflessione un concetto di 'persona' che fa perno sulla grande unicità, irripetibilità e dignità dei soli esseri umani. Se l'umanismo è per sua stessa costituzione antropocentrico, nulla impedisce di pervenire a un umanesimo che, pur essendo non-antropocentrico, responsabilizzi gli esseri umani rimarcandone le potenzialità.



## 8.4 Pluralismo assiologico e antroposcopismo. La sfida metaetica

Approdati a quell'ambientalismo umanista senza il quale l'etica ambientale rischierebbe o di ridursi a una semplice forma di etica applicata alla natura o di divenire una teoria morale misantropica e controintuitiva occorre fare ritorno ai concetti e alle strutture argomentative della morale più tradizionale. È soltanto in essi, infatti, che si può radicare quella rinnovata disposizione a identificare i valori del mondo naturale di cui, come si è abbondantemente mostrato nel terzo capitolo, la disciplina ha primaria necessità (Vilka, 1995, 126). Al fine di identificare quali altre entità, oltre all'ideale di essere umano paradigmatico, possiedano uno *status morale* si rende dunque anzitutto indispensabile chiarire, nel modo più coerente e rigoroso possibile, su quali *valori morali* esso si fondi. Se l'etica interumana si avvale di una teoria del valore antropocentrica in base alla quale essa è in grado di tutelare soltanto gli interessi degli esseri umani, quella ambientale si deve avvalere di una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco volta a rispettare lo status morale di diversi altri destinatari morali. La sfida metaetica di riconsiderare seriamente i valori in base ai quali vogliamo vivere è secondo molti autori la più importante sfida che l'intera riflessione morale si trovi oggi ad affrontare. È questo il principale motivo per cui è opportuno soffermarsi ancora su di essa e, adottando questa volta un punto di vista esterno al dibattito, cercare di appianare il più possibile i contrasti in esso presenti.

Affinché l'etica ambientale possa definirsi formalmente e materialmente valida essa deve essere in grado di fornire risposte, che possano essere considerate valide all'interno della tradizione morale, ad almeno tre domande. La disciplina deve infatti stabilire in base a *quali valori* dovremmo vivere, il *perché* e, non in ultimo, il *come* (Fox W., 2006). Poiché dalle risposte che si possono fornire alle prime due domande dipende direttamente la possibilità di rispondere anche alla terza, sarà soprattutto nelle prime due direzioni che esplorerò la sfida metaetica lanciata dall'etica ambientale all'intera filosofia morale.

Nel rispondere alla prima domanda adottando l'ambientalismo umanista di cui ho appena parlato, appare anzitutto chiara l'esigenza di fondare la nostra disposizione a rivalutare la natura su quella tipologia di atteggiamento morale che all'interno del secondo capitolo ho definito FONDAMENTALE ASSOLUTO. Se quest'ultimo fosse

dipendente, derivato o fondamentale relativo, infatti, verrebbe lasciato spazio a un'eccessiva confusione che rischierebbe di minare non soltanto le fondamenta della disciplina, ma anche la sua stessa rigorosità filosofica. Il vasto panorama dei nostri rapporti e delle nostre valutazioni morali è già piuttosto variegato: il modo in cui valutiamo un neonato, ad esempio, è molto diverso da quello in cui valutiamo una persona a noi cara, il quale è a sua volta differente dal modo in cui valutiamo un individuo a noi del tutto sconosciuto. Ciò non significa, tuttavia, che alla base di queste diverse valutazioni vi siano differenti atteggiamenti morali. Se così fosse, infatti, sarebbe come se nel difendere la necessità di ammettere che tutti gli esseri umani possiedono lo stesso valore si facesse perno non su di un unico atteggiamento fondato sul rispetto per le persone, ma su atteggiamenti diversi, una volta ad esempio fondati sul rispetto per le donne, un'altra sul rispetto per gli asiatici e un'altra ancora sul rispetto per gli afroamericani. Così come l'etica interumana non si accontenta di una simile pluralità di atteggiamenti, allo stesso modo l'etica ambientale, nel proprio estendere ulteriormente il campo delle nostre relazioni e valutazioni etiche, dovrebbe portare la morale tradizionale a non accontentarsi di diverse forme di rispetto (per le persone, per gli animali non-umani, per gli ecosistemi, ecc.).

Ciò che occorre, dunque, è che si maturi un unico atteggiamento morale fondamentale di rispetto il quale, pur rivolgendosi a un ampio spettro di *alterità*, riconosca queste nella loro *diversità*. L'insieme di credenze su cui si fonda l'ambientalismo umanista, infatti, supporta e rende intellegibile non diverse forme di rispetto per il bene umano e non-umano, ma un'unica grande forma di rispetto generata a partire dalla consapevolezza dell'esigenza contemporanea di rivedere ed estendere uno stesso concetto di 'bene proprio' a numerose alterità naturali. Nel proprio attribuire o riconoscere valore intrinseco ai o nei diversi beni propri degli svariati destinatari morali, questo stesso atteggiamento non ci impedisce però anche di stabilire delle priorità all'interno dei nostri obblighi verso gli status morali di queste entità. È in questo senso che, come si è mostrato nel terzo capitolo, si rende di fondamentale importanza tenere ben distinte tra loro le due nozioni di 'valore morale' e di 'status morale'. Ammettere l'esistenza di diverse istanze e di numerosi depositari di un *medesimo* valore intrinseco non implica infatti l'impossibilità di stabilire un modello *differenziato* dei nostri obblighi capace di tenere conto delle diversità esistenti tra

queste stesse numerose alterità. Il fatto che l'atteggiamento morale fondamentale assoluto dell'ambientalismo umanista impedisca, diversamente da quanto fanno gli altri atteggiamenti morali, di stabilire una gerarchia dei valori posseduti in gradi differenti dai diversi destinatari dei nostri doveri non conduce dunque necessariamente a esiti paralizzanti per l'agire morale.

Poiché, però, il confine tra valutare tutto e niente è molto sottile, si rende necessario anche riconsiderare lo stesso concetto di 'valore intrinseco' (Jamieson, 2008, 153). Nozione centrale della teoria del valore dell'etica ambientale è, in questo senso, soprattutto quella di valore ultimo o finale. Come si è detto nel terzo capitolo, questa stessa nozione non deve necessariamente articolarsi su di un potenzialmente invalidante realismo assoluto (Jamieson, 2008, 154). Essa, dunque, non necessita di essere *riconosciuta* come oggettivamente presente nelle entità valutate (*for its own sake* e *in itself*): può infatti essere anche *attribuita*, tanto su basi oggettive (*for its own sake* e *as such*) quanto su basi soggettive e intersoggettive (*for its own sake*). Entrambe queste due ultime soluzioni, oltre a consentire un superamento molto più agevole del delicato passaggio tra fatti e valori, permettono anche di ammettere che, dal punto di vista dell'ambientalismo umanista, il mondo naturale possiede una vasta pluralità di valori morali (Jamieson, 2008, 155). In questo senso l'etica tradizionale è dunque sfidata anche ad adottare un vero e proprio PLURALISMO ASSIOLOGICO (*axiological pluralism*).

Difendere una visione metaetica di questo tipo non significa soltanto affermare che, una volta stabilite le univoche condizioni tramite cui è possibile identificare proprietà o peculiarità di valore intrinseco, si possono individuare più valori di questo tipo e, di conseguenza, più entità in possesso di un simile valore, senza che con ciò sia anche possibile ricondurre tutti questi valori a un unico ipotetico valore intrinseco fondativo. Il pluralismo assiologico implica infatti anche da un lato che tutti i valori ultimi o finali siano impossibili da comparare tra loro, stabilendo delle ipotetiche gerarchie, e dall'altro che, oltre a questi stessi valori, esista anche una vasta serie di valori morali che, pur non essendo ultimi o finali, sono di indubbia rilevanza morale. Ciò che rende questa prospettiva particolarmente interessante per l'ambientalismo umanista è che tramite essa è possibile sostenere che la natura non-umana è depositaria di un ampio spettro di valori morali (Vilkka, 1995, 140-141). Alcuni di essi, come i

valori strumentali, estetici, spirituali o culturali, sono debolmente antropocentrici. Altri, come il valore intrinseco esperienziale, quello vitale e quello sistemico, sono invece, rispettivamente, zoocentrici, biocentrici ed ecocentrici.

Tutto ciò ci riporta allora direttamente alla seconda domanda: perché dovremmo vivere in base a tutti questi valori? I valori debolmente antropocentrici della natura, ricorda Gould, poggiano soltanto sul nostro legittimo interesse particolaristico per la nostra vita, per la nostra felicità, per la prosperità dei nostri figli e per le sofferenze dei nostri simili (1994 [1990], 52). A prescindere dall'esistenza di interessi non-umani, anche simili valori sono tuttavia di fondamentale importanza per l'etica ambientale. È infatti innegabile che i nostri doveri verso il mondo naturale siano da noi percepiti tanto più pressanti quanto più connessi agli interessi propri degli esseri umani. Non tutta la natura ci è però utile o è per noi economicamente vantaggiosa, bella o di particolare significato religioso e culturale. È in questo senso che si rende dunque necessario parlare anche di valori intrinseci zoocentrici, biocentrici ed ecocentrici. Se i valori antropocentrici possono guidare un nostro *utilizzo rispettoso dell'ambiente*, solo queste ultime tipologie di valori possono condurci a *prenderci rispettosamente cura del mondo naturale* (Vilkka, 1995, 175). Non per questo è però anche indispensabile parlare di questi stessi valori nei termini di un controintuitivo realismo zoogenico, biogenico o ecogenico. In quest'ottica, dunque, il suffisso '-centrismo' dovrebbe essere utilizzato, non tanto con l'intenzione di rimarcare l'esistenza di diverse centralità epistemologiche dei valori morali, quanto piuttosto con l'obiettivo di evidenziare la presenza in natura di molteplici centri assiologici e ontologici di *beni* considerabili *beni in sé* (Vilkka, 1995, 120). Poiché l'atteggiamento di rispetto dell'ambientalismo umanista, pur facendo perno su valori intrinseci non soltanto antropocentrici, è pur sempre un atteggiamento umano, è innegabile che esso sia solo in parte non-antropocentrico. Non limitandosi più però a fare perno soltanto sul concetto di 'persona' e sugli interessi umani, resta forse improprio riferirsi a questo parlando semplicemente di antropogenismo.

Una proposta utile a conciliare l'esigenza di non abbandonare del tutto l'antropocentrismo epistemologico con quella di maturare una nuova idea di umanità reinserita nell'ambiente sarebbe quella di parlare di ANTROPOSCOPISMO (*anthroposcopy*). Come suggerisce l'utilizzo del termine greco *skopeo* (che significa

osservare, guardare o esaminare), non si tratta di negare che i valori morali emergano da una visione etica del mondo prettamente umana, ma di accogliere una concezione della realtà in cui noi esseri umani guardiamo alla natura non più da una posizione distante o sopraelevata, ma *dall'interno* (Safit, 2013, 79). In questo nostro osservare l'ambiente non possiamo dunque limitarci soltanto ad attribuire a esso dei valori morali soggettivi o intersoggettivi, dando magari anche per assunto che gli esseri umani ne siano già da sempre depositari. Dobbiamo piuttosto andare alla ricerca di proprietà e peculiarità che, in quanto oggettivamente meritevoli di considerazione morale, possano permetterci non soltanto di attribuire valore alla natura, ma anche di ri-attribuirlo a noi stessi. Secondo il fondatore dell'ecologia sociale, il libertario statunitense Murray Bookchin, l'ambiente e l'umanità sono infatti «evolutive e connesse all'interno di un'unica natura duplicemente distinguibile in natura biotica e natura umana» (2001 [1993], 441-442). Poiché, però, la natura umana è riducibile al modo specie-specifico con cui gli esseri umani abitano il mondo naturale, essa non è sostanzialmente superiore, nella forma, dalle varie modalità con cui gli altri organismi viventi si adattano ai propri habitat: essa è semplicemente diversa. È dunque del tutto possibile parlare della nostra *grande responsabilità* senza con ciò fare necessariamente riferimento anche alla nostra *grande unicità*. «L'idea che 'la natura non abbia niente a che vedere con la moralità umana'», ricorda infatti Vilka, «semplicemente ignora una verità evidente: la vita umana, in tutti i suoi aspetti, compresi quelli etici, è fisicamente e naturalmente radicata nell'ambiente» (1995, 148).

Stabilire e difendere l'esistenza di una simile pluralità di valori, seppure di primaria importanza, è tuttavia solo una delle due sfide che l'etica ambientale lancia oggi all'intera filosofia morale. Quest'ultima è infatti chiamata a raccogliere un'ulteriore e cruciale sfida: quella di stabilire, rispondendo alla terza domanda menzionata all'inizio di questo paragrafo, il come dovremmo vivere nel rispetto dell'appena descritto pluralismo assiologico. Rispondere a questa sfida normativa, fissando dei principi in grado di guidare il nostro agire nel e sul mondo naturale, non è soltanto indispensabile per rendere l'etica ambientale materialmente valida, ma anche di grande importanza al fine di dare nuova vita ai rapporti dialettici di sfida-risposta che, grazie alla svolta impressa al pensiero contemporaneo dalla disciplina, intercorrono tra la natura, l'umanità e l'intera riflessione morale.

## 8.5 Relazioni e contesti. La sfida normativa

L'ammettere, come potrebbe fare un ambientalismo umanista, che in natura esistono diversi centri di un bene in sé a cui uno sguardo umano può attribuire un'ampia gamma di valori morali ancora non risolve la fondamentale questione relativa ai nostri obblighi verso gli svariati destinatari morali presenti nel mondo naturale. Poiché sono numerosi i casi di conflitto tra valori (siano essi diversi valori o anche gli stessi valori in depositari differenti), si rende infatti ancora necessario stabilire delle priorità tra i nostri doveri (Jamieson, 2008, 168-169). Affinché l'etica ambientale possa dirsi materialmente valida essa deve dunque essere in grado non soltanto di rigettare la visione antropocentrica in base alla quale gli interessi umani hanno sempre assoluta precedenza su qualsiasi altra forma di interesse, ma anche di difendere e sostenere l'esigenza di accordare in alcuni casi priorità quantomeno ad alcuni interessi non-umani (Frey, 1983, 144). Anche su questo fronte tuttavia, come si è visto dall'analisi condotta all'interno della seconda sezione del mio studio, non esiste alcun accordo tra gli autori. Secondo Bartolommei, anzi, le diverse etiche ambientali, pur differenziandosi tra loro, sono tutte accomunate dalla tendenza a trascurare quasi completamente l'esigenza di «far fronte ai problemi di conflitto tra doveri, obblighi e diritti quando questi riguardino entità più vicine a noi (animali da compagnia, ecosistemi locali, generazioni attualmente esistenti) comparate a entità più remote o indeterminate (animali selvatici, specie in via di estinzione, biosfera come un tutto, generazioni future)» (2012, 32). La sfida normativa di stabilire dei principi capaci di guidare il nostro agire in un mondo in cui le persone non sono più le uniche depositarie di valore intrinseco, traducendo così in pratica le idee fin qui esposte, è probabilmente la più difficile sfida che la filosofia morale debba oggi cercare di affrontare. Poiché, però, se non si rispondesse a questa sfida la stessa etica ambientale si ridurrebbe soltanto a uno sterile esercizio teorico, occorre tornare sulla questione, cercando di risolverne definitivamente le criticità.

La principale necessità che sembra emergere dalle analisi da me compiute in questa ricerca è di ripensare gli aspetti normativi dell'etica ambientale rivalutando anzitutto il ruolo delle RELAZIONI (*relationships*) e dei CONTESTI (*contexts*) in cui esse si verificano. Se ciò è vero, allora il paradigma teorico che sarebbe più opportuno riabilitare nel dibattito è quello dell'ETICA DELLA CURA sottostante

all'ECOFEMMINISMO (Battaglia, 1992; Andreozzi & Tiengo, 2012). Come sottolinea Kernohan, esistono almeno due correnti di pensiero all'interno dell'etica cosiddetta femminista (2012, 198). La prima, sostenendo che non vi siano differenze moralmente rilevanti tra sessi, si fa portavoce dell'esigenza di estendere lo stesso status morale e, quindi, gli stessi diritti morali e giuridici a tutte le donne, a prescindere dal contesto culturale. La seconda, invece, sostiene che sussistono delle differenze tra uomini e donne le quali, pur non essendo moralmente rilevanti, sono biologicamente o quantomeno culturalmente tanto rilevanti da legittimare l'esistenza di una prospettiva etica alternativa a quella più tradizionale. Tenendo conto di una serie di *relazioni contestuali* che trovano il proprio archetipo nel rapporto tipico delle cure parentali, una simile prospettiva anziché prendere le mosse da astratti principi etici decontestualizzati si radica nella possibilità di articolare principi morali capaci di regolare una serie di relazioni accumulate da rapporti di potere iniqui, senza con ciò presupporre forme di subordinazione o dominazione tra le due parti in gioco (Kernohan, 2012, 199).

All'interno di un'etica ambientale che adotti questa prospettiva, il concetto di 'cura' si contraddistingue, in modo analogo a come si contraddistinguono le virtù, come un termine medio tra l'eccessivo *egoismo* dell'etica tradizionale e l'eccessivo *altruismo* delle etiche ambientali più radicali (Kernohan, 2012, 200). È in questo frangente che si radica l'ecofemminismo. Per la filosofa australiana Val Plumwood (conosciuta anche con il nome di Val Routley), non si tratta soltanto di riposizionare la vita umana in termini naturali e la natura in termini etici (2004 [2003], 347). Secondo Battaglia, dal pensiero ecofemminista deriva infatti soprattutto un inedito invito «a ripensare all'immagine di sé e dei rapporti col mondo naturale secondo modelli alternativi a quelli dominanti» capaci innanzitutto di rivalutare una serie di «elementi tradizionalmente svalutati come femminili [...] e ora rivendicati come fondamentalmente umani: il sentimento contro la fredda ragione, l'esperienza vissuta contro l'analisi oggettiva e distaccata, il coinvolgimento simpatetico contro l'astratta imparzialità» (1997, 24). Fondandosi su una preferenza per gli enti isolati rispetto alle relazioni, su una generalizzazione decontestualizzata di bisogni e necessità e su un'interpretazione dicotomica del reale, la società occidentale non solo giustifica la subordinazione della natura all'uso umano, ma promuove così anche una logica del dominio che rappresenta il prototipo di ogni disuguaglianza e sfruttamento (Battaglia,

1992). Contro questa impostazione, non è tuttavia per l'ecofemminismo sufficiente argomentare avvalendosi del forte razionalismo insito in molte etiche dell'ambiente. Esse, nella propria ricerca di principi etici astratti, spesso associati a una visione atomistica del sé e a una concezione dualistica e gerarchica della realtà, dimostrano infatti almeno in parte di supportare questo paradigma, se non anche di rafforzarlo (Plumwood, 1993, 120-140). Ciò che occorre è smascherare le premesse dell'oppressione della natura e, una volta superata ogni forma di dualismo gerarchico, promuovere una visione relazionale della realtà capace di supportare un'etica simpatetica da affiancare a quella più tradizionale.

Poiché, come precisa la filosofa americana Carolyn Merchant, il punto di partenza dello sfruttamento umano delle componenti più deboli della natura è da rintracciare nella transizione dalla visione organicistica a quella meccanicistica del mondo avvenuta durante il periodo della rivoluzione scientifica, bisogna anzitutto insistere nel rendere evidenti, non tanto le ormai esplicite forme di oppressione della società occidentale, quanto gli impliciti anacronismi teorici e culturali su cui esse poggiano (Merchant, 1980). Per certi versi, sottolinea Merchant, la visione meccanicistica è sorta proprio come 'antidoto' alle incertezze intellettuali del periodo storico e come base razionale di una nuova stabilità sociale, fondata sulla sottomissione e sulla subordinazione: queste stesse fondamenta si sono però oggi tramutate in un vero e proprio 'veleno', sia per la natura che per l'umanità stessa (1980). Secondo la filosofa statunitense Rosemary Radford Ruether, bisogna dunque riconsiderare profondamente non soltanto la struttura gerarchica della cultura occidentale, ma anche gli astratti dualismi concettuali che essa ha ereditato dal meccanicismo e su cui la stessa visione gerarchizzante del reale si fonda (Ruether, 1975; 1992). Al fine di attuare un ribaltamento totale delle interpretazioni gerarchiche, promuovendo relazioni di mutua interdipendenza che favoriscano un rinnovato senso di comunione e di profonda solidarietà compassionevole con la natura, si rende allora necessario prima di tutto superare i numerosi dualismi del pensiero tradizionale.

È in questo senso per Plumwood anzitutto opportuno distinguere tra *dicotomie* e *dualismi* (1993, 41-68). Se le prime sono lecite forme di distinzione basate sulla differenza o sulla non-identità, ogni dualismo va rifiutato in quanto visione distorta della realtà. Questa particolare forma di dicotomia non si limita, infatti, a definire



«separazioni», ma a stabilire «iperseparazioni» (*hyperseparations*): essa nega i legami di interdipendenza fissando «gerarchie naturalizzate» e rappresenta perciò la più rilevante espressione culturale e la principale giustificazione di ogni forma di oppressione (Plumwood, 1993, 49-52). La filosofa australiana, nel proporre una lunga lista di dualismi (es. cultura-natura, mente-corpo, maschile-femminile, padrone-schiavo, razionalità-animalità, ragione-emozione, libertà-necessità, civilizzato-primitivo, soggetto-oggetto, sé-altro da sé, ecc.), evidenzia come tutte queste contrapposizioni contengano implicitamente un polo *forte* e uno *debole*: quello debole è spesso valutato solo in quanto utile in qualche modo a quello forte, che risulta perciò preminente (1993, 41-44). La questione non è dunque soltanto concettuale, perché alla supremazia dei primi termini dei rapporti antitetici sui secondi è sempre associata anche una forma di predominio radicata nel primato ontologico ed etico che l'essere umano (in quanto dotato di mente) suppone di vantare nei confronti del resto della natura (in quanto mera corporeità e materialità). Il problema dell'oppressione che contraddistingue lo schema concettuale della società occidentale è dunque secondo Warren determinato da un intreccio di tre fattori culturali (1990). Il primo è il modo in cui la nostra cultura definisce dualisticamente gli enti per contrapposizione, disgiunzione ed esclusione, stabilendo *chi* o *cosa*, per propria natura, abbia il diritto di dominare o il dovere di subire. Il secondo è il modo in cui essa attribuisce valori gerarchicamente, usando le metafore spaziali del *sopra* e del *sotto* e ritenendo di maggior valore ciò che sta più in alto. Il terzo è la *logica del dominio* che completa e sorregge i primi due aspetti tramite una struttura logica che giustifica e supporta le diverse forme di subordinazione presenti all'interno della cultura occidentale.

Poiché però, come affermano sia Midgley che la studiosa statunitense Carol Adams, non si può favorire una rivisitazione radicale della visione del mondo contemporanea adottando la stessa astratta razionalità che l'ha generata sfavorendo la *corporeità*, l'*immaginazione*, i *legami interpersonali* e i *rapporti affettivi*, è oggi più che mai necessario riabilitare proprio queste ultime componenti (Midgley & Midgley, 2005; Adams, 1990). Solo queste abilità, un tempo screditate in quanto eccessivamente femminili, sono infatti in grado di fornire sia una visione complessiva di un insieme di fenomeni in apparenza distinti, sia una cornice interpretativa delle relazioni che intercorrono tra essi e dei principi che reggono diverse dimensioni del reale. In

riferimento all'etica ambientale, come precisa Warren, non si tratta di *rivoluzionare la morale*, ma di pervenire a una *morale rivoluzionaria*, capace non soltanto di rigettare l'individualismo atomista, ma anche di riconoscere il ruolo essenziale che le relazioni contestuali giocano nel costituire la nostra stessa identità e umanità (Warren K. J., 2005 [1990], 273-276).

In vista di superare l'individualismo occorre allora abbandonare la dominante visione egoistica del sé a favore di una concezione relazionale dell'individualità, da Plumwood definita «sé reciproco» (*mutual self*) (1993, 141-142). Il concetto egemonico di 'sé' porta infatti secondo l'autrice a concepire tutto ciò che è 'altro da sé' come qualcosa di radicalmente separato e inferiore: uno *sfondo* o un semplice *strumento* la cui esistenza è secondaria, derivata e periferica rispetto al sé. A esso va dunque sostituita l'idea di un «sé reciproco» caratterizzato da un processo continuo di *trasformazione e riconoscimento*: trasformazione interattiva con ciò che, in quanto altro da sé, pone dei limiti al sé e alla sua volontà, e riconoscimento della sua alterità come qualcosa di al contempo simile e diverso dal sé. La filosofa australiana parla di due tipi di sé reciproco: il «sé sociale» e il «sé ecologico» (1993, 159-60). Il primo si rivolge al *socialmente altro* come a un centro di soggettività appartenente alla medesima realtà sociale, mentre il secondo si rivolge al *naturalmente altro* come a un centro di intenzionalità appartenente alla medesima realtà naturale, ma entrambi incorporano questo 'saluto' all'interno del concetto del sé. Accogliere una simile visione sociale ed ecologica del sé implica, per Plumwood, il rifiutare ogni forma di iperseparazione, preservando al contempo la continuità e le differenze esistenti sia tra persone che tra queste e l'ambiente.

Questo passo rappresenta però anche la vera chiave di volta per accedere a una nuova comunità sociale ed ecologica e, di conseguenza, per giungere a un'etica fondata sulla *cura*, l'*empatia*, l'*amicizia* e la *custodia* verso tutto ciò che è altro da sé. Poiché questi aspetti sono secondo Plumwood inscindibili dal concetto di sé reciproco, la costruzione di una nuova identità *relazionale e contestuale* è essenziale per pervenire a quell'«etica simpatetica della cura» che è oggi per l'ecofemminismo opportuno affiancare alla più tradizionale «etica razionale della giustizia» (1993, 141-164). Il problema di quest'ultima tipologia di etica non è la visione ristretta della sua impostazione analitica, ma la visione che porta a pensare i problemi sollevati dall'etica

ambientale come a un qualcosa di *riducibile* a un problema analitico. L'etica tradizionale è certamente un tassello fondamentale del processo che conduce alla profonda rivalutazione dei rapporti tra esseri umani e natura, ma non è l'unico tassello: essa non deve dunque essere scartata, ma deve essere profondamente ripensata all'interno di una filosofia morale che faccia propria una più ampia visione dei rapporti etici. Caratteristica essenziale di una simile morale non è soltanto il favorire rapporti che, in modo simile al legame che unisce una madre al suo bambino, siano volti a perseguire fini che includano intrinsecamente anche la prosperità delle numerose alterità (umane e non-umane) presenti in natura. Come precisa Warren, infatti, essa è anche un'etica *pluralistica* (in quanto rispetta la diversità delle prospettive), *in fieri* (in quanto modifica i propri contenuti con il progredire della storia), *inclusivista* (in quanto presta ascolto a tutte le voci che si oppongono alla logica del dominio), *non-oggettiva* (in quanto si riferisce a problemi radicati in diverse situazioni storiche e socio-economiche concrete) e, soprattutto *relazionale* (in quanto pone al centro del proprio discorso concetti quali la cura, l'amore, l'amicizia e la reciprocità) e *contestualistica* (in quanto declina le esperienze vissute in circostanze storico-spaziali differenti) (2005 [1990], 273-276).

La principale proposta dell'ecofemminismo è dunque di allontanarsi dalle astrazioni decontestualizzate dell'etica tradizionale, sviluppando sia un senso del sé che tenga conto delle interconnessioni con tutto l'ambiente, sia un'etica simpatetica che faccia da complemento all'etica razionale. Il rigore delle argomentazioni analitiche di cui si avvale l'etica tradizionale impedisce infatti strutturalmente di sviluppare aspetti essenziali ad affrontare il problema dell'oppressione della natura. È dunque per Warren necessario accostare alla «percezione arrogante» promossa dalla filosofia tradizionale una «percezione amorosa»: una «sensibilità intimamente vissuta» in grado sia di interpretare ogni rapporto etico inserendolo all'interno del proprio contesto spazio-temporale di relazioni dinamiche sia di rifiutare l'atomismo e il prescrittivismi tipici della cultura occidentale, in favore di una rinnovata esperienza corporea fondata sull'«essere in relazione» (2005 [1990], 261-282). Come rileva la studiosa italiana Maria Alberta Sarti, l'ecofemminismo, nel proprio promuovere l'instaurazione di «una società, ispirata a valori di solidarietà tra tutte le creature umane e non-umane, di giustizia etica e sociale, di rispetto dell'ambiente e di coesistenza pacifica», si rivela

dunque un'interessante impostazione per analizzare i problemi normativi sollevati dall'etica ambientale (2006, 195-196). Se aspetti quali la simpatia e l'altruismo sono dunque da reintegrare nel discorso morale, è però anche opportuno notare che una simile riabilitazione non permette di superare tutti i problemi che emergono nel tentativo di estendere la riflessione etica ai rapporti che intercorrono tra gli esseri umani e il mondo naturale. Se si allarga il discorso a tutta la natura questi stessi aspetti risultano infatti del tutto insufficienti a promuovere atteggiamenti di rispetto e cura nei confronti dell'ambiente. Come si è detto nel secondo capitolo, sono infatti diverse le questioni in gioco che necessitano a questo punto di essere riviste ponendo in dialogo la prospettiva dell'etica della cura ecofemminista e quella delle etiche più tradizionali.

Un primo aspetto problematico è rappresentato dalla contrapposizione tra l'impostazione *monistica* e *pluralistica* che si potrebbe adottare all'interno dell'etica ambientale. Se il monismo morale non sembra di per sé in grado di dirimere facilmente i conflitti tra i diversi valori difesi dal pluralismo assiologico, quest'ultimo non pare implicare la necessità di adottare anche un difficilmente difendibile pluralismo morale. Una proposta che credo sia in tal senso sufficientemente conciliante sarebbe quella di seguire una via mediana tra le due impostazioni, adottando quello che già lo studioso statunitense Peter Wenz ha definito PLURALISMO MORALE MODERATO (*moderate moral pluralism*) (1993).

L'autore distingue infatti tre forme di pluralismo etico. La prima, da egli definita «pluralismo morale minimo», è propria di ogni sistema etico, compresi quelli che si autodefiniscono monistici (1998 [1993], 333-337). Poiché, nel proprio adottare un atteggiamento morale univoco, nessuna teoria morale si propone di fare seguire a esso risposte etiche altrettanto univoche (posizione, questa, che si potrebbe definire 'monismo forte'), ogni etica è in questo senso pluralistica: a partire da un unico atteggiamento morale, infatti, è possibile sia attribuire diversi valori sia derivare risposte etiche molteplici. Se tale pluralismo è incoerente, allora lo è anche tutta la morale tradizionale. La seconda forma di pluralismo identificata da Wenz è il «pluralismo morale estremo» (1998 [1993], 338-343). Si tratta di un pluralismo caratterizzato da diversi atteggiamenti morali, un quadro valoriale non univoco e risposte etiche altrettanto molteplici. Ogni diversa assiologia è da questo pluralismo accettata nella sua interezza, ma con un raggio di azione pratico limitato: ognuna di

esse è infatti adottata a seconda dei contesti e dei destinatari morali con cui si è posti in relazione. È in questa prospettiva del tutto lecito parlare, ad esempio, di un 'kantismo' per gli esseri umani che rimane però pur sempre anche un 'utilitarismo' per il resto della natura (Nozick, 2000 [1974], 60-61). Tale pluralismo, come si è detto nel paragrafo precedente, è sotto molti aspetti incoerente, se non anche del tutto inaccettabile. La proposta di Wenz è quella di prendere in considerazione una terza forma di pluralismo, consapevole dell'impossibilità di andare oltre il pluralismo morale minimo: il «pluralismo morale moderato» (1998 [1993], 343-345). Un simile pluralismo, secondo l'autore, pur adottando un unico atteggiamento morale, consente sia di reinserire il pluralismo assiologico all'interno di una teoria morale unitaria, sia di accompagnare a questo una molteplicità di principi indipendenti in quanto inderivabili da principi superiori. Se il pluralismo estremo, nel proprio offrire risposte morali idonee, chiama in gioco una pluralità di teorie etiche, il pluralismo moderato include solo una pluralità di principi, all'interno di una singola teoria. Poiché, secondo Wenz, l'unico modo per reputare inadeguata quest'ultima forma di pluralismo è imporre uno standard di coerenza così razionale ed esigente da screditare la maggior parte dei sistemi etici esistenti, spetta a chi intende dimostrarne l'incoerenza l'onere della prova di argomentare contro la sua adozione (1998 [1993], 345).

Nello stabilire i principi che, all'interno di un simile sistema etico, sarebbe possibile mettere in dialogo tra loro, si rende tuttavia necessario affrontare un secondo punto critico: quello riferito al difficile rapporto tra *individualismo* e *olismo*. Adottando il pluralismo assiologico e morale moderato occorre tuttavia ancora una volta mantenere una posizione mediana tra le due impostazioni, fissando non soltanto un principio formalmente valido in entrambi i frangenti, ma anche una serie di principi che regolino le diverse priorità in essi presenti. Il solo principio generale in base al quale si ha il dovere *prima facie* di fare ciò che è ragionevolmente possibile fare per preservare e promuovere le istanze di valori morali come dei valori per sé e i loro depositari come dei fini in sé è infatti insufficiente a stabilire delle priorità tra i nostri differenti doveri. Sebbene tale principio, nel proprio non fare alcuna distinzione all'interno delle numerose istanze di valore intrinseco e dei loro depositari, consenta di coniugare individualismo e olismo, esso è dunque incapace di guidare la nostra azione in tutte quelle circostanze in cui due valori entrano in conflitto tra loro. Una

volta accettata sia l'irriducibilità dei valori intrinseci a un unico valore fondativo sia l'impossibilità di fissare una qualsiasi gerarchia assiologica, il solo ammettere la possibilità di conciliare i valori individualistici con quelli olistici non ci dice ancora nulla in merito a quali valori morali sia prioritario preservare e promuovere. Senza né effettuare discriminazioni arbitrarie tra valori morali né tantomeno supporre che la presenza di più istanze di valore intrinseco in un unico depositario implichi la possibilità di sommare queste attribuendo a esso un maggior valore complessivo, occorre dunque pervenire a un modello differenziato dei nostri obblighi capace di dare conto delle numerose diversità esistenti tra istanze e depositari di valori intrinseci. Come suggeriscono autori quali Singer, Næss, Callicott e Fox, si tratta di stabilire dei principi che, conferendo una rilevanza e un significato morale diversi ai differenti interessi coinvolti nei conflitti, permettano di stabilire delle priorità normative (Singer, 1975; Næss, 1984; Callicott, 1999e [1999]; Fox W., 2006).

In quest'ottica, e alla luce dei chiarimenti terminologici da me forniti all'interno del secondo capitolo, è anzitutto importante riconoscere che sebbene le entità posseggano considerabilità morale (*moral considerability*) in virtù del loro essere depositarie di certi valori *intrinseci*, ciò che in esse possiede rilevanza (*moral relevance*) e significato morale (*moral significance*) è sempre di natura *estrinseca* (Kagan, 1998). Se i valori intrinseci possono, e in alcuni casi devono, articolarsi intorno a qualità (ontologiche, assiologiche o epistemologiche) non-relazionali, gli status morali dipendono dunque sempre direttamente da un ampio spettro di *relazioni contestuali*. Non è dunque facendo riferimento a un'ipotetica maggiore considerabilità morale posseduta da diverse istanze di valore intrinseco in medesimi depositari, da medesime istanze in depositari differenti o da diverse istanze in depositari differenti che si possono stabilire delle priorità sul piano etico-normativo. Occorre infatti fare riferimento alla diversa rilevanza e al diverso significato morale che queste istanze assumono dalla prospettiva antroposcopica di un ambientalismo umanista e all'interno delle situazioni-tipo su cui l'etica ha tradizionalmente concentrato la propria attenzione. Una proposta in questo senso utile potrebbe essere quella di effettuare, su base relazionale, un importante distinguo tra INTERESSI FONDAMENTALI (*ultimate interests*) e INTERESSI INTIMI (*intimate interests*). Gli *interessi fondamentali*, come sostiene Taylor, sono quegli interessi che ogni entità naturale, posta nelle condizioni

ideali di piena razionalità, autonomia e conoscenza, valuterebbe essere indispensabili all'esistenza di altri interessi da questi dipendenti (1986, 270-278). Gli *interessi intimi* sono invece secondo Fox quegli interessi dei destinatari morali che, in quanto posseduti da entità che è per gli agenti morali più semplice comprendere (in quanto a essi simili o conosciute) o necessario comprendere (in quanto da essi scelte o dipendenti), sono epistemologicamente od ontologicamente più 'vicini' agli agenti morali stessi (2006, 141-155).

Nel caso in cui differenti istanze di valore intrinseco presenti in un medesimo depositario entrino in conflitto tra loro (es. il piacere di fumare sigarette e l'aver una buona salute), un principio che in questa prospettiva sarebbe possibile stabilire è quello in base al quale si ha il dovere *prima facie* di accordare priorità ai valori connessi a interessi più fondamentali rispetto a quelli meno fondamentali. Un simile principio è d'altronde già abbondantemente accettato all'interno dell'etica interumana. Sono due gli aspetti innovativi che per l'etica ambientale occorre tuttavia includere nella sua interpretazione. Il primo è riconoscere che gli interessi più fondamentali non sono di maggior valore rispetto a quelli meno fondamentali. Se i primi sono favoriti è infatti solo perché, posti in *relazione* con i secondi, si mostrano come le loro principali condizioni di possibilità. Il secondo è ammettere che certi valori fondamentali individualistici, una volta reinseriti nel *contesto* del mondo naturale in cui e da cui ogni entità naturale è parimenti implicata, hanno a loro volta come condizione di possibilità valori fondamentali olistici cui è quindi in certi casi necessario, in funzione dell'esigenza di preservare e promuovere la prima tipologia di valori, accordare priorità. Così come l'interesse di un ente biologico (sia esso umano o non-umano) a vivere deve essere in linea di principio favorito rispetto al suo eventuale interesse a provare piacere, allo stesso modo l'interesse della natura a mantenere il proprio equilibrio dinamico dal quale dipende la vita stessa deve essere incluso nella considerazione morale data alla vita di ogni singolo organismo e, in funzione di questa, in alcuni casi favorito.

Nel caso in cui medesime istanze di valore intrinseco presenti in differenti depositari entrino in conflitto tra loro (es. la vita di un essere umano e quella di una qualsiasi altra entità naturale), un principio che in questa prospettiva sarebbe possibile stabilire è quello in base al quale si ha il dovere *prima facie* di accordare priorità ai

valori connessi a interessi più intimi agli agenti morali rispetto a quelli a essi meno intimi. Anche questo principio è generalmente già accettato all'interno dell'etica interumana, ma anche in questo caso ci sono due aspetti che è secondo l'etica ambientale opportuno includere nella sua interpretazione. Non è infatti una presunta superiorità ontologica o etica a stabilire quali entità sia più giusto favorire nei casi di conflitto tra medesimi interessi, ma il tipo di *relazione* che intercorre tra agenti a destinatari morali e il tipo di *contesti* in cui queste relazioni avvengono. Nel primo caso, il favorire gli interessi di un conoscente rispetto a quelli di un perfetto sconosciuto, così come il favorire quelli di un essere umano rispetto a quelli di una qualsiasi altra entità naturale, non implica dunque che i primi siano di maggior valore rispetto ai secondi. Se gli interessi dei destinatari morali epistemologicamente od ontologicamente più 'vicini' agli agenti morali sono da questi avvertiti come più doverosi da rispettare è in queste circostanze solo perché è per gli agenti morali stessi molto più facile comprenderli in modo *chiaro e distinto* (Fox W., 2006, 141-155). Il secondo caso, invece, implica che nell'accordare priorità agli interessi di un proprio figlio rispetto a quelli di un altro bambino, così come nell'accordare priorità a quelli del proprio animale domestico rispetto a quelli di una qualsiasi altra entità naturale non è dunque corretto sostenere che i primi siano di maggior valore rispetto ai secondi. Il motivo per cui gli agenti morali avvertono gli interessi dei destinatari morali epistemologicamente od ontologicamente a essi più 'vicini' come più doverosi da rispettare è in queste seconde circostanze dovuto al fatto che i primi assumono nei confronti dei secondi una serie di *responsabilità speciali* maggiormente vincolanti (Midgley, 1983; Burgess-Jackson, 1998; Varner, 2002b; Andreozzi, 2013d).

Nel caso in cui differenti istanze di valore intrinseco presenti in diversi depositari entrino in conflitto tra loro (es. il piacere di un essere umano e la vita di una qualsiasi altra entità naturale), un principio che in questa prospettiva sarebbe possibile stabilire è quello in base al quale si ha il dovere *prima facie* di accordare priorità ai valori connessi a interessi più intimi agli agenti morali rispetto a quelli a essi meno intimi, a meno che i secondi non si rivelino olisticamente o individualisticamente più fondamentali rispetto ai primi. Persino questo principio è in linea generale già accettato all'interno dell'etica interumana. Come sostengono Næss e Callicott, occorre tuttavia ancora una volta reinterpretarlo ponendo questa volta in dialogo i quattro chiarimenti



già forniti in riferimento ai due principi precedenti (Næss, 1984, 266; Callicott, 1999e [1999], 72-76). In estrema sintesi bisogna dunque riconoscere che ammettere, in base al pluralismo assiologico, l'esistenza in natura di valori morali sia individualistici che olistici non è in sostanza sufficiente a stabilire dei principi che ci guidino nel tutelare questi stessi valori, dirimendo eventuali conflitti tra di essi, proprio per l'incapacità di rendere conto delle *relazioni contestuali* in cui essi sono inseriti. Lo stesso discorso è d'altronde valido anche all'interno dell'etica interumana: se le relazioni che intercorrono tra una persona e i suoi genitori, figli, amici e semplici conoscenti e i contesti in cui si verifica una situazione-tipo di carattere etico in cui alcuni di questi sono coinvolti non hanno alcuna influenza sul *medesimo* valore intrinseco posseduto da tutti questi individui, essi possiedono infatti un'indubbia importanza nello stabilire i *differenti* doveri che quella stessa persona ha verso di loro.

Dal punto di vista dell'ambientalismo umanista occorre allora distinguere l'*imparzialità* che sarebbe opportuno adottare nel formulare i giudizi morali dall'*impersonalità* con cui questi stessi giudizi potrebbero essere effettuati (Nagel, 1991, 63-74). Se la prima implicasse sempre necessariamente la seconda si porrebbe infatti a un trattamento etico dei diversi destinatari morali che, poiché fondato sull'*indifferenza*, sarebbe in molti casi giudicato immorale, se non anche incapace di risolvere i numerosi possibili conflitti di interessi. Se invece si intende l'imparzialità come di per sé fondata sulla sola *equità* della considerazione morale, sarebbe non solo possibile, ma anche doveroso accordare a certi destinatari morali un trattamento etico per certi versi privilegiato. In caso contrario, infatti, si effettuerebbero dei giudizi che, in quanto noncuranti delle *relazioni* esistenti tra agenti e destinatari morali e dei *contesti* in cui queste stesse si verificano, sarebbero in realtà parziali. Ciò che l'imparzialità sembra dunque richiedere non è riservare a tutti i destinatari morali un *trattamento uguale*, ma trattare ognuno di essi dando *uguale considerazione* a ciò che in essi possiede rilevanza e significato morale (Dworkin, 1977, 227). Come già sostiene Singer, allora, «il principio fondamentale di eguaglianza [...] significa eguaglianza nella considerazione [degli interessi]» (1985 [1976], 131).

Un'appropriata imparzialità, in questo senso, non imporrebbe affatto di ignorare le *asimmetrie epistemologiche* e *ontologiche* che caratterizzano le diverse

relazioni contestuali tra agenti e destinatari morali (Keller S., 2004; Stroud, 2006; 2010). Per quanto assiologicamente ininfluenti, tali asimmetrie si rivelano anzi di fondamentale importanza sul piano etico-normativo. Con lo scopo di articolare un modello differenziato dei nostri doveri su un'imparzialità che consenta alla morale di mantenere la propria universalità, senza implicare né discriminazioni arbitrarie né doveri supererogatori, occorre dunque tenere conto delle diverse prospettive da cui è possibile guardare ai rapporti morali che intratteniamo con il mondo naturale. Non soltanto il punto di vista egoistico della *prima persona* (io-noi) adottata dagli agenti morali o quello impersonale della *terza persona* (egli-essi) ascrivibile a tutti i destinatari morali, ma anche quello relazionale di una *seconda persona* che ci consente di parlare di un 'tu' e di un 'voi', anche in riferimento all'ambiente (Fox W., 2006, 207-268). Nel primo caso si hanno solo doveri diretti verso se stessi e indiretti nei confronti dei valori morali della natura (doveri in realtà diretti verso noi stessi e la nostra idea di umanità); nel secondo si hanno i medesimi doveri diretti verso tutte le entità naturali dotate di valore intrinseco; solo nel terzo si rende però possibile stabilire delle priorità imparziali tra tutti questi doveri. È in quest'ottica che il distinguere tra interessi intimi e fondamentali potrebbe dunque rivelarsi cruciale nell'affrontare i problemi sollevati dall'etica ambientale.

Altrettanto determinante sarebbe tuttavia guardare in questa prospettiva anche ad altri due aspetti problematici del dibattito normativo, relativi alla distinzione tra *doveri diretti e indiretti* e a quella tra *diritti morali e giuridici*. Nel primo caso, alla luce del pluralismo assiologico e morale moderato, appare evidente la necessità di accogliere entrambe le tipologie di doveri. I primi sono infatti diretti verso quel vasto spettro di valori intrinseci zoocentrici, biocentrici ed ecocentrici presenti in natura, mentre i secondi sono invece riferiti ai valori antropocentrici che è possibile attribuire all'ambiente. Entrambe le forme di dovere vanno tuttavia messe continuamente in dialogo, a seconda delle *relazioni* tra agenti e destinatari morali e dei *contesti* in cui esse avvengono. In riferimento alla questione dei diritti che sarebbe possibile ascrivere al mondo naturale è invece necessario riconoscere che sebbene tutto ciò che possiede valore intrinseco possa legittimamente avere dei diritti, resta improprio, se non anche controproducente, conferire dei diritti morali anche al di fuori della comunità umana (Gendron, 1983, 194; Tuan Nuyen, 1998 [1981], 232). Sebbene il parlare dei diritti

giuridici della natura possa essere nella pratica uno strumento efficace per tutelare i destinatari morali non-umani, è dunque inopportuno fondare questi sugli ipotetici diritti morali dell'ambiente (Taylor, 1987, 28). È infatti convinzione largamente diffusa in campo normativo che per possedere questi ultimi diritti bisognerebbe essere in grado di esercitarli e di garantire la reciprocità della loro attribuzione. Sarebbe dunque in quest'ottica impossibile conferire diritti morali al mondo non-umano: li si potrebbero soltanto togliere agli esseri umani (Passmore, 1986 [1974], 125). Ciò che bisogna stabilire, secondo il già citato Tuan Nuyen, non è però se i diritti abbiano sempre per correlativo dei doveri, ma se i doveri abbiano sempre per correlativo dei diritti (1998 [1981], 235). La nozione di 'diritto', come rilevano Singer, Taylor e Rolston, non è infatti mai stata essenziale per parlare dei nostri doveri verso e nei confronti della natura (Singer, 1996 [1987]; Taylor, 1987; Rolston, 1988).

I diritti appartengono alla cultura occidentale; sebbene il concetto di 'diritto' non sia stato altrettanto sviluppato nelle società antiche, preletterate e orientali, tutte le culture sono in grado di distinguere il giusto dallo sbagliato. Non vi è alcun riferimento ai diritti né nella Bibbia né nei discorsi di Platone e Socrate. (Rolston, 1988, 47)

In quest'ottica, sebbene all'interno del senso comune possa apparire lecito, se non anche doveroso per assicurare la protezione della natura, fare riferimento ai diritti morali dell'ambiente, l'utilizzo di questa terminologia è in realtà fortemente fuorviante (Warren M. A., 1987, 170-171; 1997, 116). Un'ipotesi potrebbe essere quella di rivedere la stessa nozione di 'diritto', intendendo questa come l'espressione di una diretta correlazione tra i valori ultimi o finali posseduti da certe entità naturali e i nostri doveri diretti verso di esse. Si tratta, in ogni caso, di una revisione concettuale assolutamente non necessaria al fine di difendere l'esigenza di parlare dei nostri doveri verso l'ambiente. Come afferma Hargrove, infatti, sarebbe più opportuno mantenere la nozione di 'diritto morale' ristretta alla sola sfera umana, limitandosi a difendere l'esistenza dei valori intrinseci della natura (1986b, XI-XII).

Anche in riferimento all'ultima e decisiva sfida normativa lanciata dall'etica ambientale alla filosofia morale è dunque possibile trovare soluzioni in grado di conciliare l'esigenza di pervenire a una teoria morale non-antropocentrica materialmente valida con quella di non abbandonare del tutto la tradizione filosofica

occidentale. Come si è detto, però, occorre in tal senso guardare a tutte le numerose sfide discusse in questo capitolo da uno sguardo in buona parte esterno al dibattito stesso, raccogliendo intuizioni che provengono anche da correnti teoriche meno conosciute o convenzionali. Dal portare all'interno della discussione simili spunti non dipende infatti soltanto la possibilità di fronteggiare le diverse difficoltà qui approfondite, utilizzando argomenti filosoficamente validi e rigorosi per individuare i punti di incontro tra le numerose etiche ambientali e tra queste e la morale tradizionale. In tale arricchimento reciproco tra prospettive si concretizza infatti anche la possibilità di riaprire il cerchio di sfide e risposte appena descritto, mantenendo sempre *in fieri* quell'importante dialogo tra natura, umanità, valori e principi in questo capitolo delineato. Per quanto nel mio tentativo di affrontare le principali criticità che contraddistinguono l'etica ambientale io mi sia limitato a offrire soltanto una generale *ipotesi* teorica, quella da me appena presentata è però pur sempre anche un'*ipotesi di lavoro* concreta volta a porre le basi per eventuali future e maggiormente dettagliate ricerche.

## 8.6 Nuovi paradigmi. La vera sfida

Nello studio qui condotto ho presentato numerose argomentazioni filosofiche volte a perseguire tre obiettivi fondamentali. Il primo è stato *difendere* la possibilità di un'etica ambientale che possa legittimamente definirsi non-antropocentrica. Il secondo è stato *dimostrare* la validità formale e materiale di alcuni dei più significativi sistemi morali presenti in questo campo di indagine. Il terzo è stato invece *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 suo complesso, dunque, la mia ricerca può essere intesa, non soltanto come il tentativo di illustrare e discutere criticamente le condizioni di possibilità, di validità formale e di validità materiale dell'etica ambientale, ma anche come lo sforzo di conciliare sia questa con l'etica tradizionale sia le svariate proposte teoriche presenti all'interno della disciplina.

La principale tesi che ho cercato di sostenere nell'arco dell'intera trattazione, infatti, 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. Al fine di inquadrare in una prospettiva morale l'intero spettro delle nostre relazioni con il mondo naturale non-umano, non solo non è affatto necessario stravolgere i paradigmi etici più tradizionali, ma è anche indispensabile avvalersi delle loro coordinate concettuali e sostanziali. Sebbene diversamente declinate a seconda delle differenti cornici teoriche 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 da me presi in esame. In quest'ottica, vorrei ora concludere la mia ricerca con un'importante riflessione. Sebbene si faccia spesso riferimento all'etica ambientale parlando di una rivoluzione paradigmatica del pensiero morale e a uno stravolgimento completo del paradigma di pensiero occidentale, credo sia più opportuno ridimensionare queste convinzioni, permettendo alla disciplina di proseguire nelle sue riflessioni senza essere vittima di eccessivi pregiudizi.

Se l'esigenza è quella di *nuovi paradigmi*, occorre anzitutto ritornare sul significato stesso del concetto di 'paradigma'. Il termine, coniato dal filosofo statunitense Thomas Kuhn, trae origine dal contesto scientifico. Nonostante un tempo si pensasse che la scienza rappresentasse un continuo accumulo di conoscenze in grado di portare a teorie sempre più globali e precise, negli anni '60 Kuhn introdusse le idee innovative di *paradigma* e di *mutamento di paradigma* (Kuhn, 1962). Secondo il filosofo un paradigma è una costellazione di punti di arrivo provvisori, che comprendono concetti, valori e tecniche, condivisa da una comunità scientifica e da essa usata per dare legittimità a problemi, soluzioni e teorie. Il paradigma consente sì di vivere periodi di costante accumulo di conoscenze, definiti di 'scienza normale', ma a questi seguono sempre anche dei periodi di rivoluzione scientifica in cui il paradigma cambia. Durante i periodi di 'scienza normale' il paradigma rimane implicito e difficilissimo da delineare; soltanto nei periodi in cui il paradigma cambia se ne vedono i limiti. Se cambia, anzi, è proprio *a causa* di quei limiti. È certamente vero che i diversi elementi che compongono oggi una visione scientificamente informata del mondo e del posto che l'essere umano occupa al suo interno evidenziano i limiti di quelli che sono definibili, adottando la terminologia di Kuhn, il 'paradigma morale tradizionale' e il 'paradigma di pensiero occidentale'. Ciononostante non è corretto

estremizzare i cambi di paradigma richiesti dall'etica ambientale al punto da sostenere la necessità di abbandonare del tutto la nostra tradizione filosofica e culturale, magari anche condannandola come la principale responsabile di molti dei problemi che la disciplina stessa si propone oggi di affrontare e risolvere.

In riferimento all'esigenza di un cambio di paradigma in etica non vi è infatti alcun bisogno di una nuova e inedita concezione della morale. Rifiutare il primato ontologico e assiologico degli esseri umani, come si è visto, non significa negare ogni forma di centralità epistemologica o etica umana. Il nuovo paradigma morale non-antropocentrico, molto più semplicemente, ci porta a guardare alle nostre vite morali reinsediando queste in un ambiente in cui e da cui siamo da sempre implicati, al pari di numerose altre entità naturali. In questo senso, secondo Bartolommei, «la vita morale, con la sua pretesa di universalità, ci induce a ritenere che ciò che conta non dipende dal mero fatto che conti per noi qui ed ora, cioè per come raffiguriamo noi stessi e i nostri interessi in modo intuitivo (*a parte dalla natura*)» (2012, 20).

Lo sviluppo di un diverso atteggiamento nei confronti del mondo naturale non richiede ritrattazioni, abiure o capovolgimenti radicali delle intuizioni e categorie invalse nella tradizione morale: in una parola, non esige una 'nuova' etica. [...] Un allargamento o un raffinamento della nozione di 'bene' da una parte e l'elaborazione delle nuove consapevolezze ecologiche dall'altra potrebbero bastare allo scopo. (Bartolommei, 2012, 20)

L'etica ambientale non mira dunque a demolire le teorie morali contemporanee, ma a darvi un grande contributo analitico (Bartolommei, 2012, 29). Per essa non si tratta infatti di rifiutare le più comuni accezioni di 'bene' e di 'valore morale', ma di rivedere queste alla luce delle novità e radicalità imposte dalle scoperte e dalle rilevazioni scientifiche contemporanee.

Il prodotto finale, per così dire, è un doppio sommovimento. In primo luogo, essa suggerisce di includere nei confini della moralità, e dunque nella riflessione teorica sul giusto e l'ingiusto, in modo diretto o indiretto, azioni e enti – le generazioni future e gli oggetti naturali – finora considerati estranei alla considerazione morale o addirittura incompatibili con essa, *solitamente rivolta a soggetti umani attualmente in vita*. Da questo punto di vista l'etica ambientale [...] pone la necessità di ripensare [...] le condizioni stesse in base alle quali distinguere tra bene e male, lecito e illecito. In secondo luogo, l'etica ambientale conferma che la

riflessione morale contemporanea, a differenza di quella classica, non avviene più all'interno di un quadro di valori condiviso e di univoche concezioni del bene. Una volta argomentata la plausibilità di assumere anche l'ambiente come oggetto di interesse morale, l'etica ambientale dimostra *sia* che i valori da prendere in considerazione nel rapporto esseri umani-natura variano con il variare delle *concezioni morali sostantive* (al plurale!), *sia* che *non* esiste *una* concezione uniformemente condivisa *della* morale, perché essa viene identificata ora con una serie di *principi*, ora con un insieme di *sentimenti* di cura, sollecitudine e preoccupazione, ora con *atteggiamenti* di subdola conquista e di dominio della realtà che sarebbe meglio abbandonare. (Bartolommei, 2012, 29)

Anche nel parlare dell'esigenza di un nuovo paradigma di pensiero occorre però essere cauti. Nel chiederci di ripensare i nostri rapporti con la natura a partire da un nuovo modo di vedere noi stessi e il mondo, l'etica ambientale non propone di guardare a questo nuovo pensiero come a un pensiero necessariamente superiore a quello precedente. Non esiste infatti, dal punto di vista della disciplina, uno schema concettuale *migliore* di un altro, ma solo paradigmi di pensiero più *adatti* ai diversi contesti storico-spaziali. Il vecchio paradigma di pensiero viene spesso chiamato cartesiano, newtoniano o baconiano e ha, secondo molti degli autori qui citati, due radici principali: la scienza meccanicistica del XVII secolo e il sistema patriarcale di valori che deriva da atteggiamenti, convinzioni e modelli di comportamento molto più antichi. Un simile paradigma si è rivelato di fondamentale importanza per garantire maggiore sicurezza intellettuale e stabilità sociale all'interno del particolare periodo storico in cui si è sviluppato (Merchant, 1980). Vi è per l'etica ambientale tuttavia oggi bisogno di un nuovo paradigma che, nel proprio rivalutare l'importanza di elementi quali l'integrazione, la cooperazione, la conservazione e la consociazione, si riveli privo di atomismi, astrazioni, dualismi, gerarchie e oppressioni (Andreozzi, 2013a). Per quanto questo sia vero nei confronti del nostro rapporto con l'ambiente, ciò è vero anche a *prescindere* da esso. Non si tratta infatti di rinnegare la nostra tradizione culturale, ma di sviluppare una cultura che sia maggiormente al passo con i tempi. Non occorre allora smettere di pensare come esseri umani e iniziare a 'pensare come una montagna' (Leopold, 1949a). Sarebbe più che sufficiente *ripensare* a noi stessi come da sempre implicati in e da un insieme di relazioni con entità umane e non-umane che contribuiscono in modo essenziale a definire la nostra stessa identità di esseri umani.

Soltanto ridimensionando il nostro modo di intendere entrambe le appena esposte esigenze di nuovi paradigmi e abbandonando di conseguenza i numerosi pregiudizi con cui si è soliti guardare all'etica ambientale è possibile spingere la disciplina ad affrontare quell'ulteriore sfida, per ora largamente priva di risposte, che essa stessa sembra non avere ancora del tutto colto. Come ricorda Bartolommei, per quanto l'etica ambientale sia, insieme alla bioetica, il prodotto «di quel processo di elaborazione culturale intervenuto intorno alla seconda metà del secolo scorso che va sotto il nome di 'riabilitazione della filosofia pratica'», in essa «la riflessione sulle questioni concrete (controllo dei gas-serra, lotta contro la riduzione della biodiversità, uso dei pesticidi, gestione e conservazione di parchi, foreste e risorse idriche ecc.) ha paradossalmente segnato il passo» (2012, 41). L'impegno analitico della disciplina è infatti rimasto perlopiù confinato a certe grandi questioni preliminari di carattere metaetico: come risultato «essa ha finito per concentrarsi (e, almeno per ora, esaurirsi) su una serie di alternative di teoria del valore e sulla necessità di prendere posizione pro, o contro, un termine o l'altro di tali alternative [...], entrando solo raramente in modo specifico, sistematico e accurato nei problemi di ordine concreto» (Bartolommei, 2012, 41-42). «Non che questi dibattiti siano risultati superflui o, peggio, futili», prosegue Bartolommei: essi hanno infatti apportato «un importante contributo volto a ridefinire per esempio la natura e i confini dell'etica, così come a riflettere sulle caratteristiche di chi o che cosa possa ambire allo *status* di 'meritevole di tutela (morale)» (2012, 42). Considerato inoltre lo scarso interesse, se non anche lo scredito, che numerosi autori hanno rivolto nei confronti dell'etica ambientale, difficilmente essa avrebbe mai potuto non curarsi dell'esigenza di negare, attraverso solide argomentazioni teoriche, la sua presunta eccessiva carica rivoluzionaria e il suo ipotetico e tanto temuto anti-umanesimo. Se il porre l'accento su questioni di ordine teorico e concettuale è stato dunque da molti filosofi considerato indispensabile al fine di mettere ordine all'interno del dibattito e di trovare punti di incontro con la tradizione morale occidentale allora esso, come si è visto, non sembra affatto avere dato i propri frutti. L'impostazione analitica della disciplina pare anzi essersi contraddistinta per il suo eccessivo disinteresse per le preoccupazioni delle persone e per i problemi pratici connessi alla vastità dei rapporti che gli esseri umani instaurano con il mondo naturale.



Al contrario dei bioeticisti, gli eticisti ambientali si sono impegnati poco o raramente nella discussione pubblica dei problemi legati alle grandi emergenze ambientali (discariche di rifiuti tossici e nocivi, uso dei combustibili fossili, assottigliamento delle aree di natura selvaggia, riduzione della biodiversità, 'effetto serra', 'guerre dell'acqua' ecc.). Ancora meno essi si sono spinti a formulare organiche proposte normative per la gestione e la soluzione di tali problemi. E meno ancora infine i dibattiti di etica ambientale, concentrati come sono stati sugli astratti concetti di teoria del valore, hanno posto la questione di quali argomenti spingono e *motivano* dal punto di vista morale le persone ad *abbracciare in concreto* le cause ambientaliste. Forse è nella natura della riflessione filosofica, e senz'altro nella preoccupazione dei cultori di metaetica della prima metà del Novecento, di raccomandare di prendere le distanze dai problemi di ordine concreto in modo da evitare di confondere il piano dell'analisi filosofica con quello della controversia politica, culturale o meramente ideologica. Ma se l'etica nasce per dare risposte effettive ai bisogni degli esseri umani, l'etica ambientale, a differenza della bioetica, è rimasta come impaniata nelle questioni 'di fondamento', e dunque ben lontana, al contrario di quest'ultima e almeno per ora, dal risultare rilevante per i problemi pratici della gente. (Bartolommei, 2012, 43)

Solo rimarcando, come ho cercato di fare in questa tesi, l'esigenza di superare i numerosi preconcetti relativi alla possibilità e alla validità di un'etica ambientale sarebbe possibile consentire a questa disciplina di recuperare il suo oggi assente interesse per simili dimensioni pratiche. Dal conciliare tra loro tanto l'etica tradizionale con l'etica ambientale quanto le svariate proposte teoriche presenti all'interno di quest'ultima, sono infatti convinto dipenda direttamente la possibilità di affrontare una estremamente importante e cruciale SFIDA PARADIGMATICA ancora quasi del tutto inesplorata. Se l'esigenza generale è di attuare dei cambi di paradigma, allora la *vera sfida* che la disciplina dovrebbe questa volta lanciare a se stessa è quella di pervenire a un *nuovo paradigma di etica ambientale*. Anche se sono i politici a guidare le comunità e anche se gli scienziati dovrebbero essere le persone più quotate nell'indirizzare le loro scelte, i problemi sollevati dalla questione animale e da quella ambientale sono, infatti, soprattutto dei problemi di ordine filosofico (Pagano, 2002, 9-11). In quanto tali, essi richiedono un costante dialogo tra scienza e filosofia: da un lato i dati scientifici ci aiutano a comprendere il mondo, ma dall'altro è la nostra prospettiva filosofica a influenzare i valori della società. La riflessione morale ha oggi l'obbligo deontologico di non sottrarsi a questo dialogo. È in quest'ottica che credo sia indispensabile ricomporre le diverse scissioni presenti nel dibattito riguardante l'etica

ambientale, favorendo quel cambio di paradigma all'interno della disciplina che le consenta di tramutare la propria *astrattezza teorica* in *efficacia pratica*. In ciò spero che il mio studio possa rendersi utile, se non altro come base per future ricerche.

## Bibliografia

- Adams, C. J. 1990. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.
- Agar, N. 2001. *Life's Intrinsic Value*. New York: Columbia University Press.
- Andreozzi, M. 2010. L'uomo, la sua responsabilità, il suo impegno. In M. Migliavacca & L. Rigamonti (a cura di), *Cambiamenti Climatici, Un approccio interdisciplinare per un Pianeta in trasformazione*. Milano: Il Mulino, 113-168.
- 2011. *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*. Milano: LED.
- (a cura di). 2012a. *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*. Milano: LED.
- 2012b. Introduzione. In M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*. Milano: LED, 19-44.
- 2012c. Etica della terra e sentimentalismo morale. In M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*. Milano: LED, 329-376.
- 2012d. Questioni aperte nel dibattito sull'antispecismo. In M. Celentano, B. De Mori & Zecchinato (a cura di), *Etologia ed Etica*. Roma: Aracne, 163-171.
- 2012e. L'(in)attualità dell'etica di Kant. Una rivalutazione delle posizioni assunte dall'etica kantiana nei confronti della questione animale e di quella ambientale. In A. Poli (a cura di), *La persona nelle filosofie dell'ambiente*. Milano: Liminamentis, 127-149.
- 2013a. Paradigmi di pensiero e coscienze empatiche, nell'era del dramma ecologico. In M. Andreozzi & M. Ciastellardi (a cura di), *Ecologia del testo, esperienza del pensiero*. Milano: LED, 157-180.
- 2013b. Relationships over Entities. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 1(1), 7-10.
- 2013c. Belonging to a community, sympathize with another - without leaving out all the rest. Land ethic perspective on the death of animals. *Animal Studies*, 1(3), 15-33.
- 2013d. Humans' Best Friend? The Ethical Dilemma of Pets. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 1(2), 23-35.

- Andreozzi, M. & Caffo, L. 2012. Questione animale e specismo. L'indagine analitica. In M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*. Milano: LED, 159-198.
- Andreozzi, M. & Dalla Casa, G. 2012. Ecologia profonda. Lineamenti, intenti e fraintendimenti. In M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*. Milano: LED, 295-328.
- Andreozzi, M. & Tiengo, A. 2012. Ecologia e femminismo. In M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*. Milano: LED, 265-292.
- Apel, K.-O. 1998 [1992]. La crisi ecologica quale problema dell'etica del discorso. In S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista* (trad. S. Dellavalle). Milano: Baldini Castoldi, 339-380.
- Arbor, J. L. 1986. Animal Chauvinism, Plant-Regarding Ethics, and the Torture of Trees. *Australasian Journal of Philosophy*, 64(5), 335-339.
- Aristotle. 1984. *The complete works*. (ed. J. Barnes) Princeton: Princeton University Press.
- Attfield, R. 1981. The Good of Trees. *Journal of Value Inquiry*, 15(1), 35-54.
- 1983. *The Ethics of Environmental Concern*. Oxford: Basil Blackwell.
- 1987a. *A Theory of Value and Obligation*. London: Crom Helm.
- 1987b. Biocentrism, Moral Standing, and Moral Significance. *Philosophica*, 39(1), 47-58.
- 1991 [1983]. *The Ethics of Environmental Concern. 2nd Edition*. Athens: University of Georgia Press.
- 1994. *Environmental Philosophy: Principles and Prospects*. Aldershot, Hampshire, UK: Ashgate.
- 2003. *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Audi, R. 1997. *Moral knowledge and ethical character*. New York: Oxford University Press.
- Ayer, A. J. 1946. *Language, Truth, and Logic*. London: Victor Gollanez.
- Barone, F. 2005. Introduzione. In P. Ciaravolo (a cura di), *Filosofia ed Ecologia*. Roma: Aracne, 5-10.

- Barry, J. 2007. *Environment and Social Theory. 2nd Edition*. New York: Routledge.
- Bartolommei, S. 1989. *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*. Milano: Guerini e Associati.
- 1995. *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?* Roma-Bari: Laterza.
- 2012. L'etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo. In P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*. Firenze: Le Lettere, 11-46.
- Battaglia, L. 1992. Considerazioni sull'ecofemminismo. In L. Marchetti & P. Zeller (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*. Roma-Bari: Laterza, 241-273.
- 1997. *Etica e diritti degli animali*. Roma: Laterza.
- 1998. *Etica e animali*. Napoli: Liguori.
- 2002. *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*. Bari: Dedalo.
- 2012. *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*. Roma: Carocci.
- Beardsley, M. C. 1965. Intrinsic Value. *Philosophy and Phenomenological Research*, 26(1), 1-17.
- Bekoff, M. 2002. *Minding Animals: Awareness, Emotions, and Heart: Awareness, Emotions, and Heart*. Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, J. 1998 [1791]. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*. (a cura di E. Lecaldano, trad. S. Di Pietro) Torino: Utet.
- Bernstein, M. 2004. Neo-Speciesism. *Journal of Social Philosophy*, 35(3), 380-390.
- Birch, C. & Cobb, J. B. 1981. *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Bloch, E. 1994 [1954-1959]. *Il principio speranza: scritto negli USA fra il 1938 e il 1947, riveduto nel 1953 e nel 1959*. (a cura di R. Bodei, trad. R. Bodei) Milano: Garzanti.
- Blute, M. 2008. Is it time for an updated 'eco-evo-devo' definition of evolution by natural selection? *Spontaneous Generations: A Journal for the History and Philosophy of Science*, 2(1), 1-5.

- Boniolo, G. & Di Fiore, P. P. 2008. Sulla definizione di ‘vita’ e ‘morte’ (anche in vista di un dibattito etico). In G. Boniolo & S. Giaimo (a cura di), *Filosofia e scienze della vita. Un’analisi dei fondamenti della biologia e della biomedicina*. Milano: Bruno Mondadori, 295-320.
- Boniolo, G. & Giaimo, S. (a cura di). 2008. *Filosofia e scienze della vita. Un’analisi dei fondamenti della biologia e della biomedicina*. Milano: Bruno Mondadori.
- Boniolo, G. & Vidali P. 2003. *Introduzione alla filosofia della scienza*. (a cura di G. De Anna) Milano: Bruno Mondadori.
- Bookchin, M. 2001 [1993]. What Is Social Ecology? In M. E. Zimmerman, J. B. Callicott, K. J. Warren, I. Klaver & J. Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology. 3rd Edition*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, Inc., 436-454.
- Boyd, R. 1988. How to Be a Moral Realist. In S. McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*. New York: Cornell University Press, 307-356.
- Brambell, F. W. R. et al. 1965. *Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept under Intensive Livestock Systems*. London: Her Majesty’s Stationery Office.
- Brower, D. (ed.). 1961. *Wilderness. America’s Living Heritage*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Brown, M. 1998 [1990]. Il diritto naturale e l’ambiente. In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell’ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 293-311.
- Burgess-Jackson, K. 1998. Doing Right By Our Animal Companions. *The Journal of Ethics*, 2(2), 159–185.
- Butchvarov, P. 1989. *Skepticism in Ethics*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Callicott, J. B. 1980. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, 2(4), 311-338.
- 1984. Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics. *American Philosophical Quarterly*, 21(4), 299-309.
- 1985a. Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 7(3), 257-275.

- 
- 1985b. Review of Tom Regan, «The Case for Animal Rights». *Environmental Ethics*, 7(4), 365-372.
- 1986. On the Intrinsic Value of Nonhuman Species. In B. G. Norton (ed.), *The Preservation of Species*. Princeton: Princeton University Press, 138-172.
- 1987a. *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- 1987b. The Conceptual Foundations of the Land Ethic. In J. B. Callicott, *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*. Madison: The University of Wisconsin Press, 186-217.
- 1989a [1982]. Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic. In J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 117-127.
- 1989b. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- 1989c [1986]. The Metaphysical Implications of Ecology. In J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 101-116.
- 1989d [1988]. Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again. In J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 49-59.
- 1992. Rolston on Intrinsic Value: A Decostruction. *Environmental Ethics*, 14(2), 129-143.
- 1994a. *Earth's Insights. A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- 1994b [1994]. A Postmodern Evolutionary-Ecological Environmental Ethic. In J. B. Callicott, *Earth's Insights. A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 185-210.

- 1998a [1984]. Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale. In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 243-263.
- 1998b [1980]. La liberazione animale: una questione triangolare. In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 203-229.
- 1998c. «Back Together Again» Again. *Environmental Values*, 7(4), 461-475.
- 1999a. *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- 1999b [1987]. Just the Facts, Ma'am. In J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 79-97.
- 1999c [1990]. The Case against Moral Pluralism. In J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 143-170.
- 1999d [1994]. Moral Monism in Environmental Ethics Defended. In J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 171-183.
- 1999e [1999]. Holistic Environmental Ethics and the Problem of Ecofascism. In J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 59-76.
- 1999f [1996]. Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine the Leopold Land Ethic? In J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 117-139.
- 1999g [1992]. Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic? In J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 99-115.
- 2001. Multicultural Environmental Ethics. *Dedalus*, 130(4), 77-97.



- 2005 [1987]. I fondamenti concettuali della Land Ethic. In R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana* (trad. R. Peverelli). Milano: Medusa, 87-137.
- 2013a. *Thinking Like a Planet: The Land Ethic and the Earth Ethic*. New York: Oxford University Press.
- 2013b. A NeoPresocratic Manifesto. *Environmental Humanities*, 2, 169-186.
- Callicott, J. B. & Frodeman, R. (eds.). 2009. *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Detroit: Macmillan Reference USA.
- Carson, R. 1962. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Castignone, S. 1985. Introduzione. In S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*. Bologna: Il Mulino, 9-30.
- Cavalieri, P. & Singer, P. (eds.). 1993. *The great ape project: equality beyond humanity*. London: Fourth Estate.
- Cave, G. 1982. Animals, Heidegger, and the Right to Life. *Environmental Ethics*, 4(3), 249-254.
- Celli, G. 2010. *Le piante non sono angeli. Astuzie, sesso e inganni del mondo vegetale*. Milano: Dalai.
- Chambers, R. 1844. *Vestiges of the Natural History of Creation*. London: J. Churchill.
- Chisholm, R. 1972. Objectives and Intrinsic Value. In R. Haller (ed.), *Jenseits von Sein und Nichtsein*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 261-268.
- 1975. The Intrinsic Value in Disjunctive States of Affairs. *Noûs*, 9(3), 295–308.
- 1978. Intrinsic Value. In A. I. Goldman & J. Kim (eds.), *Values and Morals*. Dordrecht: D. Reidel, 121-130.
- 1981. Defining Intrinsic Value. *Analysis*, 41(2), 99–100.
- Commoner, B. 1971. *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York: Knopf.
- Cortelazzo, M. & Zolli, P. (a cura di). 1999. *Il nuovo ETIMOLOGICO. DELI – Dizionario Etimologico della Lingua Italiana. 2a Edizione*. Bologna: Zanichelli.
- Crawford, B. 2013. *Ethics for Environmental Policy. An Integrated, Life-Centered Approach*. San Diego, CA: Cognella.
- Cremaschi, S. 2005. *L'etica del Novecento: dopo Nietzsche*. Roma: Carocci.

- Curry, P. 2011. *Ecological Ethics: An Introduction. 2nd Edition*. Cambridge: Polity.
- Dall'Agnol, D. 2003. Intrinsic Value: Analysing Moore's Aristotelian approach. *ethic@: Revista Internacional de Filosofia Moral*, 2(1), 59-82.
- Darwall, S. L. 1977. Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88(1), 36-49.
- Darwin, C. 1903 [1858]. Letter to J.D. Hooker. In F. Darwin & A. C. Seward (eds.), *More letters of Charles Darwin. A record of his work in a series of hitherto unpublished letters*. London: John Murray, 114-115.
- 1970 [1859]. *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. New York: Avenel Books.
- 1981 [1871]. *The Descent of Man, and Selectio in Relation to Sex*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dawkins, M. S. 1986. The Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals. In P. Singer (ed.), *In Defense of Animals*. New York: Basil Blackwell, 27-40.
- 1990. From an Animal's Point of View: Motivation, Fitness, and Animal Welfare. *Behavioral and Brain Sciences*, 13(1), 1-9.
- 1993. *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, R. 1993. Gaps in the Mind. In P. Cavalieri & P. Singer (eds.), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. New York: St. Martin's Griffin, 81-87.
- DeGrazia, D. 1996. *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. New York: Cambridge University Press.
- Devall, B. & Sessions, G. 1985. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City, UT: Peregrine Smith.
- Donatelli, P. 2012a. Prefazione. In P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*. Firenze: Le Lettere, 7-9.
- 2012b. L'ambiente e lo sfondo della vita umana. In P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*. Firenze: Le Lettere, 47-84.
- Dubos, R. 1972. *A God Within*. New York: Scribner's.
- Dworkin, R. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Eckersley, R. 1922. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. London: UCL Press.
- Ehrlich, P. R. 1968. *The Population Bomb*. New York: Ballantine Books.
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1995 [1967]. *I fondamenti dell'etologia: il comportamento degli animali e dell'uomo*. (trad. A. Sassi & F. Scapini) Milano: Adelphi.
- Elliot, R. 1985. Meta-Ethics and Environmental Ethics. *Metaphilosophy*, 16(2-3), 103-117.
- 1992. Intrinsic Value, Environmental Obligation, and Naturalness. *The Monist*, 75(2), 138-160.
- Evans, C. J. 2005. *With Respect for Nature. Living as Part of the Natural World*. Albany, NY: SUNY Press.
- Feinberg, J. 1980 [1974]. The Rights of Animals and Unborn Generations. In J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 159-184.
- Ferraguti, M. & Castellacci, C. (a cura di). 2011. *Evoluzione. Modelli e processi*. Milano-Torino: Pearson Italia.
- Ferrante, A. 2013. New Forms of Unease, between Myths of Development and Catastrophic Imaginaries: Educational Implications. *Governare la paura. Journal of interdisciplinary studies*, 122-155.
- Findlay, J. N. 1970. *Axiological Ethics*. London: Macmillan.
- Fox, M. W. 1990. *Inhumane Society: The American Way of Exploding Animals*. New York: St. Martin's Press.
- Fox, W. 2006. *A Theory of General Ethics. Human Relationships, Nature, and the Built Environment*. Cambridge-London: MIT Press.
- Frankena, W. K. 1973. *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Frey, R. G. 1983. *Rights, Killing, and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Fronzizi, R. 1971. *What is Value? An Introduction to Axiology*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Furiosi, M. L. 2003. *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*. Milano: Vita e Pensiero.

- Gendron, B. 1983. The Viability of Environmental Ethics. In T. Durbin & F. Rapp (eds.), *Philosophy and Technology*. Amsterdam: Reidel, 187-194.
- Gert, B. 2012, September 21. *The Definition of Morality*. (ed. E. N. Zalta) Retrieved from The Stanford Encyclopedia of Philosophy : <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/morality-definition/>
- Goodpaster, K. E. 1978. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, 75(6), 308-325.
- 1979. From Egoism to Environmentalism. In K. E. Goodpaster & K. M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 21-35.
- Gould, S. J. 1994 [1990]. La regola aurea: una scala appropriata per la nostra crisi ambientale. In S. J. Gould, *Otto piccoli porcellini. Riflessioni di storia naturale* (trad. L. Sosio). Milano: Bompiani, 42-53.
- Haeckel, E. 1866. *Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*. Berlin: Reimer.
- Hägerström, A. 1953. *Inquiries into the Nature of Law and Morals*. Uppsala: Uppsala University Pres.
- Hale, B. 2011. Moral Considerability. Deontological, not Metaphysical. *Ethics & The Environment*, 16(2), 37-62.
- Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- 1987. Moral Reasoning about the Environment. *Journal of Applied Philosophy*, 4(1), 3-14.
- Hargrove, E. C. 1979. The Historical Foundations of American Environmental Attitudes. *Environmental Ethics*, 1(3), 209-240.
- 1986a. *Beyond Spaceship Earth: Environmental Ethics and the Solar System*. San Francisco: Sierra Club Books.
- (ed.). 1986b. *Religion and Environmental Crisis*. Athens: University of Georgia Press.
- 1989. *Foundations of Environmental Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- 1990 [1989]. *Fondamenti di Etica Ambientale. Prospettive filosofiche del problema ambientale*. (trad. D. Schmid) Padova: Franco Muzzio Editore.

- 1992a. *The Animal Rights, Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. Albany: State University of New York Press.
- 1992b. Weak Anthropocentric Intrinsic Value. *The Monist*, 75(2), 183-207.
- Harrison, R. 1964. *Animal Machines*. London: Stuart.
- Heidegger, M. 1999 [1929]. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*. (a cura di F. W. von Hermann, trad. C. C. Angelino) Genova: Il Melangolo.
- Heilbroner, R. 1975, January 19. What Has Posterity Ever Done for Me? *The New York Times Magazine*, 74-76.
- Hume, D. 1902 [1777]. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. 2nd Edition*. (ed. L. A. Selby-Bigge) Oxford: Clarendon Press.
- 1975 [1739-1740]. *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Oxford: Oxford University Press.
- 1982 [1739-1740]. *Trattato sulla natura umana*. (trad. A. Carlini, E. Lecaldano & E. Mistretta) Roma-Bari: Laterza.
- Huxley, T. H. 1995 [1893]. *Evoluzione ed etica e altri saggi sul governo, i diritti, il socialismo, il liberismo*. (a cura di A. La Vergata, trad. T. Gargiulo, A. Rusconi & A. La Vergata) Torino: Bollati Boringhieri.
- Iovino, S. 2004. *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*. Roma: Carocci.
- Jahr, F. 1927. Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze. *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde*, 24(1), 2-4.
- Jamieson, D. 2008. *Ethics and the Environment*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Johnson, L. E. 2010. *A Life-Centered Approach to Bioethics: Biocentric Ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Jonas, H. 1966. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophy of Biology*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- 1991 [1974]. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico: saggi filosofici*. (a cura di A. Dal Lago, trad. G. Bettini) Bologna: Il Mulino.

- 1997 [1985]. *Tecnica, medicina ed etica: prassi del principio responsabilità*. (a cura di P. Becchi, trad. P. Becchi & A. Benussi) Torino: Einaudi.
- 1998 [1986]. Il principio responsabilità – sulla fondazione di un’etica del futuro. In S. Dellavalle (a cura di), *L’urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell’etica ambientalista* (trad. S. Dellavalle). Milano: Baldini Castoldi, 199-216.
- 1999 [1963]. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*. (a cura di A. Patrucco Becchi, trad. A. Patrucco Becchi) Torino: Einaudi.
- 2000 [1992]. Sull’orlo dell’abisso. In H. Jonas & P. Becchi (a cura di), *Sull’orlo dell’abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura* (trad. A. Patrucco Becchi). Torino: Einaudi, 1-17.
- 2002 [1979]. *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*. (a cura di P. P. Portinaro, trad. P. P. Portinaro) Torino: Einaudi.
- Kagan, S. 1998. Rethinking Intrinsic Value. *The Journal of Ethics*, 2(4), 227-297.
- Katz, E. 1987. Searching for Intrinsic Value: Pragmatism and Despair in Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 9(3), 231-241.
- Keller, D. R. 2010. Introduction: What is Environmental Ethics? In D. R. Keller (ed.), *Environmental Ethics: The Big Questions*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 1-23.
- Keller, S. 2004. Friendship and Belief. *Philosophical Papers*, 33(3), 329–351.
- Kempton, W., Boster, J. S. & Hartley, J. A. 1995. *Environmental Values in American Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Kennedy, J. S. 1992. *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kernohan, A. 2012. *Environmental Ethics. An Interactive Introduction*. Peterborough, Ont.: Broadview Press.
- Korsgaard, C. M. 1983. Two Distinctions in Goodness. *The Philosophical Review*, 92(2), 169-195.
- 2013. The Relational Nature of the Good. In R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, Volume 8*. Oxford: Oxford University Press, 1-26.
- Krebs, J. R. & Davies, N. B. 1978. *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*. Oxford: Blackwell Scientific Press.

- Krieger, M. H. 1973. What's Wrong with Plastic Trees? *Science*, 179(4072), 446-455.
- Kuflik, A. 2000. Moral Standing. In E. Craig (ed.), *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 598.
- Kuhn, T. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- La Torre, M. A. 1990. *Ecologia e morale. L'irruzione dell'istanza ecologica nell'etica dell'Occidente*. Città di Castello: Cittadella.
- 1998. *Le ragioni morali dell'ambientalismo*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- Lemos, N. 1994. *Intrinsic Value. Concept and Warrant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leopold, A. 1949a. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.
- 1949b. The Land Ethic. In A. Leopold, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 201-226.
- 1997 [1949]. *Almanacco di un mondo semplice*. (trad. G. Arca & M. Maglietti) Como: Red Edizioni.
- 1998 [1949]. L'etica della terra. In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 131-141.
- Lewis, C. I. 1946. *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Company.
- Lorenz, K. 1966. *Evolution and Modification of Behavior*. London: Methuen and Co., Ltd.
- 1982. *The Foundations of Ethology: The Principal Ideas and Discoveries in Animal Behavior*. New York: Simon & Schuster.
- Lovelock, J. E. 1979. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. New York: Oxford University Press.
- 2006. *The Revenge of Gaia: Earth's Climate in Crisis and the Fate of Humanity*. New York: Basic Books.
- Low, P. et al. 2012, July 7. *The Cambridge Declaration on Consciousness*. Retrieved from Francis Crick Memorial Conference: <http://fcmconference.org/img/cambridgedeclarationonconsciousness.pdf>

- Mackie, J. L. 1980. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge Keegan & Paul.
- Magni, S. F. 2011. *Bioetica*. Roma: Carocci.
- Marchesini, R. 2009. *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*. Bari: Dedalo.
- Marsh, G. P. 1864. *Man and Nature; or, Physical Geography as Modified by Human Action*. New York: Charles Scribner.
- Mayr, E. 1988. *Toward a New Philosophy of Biology*. Cambridge: Harvard University Press.
- McDonald, H. P. 2004. Environmental Ethics and Intrinsic Value. In H. McDonald, *John Dewey and Environmental Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1-56.
- McShane, K. 2007. Why Environmental Ethics Shouldn't Give Up on Intrinsic Value. *Environmental Ethics*, 29(1), 43-61.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L. & Randers, J. 1992. *Beyond the Limits: Confronting Global Collapse, Envisioning a Sustainable Future*. Post Mills: Chelsea Green Publishing Company.
- 1993 [1992]. *Oltre i limiti dello sviluppo*. (a cura di F. Macaluso, trad. F. Macaluso) Milano: Il saggiatore.
- 2004. *Limits to Growth: The 30-Year Update*. White River Junction: Chelsea Green Publishing Company.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. & Behrens III, W. W. 1972. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books.
- Merchant, C. 1980. *The Death of Nature*. San Francisco: Harper & Row.
- Meyer-Abich, K. M. 1995. Naturphilosophische Begründung einer holistischen Ethik. In J. Nida-Rümelin & D. von den Pfordten (eds.), *Ökologische Ethik und Rechtslehre*. Baden-Baden: Nomos, 159-178.
- 1998 [1995]. Fondazione di un'etica olistica con l'ausilio degli strumenti della filosofia della natura. In S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista* (trad. C. Sandrelli). Milano: Baldini Castoldi, 65-93.
- Midgley, M. 1983. *Animals and Why They Matter: A Journey around the Species Barrier*. Harmondsworth, UK: Penguin.



- 
- 1994a. The End of Anthropocentrism? In R. Attfield & A. Belsey (eds.), *Royal Institute of Philosophy Supplement: Philosophy and the Natural Environment. Volume 36*. Cambridge: Cambridge University Press, 103-112.
- 1994b. Duties concerning islands. In P. Singer (ed.), *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 374-387.
- 2005 [1985]. Is a Dolphin a Person? In M. Midgley & D. Midgley (eds.), *The Essential Mary Midgley*. London-New York: Routledge, 132-142.
- Midgley, M. & Midgley, D. (eds.). 2005. *The Essential Mary Midgley*. London-New York: Routledge.
- Millennium Ecosystem Assessment. 2005a. *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*. Washington, DC: Island Press.
- 2005b. *Ecosystems and Human Well-being: Statement from the Board*. Washington, DC: Island Press.
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1922. The Conception of Intrinsic Value. In G. E. Moore, *Philosophical Studies*. London: Routledge and Kegan Paul, 253-275.
- 1966 [1912]. *Ethics*. London: Oxford University Press.
- 1993 [1903]. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morito, B. 2003. Intrinsic Value: A Modern Albatross for the Ecological Approach. *Environmental Values*, 12(3), 317-336.
- Morowitz, H. J. 1972. Biology as a Cosmological Science. *Main Currents in Modern Thought*, 28, 151-157.
- Morris, T. 2013. *Hans Jonas's Ethic of Responsibility. From Ontology to Ecology*. Albany, NY: SUNY.
- Muir, J. 1992 [1916]. *A Thousand-Mile Walk to the Gulf*. New York: Penguin.
- Næss, A. 1973. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, 16(14), 95-100.
- 1984. Identification of a Source of Deep Ecological Attitudes. In M. Tobias (ed.), *Deep Ecology*. San Marcos, CA: Avant Books, 256-270.
- 1986. The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. *Philosophical Inquiry*, 8(1-2), 10-31.

- 1989 [1974]. *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. (trans. D. Rothenberg) New York: Cambridge University Press.
- 1994 [1989]. *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*. (trad. E. Recchia) Como: Red Edizioni.
- 1998a [1973]. Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi. In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 143-149.
- 1998b [1986]. Il movimento dell'ecologia del profondo. Alcuni aspetti filosofici. In S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista* (trad. M. Pietra & S. Dellavalle). Milano: Baldini Castoldi, 96-133.
- Nagel, T. 1974. What Is It Like to Be a Bat. *Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- 1991. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press.
- Nash, R. 1967. *Wilderness and the American Mind*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Norton, B. G. 1984. Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 6(2), 131-148.
- 1987a. Review of Paul Taylor's Respect for Nature. *Environmental Ethics*, 9(3), 261-267.
- 1987b. *Why Preserve Natural Variety?* Princeton: Princeton University Press.
- 1991. *Toward Unity among Environmentalists*. New York: Oxford University Press.
- 1995. Why I am Not a Nonanthropocentrist. Callicott and the Failure of Monistic Inherentism. *Environmental Ethics*, 17(4), 341-358.
- 1997. Convergence and Contextualism: Some Clarifications and a Reply to Steverson. *Environmental Ethics*, 19(1), 87-100.
- 1999. Convergence Corroborated: A Comment on Arne Naess on Wolf Policies. In N. Witoszek & A. Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 394-401.
- 2000. Biodiversity and Environmental Values: In Search of a Universal Earth Ethic. *Biodiversity and Conservation*, 9(8), 1029-1044.

- 2005 [1984]. Etica ambientale e antropocentrismo debole. In R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana* (trad. R. Peverelli). Milano: Medusa, 139-180.
- Nozick, R. 2000 [1974]. *Anarchia, Stato, Utopia*. (trad. G. Ferranti) Milano: Il Saggiatore.
- O'Briant, W. H. 1974. Man, Nature, and the History of Philosophy. In W. T. Blackstone (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens: University of Georgia Press, 79–89.
- Odum, E. P. & Barrett, G. W. 2007. *Fondamenti di ecologia. 3a Edizione italiana basata sulla 5a Edizione in lingua inglese*. (a cura di L. Rossi, trd. A. Basset) Padova: Piccin.
- O'Neill, J. 1992. The Varieties of Intrinsic Value. *The Monist*, 75(2), 119-138.
- 2001. Meta-ethics. In D. Jamieson (ed.), *A companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 163-177.
- Osborn, F. 1948. *Our Plundered Planet*. London: Faber and Faber.
- Ott, K. 2008. A Modest Proposal of How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature. In L. Westra, K. Bosselmann & R. Westra (eds.), *Reconciling Human Existence with Ecological Integrity*. London: Earthscan, 39-59.
- Ouspensky, P. D. 1981 [1912]. *Tertium Organum. The Third Canon of Thought: a Key to the Enigmas of the World*. (ed. E. Kadloubovsky) New York: Alfred A. Knopf.
- Pagano, P. 2002. *Filosofia ambientale*. Fidenza: Mattioli 1885.
- Palmer, C. 2007. Rethinking Animal Ethics in Appropriate Context: How Rolston's Work Can Help. In C. Preston & W. Ouderkirk (eds.), *Nature, Value, Duty. Life on Earth with Holmes Rolston, III*. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 237-268.
- Pascal, B. 2000 [1670]. *Pensieri*. (a cura di A. Bausola, trad. A. Bausola & R. Tapella) Milano: Bompiani.
- Passmore, J. A. 1974a. Attitudes to Nature. In R. S. Peters (ed.), *Royal Institute of Philosophy Lectures, Volume 8: Nature and Conduct*. London: MacMillan, 251-264.

- 1974b. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. New York: Charles Scribner's Sons.
- 1986 [1974]. *La nostra responsabilità per la natura*. (trad. M. D'Alessandro) Milano: Feltrinelli.
- 1998 [1974]. Eliminare le sciocchezze. Riflessioni sulla frenesia ecologica. In S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista* (trad. S. Dellavalle & F. Margaretti). Milano: Baldini Castoldi, 247-278.
- Patridge, E. 1986. Values in Nature: Is Anybody There? *Philosophical Inquiry*, 8(1-2), 96-110.
- Pennisi, E. 2010. Synthetic Genome Brings New Life to Bacterium. *Science*, 328(5981), 958-959.
- Pinchot, G. 1947. *Breaking New Ground*. New York: Harcourt Brace.
- Pluhar, E. B. 1995. *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Non-human Animals*. Durgam, NC: Duke University Press.
- Plumwood, V. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London-New York: Routledge.
- 2004 [2003]. Animals and Ecology: Towards a Better Integration. In S. F. Sapontzis (ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*. Amherst, MA: Prometheus, 344-358.
- Poincaré, H. 1910. La morale et la science. *Foi et Vie*, 13, 323-329.
- 1912. *Dernières pensées*. Paris: Flammarion.
- Pollan, M. 2006. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin.
- Potter, V. R. 1970. Bioethics: The Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, 127-153.
- 1971. *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Poundstone, W. & Wainwright, R. T. 1985. *The Recursive Universe: Cosmic Complexity and the Limits of Scientific Knowledge*. Chicago: Contemporary Books.
- Prall, D. W. 1921. *A Study in the Theory of Value*. Berkeley, California: University of California Press.

- Rachels, J. 1991 [1990]. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. 1971-1975-1999. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Regan, T. 1976a. Do Animals Have a Right to Life? In T. Regan & P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 197-204.
- 1976b. Feinberg on What Sort of Beings Can Have Rights? *Southern Journal of Philosophy*, 14(4), 485-498.
- 1979. An Examination and Defence of One Argument Concerning Animal Rights. *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 22(1-4), 189-219.
- 1980. Animal Rights, Human Wrongs. *Environmental Ethics*, 2(2), 99-120.
- 1981. The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. *Environmental Ethics*, 3(1), 19-34.
- 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 1985a. The Case for Animal Rights. In P. Singer (ed.), *In Defense of Animals*. New York: Basil Blackwell, 13-26.
- 1985b [1979]. Pro e contro i diritti degli animali. In S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche* (trad. S. Castignone). Bologna: Il Mulino, 145-174.
- 1985c [1976]. Il diritto di vivere. In S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche* (trad. S. Castignone). Bologna: Il Mulino, 189-196.
- 1990 [1983]. *I diritti animali*. Milano: Garzanti.
- 1992. Does Environmental Ethics Rest on a Mistake? *The Monist*, 75(2), 161-182.
- 2001. *Defending Animal Rights*. Urbana: University of Illinois Press.
- 2004a. *The Case for Animal Rights. 2004 Edition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 2004b. *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

- Regan, T. & Singer, P. (a cura di). 1987 [1976]. *Diritti animali, obblighi umani*. (trad. Garavelli) Torino: Edizioni Gruppo Abele.
- Reich, W. T. 1990. La bioetica negli Stati Uniti. In C. Viafora (a cura di), *Vent'anni di bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*. Padova: Gregoriana Editrice, 141-175.
- Reichlin, M. 2008a. Valore intrinseco, valore inerente e dignità. In dialogo con l'etica ecologica. *Fenomenologia e Società*, 31, 51-65.
- 2008b. *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*. Milano: Bruno Mondadori.
- Rescher, N. 1969. *Introduction to Value Theory*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Rock, M. 1998 [1980]. La teologia della natura e le sue implicazioni etico-antropologiche. In S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista* (trad. C. Sandrelli). Milano: Baldini Castoldi, 218-242.
- Rodman, J. 1977. The Liberation of Nature? *Inquiry*, 20(1-4), 83-131.
- 1998 [1976]. Quattro forme di coscienza ecologica. Una rivisitazione. In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 315-329.
- Rollin, B. 1981. *Animal Rights and Human Morality*. New York: Prometheus Books.
- 1983. *The Teaching of Responsibility*. Potters Bar: Universities Federation for Animal Welfare.
- 1989. *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Rolston, H. 1973. Philosophical Aspects of the Environment. In P. Foss (ed.), *Environment and Colorado: A Handbook*. Fort Collins, Colorado: Environmental Resources Center, Colorado State University, 41-46.
- 1975. Is There an Ecological Ethic? *Ethics*, 85(2), 93-109.
- 1979. Can and Ought We to Follow Nature? *Environmental Ethics*, 1(1), 7-30.
- 1981a. The River of Life: Past, Present, and Future. In E. Patridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 123-132.
- 1981b. Values in Nature. *Environmental Ethics*, 3(2), 113-128.

- 
- 1982. Are Values in Nature Subjective or Objective? *Environmental Ethics*, 4(2), 125-151.
- 1983. Values Gone Wild. *Inquiry*, 26(2), 181-207.
- 1984. Just Environmental Business. In T. Regan (ed.), *Just Business: New Introductory Essays in Business Ethics*. New York: Random House, 324-359.
- 1985a. Valuing Wildlands. *Environmental Ethics*, 7(1), 23-48.
- 1985b. Duties to Endangered Species. An adequate ethic for preserving species requires an unprecedented mix of biological science and ethics. *BioScience*, 35(11), 718-726.
- 1986. *Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics*. Buffalo, NY: Prometheus Press.
- 1987a. *Science and Religion: A Critical Survey*. Philadelphia: Temple University Press.
- 1987b. Duties to Ecosystems. In J. B. Callicott (ed.), *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*. Madison: University of Wisconsin Press, 246-274.
- 1988. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.
- 1989. Treating Animals Naturally? *Between the Species*, 5(3), 131-137.
- 1991. Values in and Duties to the Natural World. In F. Bormann & S. Kellert (eds.), *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 73-96.
- 1994a. *Conserving Natural Value*. New York: Columbia University Press.
- 1994b. Value in Nature and the Nature of Value. In R. Attfield & A. Belsey (eds.), *Philosophy and the Natural Environment. Royal Institute of Philosophy Supplement 36*. Cambridge: Cambridge University Press, 13-30.
- (ed.). 1995. *Biology, Ethics, and the Origins of Life*. Boston: Jones and Bartlett.
- 1998a [1975]. Esiste un'etica ecologica? In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 151-171.
- 1998b. Aesthetic Experience in Forests. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56(2), 157-166.

- 1998c. Challenges in Environmental Ethics. In M. E. Zimmerman, J. B. Callicott, G. Sessions, K. J. Warren & J. Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology, 2nd Edition*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 124-144.
- 1998d. Values at Stake: Does Anything Matter? A Response to Ernest Partridge. In L. J. Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application, 2nd Edition*. Belmont: Wadsworth, 88-90.
- 1998e [1979]. Possiamo e dobbiamo seguire la natura? In S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista* (trad. M. Pietra & S. Dellavalle). Milano: Baldini Castoldi, 127-161.
- 1999a. Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account. In D. Jameson (ed.), *Singer and His Critics*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 247-268.
- 1999b. *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 2001. Naturalizing Values: Organisms and Species. In L. Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings In Theory and Application, 3rd Edition*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 78-89.
- 2003a [1981]. Il fiume di vita: passato, presente e futuro. (trad. R. Peverelli) *Aut Aut*, 316-317, 139-144.
- 2003b [1979]. Possiamo e dobbiamo seguire la natura? In S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista* (trad. M. Pietra & S. Dellavalle). Milano: Baldini Castoldi, 127-161.
- 2004. Caring for Nature: From Fact to Value, From Respect to Reverence. *Zygon*, 39(2), 277-302.
- 2005 [1983]. I valori sono diventati selvaggi. In R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana* (trad. R. Peverelli). Milano: Medusa, 183-241.
- 2007 [1998]. L'esperienza estetica delle foreste. In R. Peverelli (a cura di), *La bellezza di Gaia* (trad. R. Peverelli). Milano: Medusa, 85-108.



- 2009a. Converging versus Reconstituting Environmental Ethics. In B. Minteer (ed.), *Nature in Common? Environmental Ethics and the Contested Foundations of Environmental Policy*. Philadelphia: Temple University Press, 97-117.
- 2009b. Human Uniqueness and Human Dignity: Persons in Nature and the Nature of Persons. In E. Pellegrino, A. Schulman & T. Merrill (eds.), *Human Dignity and Bioethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 129-153.
- 2012. *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*. New York: Routledge.
- Rolston, H. & Light, A. (eds.). 2003c. *Environmental Ethics: An Anthology*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Rønnow-Rasmussen, T. & Zimmerman, M. J. 2005. Introduction. In T. Rønnow-Rasmussen & M. J. Zimmerman (eds.), *Recent Work on Intrinsic Value*. Dordrecht: Springer, XIII-XXXV.
- Ross, W. D. 1930. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Routley, R. 1973. Is there a Need for a New, an Environmental Ethic? *Proceedings of the XV World Congress of Philosophy*. Varna, Bulgaria: Sophia Press, 205-210.
- Routley, R. & Routley, V. 1979. Against the Inevitability of Human Chauvinism. In K. E. Goodpaster & K. M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 36-59.
- Ruether, R. R. 1975. *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press.
- 1992. *Gaia and God*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Russell, B. 1974. *An Outline of Philosophy*. New York: New American Library, Meridian Books.
- Russell, S. J. & Norvig, P. 2014 [1995]. *Artificial Intelligence: A Modern Approach. 3rd Edition*. Harlow: Pearson.
- Russell, W. & Burch, R. 1959. *The Principles of Humane Experimental Technique*. London: Methuen.
- Russo, N. 2000. *Filosofia ed ecologia. Genealogia della scienza ecologica ed etica della crisi ambientale*. Napoli: Guida.

- Ryder, R. D. 1983 [1975]. *Victims of Science: The Use of Animals in Research*. London: National Anti-Vivisection Society.
- 1989. *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Safit, I. 2013. The Ethics of Survival: Responsibility and Sacrifice in Environmental Ethics. *Phenomenology & Practice*, 7(2), 78-99.
- Sagoff, M. 1988. *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment*. New York: Cambridge University Press.
- 1998 [1974]. La preservazione dell'ambiente naturale. In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 175-188.
- Salt, H. S. 1886. *A Plea for Vegetarianism and Other Essays*. Manchester: Vegetarian Society.
- 1892. *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. New York: Macmillan.
- Sarti, M. A. 2006. Ecofemminismo e natura. In C. Quarta (a cura di), *Una nuova etica per l'ambiente*. Bari: Edizioni Dedalo, 195-214.
- Schmidt di Friedberg, M. 2009. Ambiente. In E. Dell'Agnesse (a cura di), *Geo-grafia. Strumenti e parole*. Milano: Edizioni Unicopli, 165-191.
- Schweitzer, A. 1936. The Ethics of Reverence for Life. *Christendom*, 1(2), 225-239.
- 1947. *Albert Schweitzer: An Anthology*. (ed. C. R. Joy) New York: Harper.
- 1957 [1947]. *Rispetto per la vita*. (a cura di C. R. Joy, trad. C. Walter) Milano: Edizioni di Comunità.
- 1987 [1923]. *The Philosophy of Civilization*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- 1988 [1919]. *A Place for Revelation: Sermons on Reverence for Life*. New York: Macmillan.
- 2002 [1933]. *La melodia del rispetto per la vita: Prediche di Strasburgo*. (trad. E. Colombo) Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Segre, A. & Dansero, E. 1996. *Politiche per l'ambiente. Dalla natura al territorio*. Torino: Utet.
- Shrader-Frechette, K. S. (ed.). 1981. *Environmental Ethics*. Pacific Grove, CA: The Boxwood Press.

- Sidgwick, H. 1874. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan.
- Singer, P. 1973. *Democracy and Disobedience*. Oxford: Clarendon Press.
- 1975. *Animal liberation: A new ethics for our treatment of animals*. New York: Random House.
- 1976. All Animals are Equal. In T. Regan & P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 148-162.
- 1979. Killing Humans and Killing Animals. *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 22(1-4), 145-156.
- 1980. Utilitarianism and Vegetarianism. *Philosophy and Public Affairs*, 9(4), 325-337.
- 1981. *The Expanding Circle. Ethics and Sociology*. New York: Farrar-Stratus-Giroux.
- 1985 [1976]. Tutti gli animali sono uguali. In S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche* (trad. S. Castignone). Bologna: Il Mulino, 129-144.
- 1989 [1979]. *Etica pratica*. (trad. G. Ferranti) Napoli: Liguori.
- 1990 [1975]. *Animal liberation: A new ethics for our treatment of animals. 2nd Edition*. New York: New York Review of Books.
- 1991 [1975]. *Liberazione animale. Il libro che ha ispirato il movimento mondiale per la liberazione degli animali*. (a cura di Cavalieri, trad. E. Ferreri) Milano: Mondadori.
- 1993 [1979]. *Practical Ethics. 2nd Edition*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 1994. *Rethinking Life and Death: the Collapse of Our Traditional Ethics*. Melbourne: Text Publishing.
- 1995. Is the Sanctity of Life Ethics Terminally Ill? *Bioethics*, 9(3), 327-343.
- 1996 [1987]. Liberazione animale o diritti degli animali? In P. Donatelli & E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni* (trad. P. Donatelli & E. Lecaldano). Milano: LED, 487-502.
- 1998 [1980]. Utilitarismo e vegetarianesimo. In L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali* (trad. L. Battaglia). Napoli: Liguori, 253-268.
- 2000a. *Writings on an Ethical Life*. New York: Ecco.

- 2000b [2000]. Carestia, ricchezza e morale. In P. Singer, *Scritti su una vita etica. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale* (trad. S. Rini, S. Romano, S. Montes & E. Ferreri). Milano: Net, 127-138.
- 2002. *One World. The Ethics of Globalization*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Singer, P. & Mason, J. 2006. *The Way We Eat: Why our Food Choices Matter*. New York: Rodale.
- Smith, A. 2002 [1790]. *The Theory of the Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sober, E. 1986. Philosophical Problems for Environmentalism. In B. G. Norton (ed.), *The Preservation of Species: the Value of Biological Diversity*. Princeton: Princeton University Press, 173-195.
- Stapp, H. P. 2007. Science, Consciousness and Human Values. In H. Stapp, *Mindful Universe. Quantum Mechanics and the Participating Observer*. Berlin: Springer, 1-10.
- Sterba, J. P. 1995. From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism. *Environmental Ethics*, 17(2), 191-207.
- 1998. A Biocentrist Strikes Back. *Environmental Ethics*, 20(4), 361–376.
- Stevenson, C. L. 1944. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.
- Stone, C. D. 1972. Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review*, 45, 450-487.
- 1987. *Earth and Other Ethics. The Case for Moral Pluralism*. New York: Harper and Row.
- 2010 [1974]. *Should Trees Have Standing? Law, Morality and the Environment. 3rd Edition*. New York: Oxford University Press.
- Stroud, S. 2006. Epistemic Partiality in Friendship. *Ethics*, 116(3), 498–524.
- 2010. Permissible Projects, Partiality, and Plural Agency. In B. Feltham & J. Cottingham (eds.), *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*. New York: Oxford University Press, 131–149.
- Tansley, A. G. 1935. The use and abuse of vegetational concepts and terms. *Ecology*, 16, 284-307.

- Taylor, P. W. 1961. *Normative Discourse*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- 1967. *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. Belmont: Dickenson.
- 1981. The Ethics of Respect for Nature. *Environmental Ethics*, 3(3), 197-218.
- 1983. In Defense of Biocentrism. *Environmental Ethics*, 5(3), 237-243.
- 1984. Are Humans Superior to Animals and Plants? *Environmental Ethics*, 6(2), 149-160.
- 1986. *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- 1987. Inherent Value and Moral Rights. *The Monist*, 70(1), 15-30.
- 1996 [1981]. L'etica del rispetto della natura. In P. Donatelli & E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni* (trad. P. Donatelli & E. Lecaldano). Milano: LED, 455-485.
- 1998 [1981]. L'etica del rispetto per la natura. In S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista* (trad. F. Margaretti). Milano: Baldini Castoldi, 164-195.
- (2000, September). Notes on the work in progress of Professor Claude Evans. *Handwritten Manuscript*, 7-8.
- Tiengo, A. 2013. Ecophobia and Natural Disaster in Catastrophic and Apocalyptic Narratives. *Governare la paura. Journal of interdisciplinary studies*, 298-318.
- Tree of Life Web Project. 1997, January 1. *Life on Earth*. Retrieved from Tree of Life Web Project: [http://tolweb.org/Life\\_on\\_Earth/1](http://tolweb.org/Life_on_Earth/1)
- Tribe, L. H. 1974. Ways Not to Think about Plastic Trees: New Foundations for Environmental Law. *The Yale Law Journal*, 83, 1315-1348.
- Tuan Nuyen, A. 1981. An Anthropocentric Ethics Towards Animals and Nature. *Journal of Value Inquiry*, 15(3), 215-223.
- 1998 [1981]. Un'etica antropocentrica per gli animali e la natura. In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 231-242.
- Udall, S. L. 1963. *The Quiet Crisis*. New York: Avon Books.
- Valle, L. 2005. *L'etica ambientale in prospettiva ecosofica. Tra percorsi storici e strategie attuali*. Como: Ibis.

- van de Veer, D. 1979a. Interspecific Justice. *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 22(1-4), 55-79.
- 1979b. Of Beasts, Person, and the Original Position. *The Monist*, 62, 368-377.
- 1983. Interspecific Justice and Animal Slaughter. In H. B. Miller & W. H. Williams (eds.), *Ethics and Animals*. Clifton, NJ: Humana Press, 147-162.
- 1985 [1979]. La giustizia interspecifica. In S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche* (trad. S. Castignone). Bologna: Il Mulino, 93-119.
- 1998 [1998]. Giustizia interspecifica e macellazione animale. In L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali* (trad. B. Casalini). Napoli: Liguori, 161-185.
- Varengo, S. 2012. La società ecologica. In M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*. Milano: LED, 245-263.
- Varner, G. E. 1990. Biological Functions and Biological Interests. *Southern Journal of Philosophy*, 28(2), 251-270.
- 1998. *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press.
- 2002a. Biocentric Individualism. In D. Schmidtz & E. Willot (eds.), *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*. Oxford, UK: Oxford University Press, 108-120.
- 2002b. Pets, Companion Animals, and Domesticated Partners. In D. Benatar, *Ethics for Everyday*. New York: McGraw-Hill, 450-475.
- Vilkka, L. 1995. *The Varieties of Intrinsic Value in Nature. A Naturalistic Approach to Environmental Philosophy*. Helsinki, Finland: Hakapaino Oy.
- Viola, F. 1997. *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*. Roma: Laterza.
- Vogt, W. 1948. *Road to Survival*. New York: William Sloane Associates.
- Warnock, G. J. 1971. *The Object of Morality*. New York: Methuen.
- Warren, K. J. 1990. The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics*, 12(2), 125-146.
- 2005 [1990]. Le promesse dell'ecofemminismo. In R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana* (trad. R. Peverelli). Milano: Medusa, 243-286.

- Warren, M. A. 1987. Difficulties With the Strong Animal Rights Position. *Between the Species*, 2(4), 163-173.
- 1997. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Oxford University Press.
- Watson, R. 1983. A Critique of Anti-Anthropocentric Ethics. *Environmental Ethics*, 5(3), 234-241.
- Wenz, P. S. 1993. Minimal, Moderate, and Extreme Pluralism. *Environmental Ethics*, 15(1), 61-74.
- 1998 [1993]. Il pluralismo morale: minimo, moderato ed estremo. In M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente* (trad. A. Maccarini). Milano: Vita e Pensiero, 331-350.
- Weston, A. 1985. Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 7(4), 321-339.
- White Jr., L. 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science. New Series*, 155(3767), 1203-1207.
- Willey, D. 2000. *Some hopes and thoughts for the future*. Manchester: Optimum population Trust.
- Williams, B. 1995. A critique of utilitarianism. In J. J. Smart & B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 75-150.
- 2006. The Human Prejudice. In A. Moore (ed.), *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 135-153.
- Wilson, E. O. 1984. *Biophilia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1988. *Biodiversity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1994. *Naturalist*. Washington, DC: Island Press.
- World Commission for Environment and Development. 1987. *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Zamir, T. 2007. *Ethics and Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton: Princeton University Press.
- Zhok, A. 2001. *Il concetto di valore: dall'etica all'economia*. Milano: Mimesis.

Zimmerman, M. J. 2010, December 21. *Intrinsic vs. Extrinsic Value*. (ed. E. N. Zalta)  
Retrieved from The Stanford Encyclopedia of Philosophy:  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/value-intrinsic-extrinsic/>

Zink, S. 1962. *The Concept of Ethics*. London: MacMillan.

Zucco, F. et al. 2004, December 30. *Alternative methods in animal experimentation: evaluating scientific, ethical and social issues in the 3Rs context*. Retrieved from Anim.Al.See (Animal alternatives: Scientific/Ethical Evaluation):  
[http://ec.europa.eu/research/biosociety/pdf/anim\\_al\\_see\\_final\\_report.pdf](http://ec.europa.eu/research/biosociety/pdf/anim_al_see_final_report.pdf)