

Matteo Andreozzi

# Biocentrismo ed Ecocentrismo a confronto

Verso una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco

Con il contributo di Matteo Ciastellardi

*La negazione antropocentrica nella cultura del progetto*

## Humanity by Design | Essays

Laboratorio di Antropologia Sociologia e Design della Comunicazione

*Collana diretta da Matteo Ciastellardi e Derrick de Kerckhove*

- 3 -



ISSN 2532-0602  
ISBN 978-88-7916-829-8

Copyright © 2017

*LED* Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

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

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

*Stampa:* Andersen Spa

# INDICE

La negazione antropocentrica nella cultura del progetto <i>Saggio di Matteo Ciastellardi</i>	7
1. Introduzione. Oltre i primati della soggettività e dell'individualità	21
2. Etica biocentrica. Dalla riverenza per la vita al rispetto per la natura	33
2.1 L'etica della riverenza per la vita di Albert Schweitzer (p. 33) – 2.2 L'etica del rispetto per la natura di Paul W. Taylor (p. 37) – 2.2.1 L'atteggiamento morale fondamentale: il rispetto per la natura (p. 43) – 2.2.2 Il sistema di credenze: la prospettiva biocentrica sulla natura (p. 61) – 2.2.3 Il sistema etico: regole e principi (p. 72) – 2.2.4 Diritti e doveri (p. 79) – 2.2.5 Etica umana ed etica ambientale: conflitti e armonia (p. 84)	
3. Etica ecocentrica. Dalla <i>Land ethic</i> alla <i>Earth ethic</i>	95
3.1 L'etica della terra di Aldo Leopold (p. 95) – 3.2 L'etica della Terra di Holmes Rolston III (p. 102) – 3.2.1 Le condizioni di un'etica ecocentrica (p. 103) – 3.2.1.1 L'unicità dell'essere umano (p. 104) – 3.2.1.2 La possibilità di seguire la natura (p. 108) – 3.2.1.3 Il dovere di seguire la natura (p. 110) – 3.2.1.4 Il fiume di vita (p. 118) – 3.2.2 I fondamenti dell'assiologia naturale (p. 121) – 3.2.2.1 L'insufficienza dell'assiologia antropocentrica (p. 122) – 3.2.2.2 L'oggettività dei valori naturali (p. 127) – 3.2.3 L'etica dei valori selvaggi (p. 134) – 3.2.3.1 Il valore dei singoli soggetti ed enti di natura (p. 136) – 3.2.3.2 Il valore dei processi e dei sistemi naturali (p. 144) – 3.2.3.3 Il valore dell'essere umano in natura (p. 156)	
4. Conclusione. Valori intrinseci non-antropocentrici	161
4.1 Questioni concettuali e sostanziali. Valore <i>in sé</i> e <i>per sé</i> (p. 161) – 4.2 <i>In its own right</i> e <i>in itself</i> . Il valore intrinseco come valore in sé (p. 165) – 4.3 <i>As such</i> e <i>for its own sake</i> . Il valore intrinseco come valore per sé (p. 167) – 4.4 <i>Il demarcation problem</i> . Istanze e depositari di valore intrinseco (p. 170) – 4.5 Considerazioni finali (p. 173)	
Bibliografia	175



# LA NEGAZIONE ANTROPOCENTRICA NELLA CULTURA DEL PROGETTO

*Matteo Ciastellardi*

## 1. IL PRIMATO DELLA SOGGETTIVITÀ

I punti di riferimento della società e della cultura, soprattutto nel modello occidentale, si sono sempre basati su una lettura proiettata verso il futuro e definita alla luce delle prospettive che si possono incontrare nel presente per delineare un risultato da costruire, realizzare o raggiungere. Oltre a una dimensione di coscienza storica e di capacità critica nel comprendere il passato per renderlo memoria operativa del presente e tessuto di possibili analisi sul futuro, le relazioni e le azioni che scandiscono la vita umana sono spesso tese a concepire la vita stessa in funzione della sua continuità e di quanto possa essere identificato, perseguito e progettato come utile, necessario o piacevole per tale fine. Molte affermazioni che ruotano intorno all'idea di 'progettare la vita' (Walker 2017) delineano esattamente questa tensione, cioè l'aspettativa di dover orientare a un futuro, prossimo o remoto che sia, le attività che possano determinare una serie di scelte e di esiti rispetto a una pianificazione, a un desiderio e a una speranza che fanno parte della dimensione emotiva, razionale, spirituale e sociale degli esseri umani.

La scrittura destrorsa, la lettura secondo una direzione che sposta l'occhio su una linea consecutiva, i nostri modelli visuali che scandiscono su vettori orientati la dimensione temporale, sono solo alcuni dei riferimenti sui quali ha preso corpo l'idea di aver sviluppato un senso di prospettiva che definisca la consequenzialità temporale: uno scandire continuo l'esistenza e una proiezione della stessa verso ciò che deve ancora avvenire. 'Progettare il futuro' o 'Design Anthropological Futures' (Kjærsgaard et al. 2016) è una pro-

spettiva che rivela la dimensione consapevole e del tutto umana di organizzare e definire ciò che ci attende domani.

Si tratta proprio di questa forma di ‘proiezione’, cioè di un metaforico ‘lancio in avanti’ – termine che condivide etimo e significato di ‘progetto’ (*proiectare*, gettare avanti) – a collocare l’agire umano, e gli individui stessi, sotto una sfera di costante attenzione verso sé stessi e verso il loro contesto più prossimo. Partendo da questa prospettiva, il punto di vista privilegiato dal quale vengono determinate le varie necessità, i probabili passaggi, gli scatti temporali, etc., è quasi sempre quello tipico di un individuo senziente e razionale, che fa parte dello scenario stesso e che scruta il mondo in cui è iscritto da questo suo peculiare punto di vista. Si costituisce in questo modo un vero e proprio primato della soggettività, sia nell’accezione di uno sguardo che nasce dal particolare del soggetto umano, sia in quella di una posizione in cui risulta del tutto relativa e ideografica la modalità di interpretare e definire i fenomeni. Una posizione fortemente antropocentrica, basata tanto sui fondamenti propriocettivi della sfera biopsichica umana, sia su quelli relazionali e teleologici, in cui l’essere umano è la misura di tutto, e anche l’universo che lo circonda, è compreso e (s)piegato sulla misura della sua centralità.

Per quanto le scienze, la storia e la stessa spiritualità, in modi e tempi diversi, abbiano spesso allontanato o rimodulato una visione antropocentrica del mondo, di fatto vi è una forte propensione a mantenere gli assetti che hanno come primo nodo di considerazione gli esseri umani. Prospettive come il biocentrismo (che amplia ed estende a tutti gli esseri viventi rilevanza morale) o l’ecocentrismo (che individua nelle specie e negli ecosistemi un modello sostenibile da percorrere) rimettono in discussione la prospettiva antropocentrica, e ciò comporta una importante riconsiderazione di molti aspetti caratterizzanti i modelli di comunicazione, relazione e progettazione.

Di fatto sono molteplici le prospettive che legano il design quale ambito privilegiato per la progettazione e la realizzazione di scenari, modelli, soluzioni e ambienti ideali per la società, a una prospettiva di attenzione al modello antropocentrico, ponendo gli esseri umani al centro delle retoriche del progetto stesso. Dalle considerazioni di un *Design Sistemico* (Bistagnino 2011), alla dimensione di un *Design Sostenibile* (Vezzoli e Manzini 2007), dagli oggetti che declinano particolari funzioni d’uso a estensione del corpo u-

mano, a spazi d'incontro, scambio e relazione su misura dei soggetti che ne devono fruire, per arrivare ai canali e ai contenuti della comunicazione, che per quanto oggi si distacchi in parte da una cultura fortemente antropocentrica, ridimensiona spesso questa prospettiva partendo da esiti o presupposti esclusivamente umani.

Senza entrare nel merito di un dibattito più teoretico, che vada dal valore intrinseco alle etiche del pianeta, la cultura del progetto ha cercato da tempo di farsi carico di sviluppare una prospettiva non solo antropocentrica, a fronte di criteri che potessero essere congetturalmente validi per ampliare lo spettro di riconoscimento delle sue azioni verso un sistema tanto biocentrico, quanto ecocentrico. Sia che si parta dalla rivalutazione sistemica nata dall'ottica post-industriale, che da una logica di progetto votata alla sostenibilità, piuttosto che da una vocazione olistica della progettazione o all'attivismo tradotto in coscienza progettuale mirata, l'aver un confronto e una connessione tra saperi e logiche differenti arricchisce ulteriormente la capacità critica del design.

Il primato della soggettività resta sicuramente un elemento chiave e un punto da cui difficilmente si possa prescindere nella progettazione, ma di seguito si vuole provare a verificare due differenti modelli in cui emerge principalmente una dimensione non-antropologica, o almeno tale dimensione affianca altri presupposti che consentono di ridefinire le pratiche di progetto e la loro riapplicazione sulla base dei principi e delle linee guida che emergono: *Design by Nature* e *Design for Life*.

## 2. DESIGN BY NATURE

L'idea di Design by Nature, che si può definire come la modalità di inquadrare la cultura del progetto secondo alcuni principi determinati dalla natura stessa, non vuole essere una forma nuova e rivoluzionaria di riconsiderare gli aspetti antropocentrici del design, e neppure la celebrazione di tutte le esperienze che hanno mutuato dalla natura alcuni aspetti funzionali, estetici o anche comportamentali, per applicarli a determinati *output* di progetto. Si tratta di una ricontestualizzazione delle pratiche del design in uno scenario olistico più allargato che comprende la natura e le sue modalità di 'progettare con responsabilità':

Nature is response-able: appropriately responsive as necessary. Left to its own devices, nature ‘rights’ itself quickly and efficiently when things go out of whack because of its inclusive and immediate connectivity. Nature’s built-in monitoring system of checks and balances are a result of the interconnected relationships between all living systems. These relationships provide spontaneous feedback to keep the overall system in balance as it continually adjusts to circumstances. The principles that drive equilibrium in nature’s design also power human design. To be unethical is to be unprincipled – the very same principles that drive balance in nature. By integrating naturally derived principles into your designed communications, you bring subtleties into play that support the message with inclusiveness and balance. Communications that are designed with forethought of multiple perspectives have wide appeal, because they reach people of different cultures through common understanding. (Macnab 2012, 69)

Come afferma Maggie Macnab, la natura è un sistema connettivo altamente organizzato che lega tutti gli esseri viventi, e per questo si riesce a mantenere bilanciata, raccogliendo feedback da tutti i nodi che costituiscono il suo tessuto, e adattandosi alle circostanze che si verificano. Da questa osservazione Macnab deriva anche la considerazione che i principi che permettono questo equilibrio nel design della natura, cioè nel modo in cui il sistema affronta, pianifica e definisce i suoi cambiamenti, possono sostenere e potenziare le forme del progetto umano.

Il potenziamento di cui parla Macnab si muove sul fronte della definizione di un Design etico, che possa fondarsi su alcune linee guida e identificare specifici principi a cui il progettista possa attenersi per migliorare i suoi assetti produttivi e comunicativi. Tale cambio avviene cercando di spostare il focus dal modello antropocentrico e soggettivista, verso una dimensione olistica aperta all’ecocentrismo. Di fatto, nel suo testo *Design by Nature*, l’autrice riparte da un’analisi del modello di *Permaculture*<sup>1</sup> sviluppata Bill Mollison and David Holmgren a metà degli anni Settanta, dal quale rileva tre importanti linee di comportamento, conseguenti tra loro:

---

<sup>1</sup> Il concetto di *Permaculture*, o *Permacultura*, è un metodo per progettare e gestire sistemi in cui l’intervento umano è presente e si è inserito all’interno degli assetti ambientali. Tale modello è volto a sviluppare soluzioni per soddisfare bisogni della popolazione quali cibo, energia, riparo che al contempo presentino la diversità, la prosperità e la stabilità di ecosistemi naturali.

bisogna in primo luogo prendersi cura della terra (nel senso delle risorse e del patrimonio che essa rappresenta), conseguentemente di chi vive nell'ecosistema, cioè le persone (a partire da noi stessi, poi i propri parenti e le comunità di riferimento), e infine si deve impostare un assetto equo e corretto per limitare consumi e ripartire le risorse.

Da questi tre punti di riferimento Macnab ricava tre linee guida che possono tradurre il modello di progettazione secondo natura a quello di progettazione consapevole ed etico nelle comunicazioni e nella professionalità del proprio ruolo di designer, cioè:

1. Be conscious of your impact (don't be wasteful of materials, time, or others' goodwill).
2. Support those close to you (work with clients who provide services or products that improve the community and have fair business practices – locally, when possible).
3. Use cooperation over competition (share resources, including those that generate business revenue, donate pro bono work to an organization you believe in, start a community garden, pick a cause you have a passion for and become active in it). (Macnab 2012, 69)

Continuando verso una rivalutazione dell'esempio di *Permaculture* e delle modalità con cui Holmgren ha dato forma ai principi che sono alla base di questo modello, Macnab suggerisce di riconsiderare i dodici punti chiave identificati dallo stesso Holmgren che caratterizzano l'etica della relazione con la natura, per trasformarli in strumenti di progettazione per supportare le comunicazioni basate sul valore. Seppur non tutti questi dodici principi possano essere applicati a ogni progetto di comunicazione, la loro modularizzazione può consentire un approccio che si distacchi dalle forme propriamente antropocentriche, o quantomeno offra una tensione a tale superamento, per arrivare a una silloge di buone pratiche aperte e interpretabili che vadano in questa direzione. Da un esempio concreto, che Macnab identifica in un'opera d'arte quale il poster di Bob Dylan a opera di Milton Glaser<sup>2</sup>, emerge come molti di questi

---

<sup>2</sup> Milton Glaser, graphic designer e illustratore statunitense, è tra i più apprezzati e celebri professionisti nel campo del progetto della comunicazione. Tra le sue opere più celebri si ricordano *I Love New York* (1976) e il poster di *Bob Dylan* (1966) che viene preso in considerazione come esempio proprio da Macnab. Per poter vedere quest'ultima opera si può usare il seguente *link shortener*: <https://goo.gl/Y1U4Rx>.

principi consentano di definire un buon progetto di comunicazione, se tenuti in considerazione. Nella fattispecie, il lavoro di Glaser mostra in modo esplicito coerenza con principi quali la progettazione dai *pattern* a dettaglio, nonché l'attenzione ai bordi, ai limiti, qui nel senso letterale del disegno, mantenendo comunque diversi principi non espliciti rispetto all'opera realizzata (come quello di regolarsi e ascoltare i commenti che ci vengono portati).

Ripercorrendo in modo sintetico i dodici principi che Macnab rilegge da Holmgren, ci si rende conto sia della possibile dimensione non-antropocentrica a cui l'autrice aspira, sia di alcune chiavi forse un po' forzate di avvicinamento al modello ecosistemico per giustificare azioni di progettazione che potrebbero sussistere senza riferimenti così precisi ai principi cui vengono rimandate. Si provino a valutare i seguenti punti:

1. *Osservare e interagire con la natura.* Partire dai processi che ci circondano in un modello ecosistemico, identificando processi e azioni che non sono della sfera propriamente umana, permette di trovare nuove modalità di ispirazione, nuove forme e nuovi suggerimenti che possono ricadere in interpretazioni, adattamenti e appropriazioni di qualcosa che ha già una sua impronta in natura. Questo tipo di osservazione permette di arrivare a una definizione più accurata ed efficace del progetto, radicando nell'insieme dei *pattern* uno o più elementi che hanno già una loro dimensione, e adattandola alle necessità e agli scopi che emergono.
2. *Imprigionare e conservare l'energia.* Comprendere le forme che vanno al di là della capitalizzazione monetaria, tipicamente antropocentrica, riconoscendo in un modello 'energetico', cioè di forze, capacità e possibilità, un piano di distribuzione efficace, orientato anche a un investimento delle energie e delle risorse conservate verso un obiettivo o un traguardo più articolato e complesso. Questo principio agevola non solo la riflessione e l'autocoscienza sistemica in cui l'aspetto soggettivo si integra con l'ambiente in cui vive, ma innesca possibilità di riflessioni progettuali guidate dall'impronta di una sostenibilità rispetto alle risorse e agli altri individui coinvolti.
3. *Raccogliere i risultati.* La metafora che indica il 'raccogliere i frutti' del proprio lavoro è particolarmente significativa per la sua coerenza con gli aspetti ecosistemici (quindi da metafora si trasforma in vero e proprio modello operativo), e cerca di dare

una linea di principio sulla necessità e possibilità di non sprecare tempo e ottenere un profitto ragionevole (non smodato) per mantenere bilanciati gli equilibri che sostengono la famiglia, la comunità e i piani per il futuro.

4. *Auto-regolarsi e accettare i feedback.* In questo principio il soggettivismo si trasforma in una forma cosciente di riassetto nell'ambito del sistema entro cui gli individui vivono. Trovare una dimensione di non-prevaricazione, evitare le esagerazioni, accettare *feedback*, suggerimenti e risposte da coloro con cui ci si relaziona aumenta il rapporto di fiducia e di dialogo e favorisce un flusso continuativo tra persone, ambienti e pratiche.
5. *Utilizzare e valorizzare le risorse rinnovabili.* Cercare di avere chiaro in mente che è opportuno basarsi su risorse rinnovabili o riciclabili e che le stesse dovrebbero essere utilizzate anche nel proprio spazio di lavoro. Cercare cioè di mantenere nella logica del progetto una logica di condivisione con la natura delle sue fonti rigenerabili e a basso impatto per tutti gli individui e gli ecosistemi coinvolti.
6. *Evitare prodotti di comunicazione inutili.* Sviluppare forme di comunicazione e prodotti comunicativi con l'idea di fornire informazioni utili che non contribuiscano alla grande quantità di rumore visivo e di informazione-spazzatura già presenti nel mondo. Il tempo, le risorse intellettuali, l'attenzione sono dei beni intangibili degli individui che non devono essere occupati con elementi che creino disturbo o confusione per mantenere un sistema complessivamente bilanciato, etico ed equo.
7. *Progettare dai pattern ai dettagli.* Secondo l'affermazione che 'gli alberi non sono la foresta' si desume che in un progetto si deve poter pensare con una visione d'insieme, ecosistemica, riconoscendo le 'maglie' che costituiscono la trama complessiva delle possibilità che si intrecciano. Bisogna quindi partire dai *pattern* che definiscono una visione ampliata e totalizzante, riconoscerli, capire come la cultura del progetto possa intervenire rispetto ad essi e al contesto in cui si sono sviluppati, come si possa reinterpretare la prospettiva che vi è sottesa e quali sono le possibilità di decostruire e rimodulare ogni singolo assetto per arrivare al dettaglio progettuale. Da una dimensione generale bisogna poter arrivare a una dimensione specialistica.
8. *Integrare piuttosto che separare e distinguere.* L'idea sottesa a questo punto è quella di poter collegare le parti al tutto per ot-

tenere un valido risultato in termini di progetto. Gli aspetti grafici, verbovisivi e sinestetici di un progetto dovrebbero permettere di ottimizzare e incrementare le relazioni tra tutti gli elementi e il risultato complessivo che si raggiunge. Se da un lato le parti che costituiscono il prodotto complessivo devono poter essere riconoscibili e distinte, la loro stessa configurazione nell'ottica di un design sistemico più elaborato deve dar loro la dimensione significativa di poter essere comprese anche come elementi fondanti del tutto, ovvero del risultato definitivo che le riconfigura e rivalorizza.

9. *Soluzioni più piccole e più lente.* Il valore del consumo, come espresso in modelli quali la *lunga coda*<sup>3</sup>, e il riconoscimento delle specificità e delle peculiarità, già evidente nella ricchezza della biodiversità e nella componente sistemica del modello ecocentrico, tendono a ripensare la logica del *'less is more'*, riconoscendo a una decelerazione complessiva e alla maggior attenzione alle nicchie un modello più sostenibile e funzionale. La cultura del progetto, soprattutto quella legata al Design della comunicazione, permette di affrontare questo cambio di prospettiva sia mediante l'apporto di una formulazione collettiva e connettiva del lavoro e dello scambio, incentivando così la pluralità di idee e la specializzazione dei risultati, sia attraverso il superamento di una massificazione industriale produttiva e comunicativa basata sulla velocità e la genericità del risultato.
10. *Incentivare la diversità.* Come afferma Macnab: «La natura non si basa mai su una sola soluzione. La complessità e la diversità sono essenziali per la flessibilità. La diversità è integrata nella natura per fornire opzioni, e la complessità offre molti modi per arrivare» (Macnab 2012, 73, tda). Tale prospettiva, già in parte definibile dal punto precedente, avvicina ancora meglio una dimensione progettuale che sia in grado di basarsi sulle dinamiche emergenti dei sistemi non-antropocentrici e di trovare nella va-

---

<sup>3</sup> Per 'lunga coda' si intende un modello economico e distributivo postulato da Chris Anderson nel 2004, su cui molte grandi aziende si basano, nel quale si mostra che i ricavi si ottengono non solo dalla vendita di molte unità di pochi prodotti (i più riconosciuti, le 'hit', i 'best-seller', ciò che sta 'alla testa' delle classifiche), ma anche tramite la vendita di pochissime unità di tantissimi oggetti diversi, coprendo richieste di una 'lunga coda' di utenti, sempre più specifiche e di nicchia.

rietà e nella specificità un valore aggiunto e non un elemento da normalizzare, cioè da adeguare al modello antropocentrico.

11. *Comprendere il valore dei bordi e dei limiti.* L'idea di bordo vuole essere comprensibile come indicazione di limite, ma anche di congiunzione, di definizione delle parti, di attenzione a una specifica inquadratura costruita in modo soggettivo. La natura traccia dei 'limiti' visibili tra gli elementi, non necessariamente per separare, ma per indicare dei cambiamenti, dei passaggi. La cultura del progetto fa sua l'esperienza visuale per definire le transizioni tra pensieri o idee, tra luoghi da interiorizzare o condividere. In questo senso i bordi sono da comprendere al pari di ciò che delimitano o separano: consentono una riflessione, una nuova comprensione di ciò che contengono. Come nella cultura giapponese lo spazio vuoto delimitato da altri oggetti (il 'ma') non è da considerare una mancanza, ma come un intervallo di cui essere coscienti, al pari di uno spazio occupato da qualcosa, così i bordi assumono una loro funzione specifica, assolvendo a un compito importante quale quello di facilitare l'elaborazione e la comprensione. Come dice Macnab: «In un altro senso, il pensiero del bordo è innovativo, pericoloso ed emozionante. Le nuove idee non vengono dal centro ma dai bordi che lo circondano» (Macnab 2012, 73, tda).
12. *Reagire al cambiamento e seguire la natura della resilienza.* Il mondo è sempre in flusso e comporta una continua riarticolazione e riequilibrio dei processi che ne definiscono gli aspetti sistemici. Similmente la cultura del progetto deve poter trovare una dimensione relativa a pratiche, valori e attività che sia in grado di non perdere di vista i criteri fondamentali, ma che possa accogliere e sperimentare i cambiamenti e adattarvisi, facendoli propri e rielaborandone tutte le componenti in base anche al pregresso e alle aspettative future. Allo stesso modo, quando i valori fondamentali sono riconosciuti e rappresentati in un componente integrato di comunicazione progettata, accolgono cambiamenti esterni o superficiali e i principi fondamentali restano intatti. La resilienza è supportata da un centro sonoro da cui può espandersi.

### 3. DESIGN FOR LIFE

La cultura del progetto si relaziona, si intreccia e si pone sempre più frequentemente come mediatrice di altre discipline, dalle quali muove modelli, idee e possibilità teoriche o di intervento, e alle quali offre il suo contributo in termini di definizione e razionalizzazione verso la realizzazione di un percorso spesso immaginativo e creativo, orientato a visualizzare, tradurre e rendere efficace non solo ciò che già esiste, ma ciò che potrebbe prendere forma. Una critica che viene mossa a questa dimensione del progetto è che spesso il profondo studio dei fattori, degli scenari, delle relazioni, dei campi che non rappresentano il sapere progettuale immediato, porta come risultato una distrazione dallo sviluppo creativo e dalla sintesi, e ne consegue un prodotto finale limitato a linee guida, *toolkit* e *framework* piuttosto superficiali o assenti (Walker 2017). La possibilità di collegare formulazioni fondate, ma creative, con obiettivi concreti e azioni tangibili diviene invece un contributo distintivo del Design, come afferma Stuart Walker:

The crucial feature of this integrated process of thinking-and-doing is that it connects motives and tangible actions; this constitutes a distinctive contribution of design. When pursued through a combination of reasoned arguments and creative expression, it can be summed up as reflective design or design praxis, which is neither reflection alone, nor practice alone, but the two together as an interrelated unit. Reflection on priorities, intentions, values and meanings informs the imaginative act and the creative outcome, be it a text or an object. Reflection on the outcome allows consideration of how those priorities, intentions, values and meanings have been synthesized and expressed, whether or not they are effective, or if further development is needed. (Walker 2017, XVII)

Walker, che affronta il tema del *Design for Life* nel suo omonimo libro, ripercorre la forza della dimensione creativa e della sua traduzione in azioni specifiche, che però devono essere fondate da motivazioni importanti e condivise per essere durevoli e per incidere nel modo di 'progettare per la vita' e di ottenere risultati significativi nel nostro sistema. La dimensione fondamentale è, per Walker, riconsiderare l'approccio verso l'ambiente, socialmente giusto e significativo ma raggiungibile solo a patto di riconsiderare valori e priorità fortemente antropocentrici e soggettivi. Le motivazioni del cam-

biamento devono essere tradotte in azioni e, nel design, le motivazioni trovano spesso modo di essere esplicitate tramite l'atto creativo del progetto.

L'aspetto antropocentrico trova una prima forma di ridefinizione con la chiusura ad atteggiamenti personalistici quali l'egoismo, l'invidia, la competitività, l'avidità, etc. L'approcciarsi a un assetto maggiormente biocentrico ed ecocentrico riparte da atteggiamenti di disinteresse, cooperazione, moderazione, generosità, etc. Come afferma Walker:

To strive to live by these latter values is not naïve or idealistic, it is entirely pragmatic because it not only cares for other people and the world as a whole, it also makes our own lives more meaningful – it is to be rooted in the good and to have a more balanced sense of our physical, social and spiritual selves. Consequently, design that is motivated by such values will be expressive of one's identity, a sense of belonging, and truly living. In other words, it will be design for life. (Walker 2017, XVIII)

La visione di Walker permette di comprendere meglio la prospettiva di progettazione olistica, in cui si rimettono in discussione i principi di relazione tra individui biologici ed ecosistema. Sono molteplici gli aspetti che emergono da questa visione: a partire dai prodotti di comunicazione per arrivare ai veri e propri artefatti e alla dimensione progettuale dell'ambiente che ritrovi nell'ambiente stesso la cifra significativa della sua funzionalità del suo *status*.

Come sottolineato da Walker, per esempio, l'uso, dunque la vita, di moltissimi dei prodotti di massa dipendono da una obsolescenza tecnologica ma anche psicologica, mentre alcuni prodotti riparabili, che si basano su tecnologie stabili possono durare anni (Walker 2017, 111). Un differente approccio alla cultura materiale è quindi auspicabile: il design, la creazione e l'utilizzo di prodotti durabili nel tempo offre chiaramente vantaggi ambientali, sociali e pratici.

Proponendo una logica di relazione differente al prodotto (un prodotto, come detto, basato su tecnologie più stabili e meno volubili) Walker evidenzia come la nostra cultura materiale acquisisca valore in modi che trascendono il mero aspetto funzionale (Walker 2017, 111). In quanto oggetti durevoli, essi entrano a far parte del nostro quotidiano e pertanto ci abituiamo alla loro presenza; se creati tenendo ben in mente il loro contesto d'uso, attuando una armo-

nia tra bellezza e uso, resteranno durevoli anche dopo (o grazie a) i segni del tempo che presenteranno.

La chiave di tutto quindi è il loro contesto di uso, la loro *localizzazione* per usare un termine usato da John Ruskin (1838), o la loro bellezza risiede nella loro familiarità. Questa bellezza riconoscibile, quotidiana e familiare crea un senso di appartenenza tra l'oggetto e il proprio ambiente di uso e le esperienze umane che condividono l'esistenza dell'oggetto.

Diventa così evidente che il valore di un oggetto risieda parzialmente in sé stesso, oggetto apprezzato in quanto bello; in parte nel ruolo strumentale che gli appartiene e che ci permette di raggiungere qualcosa di diverso; e in parte nelle esperienze umane specifiche che ne definiscono un valore intrinseco (Walker 2017, 112). Lo stesso Walker quindi sottolinea come tutti questi aspetti forniscano una interpretazione molto più ampia, completa e ricca del ruolo del design. Il designer dovrebbe essere colui che si sforza di creare oggetti che siano allo stesso tempo funzionalmente rilevanti, socialmente reificati, responsabili dell'ambiente e che arricchiscano spiritualmente (Walker 2017, 112).

#### 4. CONCLUSIONI

Come si evince da questi due approcci, il primato dell'individualità sta venendo superato da prospettive di progettazione etica che sorgono non solo in ottemperanza a una cautelativa idea di un futuro da preservare, ma come coscienza condivisa sugli aspetti che non appartengono alla sfera meramente antropocentrica e che in tale direzione sensibilizzano verso un rispetto sistemico molto più ampio.

Affrontare paradigmi che riguardano l'ecocentrismo e il biocentrismo, e declinazioni che possano meglio capire i presupposti morali, etici, sociali ma anche operativi e pragmatici di tali prospettive può certamente riconfigurare molte pratiche del design in un contesto di equilibrio e mediazione che riscopre ogni giorno forme condivisibili per tutelare gli interessi degli individui, passando dal contesto sistemico e ambientale in cui si muovono, e operando in questo modo per riconsiderare le stesse dinamiche olistiche che stanno alla base della sostenibilità del nostro pianeta.

Mediante una visione ecologica del mondo è infatti più sem-

plice comprendere come i presupposti di benessere possano trovare delle retoriche del progetto in grado di essere interdipendenti con gli insiemi naturali cui fanno riferimento, in una mutua coimplicazione. Resta quindi di grande importanza poter affrontare razionalmente e verticalmente tali prospettive di ecocentrismo e biocentrismo, e riuscire, ancora una volta, a definire il design come interprete che agevoli l'estensione operativa, creativa e funzionale di prospettive culturali e sostenibili nel mondo stesso.

## BIBLIOGRAFIA

- Bistagnino, Luigi. *Design Sistemico. Progettare la sostenibilità produttiva e ambientale*. Bra, Cuneo: Slow Food Editore, 2011.
- Capra, Fritjof. *La scienza della vita. Le connessioni nascoste fra la natura e gli esseri viventi*. Milano: Rizzoli, 2004.
- Macnab, Maggie. *Design by Nature. Using Universal Forms and Principles in Design*. Berkeley, CA: New Readers, 2012.
- Maturana, Humberto R. e Francisco J. Varela. *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*. Roma: Astrolabio-Ubaldini, 1992.
- Manzini, Ezio e François Jégu. *Sustainable everyday. Scenarios of Urban Life*. Milano: Edizioni Ambiente, 2003.
- Perry, Grayson. *Making meaning in the arts: Grayson Perry in conversation with Prof. Charlie Gere*. Lancaster University: Lancaster Institute for the Contemporary Arts, 2014.
- Ruskin, John. The Poetry of Architecture. Part I 'The Cottage', pp. 8, 19-20, 1838. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/17774/pg17774.txt>
- Smith, Rachel C., Kasper T. Vangkilde, Mette G. Kjaersgaard, Ton Otto, Joachim Halse, and Thomas Binder, eds. *Design anthropological futures*. London: Bloomsbury, 2016.
- Vezzoli, Carlo e Ezio Manzini. *Design per la sostenibilità ambientale*. Bologna: Zanichelli, 2007.
- Walker, Stuart. *Design for Life. Creating Meaning in a Distracted World*. London: Routledge, 2017.



1.

## INTRODUZIONE

### Oltre i primati della soggettività e dell'individualità

Considerata la – quantomeno apparente – assurdità dell'estendere la considerazione morale all'intero mondo naturale, non stupisce che l'etica tradizionale abbia mantenuto per secoli una prospettiva fortemente antropocentrica. Essa ha infatti ristretto, per definizione, la categoria dei pazienti morali ai soli esseri umani, e cioè a quegli unici enti naturali che, in quanto capaci di guidare le proprie vite sulla base di valori morali, sono dotati di quello status di 'persona' garantito dal possesso di un certo grado di coscienza. 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*. Negli ultimi cinquant'anni, tuttavia, sempre più filosofi hanno iniziato a sostenere la possibilità di parlare (anche) del suo *valore intrinseco*. 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.

Da queste premesse ha avuto origine il dibattito che contraddistingue ancora oggi le etiche ambientali<sup>4</sup>. Punto di partenza condiviso da quasi tutti i filosofi che hanno preso parte alla discussione è l'esigenza di criticare ogni etica incapace di considerare l'ambiente come qualcosa di più di un semplice depositario di meri valori strumentali, privi di qualsivoglia rilevanza morale. Le ormai conosciute etiche della responsabilità, a cui fanno riferimento molti movimenti ambientalisti, allargano la comunità morale oltre lo spazio e il tempo, difendendo il valore morale che la natura ha *per* l'umanità globale e futura. Sul fronte cosiddetto 'animalista', invece, le etiche sensiocentriche e psicocentriche estendono lo status di paziente morale persino oltre la specie umana, fino a includere nella riflessione gran parte degli animali non-umani. Sebbene distanti tra loro, queste due tipologie di etiche ambientali sono accumulate da un medesimo assunto generale: per quanto la natura possa essere depositaria di valori, questi assumono senso morale sempre e soltanto *per singoli soggetti* che, in quanto in grado di valutare, sono dotati di valore intrinseco. In sostanza, dunque, è per queste etiche fuori di discussione la possibilità che esista un'entità dotata di valore morale e al contempo incapace di avere una *cosciente esperienza soggettiva* di tale valore. Se per le etiche della responsabilità soltanto gli esseri umani sono dotati di una simile capacità, per quelle sensiocentriche e psicocentriche, invece, tutti i soggetti senzienti sono in grado di valutare intrinsecamente (quantomeno) loro stessi.

Come 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 sia 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 dei pazienti morali 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 nel-

---

<sup>4</sup> Per approfondire si consulti Andreozzi 2015a.

L'interesse di questa soggettività valutante che i due paradigmi teorici citati allargano le loro rispettive considerazioni morali, se non anche la stessa comunità morale, oltre gli esseri umani. Le etiche della responsabilità considerano l'umanità (globale e futura) come la principale (se non anche l'unica) depositaria di valore intrinseco e, facendo esplicito riferimento al benessere degli esseri umani, reputano la natura non-umana come depositaria di un valore morale irriducibile al suo semplice valore strumentale. Quelle 'animaliste' credono invece che non si debba parlare solo del valore intrinseco dell'umanità, ma di quello di tutti i soggetti senzienti. Ed è sempre riferendosi al benessere di questi soggetti che anche la natura non-animale può essere intesa come depositaria di valore morale. In nessuno dei due casi, tuttavia, la comunità morale è estesa anche *oltre la soggettività o l'individualità*, ed è sotto questi aspetti che le loro seppur diverse teorie del valore, nel dimostrarsi in linea con l'impostazione adottata dalle più consolidate etiche tradizionali, si rivelano secondo alcuni filosofi ancora troppo condizionate dall'antropocentrismo.

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 intrinseco 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. L'essere coscientemente interessati al proprio bene è dunque una condizione sufficiente, ma non può anche essere necessaria per parlare del valore intrinseco di una certa entità. Una simile condizione, pur essendo interspecifica, non discrimina infatti soltanto un'enorme fetta del regno animale, ma anche tutti quegli esseri umani contraddistinti da una seria, e in alcuni casi irrimediabile, mancanza o compromissione delle proprie doti psico-emotive (es. feti, individui in coma irreversibile, etc.). Intendere gli interessi come dei desideri coscienti (*interessi-desideri*) significa dunque sostenere che se un'entità è non-cosciente, allora essa, a prescindere dalla specie di appartenenza, è inevitabilmente priva di valore intrinseco. Condizione necessaria affinché sia possibile parlare del benessere di una certa entità e, quindi, anche del suo valore intrinseco, è invece l'esistenza di un qualco-

sa che è nell'interesse, anche non cosciente, del benessere di questa stessa entità (*interessi-benessere*). È in questo senso tuttavia possibile parlare, non solo del valore intrinseco dell'intera umanità, ma anche di quello di numerose altre entità non-umane, persino non-animali o sovraindividuali.

Parlando di singole entità non-animali, ciò comporta la necessità di estendere la comunità morale non soltanto oltre lo spazio, il tempo e la specie umana, ma persino *oltre la soggettività*. Pur senza affermare necessariamente 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 intrinseco può infatti essere attribuito o riconosciuto da un soggetto senziente anche in riferimento a entità inconsapevoli del loro stesso valore. Il *primato della soggettività* (intesa come commistione di sensibilità e cognitività) che sia le etiche della responsabilità sia quelle sensiocentriche e psicocentriche hanno ereditato dall'etica tradizionale non è dunque del tutto sovrapponibile all'assioma del 'nessun valore senza un valutatore' (Eckersley 1922, 55). Il vero problema di questo primato, 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). 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 (anche umani) che reputiamo sia necessario rispettare a prescindere dagli effettivi desideri di cui sono coscienti i pazienti morali coinvolti. Sostenere che il valore intrinseco di una certa entità dipenda esclusivamente dal suo essere consapevole di avere interessi potrebbe anzi condurre a esiti paradossali. In questo senso sarebbe infatti 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 dei desideri di questi

pazienti morali, sono però solitamente considerati in modo opposto, e lo sono proprio in virtù dell'esistenza di un benessere di queste entità che non ha nulla a che fare con i loro stati mentali. La sensibilità e la cognitività rimangono dunque di grande importanza, ma solo quando subordinate a qualcosa di ancora più fondamentale: ciò che è nell'interesse dei pazienti morali.

In riferimento alle entità naturali sovraindividuali occorre invece estendere ulteriormente il discorso, spingendo la comunità morale ad estendersi anche *oltre l'individualità*. Il principale motivo per cui molte etiche ambientali considerano lo status 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 olistismo 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 verso cui ogni forma di individualismo morale si oppone fortemente, infatti, è quel particolare tipo di *olismo metafisico* in base al quale si sostiene 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 olistismo, di cui il sapere ecologico è per certi versi la massima espressione, è invece definibile *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 olistismo, 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. All'interno dell'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 solo si è in grado di superare il *primato dell'individualità*, ma 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 lo status 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.

A contrastare soprattutto il primato della soggettività sono principalmente le etiche ambientali la cui cornice teorica è definita *biocentrica*. 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 intrinseco al fenomeno della vita, questa prospettiva adotta dunque quale principale criterio di demarcazione morale, non *l'aver 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 cognitività, 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 neces-

saria 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 sufficiente a identificare pazienti morali dotati di valore intrinseco. 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 umane che, anche quando non antropocentriche, possono pur sempre essere 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 (Goodpaster 1979; Routley & Routley 1979; Ryder 1983 [1975]; Ryder 1989; Arbor 1986). Nei confronti di un simile *egoismo*, secondo Goodpaster, nessuna forma di *altruismo* può nulla: soltanto l'*ambientalismo* biocentrico può realmente contrastarlo, 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).

Ad opporsi anche al primato dell'individualità è invece il paradigma etico *ecocentrico*. Anche in questo caso 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. Secondo l'ecocentrismo, infatti, anche le entità naturali sovraindividuali possiedono interessi-benessere. Non è solo del tutto lecito sostenere che sia nel loro interesse conservare un certo livello di *armonia*, di *equilibrio dinamico* e di *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 benessere 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 degli enti biologici occorre dunque anzitutto rispettare ciò che è nell'interesse delle entità sovraindividuali dal cui benessere 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. Ecco perché da una prospettiva ecocentrica tutto il mondo naturale è meritevole di considerazione morale: solo tutelando i valori olistici della natura si possono davvero rispettare la vita, la sensibilità, la cognitivà, la coscienza e, in generale, tutti i valori intrinseci posseduti dalle singole entità naturali. L'ecocentrismo, inoltre, nel proprio estendere la medesima comunità morale all'intera natura, pone al contempo anche dei limiti oltre i quali nessuna etica può attualmente spingersi. Nessun agente morale ha infatti 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 (Vilkka 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 probabilmente mai anche andare oltre i confini della natura del nostro pianeta.

La figura di riferimento di tutte le etiche biocentriche individualistiche è il filosofo, teologo, musicista, medico e missionario tedesco – Premio Nobel per la pace nel 1952 – Albert Schweitzer. Egli fu tra i primi e più rinomati autori ad argomentare in favore dell'esigenza di riconoscere valore intrinseco a ogni organismo vivente. La sua *etica della riverenza per la vita* (*the ethics of reverence for life*), sviluppata in risposta al senso di crisi culturale che si stava diffondendo in Europa tra '800 e '900, fu infatti la prima etica del suo genere e, fino ad allora, l'unica capace di porre rigorosamente al centro del proprio sguardo sul reale, non più soltanto l'essere umano, ma la *vita* stessa. Nonostante questa personale forma di 'filosofia della vita' di stampo esistenzialista fosse priva di un sistema etico ben argomentato e difeso, e proprio perciò ricca di punti aperti e di esiti contraddittori, il pensiero dell'autore ha avuto una forte e innegabile influenza all'interno delle etiche ambientali. A dare un inquadramento maggiormente – e rigorosamente – filosofico alla corrente biocentrica individualistica, proseguendo almeno idealmente

il percorso teorico avviato da Schweitzer, fu, qualche decennio più tardi, il filosofo Paul W. Taylor, Emeritus Professor of Philosophy presso il Brooklyn College di New York. Con Taylor, la riflessione sul valore non strumentale di ogni forma di vita non si fa soltanto maggiormente coerente e dettagliata: si amplia in una più comprensiva *etica del rispetto per la natura* (*the ethics of respect for nature*) ricca di tesi e stimoli tutt'altro che facili da ignorare per i filosofi animalisti, ambientalisti ed ecologisti. A discapito della profonda e inedita rivisitazione del concetto di valore intrinseco, presente nelle prime intuizioni di Schweitzer e meglio argomentata da Taylor (e dagli altri filosofi che ne hanno portato avanti il discorso), l'etica biocentrica resta tutt'oggi spesso mal compresa o quantomeno poco assimilata da autori estranei alla riflessione ambientalista. L'apparato teorico deontologico-kantiano su cui essa si fonda, tuttavia, presenta argomenti in favore del valore non strumentale di ogni essere vivente, e non mira quindi né a rinnegare l'etica umana più tradizionale né a svalutare gli esseri umani. Il biocentrismo punta semmai a fornire ragioni morali coerenti e condivisibili per rispettare una sfera del vivente le cui caratteristiche essenziali non possono di fatto, neanche in riferimento agli umani, venire ridotte a capacità proprie solo di un'ideale paradigmatico di essere umano. È proprio nel ripensamento dei criteri di demarcazione morale e nell'allargamento dell'orizzonte etico che risiedono la forza e la persuasività di questa prospettiva etica. Ciò che essa difende con forza non è dunque l'esigenza di tutelare la vita non umana da quella umana o la natura dalla cultura, ma il bisogno di comprendere che il rispetto umano non può essere propriamente esercitato a prescindere dalla consapevolezza del fatto che l'essere umano è, da sempre, una forma di vita inserita in natura.

Di grande ispirazione per tutta la corrente etica ecocentrica è stata la riflessione dell'esperto statunitense di amministrazione forestale e docente di *Game Management* 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, poi ulteriormente sviluppata dal filosofo statunitense John Baird Callicott. Seppure filosoficamente debole, la *land ethic* di Leopold 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]). Essa, in quanto «caso paradigmatico» di etica ambientale, ha secondo Callicott rap-

presentato 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» (1998 [1980], 203). Per queste ragioni Callicott, qualche decennio più tardi rispetto agli scritti di Leopold, si impegna a chiarire la logica che lega l'etica della terra a «un'appropriata e rivoluzionaria teoria morale», rinvenire ed esplicitare i fondamenti del pensiero di Leopold, elaborare ulteriormente i contenuti di questa teoria eco-centrica e difenderne la validità (Callicott 2005 [1987], 91) <sup>5</sup>.

A rivisitare e sviluppare ulteriormente il pensiero di Leopold, spingendolo fino a tramutarsi in una vera e propria etica della Terra (*Earth ethic*) è stato invece il filosofo americano Holmes Rolston III, senza ombra di dubbio uno degli autori più attivi e stimati all'interno del dibattito riguardante l'etica ambientale. Dopo esser laureato in fisica e avere conseguito un dottorato in teologia, Rolston si dedicò all'attività di pastore presbiteriano nella sua nativa Virginia, seguendo così le orme del padre (anch'egli pastore). Ottenuta una seconda laurea in filosofia della scienza, dopo diversi anni abbandonò il suo ruolo di pastore per avviare quella che sarebbe stata una quarantennale carriera di insegnamento e ricerca presso il Philosophy Department della Colorado State University. Profondamente insofferente nei confronti di ogni visione del mondo incapace di riconoscere l'esistenza di valori intrinseci oggettivi in natura, da allora il suo principale impegno è stato quello di elaborare un'etica ambientale capace di condurre a un maggiore apprezzamento della vita sulla Terra. Un impegno che è ancora oggi assunto dal filosofo e che, nel corso degli anni, lo ha portato a essere unanimemente riconosciuto come uno dei 'padri fondatori' dell'etica ambientale. A caratterizzare il pensiero ecocentrico dell'autore sono soprattutto la sua profonda rivalutazione del posto che l'essere umano occupa in natura; il suo concreto ripensamento del valore oggettivo dei soggetti, degli enti, dei processi e dei sistemi naturali; il suo grande interesse per i risvolti pratici e politici della riflessione filosofica; e il suo coraggioso tentativo di riavvicinare scienza e religione <sup>6</sup>. I principali obiettivi con cui il filosofo si rivolge ai suoi let-

---

<sup>5</sup> Per approfondire si consulti Andreozzi 2012.

<sup>6</sup> Obiettivo, quest'ultimo, che l'autore ha perseguito anche a prescindere dall'etica ambientale (Rolston 1987a).

tori sono dunque principalmente connessi all'esigenza, da egli fortemente sentita, di fondare un'etica ambientale ecocentrica.

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 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)



## 2.

# ETICA BIOCENTRICA

## Dalla riverenza per la vita al rispetto per la natura

### 2.1. L'ETICA DELLA RIVERENZA PER LA VITA DI ALBERT SCHWEITZER

La riflessione deontologica di Schweitzer, diversamente da quella di Taylor, non è soltanto carica di sentimento religioso, ma anche incentrata su un rinnovato senso di fede. Il pensiero dell'autore è infatti fortemente ispirato, oltre che dall'etica razionalistica kantiana, anche da una visione religiosa della vita al confine tra cristianesimo, induismo e giainismo<sup>7</sup> (una visione non sempre condivisa anche dagli autori che ne hanno proseguito il discorso). In quasi totale accordo con Kant, Schweitzer afferma che per diventare etici bisogna anzitutto diventare autenticamente pensanti. Solo la capacità umana di *pensiero*, infatti, permette di riconoscere fondamento razionale a quell'etica che estende senza limiti la responsabilità umana nei confronti di tutto il regno vivente. Pur discostandosi da una morale intesa come insieme di leggi che è necessario rispettare in quanto stabilite da Dio, l'autore reputa tuttavia l'etica anche come un dono che il Creatore ha dato *al cuore* dell'essere umano (e soltanto all'essere umano) per permettergli di assecondare la misteriosa volontà

---

<sup>7</sup> La traduzione migliore dell'etica di cui Schweitzer parla utilizzando il termine tedesco *Ehrfurcht*, in inglese *reverence* è dunque proprio *riverenza per la vita*, e non *rispetto per la vita*. Facendo riferimento a una venerazione timorosa nei confronti di un qualche cosa e, al contempo, a un timore reverenziale al cospetto di un qualche cosa (nel caso di Schweitzer, il mistero della vita), il concetto tedesco di *Ehrfurcht* si discosta infatti tanto dall'*Achtung* di cui parla Kant quanto dal *respect* di cui parla Taylor.

divina che pervade l'intero cosmo, comprendendo razionalmente la vita (Schweitzer 1957 [1947], 339). Per Schweitzer, dunque, «il vero cuore riflette e l'autentica ragione ha sentimenti» (2002 [1933], 35).

Nel proprio allargare la considerazione morale a tutti gli enti 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. (1957 [1947], 339-340)

In sostanza, per Schweitzer, ogni forma di vita, in quanto in possesso di una schopenhaueriana volontà di vita circonfusa di sacralità, possiede un *reale* valore intrinseco di tipo mistico e cosmico che antecede e giustifica il suo valore etico e politico. Solo l'essere umano, grazie all'etica, è capace di trascendere tale volontà ed è per questo che egli 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 a causa delle ali bruciate dalle lampadine (Schweitzer 1957 [1947], 316). Un'etica che si occupa solo degli esseri umani è dunque, per il filosofo, un'etica *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 un'impostazione intuitiva ed emotiva riferita alla vita di ogni ente naturale è però possibile, secondo Schweitzer, trasformare la *conoscenza in esperienza* conoscendo il «mondo

così com'è» (1957 [1947], 329-330) e riconoscendo, così, 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], 325-326). Per comprendere questa formula morale assoluta e universale non serve dunque essere istruiti o formati biologicamente, perché se ci si apre alla volontà di vita degli altri soggetti ed enti naturali facendola 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 *significa*, in quest'ottica, essere etici (Schweitzer 1936). Essa richiede tuttavia anzitutto di pensare *sinceramente* e *profondamente* o, per meglio dire, di *meditare*: si tratta, semplicemente, di avvertire e di ammettere a se stessi di essere una forma di vita che vuole vivere, immersa in 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-esenziale della *creatività* della vita è una sorta di *distruttività* della vita stessa in nome della quale la volontà di vita di ogni organismo richiede necessariamente l'abuso di altri organismi, Schweitzer si chiede come sia possibile, per l'essere umano, mettere in pratica la riverenza per la vita (Schweitzer 1987 [1923], 307-329). La risposta risiede per l'autore nell'interpretare la formula morale universale da lui proposta in un modo del tutto personale e soggettivo. In questa prospettiva, il mangiare 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 vegetariano 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 sofferenza alla vita, quanto nel provare un sentimento di co-appartenenza alla volontà di vita che porti al più vasto e profondo ri-

fiuto 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 (es. 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).

A prescindere dall'innovatività delle idee di Schweitzer, la scelta di fondare la propria etica su un vago sentimento mistico-religioso rende quantomeno opinabile che il suo pensiero sia realmente biocentrico. Come rileva Bartolommei, infatti, per il filosofo tedesco 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 della riverenza per tutto il regno 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 e altri motivi: simili reazioni, egli afferma, si hanno infatti ogni volta che una verità è proclamata per la prima volta (1957 [1947], 342). Che si tratti o meno di una verità rivelata per la prima volta, il fatto che l'idea in base alla quale ogni forma di vita merita di essere rispettata in un modo indipendente dall'utilità umana si è fatta largo proprio grazie alle intuizioni del grande pensatore tedesco rende innegabile l'essenzialità del contributo da lui dato al pensiero biocentrico.

## 2.2. L'ETICA DEL RISPETTO PER LA NATURA DI PAUL W. TAYLOR

Molto più complesso, articolato e scientificamente fondato è il sistema teorico su cui Taylor, qualche decennio più tardi rispetto a Schweitzer, fonda la propria etica del rispetto per la natura. Una prima forma embrionale e concisa della teoria – su cui l'autore ha iniziato a lavorare dal 1977 – è presente nel saggio, del 1981, *The Ethics of Respect for Nature* (Taylor 1981)<sup>8</sup>. Considerato il grande seguito avuto dal proprio scritto (il saggio, oltre a essere presente in quasi ogni antologia di etica ambientale, è sicuramente tra i più ripubblicati del settore), il filosofo decide di offrire ulteriori precisazioni su alcuni aspetti del proprio pensiero nei saggi, pubblicati rispettivamente nel 1983 e 1984, *In Defense of Biocentrism* e *Are Humans Superior to Animals and Plants?*. Riformulata (alla luce delle critiche e dei commenti ricevuti) e notevolmente ampliata è tuttavia la definitiva versione della teoria presentata, nel 1986, all'interno della sua opera principale, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Ad annunciare la grande rilevanza e precisione dell'argomentazione offerta da Taylor è il filosofo Bryan G. Norton: in una recensione del libro apparsa su *Environmental Ethics* nel 1987, Norton afferma, infatti, che il sistema etico proposto dall'autore nel volume, rappresenta «uno standard nei confronti del quale le future teorie del valore ambientali dovranno essere giudicate» (1987a, 261).

L'assunto di partenza di Taylor è che l'etica ambientale biocentrica possa esistere in un modo che, seppure parallelo e simmetrico all'etica umana, può ragionevolmente essere del tutto indipendente da essa (1986, 3-14). Convinzione dell'autore è che, così come esiste un'etica che stabilisce i fondamenti razionali di un sistema di regole e di principi morali attraverso i quali gli esseri umani regolano le relazioni tra di loro, allo stesso modo è possibile fondare razionalmente un sistema di regole e principi morali, indipendenti dai doveri diretti verso i nostri simili, capace di regolare il nostro relazionarci con gli ecosistemi naturali e le loro comunità vitali – senza essere un sottoinsieme dei doveri esistenti tra esseri umani o un caso specifico di etica applicata all'ambiente. Quest'ul-

---

<sup>8</sup> Il testo è stato tradotto in italiano in Taylor 1996 [1981] e in Taylor 1998 [1981].

timo sistema rappresenta l'etica ambientale, così per come la intende Taylor: un sistema di doveri indipendenti che si aggiungono ai doveri tra esseri umani e che necessitano perciò di essere ponderati insieme a questi – e talvolta a discapito di questi – non soltanto quando ci si relaziona direttamente con il mondo naturale, ma anche ogni qual volta una relazione tra esseri umani implica e richiede di agire (in modo *giusto* o *sbagliato*) sulla natura.

Nonostante l'etica umana sia tendenzialmente incline ad accettare che, *concettualmente* parlando, sia *possibile* trattare tutte le forme di vita in modo giusto o sbagliato, solo un'etica ambientale biocentrica afferma che è anche *normativamente* corretto sostenere che sia *necessario* trattare queste in modo giusto, evitando di trattarle in modo sbagliato (Taylor 1986, 19-24) <sup>9</sup>. Consapevole del fatto che è su questi due piani che si gioca la più grande differenza tra le due etiche, l'autore si propone di individuare, senza pregiudizi e prendendo le distanze da ogni flebile, contestuale e variabile intuizione emotiva, *basi razionali oggettive* su cui fondare la propria etica ambientale. In quest'ottica, egli cerca di identificare gli svariati elementi che avvicinano e differenziano le due etiche.

Ad accomunare le due etiche, secondo il filosofo, è in primo luogo l'obbligo morale a realizzare il benessere «*come un fine in se stesso*» (1981, 198). Nonostante entrambe concordino su quali entità siano reputabili agenti morali soggetti a questo dovere, a distanziare nettamente le due posizioni sono soprattutto i diversi punti di vista adottati in riferimento a quali entità siano da considerarsi pazienti morali (Taylor 1986, 14-19). Sia per l'etica umana sia per l'etica ambientale sono agenti morali soltanto quegli organismi (gli esseri umani 'paradigmatici' soprattutto, ma secondo alcuni anche certi animali cosiddetti 'superiori', nonché ipotetiche forme di vita extraterrestri a noi ancora sconosciute) dotati di certe capacità (es. giudizio, deliberazione, decisione, volontà, etc.) in virtù delle quali essi possono agire moralmente o immoralmente, e cioè in modo

---

<sup>9</sup> Nel saggio del 1984 Taylor precisa a tal proposito che il nostro potere sempre maggiore sul mondo naturale ci porta spesso a guardare alle forme di vita non umana come a oggetti manipolabili a nostro piacimento: più possiamo controllare la natura e meno rispetto abbiamo per essa. In molte circostanze è tuttavia del tutto possibile sacrificare ciò che *potremmo* fare nei confronti della natura in virtù di ciò sarebbe *doveroso* fare nei confronti dei suoi organismi non umani (Taylor 1984, 158).

conforme agli obblighi e alle responsabilità che essi stessi sono in grado di riconoscere e di cui sono tenuti a rispondere a terzi. Pazienti morali<sup>10</sup> sono invece quei soggetti che possono essere trattati in modo giusto o sbagliato e nei confronti dei quali gli agenti morali possono avere doveri e responsabilità. Sebbene entrambe le etiche siano d'accordo sul fatto che i due concetti sono 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', come i neonati, certi soggetti diversamente abili o i comatosi, tutti soggetti temporaneamente o definitivamente privi, o comunque non in pieno possesso, degli attributi che sono soliti caratterizzare gli esseri umani), molto diverse sono le posizioni assunte nei confronti di quali entità sia più corretto ritenere pazienti morali.

Anche dal punto di vista delle condizioni formali di validità delle regole e dei principi morali le due etiche sono perfettamente identiche e, perciò, entrambe (quantomeno formalmente) valide – nel senso che sono entrambe vincolanti (cioè stabiliscono i requisiti morali) per tutti gli agenti morali (Taylor 1986, 25-33). Taylor individua cinque condizioni formali che, essendo largamente accettate all'interno del contesto etico contemporaneo ed essendo rispettate da entrambe le etiche, rendono queste dei sistemi etici formalmente validi: le loro regole e i loro principi devono essere (e, infatti, sono) di *carattere generale; universalmente applicabili* da tutti gli agenti morali; attuabili in modo totalmente *disinteressato*; considerabili come *desiderabili da tutti gli agenti morali*; e capaci di avere *assoluta priorità* su tutte le altre regole e tutti gli altri principi di carattere non morale. Queste condizioni formali, tuttavia, non descrivono le proprietà empiriche delle azioni o le strutture caratteriali nei confronti delle quali le regole e i principi devono essere applicati: esse stabiliscono soltanto che, a prescindere da quali siano le regole e i principi morali, questi possono essere considerati tali *solo se* (condi-

---

<sup>10</sup> Pur esplicitando di ritenere equivalenti concetti quali *moral patients* (pazienti morali) e *moral subjects* (soggetti morali), Taylor preferisce utilizzare, nell'arco dell'intera trattazione, soltanto questa seconda espressione – senza spiegarne i motivi (Taylor 1986, 13). Considerata tuttavia l'ambiguità del concetto di soggetto morale (secondo alcuni identificante la totalità degli agenti e dei pazienti morali, secondo altri denotante quei soggetti – come certi 'animali superiori' – capaci di agire, almeno in alcune occasioni, in base a motivazioni dettate da considerazioni morali) ho preferito qui tradurre le parole usate dall'autore con l'espressione, per lui per altro equipollente, pazienti morali.

zione necessaria, ma non sufficiente) rispettano certe condizioni (che non implicano l'impossibilità di considerare come moralmente obbliganti attitudini come, ad esempio, la curiosità conoscitiva, la fruizione estetica o il piacere personale). Simili condizioni formali, prese isolatamente, non sono dunque sufficienti a stabilire se un'azione sia giusta o sbagliata, o se certi tratti caratteriali siano virtuosi o viziosi: esse non garantiscono che un sistema sia *fattualmente etico*. Per stabilire se un sistema etico è fattualmente *valido* servono informazioni aggiuntive sul contenuto delle regole e dei principi morali: informazioni che, per esprimere una condizione necessaria e sufficiente, devono soddisfare ulteriori condizioni materiali e, *al contempo*, le suddette condizioni formali. È su questo aspetto *materiale* che le due etiche, *formalmente* identiche, divergono nuovamente e radicalmente: entrambe si fondano su una forma di rispetto derivata da giudizi su fatti considerati oggettivi (*recognition respect*), e non da considerazioni soggettive o intersoggettive sui meriti individuali (*appraisal respect*), ma mentre le condizioni materiali dell'etica umana fanno perno sul *rispetto per le persone*, quelle dell'etica ambientale proposta da Taylor si fondano sul *rispetto per la natura*.

L'etica umana restringe, per definizione, la categoria dei pazienti morali ai soli esseri umani, e cioè a quegli esseri che, in quanto capaci o potenzialmente capaci (es. gli umani non 'paradigmatici' e, secondo alcuni, persino le generazioni future) di guidare le proprie vite sulla base dei propri valori, sono considerabili *persone*: entità che hanno (di fatto o in potenza) non soltanto interessi, ma anche la facoltà di porsi obiettivi a breve e lungo termine, di stabilire i fini da perseguire e riconoscere i mezzi più idonei per farlo, di determinare scale di priorità tra i propri obiettivi e, infine, di attribuire valore a ciò che favorisce il perseguimento del loro proprio benessere<sup>11</sup>. Nei fatti, quindi, l'etica umana si presenta come un si-

---

<sup>11</sup> Taylor precisa che nonostante sia del tutto lecito immaginare che in un eventuale futuro (prossimo o remoto) la status di persona venga riconosciuto anche a certi animali cosiddetti 'superiori' (come alcuni cetacei e alcuni primati non umani) o a certe ipotetiche forme di vita extraterrestri a noi ancora sconosciute, attualmente l'etica umana (che sarebbe quindi forse più idoneo denominare come etica della persona) riconosce come persone soltanto gli esseri umani. In ogni caso, poi, se anche questo status venisse esteso a forme di vita non umana, l'etica umana ne risulterebbe invariata: verrebbe semplicemente allargato il numero di specie viventi comprese nei pazienti morali (Taylor 1986, 33-41).

stema etico materialmente e formalmente valido – quindi *valido* – se e solo se le sue regole e i suoi principi, nel rispetto delle cinque condizioni formali, includono la condizione materiale dell'eguale considerazione dei valori stabiliti e perseguiti dalle singole persone in modo tale da rendere ciò compatibile con il perseguimento dei valori stabiliti da ogni altra persona. In sostanza, dunque, l'etica umana è un sistema etico valido *proprio perché* si fonda sul rispetto per le persone in quanto persone: un sistema che trova il suo fondamento e la sua ragionevolezza solo in relazione alla comunità – di esseri umani – cui si rivolge e ai membri di questa comunità il cui benessere individuale cerca di tutelare.

L'etica ambientale proposta dal filosofo si fonda invece su di una forma biocentrica di egualitarismo in base al quale «è il bene (il benessere, la prosperità) dei singoli organismi, considerati come entità aventi rilevanza inerente, a determinare le nostre relazioni morali con le comunità di vita selvaggia sulla Terra» (Taylor 1981, 198) <sup>12</sup>. Per Taylor, dunque, noi siamo moralmente obbligati a favorire o a difendere il benessere di *tutti* gli organismi viventi (esseri umani compresi) per il *loro* stesso interesse. Il fatto eticamente più rilevante in riferimento ai pazienti morali, infatti, 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» (Taylor 1986, 17). Visto che tutte le forme di vita (intese sia singolarmente che nel loro insieme) hanno un proprio benessere che è per noi, in quanto esseri viventi, possibile comprendere e considerato che noi, in quanto agenti morali, possiamo intenzionalmente favorire o compromettere questo benessere con le nostre azioni, è secondo Taylor del tutto legittimo cercare di fondare razionalmente un sistema etico che regoli il nostro relazionarci anche con questo tipo di pazienti morali <sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> L'autore, in numerosi passi di diversi testi, alterna l'espressione comunità di vita con comunità di vita selvaggia. Considerando che la prima espressione include la seconda e supponendo che il desiderio del filosofo di precisare lo stato selvaggio (*wild*) della vita sia indice del suo volere sottolineare l'*inerente appartenenza* di ogni forma di vita a una natura non domesticata (quindi selvaggia), preferirò d'ora in poi tradurre i suoi passi facendo riferimento quasi esclusivamente a una più generale comunità di vita.

<sup>13</sup> 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 un

Un'ultima, fondamentale e riassuntiva analogia tra le due etiche è data proprio dalla struttura dei loro sistemi (Taylor 1986, 41-47). Entrambi, infatti, si fondano su tre elementi essenziali: un *sistema di credenze* in grado di offrire una visione filosofica del mondo coerente e condivisibile; un *atteggiamento morale fondamentale di rispetto* non derivato e non dipendente da altre forme di atteggiamento; e un *sistema etico di regole e di principi* aderente tanto alle cinque condizioni formali quanto alle condizioni materiali richieste dall'esigenza di rispettare le entità che sono riconosciute essere pazienti morali. I tre elementi sono strettamente interrelati: il sistema etico di regole e di principi si rende necessario per garantire il rispetto dell'atteggiamento morale fondamentale, il quale è a sua volta supportato e reso intellegibile da un sistema di credenze che fornisce il sostrato concettuale capace di rendere ragionevole l'adozione della stessa. L'etica umana, come si è detto, fa proprio un sistema di credenze fondato sul concetto di persona e, di conseguenza, adotta un atteggiamento morale fondamentale di rispetto per le persone tutelato da un sistema etico di regole e di principi volto a garantire l'eguale considerazione dei valori stabiliti e perseguiti dalle singole persone in modo tale da rendere ciò compatibile con il perseguimento dei valori stabiliti da ogni altra persona. L'etica ambientale proposta da Taylor, pur avendo una struttura simmetrica, isomorfa e parallela a quella di ogni teoria etica fondata sul rispetto per le persone, fa invece proprio un sistema di credenze fondato su di una prospettiva biocentrica sulla natura (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) e, di conseguenza, adotta un atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura tutelato da un sistema etico di regole e di principi volto a garantire il perseguimento di ciò che è considerabile «il bene (il benessere, la prosperità) dei singoli organismi, considerati come entità aventi rilevanza inerente» (Taylor 1981, 198). Come spiega lo stesso autore:

Il sistema di credenze fornisce una certa prospettiva sulla natura che supporta e rende intellegibile l'adozione, da parte di un agente autonomo, dell'atteggiamento di rispetto per la natura come atteggiamen-

---

proprio benessere assume rilevanza morale, per l'autore, solo in virtù del fatto che ciò potrebbe affliggere il benessere di altri pazienti morali (1986, 18).

to morale fondamentale. Esso supporta e rende intellegibile l'adozione dell'atteggiamento nel senso che, quando un agente autonomo comprende le sue relazioni morali con il mondo naturale nei termini di questa prospettiva, egli riconosce che l'atteggiamento di rispetto è il solo atteggiamento adatto o appropriato da adottare nei confronti di tutte le forme di vita selvaggia della biosfera terrestre. Le entità viventi vengono ora viste come oggetti appropriati di un atteggiamento rispettoso e sono di conseguenza considerate come entità dotate di rilevanza inerente. Si riconosce quindi che favorire e difendere il loro bene ha un valore intrinseco. Si prende quindi, di conseguenza, un impegno morale a comportarsi in base a un certo insieme di obblighi e a seguire (per quanto è concesso in base alle proprie possibilità) certi modelli di comportamento. Una volta adottato l'atteggiamento di rispetto, ci si vincola a un impegno morale perché si ritiene che quelle regole e quei modelli siano validamente vincolanti per tutti gli agenti morali. Queste regole e questi modelli rappresentano forme di condotta e tratti caratteriali attraverso cui si manifesta l'atteggiamento di rispetto per la natura. (1981, 205-206)

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

Prescindendo dall'ordine logico della struttura del sistema etico (umano e ambientale) da lui stesso presentata, Taylor preferisce avviare la propria argomentazione prendendo le mosse da una discussione riguardante l'atteggiamento che si potrebbe adottare e discutendo solo poi delle ragioni che si potrebbero fornire per adottarlo. Egli si dedica dunque anzitutto a chiarire cosa intenda per atteggiamento di rispetto per la 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 dal sistema di credenze della prospettiva biocentrica sulla natura supporti e renda intellegibile questo atteggiamento (Taylor 1986, 59-60). Per il filosofo è opportuno, a tal fine, indagare, nell'ordine: cosa sia il *bene proprio* (*own good*) di un essere vivente (il suo benessere, la sua prosperità), chiarire il significato e le implicazioni del termine *rilevanza inerente* (*inherent worth*)<sup>14</sup> e spiegare cosa significhi possedere, esprimere e

---

<sup>14</sup> Vista la molteplicità di traduzioni esistenti della terminologia utilizzata da Taylor e considerato il mio discostarmi dalla maggior parte di queste, alcune delucidazioni in merito alle mie scelte terminologiche credo siano doverose. Un primo chiarimento riguarda i motivi per cui ho scelto di tradurre il termine utilizzato dal filosofo, *inherent worth*, con «rilevanza inerente». Il termine viene

adottare come *atteggiamento morale fondamentale* l'atteggiamento del *rispetto per la natura*.

L'autore ci tiene a precisare che i concetti di bene proprio e di rilevanza inerente, per quanto entrambi essenziali per la sua etica del rispetto per la natura, sono l'uno *descrittivo* (un *is-statement*) e l'altro *prescrittivo* (un *ought-statement*), e perciò del tutto indipendenti dal punto di vista logico (1986, 60-71). Il primo concetto descrittivo implica tre questioni meritevoli di attenzione: è necessario infatti precisare non soltanto cosa sia il bene proprio di un'entità, ma anche quali entità sia possibile considerare come aventi un bene proprio e come sia possibile promuovere o proteggere il loro bene proprio.

---

introdotto per la prima volta, e senza particolari delucidazioni, nel breve testo pubblicato nel 1981. Con il probabile intento di ricondurre la terminologia di Taylor a quella largamente condivisa all'interno del dibattito di settore, nella traduzione italiana del saggio del 1998 si è preferito tradurre *inherent worth* in «valore inerente». Nella traduzione offerta nel 1996, volendo probabilmente rimarcare la distinzione – proposta successivamente anche dallo stesso Taylor – tra *value* e *worth*, si è preferito invece tradurre *inherent worth* in «merito inerente». In scritti successivi è tuttavia lo stesso Taylor a fornire delucidazioni sulle sue scelte terminologiche – delucidazioni alla luce delle quali né 'valore', né 'merito' paiono essere traduzioni idonee di ciò che egli intende con *worth*. Da un lato, egli precisa, mentre il valore (*value*) dipende sempre da un soggetto valutante, *worth* è indipendente da ogni forma di valutazione (1986, 72-80; 1984, 150). Dall'altro egli afferma che se è corretto sostenere che si può avere più o meno merito (a seconda del grado con cui si posseggono certe capacità), non è però altrettanto corretto affermare che si può avere più o meno *worth*, perché con quest'ultimo termine Taylor vuole indicare un qualcosa che è equamente posseduto nello stesso grado dai vari soggetti morali (1986, 130-131; 1981, 211-213). Particolarmente interessante e in buona parte coerente con il sistema di Taylor è la traduzione di *inherent worth* offerta da Reichlin in un recente saggio critico (2008). L'autore, ricollegandosi alla distinzione kantiana tra prezzo/valore (*Preis/Wert*) e dignità (*Würde*), preferisce tradurre il termine con «dignità inerente» (Reichlin 2008, 62-64). Nonostante sia convinto che la proposta di Reichlin sia particolarmente suggestiva e assolutamente valida, credo anche che la sua traduzione non possa essere adottata senza un'adeguata e precisa argomentazione a giustificazione della scelta – pena il rischio di prestare il fianco a cattive interpretazioni. Non avendo qui tuttavia intenzione di dedicarmi a giustificare una simile scelta, ho dunque preferito limitarmi a discostare *worth* dal valore (*value*) e dal merito (*merit*), traducendo *inherent worth* con «rilevanza inerente»: una condizione di rispettabilità che (come verrà meglio spiegato in seguito) è propria dei soggetti morali per loro propria natura, indipendentemente dalle valutazioni altrui e senza alcun ordine di grado.

Mentre in riferimento ad alcune entità, osserva Taylor, 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 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 impossibile (es. l'eseguire una costante manutenzione della propria automobile). Ciò che è bene *per* un'entità e quello che è possibile fare *per fare* del bene a un'entità sono, dunque, due concetti estremamente connessi con il promuovere e il proteggere ciò che è il bene proprio *di* un'entità (viceversa, ciò che è male *per* un'entità e quello che è possibile fare *per fare* del male a un'entità sono due concetti connessi con l'ostacolare e il danneggiare ciò che è il bene proprio *di* un'entità), e quindi utili a iniziare a comprendere cosa ciò significhi: si tratta di realizzare o di preservare uno stato di fatti (*state of affairs*: una condizione, una situazione, una circostanza, un evento) che è favorevole all'entità in questione, evitando o prevenendo uno stato di fatti che gli è sfavorevole (viceversa, si tratta di realizzare o di preservare uno stato di fatti che è sfavorevole all'entità in questione, distruggendo o prevenendo uno stato di fatti che gli è sfavorevole). *Promuovere* il bene proprio (il benessere, la prosperità) di un'entità significa quindi realizzare uno stato di fatti non (ancora) attuale della sua esistenza in grado di condurre l'entità in questione al suo bene proprio, evitando o prevenendo la realizzazione di uno stato di fatti che è dannoso per il suo bene proprio. Il *proteggere* il bene proprio (il benessere, la prosperità) di un'entità può essere invece realizzato in numerosi modi: evitando di danneggiarla, prevenendo la perdita di qualcosa di utile a preservare il suo bene proprio o garantendole la tutela da situazioni potenzialmente pericolose.

Una volta compreso che condizione necessaria, ma non sufficiente, per potere parlare del bene proprio di un'entità è che se ne parli senza fare alcun riferimento ad altre entità (e, quindi al bene che queste ultime potrebbero ricavare dal promuovere o proteggere il bene di quell'entità), e chiarito anche come sia possibile promuovere o proteggere il bene proprio di ogni entità, restano però ancora da illustrare tanto cosa sia il bene proprio di un'entità quanto quali

entità sia possibile considerare come aventi un bene proprio. Sembrerebbe, quanto meno a prima vista, che un'altra condizione necessaria per potere parlare del bene proprio di un'entità è che questa entità abbia degli interessi, nel senso che sia in grado di stabilire dei fini da perseguire e di riconoscere i mezzi più idonei per perseguirli. Se così fosse, però, sarebbe possibile parlare di bene proprio di un'entità solo in riferimento agli esseri umani 'paradigmatici' e, forse, a certi animali cosiddetti 'superiori' (o a ipotetiche forme di vita extraterrestri a noi ancora sconosciute). Nonostante gli interessi siano indubbiamente essenziali al bene proprio di un'entità, è però per Taylor scorretto pensare che questi possano essere frustrati o soddisfatti se e soltanto se si tratta di interessi che un'entità è *cosciente* o *consapevole* di *avere* nel perseguire il suo bene proprio. È infatti 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). L'essere coscienti e consapevoli di ciò che è *nel proprio interesse*, così come l'avere credenze, emozioni e desideri connessi con il proprio interesse, è dunque totalmente indipendente dalla possibilità di promuovere o proteggere il bene proprio di un'entità dotata di interessi.

La distinzione tra le due forme di interesse permette non soltanto di superare il primato della soggettività, ma anche di differenziare anche ciò che è il *bene apparente* di un'entità dal suo *bene vero*: il primo è un bene *desiderato* e *voluta* in quanto *creduto* bene vero, mentre solo il secondo contribuisce *fattualmente* a realizzare e a preservare il suo bene proprio. Talvolta i due beni coincidono, ma più spesso ciò che si giudica essere un bene non è altro che un bene apparente, in molti casi controproducente per il bene vero. In riferimento agli esseri umani, nonostante esistano numerose concezioni particolari di cosa sia il bene vero, c'è un generale accordo tra i diversi filosofi nel parlare del concetto generale di bene vero come del «tipo di vita cui sarebbe conferito un supremo valore se si fosse pienamente razionali, autonomi e informati» (Taylor 1986, 64). Si tratta, ovviamente, di una condizione ideale probabilmente irraggiungibile, ma indica tuttavia in che direzione sarebbe opportuno

tendessero le approssimazioni da noi compiute per identificare il nostro bene vero: quanto più riusciamo a essere razionali, autonomi e informati sui fatti, tanto meno l'approssimazione che ci conduce a desiderare e volere un bene apparente renderà questo distante dal nostro bene vero.

La questione umana, senz'altro utile a comprendere che l'esistenza di un bene vero che è *nell'interesse* di un'entità è sia logicamente sia temporalmente antecedente all'*avere interesse* in un bene che può essere anche apparente, è però irrilevante a comprendere quali entità sia possibile considerare come aventi un bene proprio. Importante, infatti, è arrivare a chiarire soprattutto che il bene proprio di un'entità è un bene che, pur non necessitando alcun riferimento ad altre entità, necessita di essere connesso con uno stato di fatti che è *nell'interesse* di un'entità e che, in virtù di ciò, acquista un valore oggettivo, e non (soltanto) soggettivo, per quella stessa entità. Se così stanno le cose, però, da un lato siamo costretti a escludere dai possibili candidati a essere considerati entità aventi un bene proprio tutte le entità il cui bene è dipendente da quello di altre entità, come gli artefatti umani attualmente conosciuti (es. un'automobile o un tostapane)<sup>15</sup>, mentre dall'altro siamo del tutto

---

<sup>15</sup> Nonostante sia nel saggio del 1981 sia nel libro del 1986 l'autore lasci deliberatamente aperta la questione se alcuni artefatti umani possano, un giorno, essere ritenuti ragionevolmente entità considerabili come aventi un bene proprio, in entrambi i testi egli afferma che quando verranno prodotte delle macchine che funzioneranno come i nostri cervelli o il nostro sistema nervoso centrale, allora potremmo ritenere queste dei soggetti idonei a essere considerati moralmente (1981, 200; 1986, 123-125). Per il filosofo potrebbe essere necessario elaborare un nuovo sistema etico applicabile alle possibili relazioni con questo genere di macchine-organismi: è meglio «mantenere una mente aperta su una simile questione». Se si considera il riferimento fatto da Taylor al cervello umano come un esempio specifico (e forse poco fortunato) di capacità vitali più generali, sembra tuttavia del tutto legittimo sostenere che l'autore è pienamente aperto ad allargare il proprio sistema etico a tutti gli enti, viventi o non viventi, per i quali è possibile individuare un qualcosa che è nel loro interesse. Sebbene sia corretto precisare che l'offrire una simile etica non è assolutamente negli intenti dell'autore (che, infatti, si propone esplicitamente e fin dall'inizio di individuare le basi più idonee a fondare – soltanto – un'etica ambientale), è però anche opportuno fare notare che, se si rendesse concreta l'esistenza di macchine dotate di capacità analoghe a quelle vitali, lo stesso concetto di vita ne risulterebbe probabilmente stravolto. Se queste macchine venissero considerate a tutti gli effetti esseri viventi, l'etica di Taylor le comprenderebbe senza alcun bisogno di essere rivisitata (in questo caso, anzi, l'esempio del cervello proposto

legittimati a considerare entità aventi un bene proprio tutte le forme di vita, umane e non umane<sup>16</sup>. In base all'etica ambientale di Taylor, dunque, a possedere un bene proprio (un benessere, una prosperità) sono tutte le entità che, in quanto esseri viventi appartenenti alla comunità di vita sulla Terra, possiedono un bene connesso ai beni veri che sono nel loro interesse. 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 (e quindi rispondere alla domanda 'cos'è il bene proprio di quella 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 ambiente. Senza conoscere come ogni essere vivente si sviluppa, cresce e si sostiene in vita in accordo con le sue caratteristiche specie-specifiche è per noi impossibile comprendere pienamente cosa sia il suo bene pro-

---

dall'autore potrebbe condurre a pensare che egli voglia persino intendere che se esse avessero *anche* capacità del tutto identiche a quelle umane, non ci sarebbe ragione per escluderle nemmeno dalla considerazione morale dell'etica umana). In tal caso, la sua etica ambientale, da lui stesso intesa come un'etica parallela e affiancata all'etica umana, diverrebbe una teoria etica degli ambienti naturali e artificiali – o, forse, una vera e propria teoria etica generale. Se così non fosse, però, la sua etica del rispetto per la natura dovrebbe diventare un'etica del rispetto degli interessi connessi al bene vero delle entità coinvolte – anche se, in tal caso, resterebbe ancora da dimostrare la ragionevolezza di fondare quest'etica su un simile concetto di interesse e la coerenza del considerare quest'etica come parallela a quella umana, e non un'etica generale capace di includere tutti i rapporti che coinvolgono gli agenti morali (che, a questo punto, potrebbero essere anche delle macchine).

<sup>16</sup> Taylor, a tal riguardo, menziona spesso esclusivamente gli organismi vegetali e gli animali, umani e non umani (1984, 151; 1986, 66). Egli, però, da un lato parla di *cose viventi* (*living things*), mentre dall'altro include esplicitamente tra gli animali anche un organismo unicellulare come un protozoo, facendo anche svariati riferimenti all'ipotetica possibilità di incontrare, un giorno, forme di vita extraterrestri a noi ancora sconosciute. 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, voglia includere tutti i domini e regni del vivente, conosciuti e conoscibili: quelli terrestri (la cui più accettata classificazione attuale comprende regni quali *Animalia*, *Plantae*, *Fungi*, *Protista*, *Monera* e, secondo alcuni, anche i *Virus*) e ipotetiche forme di vita extraterrestri a noi ancora sconosciute. Per tali motivi ho scelto qui di parlare, non nello specifico di organismi vegetali e animali, ma di esseri viventi, in generale.

prio e come promuoverlo o proteggerlo<sup>17</sup>.

Per Taylor è tuttavia opportuno precisare che, nonostante le uniche entità effettivamente dotate di un bene proprio siano soltanto i singoli organismi (considerati individualmente), non è scorretto parlare di un bene proprio anche in riferimento alle specie-popolazioni<sup>18</sup> e o un'intera comunità biotica. Il fatto che il concetto di bene proprio sia applicabile *direttamente* alle singole forme di vita implica, infatti, che sia del tutto lecito applicarlo *statisticamente* anche alle specie-popolazioni o alla comunità biotica di cui fanno parte (Taylor 1986, 69-70)<sup>19</sup>. Se si considera, tuttavia, che il bene proprio di queste ultime è subordinato a quello dei loro membri (in quanto dipendente da un'ideale media statistica dei loro beni propri), che il bene proprio di una comunità biotica spesso non coinci-

---

<sup>17</sup> Come precisato da Taylor nel saggio del 1983 e ripreso in una nota del libro del 1986, *cosa* sia il bene proprio dipende da organismo a organismo e da soggetto a soggetto (es. una persona che vuole avere figli e una che non li desidera), ma non è riducibile alle funzioni biologiche degli organismi o ai loro interessi egoistici (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 l'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 anche la propria vita per questo obiettivo (es. formiche e api).

<sup>18</sup> Il filosofo chiarisce in una nota i motivi per cui preferisce non parlare di specie, ma di specie-popolazioni (1986, 69-70). Il concetto di specie 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 – ma fin qui non ancora *doveroso* – favorire o danneggiare. 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 opportuno non confondere il realizzare e il preservare il bene proprio (il benessere, la prosperità) di un organismo appartenente a una specie-popolazione con il realizzare e il preservare la continua occorrenza di istanze di organismi appartenenti a una specie.

<sup>19</sup> Sembra che, nel corso degli anni, Taylor abbia almeno parzialmente cambiato la propria opinione a riguardo. In corrispondenze private risalenti al settembre 2000, l'autore afferma infatti di preferire parlare, non più di singoli organismi, ma di entità biologiche (*biological entities*) dotate di un bene proprio (2000, 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).

de – e, anzi, compromette – quello delle diverse specie-popolazioni che la compongono, e che il bene proprio delle specie-popolazioni è di sovente a sua volta contrario a quello dei singoli membri che ne fanno parte, nel cercare di promuovere e proteggere tutte queste diverse forme di bene proprio è dunque doveroso non scordarsi che l'unico modo in cui ha senso parlare delle due tipologie statistiche di bene proprio è facendo riferimento ai beni propri delle singole forme di vita <sup>20</sup>.

Il filosofo, nella perfetta consapevolezza della rischiosità del mischiare tra loro constatazioni *descrittive* relative ai *fatti* (gli *is-statement*) con affermazioni *prescrittive* relative ai *doveri* (gli *ought-statement*), facendo magari anche scorrettamente derivare le seconde dalle prime, nel descrivere il concetto di bene proprio di un essere vivente (il suo benessere, la sua prosperità) è molto attento a non implicare in esso alcuna forma di prescrizione morale (1986, 71-72). Avere un atteggiamento morale fondamentale di rispetto (per le persone, così come per la natura) comporta il dare considerazione morale a tutto ciò che è riconosciuto essere dotato di rilevanza inerente: affinché un'entità possa essere considerata un paziente morale verso cui dirigere questo atteggiamento morale fondamentale è necessario, non solo che sia sempre possibile per un agente morale assumere la prospettiva di quell'entità, per giudicare da essa come sarebbe doveroso trattarla nel rispetto del suo bene proprio, ma *anche* che quella stessa entità possieda rilevanza inerente, essendo perciò un oggetto appropriato dell'atteggiamento di rispetto. Per quanto le due condizioni siano dunque strettamente connesse tra loro, dalla prima (una proprietà fondamentale degli organismi) non può *mai* derivare direttamente la seconda (una proprietà sopravveniente degli organismi, che necessita di un fondamento razionale). Esimendosi provvisoriamente dal chiarire se e in che modo potremmo essere razionalmente giustificati a riconoscere la rilevanza inerente delle singole forme di vita, Taylor ci tiene a precisare che l'aver chiarito come sia possibile intendere il concetto di bene proprio, come sia possibile promuoverlo o proteggerlo e 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. È, infatti, del

---

<sup>20</sup> L'aspetto viene ripreso e maggiormente approfondito da Taylor solo nell'ultimo capitolo del suo libro (1986, 285).

tutto sensato ammettere di riconoscere che forme di vita non umane sono dotate di un bene proprio e tuttavia affermare che gli agenti morali non sono per nulla obbligati moralmente a promuoverlo o proteggerlo.

Per muovere oltre questa *impasse* e dimostrare che l'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura è l'unico idoneo, appropriato e adatto atteggiamento da assumere nei confronti di ogni forma di vita non umana, riconoscendo il dovere di promuovere e proteggere il suo bene proprio individuale, l'autore ritiene sia necessario anzitutto esplicitare cosa egli voglia intendere con tre concetti, spesso accostati tra loro, quali *valore intrinseco* (*intrinsic value*), *valore inerente* (*inherent value*) e *rilevanza inerente* (*inherent worth*)<sup>21</sup>.

In base ai chiarimenti concettuali forniti e adottati nel corso dell'intera trattazione<sup>22</sup>, sia il valore intrinseco sia il valore inerente sono sempre dipendenti da una o più forme di vita dotate di un certo grado di coscienza e, perciò, in grado di valutare soggettivamente un qualcosa in modo intrinseco o inerente: entrambi i valori, per quanto percepiti come oggettivi o intersoggettivi, non sono dunque mai attribuibili al di fuori di una relazione che coinvolge entità valutanti<sup>23</sup>. Per valore intrinseco l'autore intende tuttavia quel valore

---

<sup>21</sup> Taylor precisa che il proporre simili chiarimenti è soltanto funzionale per il proseguimento dell'argomentazione (1986, 72-80). Non è quindi necessario che le definizioni offerte siano largamente condivise e adottate da altri autori: non hanno, infatti, alcuna pretesa di essere presentate come definitive o 'migliori' rispetto ad altre.

<sup>22</sup> Nel chiarire che significato assumano questi concetti all'interno del pensiero di Taylor cercherò di integrare quanto da lui affermato nel testo del 1986 con quanto sostenuto nel saggio del 1984. In questo secondo e antecedente contributo è tuttavia opportuno precisare che l'autore preferisce parlare del valore intrinseco come di ciò che è *immediatamente buono* (*immediately good*) e del valore inerente come di ciò che è *intrinsecamente valutato* (*intrinsically valued*) (1984, 150).

<sup>23</sup> In questo senso, sembrerebbe corretto affermare che del tutto impossibilitati ad attribuire valore intrinseco o inerente sono, non soltanto le forme di vita non umana, ma tutti gli esseri non coscienti (Taylor 1986, 74). Le entità coinvolte dall'attività valutatrice richiesta dalle definizioni dei due valori sono infatti, nelle parole di Taylor, esseri coscienti e, quindi, in grado di valutare: questa categoria di entità non coincide dunque con quella delle persone, che hanno invece di fatto o in potenza un certo grado di coscienza. Essa, di conseguenza, da un lato sembra escludere gli esseri umani non 'paradigmatici', mentre dall'altro include tutte le forme di vita coscienti (tra cui, probabilmente, vi

che gli esseri coscienti sono in grado di attribuire, valutando come intrinsecamente buono un obiettivo considerato come un *fine in sé*, un *interesse* perseguito come intrinsecamente valido o l'*esperienza* soggettiva di uno stato di fatti (*state of affairs*) che li coinvolge direttamente, quando questi sono da loro stessi percepiti essere direttamente giovevoli (*immediately good*) per il loro bene proprio. Per valore inerente egli intende invece quel valore che un essere cosciente o una comunità di esseri coscienti sono in grado di attribuire a un'entità (es. una persona, un animale non umano, una pianta, un oggetto, un artefatto umano, un luogo o persino un'attività), considerata bella, di importanza storica, di particolare significato culturale o connessa a sentimenti di stupore, di ammirazione o di coinvolgimento personale (es. un'opera d'arte, una struttura architettonica, una 'meraviglia di natura', un sito archeologico o un animale domestico), e a cui non è attribuito anche valore strumentale (utilitaristico, commerciale o economico). Taylor precisa che nonostante non tutti i valori strumentali siano anche valori intrinseci, non è del tutto da escludere – purché si tenga a mente che i due valori sono tra loro indipendenti – che ciò cui viene attribuito valore intrinseco abbia anche un valore strumentale. L'autore, nel libro del 1986, non offre ulteriori precisazioni in merito ai valori strumentali ma comparando quanto espresso nel volume con quanto chiarito nel saggio del 1984<sup>24</sup>, è presumibile che, all'interno del suo pensiero, essi siano attribuibili a un qualcosa (un fine, un interesse, un'esperienza o un'entità) quando si considera questo qualcosa soltanto come un *mezzo* utile a perseguire i fini in sé, gli interessi e le esperienze cui si attribuisce solo valore intrinseco: è pienamente lecito, secondo Taylor, pensare che simili valori possano essere direttamente giovevoli per il bene proprio di un'entità e, al contempo, *mezzi* per il bene proprio (es. un certo tipo di attività lavorativa). La rilevanza inerente, infine, è per Taylor propria solo delle entità che hanno un bene proprio e cioè di quegli organismi per i quali esiste uno stato di fatti

---

sono gli animali cosiddetti 'superiori' e ipotetiche forme di vita extraterrestri a noi ancora sconosciute).

<sup>24</sup> Nel saggio del 1984 Taylor distingue anche il valore strumentale (*instrumental value*) da quello commerciale (*commercial value*) (1984, 150). Visto che l'importanza economica di un qualcosa è intrinsecamente strumentale, e considerato che nel volume del 1986 egli non precisa la medesima distinzione, ho cercato qui di incorporare le due definizioni con un suo più vasto punto di vista sulla questione.

(es. l'essere in vita, al sicuro o in abbondanza di risorse) che realizza e preserva il loro bene proprio – diversamente da quanto fatto da un altro simile stato di fatti (es. l'essere morti, esposti ai pericoli o privi di risorse) incapace di realizzarlo e preservarlo, o incapace di farlo con la stessa intensità – e che è perciò nel loro interesse, indipendentemente dal fatto che loro ne abbiano coscienza o consapevolezza. Essa, inoltre, è propria di queste entità in modo del tutto indipendente anche da ogni riferimento alla realizzazione e alla preservazione del bene proprio di altri esseri viventi (coscienti o non coscienti). Se, come ammette lo stesso autore, il concetto di rilevanza inerente è «essenzialmente identico» a ciò che Regan intende con il concetto di valore inerente, allora di esso è possibile aggiungere ulteriori precisazioni, date in larga parte per implicite da Taylor (Taylor 1986, 75). In analogia alla definizione offerta da Regan, la rilevanza inerente indica dunque una rilevanza non strumentale che non si guadagna e non si perde, che (a differenza del merito, come verrà meglio illustrato in seguito) non aumenta e non diminuisce, che è equamente posseduta nello stesso grado dai vari esseri viventi e che, quindi, è autonoma, distinta, irriducibile, incommensurabile e indipendente rispetto a ogni forma di valore intrinseco o inerente (Regan 1990 [1983], 318-359).

Il concetto di rilevanza inerente è, per Taylor, l'aspetto centrale di ogni sistema etico, sia esso umano o ambientale. Nonostante anche l'attribuire (soggettivamente o intersoggettivamente) valore inerente a un'entità comporti il considerarla degna di preoccupazione e considerazione morale per ciò che è (si ha perciò a che fare con un *recognition respect* e non con un *appraisal respect*), l'affermare che un'entità è dotata di rilevanza inerente comporta – come conseguenze, e non come condizioni – due ulteriori e importanti giudizi di ordine morale (Taylor 1984, 151-152; 1981, 200-202; 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 *fine in sé* e *nell'interesse* dell'entità stessa. Ciò non significa né che non si debba mai agire in modo contrario al bene proprio dell'entità in questione,

né che non si debba mai valutare una simile entità in modo strumentale, ma implica tuttavia che si debba sempre possedere una ragione morale valida in grado di giustificare un'azione contraria a questo dovere, e che si debba sempre dare considerazione morale a questa entità, senza mai valutarla soltanto come mezzo, ma sempre anche come un fine in sé – aspetti che l'autore affronta meglio in seguito.

Chiarito cosa siano il bene proprio e la rilevanza inerente di un essere vivente, dando provvisoriamente per scontato che entrambi i concetti siano coerentemente applicabili a tutte le forme di vita, al filosofo resta ancora da illustrare come questo suo assunto, tanto indimostrato quanto indispensabile all'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura, sia giustificato dalla coerente visione del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso offerta dal sistema di credenze della prospettiva biocentrica sulla natura. Prima di procedere con questa dimostrazione, l'autore si dedica tuttavia a chiarire cosa per lui significhi *possedere, esprimere e adottare* come atteggiamento morale fondamentale l'atteggiamento del rispetto per la natura, lasciando ogni giustificazione ancora provvisoriamente irrisolta<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Giunti a questo punto dell'argomentazione di Taylor, è tuttavia importante soffermarsi a mettere in rilievo tre aspetti che, seppure importanti per il discorso dell'autore, sono da lui poco approfonditi. Il primo è che la distinzione tra il concetto di valore e quello di rilevanza sottintende che, mentre il valore necessita sempre di essere anche valutabile da un essere cosciente o da una comunità di esseri coscienti, ed è perciò strettamente dipendente da un *predicato*, solo il concetto di rilevanza può essere compreso solo come *sostantivo*. Come meglio precisato nel saggio del 1984, infatti, se il valore intrinseco e quello inerente si *attribuiscono*, soltanto la rilevanza si *riconosce* (in entrambi i casi sembra necessaria almeno una coscienza valutante, ma nel secondo è implicato che uno o più agenti morali riconoscano la rilevanza come *conseguenza* dell'assunzione di un certo sistema di credenze). Il secondo aspetto è che la distinzione proposta nel libro del 1986 (diversa, ma in molti aspetti coerente con quella presente nel saggio del 1984) tra concetti come intrinseco e inerente assume per l'autore la funzione di separare la possibilità di attribuire valore a un *fine*, a un *interesse* o a un'esperienza da quella di attribuire valore o riconoscere la rilevanza di un'entità: se ciò che è intrinseco può essere conferito in modo *accessorio* a stati *emotivi* e di *coscienza*, solo ciò che è inerente può essere conferito (o essere proprio) di un *organismo*, in quanto parte *essenziale* della sua singolarità (da noi non solo soggettivamente o intersoggettivamente valutata, ma anche oggettivamente riconosciuta). Il terzo e ultimo aspetto è che, nonostante non sia chiaro se e come il valore intrinseco e quello inerente siano per Taylor interpretabili

L'idea centrale dell'etica ambientale di Taylor è che un agente morale possiede *tratti caratteriali virtuosi* e compie *azioni giuste* se e solo se questi tratti e queste azioni sono espressione dell'adozione dell'atteggiamento morale fondamentale di rispetto: l'essere eticamente buono e giusto di un tratto caratteriale o di un'azione *deriva* sempre dal possesso di un certo atteggiamento morale fondamentale, il quale si *manifesta* nei tratti caratteriali e nelle azioni (Taylor 1986, 80). Un atteggiamento è *morale* se e solo se è costituito da certe *disposizioni* (*standard* caratteriali e *regole e principi* di comportamento) miranti a garantire il *rispetto* delle entità che sono riconosciute essere pazienti morali (in riferimento a quando e al perché un simile atteggiamento può essere anche *fondamentale* l'autore torna in seguito). *Adottandolo* ci si sottomette a queste disposizioni assumendole come regole e principi etici, *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 (sia esso del rispetto per le persone o per la natura). Anche se, dal punto di vista logico, è dunque necessario anzitutto adottare un simile atteggiamento per poterlo possedere ed esprimere, il filosofo preferisce ancora una volta argomentare in modo regressivo, spiegando anzitutto cosa significhi possedere ed esprimere un atteggiamento morale, per illustrare solo successivamente cosa voglia dire adottarlo quale atteggiamento morale fondamentale.

Le *disposizioni* (*dispositions*) che un agente morale si percepisce moralmente obbligato a soddisfare quando *possiede* (o *ha*) un atteggiamento morale possono essere classificate in quattro<sup>26</sup> diverse

---

all'interno della dicotomia bene vero/bene apparente, sembrerebbe, a prima vista, che essi possano contraddistinguere entrambi i tipi di bene. Da un lato, infatti, non c'è niente di contraddittorio nel sostenere che quando un essere cosciente percepisce soggettivamente che un *fine*, un *interesse* o un'esperienza sono il suo bene vero, in realtà li sta solo *credendo* tali. Dall'altro, invece, è del tutto lecito pensare che nell'attribuire valore inerente a un'entità o a un *luogo* un essere cosciente stia individuando dei beni veri propedeutici al suo bene proprio.

<sup>26</sup> Da precisare è che, diversamente da quanto proposto nel libro del 1986, nel saggio del 1981 Taylor distingue solo tre dimensioni dell'atteggiamento morale. Sebbene nel 1981 egli non denomini esplicitamente le tre disposizioni, sembrerebbe che sia la prima delle dimensioni quella a essere esclusa dal suo

dimensioni dell'atteggiamento stesso (Taylor 1986, 80-84). La prima dimensione è definita da Taylor *valutativa* (*valuational*) e consiste nella disposizione a effettuare certi giudizi di valore e di rilevanza a partire dal riconoscimento della rilevanza inerente di certe entità (le persone per l'etica umana e gli organismi viventi della comunità di vita sulla Terra per la sua etica ambientale): tutte le altre disposizioni derivano da questa. La seconda dimensione è definita *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 *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 e/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 e/o moralmente giustificata. Le azioni (o le astensioni) che, pur essendo connesse a queste proprietà e/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 definita *affettiva* (*affective*) e consiste nella disposizione ad avere certi sentimenti in risposta a certi stati di fatti (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 fatti in cui il bene proprio delle entità dotate di

---

saggio (1981, 203).

rilevanza inerente è promosso e/o protetto nel primo caso, o ostacolato e/o danneggiato nel secondo, sono il segno del *possesso* di un atteggiamento morale e, al contempo, il coronamento delle disposizioni precedenti.

*Esprimere* (o *incarnare*) un atteggiamento morale comporta sia lo sviluppare tratti caratteriali sia l'agire in modo tale da incontrare queste disposizioni e, di *conseguenza*, concretizzare l'adozione e il possesso dello stesso atteggiamento morale (sia esso del rispetto per le persone o per la natura).

Sia che si parli dell'aver un buon carattere in generale (essere complessivamente un buon agente morale) sia che ci si concentri su particolari virtù (come onestà, benevolenza o imparzialità), i *tratti caratteriali* di un agente che esprime un atteggiamento morale consistono di due aspetti, uno deliberativo e uno pratico (Taylor 1986, 86-90). L'aspetto *deliberativo* consiste nell'aver sviluppato l'abilità e la costante disposizione nel comparare le ragioni favorevoli e contrarie all'agire in un modo o in un altro (o all'astenersi dal farlo), senza farsi influenzare, confondere o condizionare da inclinazioni non morali legate a interessi, bisogni, desideri, speranze, emozioni o paure. L'aspetto *pratico* consiste nell'aver sviluppato l'abilità di esercitare costantemente la propria volontà per agire in accordo con quanto si è scelto di fare (o non fare) dopo avere deliberato adeguatamente a riguardo, anche quando inclinazioni non morali legate a interessi, bisogni, desideri, speranze, emozioni o paure indeboliscono o compromettono la volontà stessa. Alla luce di queste precisazioni è possibile comprendere meglio come il possedere un buon carattere in generale o certe virtù sia connesso con l'esprimere un atteggiamento morale. 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 proprio *bisogno* di possedere virtù per agire moralmente.

Nell'*agire* esprimendo un atteggiamento morale, le dimensioni coinvolte sono la conativa e la pratica: ogni qual volta un agente morale agisce (o si astiene dal farlo) perseguendo gli obiettivi e i fini

disposti dalla dimensione conativa e ogni volta che questo suo agire (o astenersi dal farlo) è conseguente all'esercizio della sua ragione pratica, la sua condotta esprime un atteggiamento morale (Taylor 1986, 84-86). Affinché questo agire sia una reale *espressione* di un atteggiamento morale è tuttavia necessario precisare ulteriori aspetti, in precedenza tralasciati, delle due disposizioni. La dimensione conativa deve disporre a perseguire obiettivi coerenti con fini che, nel loro insieme, contribuiscano a realizzare e a preservare il bene proprio delle entità dotate di rilevanza inerente come un *fine in sé* e *nell'interesse* delle entità stesse (per l'etica del rispetto per la natura si tratta di porsi come fine due obiettivi: il realizzare le condizioni in cui né si danneggiano gli organismi né si interferisce con il loro status naturale, e il preservare la loro esistenza come parte dell'ordine della natura). La dimensione pratica, invece, deve disporre ad agire in modo *intenzionale, disinteressato* e accompagnato dal percepirsi *moralmente obbligati* a perseguire gli obiettivi coerenti con i fini della dimensione conativa.

Un atteggiamento morale è *adottato* come atteggiamento morale fondamentale se e solo se non può essere fatto né derivare da altri atteggiamenti più vasti né dipendere da altre forme di atteggiamento più importanti: il rispetto per la natura, dovendo essere adottato come atteggiamento morale fondamentale, non può dunque essere né un caso specifico o una conseguenza del rispetto per le persone né una forma di rispetto meno importante, ma solo *la forma più fondamentale di impegno morale che si possa adottare* (ciò, come spiegherà più avanti il filosofo, non implica tuttavia che il rispetto per la natura sia la *sola* forma di atteggiamento morale fondamentale). Una simile forma di rispetto, non potendo trovare la propria giustificazione nell'essere fondata su atteggiamenti morali più fondamentali, necessita dunque un'indagine approfondita dei propri fondamenti, sia in quanto *morali* sia in quanto *fondamentali* (Taylor 1986, 90-98).

Anzitutto, precisa Taylor, bisogna evidenziare che il rispetto per la natura è un atteggiamento *morale* non semplicemente perché costituito da certe disposizioni, ma perché queste mirano a garantire il *rispetto* degli organismi viventi della comunità di vita sulla Terra. 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 un semplice *amore* per la natura costituito da inclinazioni che, in quanto derivate da valutazioni fondate su sentimenti di affetto personale, sarebbero valide soltanto soggettivamente<sup>27</sup>. Adottare un atteggiamento di rispetto (sia esso per le persone o per la natura), quindi, comporta l'assumere sia standard caratteriali sia regole e principi di comportamento *come* norme etiche che siano sia *formalmente valide* (in quanto di carattere generale, universalmente applicabili da tutti gli agenti morali, attuabili in modo totalmente disinteressato, considerabili come desiderabili da tutti gli agenti morali e capaci di avere assoluta priorità su tutte le altre norme e tutti gli altri principi di carattere non morale) sia *materialmente valide* (in quanto fondati sul rispetto).

L'atteggiamento morale di rispetto per la natura è tuttavia anche *fondamentale* perché (condizione necessaria e sufficiente) le sue regole e i suoi principi etici hanno assoluta priorità, non solo su tutte le altre regole e tutti gli altri principi di carattere non morale, ma anche sulle regole e sui principi morali di altri atteggiamenti morali 'meno' fondamentali. Nonostante sia sempre possibile che due atteggiamenti morali fondamentali, come quello del rispetto per le persone e quello del rispetto per la natura, entrino in conflitto tra loro, l'autore preferisce tornare in seguito su questo problema (dovendo in questo caso deliberare comparando i diversi fondamenti razionali dei due atteggiamenti, essenziale è chiarire prima quali siano questi fondamenti), dedicandosi subito a chiarire cosa significhi l'*assoluta priorità* che un atteggiamento morale fondamentale ha su atteggiamenti morali 'meno' fondamentali o non morali (Taylor 1986, 92-97). Questa assoluta priorità implica che le regole e i principi etici di un atteggiamento morale fondamentale non siano né un caso specifico o una conseguenza derivabile da altri atteggiamenti più vasti, né regole e principi sempre legittimamente trasgredibili in favore di altre forme di atteggiamento morale più importanti. In ri-

---

<sup>27</sup> Taylor precisa che inclinazioni mosse da sentimenti come affetto personale non sono totalmente *escluse* dalle disposizioni che costituiscono l'atteggiamento morale di rispetto (1986, 85-86, 90-92). 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 per la natura* senza adottare un *rispetto per la natura*, sia *rispettarla* senza per questo anche *amarla*.

ferimento agli atteggiamenti non morali, dunque, l'atteggiamento morale di rispetto per la natura è fondamentale perché (condizione necessaria, ma non sufficiente) le sue regole e i suoi principi non derivano da atteggiamenti come la curiosità conoscitiva, la fruizione estetica o il piacere personale (sono questi, semmai, a derivare dall'atteggiamento morale di rispetto per la natura, in modo tale da essere compatibili con questo). Il fatto che non sia mai giustificato trasgredire regole e principi morali per soddisfarne altri non morali è già garantito, come si è appena visto, della stessa validità etica delle regole e dei principi morali. In riferimento agli atteggiamenti morali 'meno' fondamentali, invece, l'atteggiamento morale di rispetto per la natura è fondamentale perché (condizione necessaria, ma non sufficiente) le sue regole e i suoi principi né derivano da atteggiamenti che, proprio in quanto 'meno' fondamentali, sono costitutivamente casi specifici derivati da un altro o dallo stesso atteggiamento fondamentale (sarebbe persino contraddittorio affermare, in quest'ultimo caso, che le regole e i principi di un atteggiamento morale fondamentale derivano da un atteggiamento morale da esso stesso derivato), né sono trasgredibili in favore di questi. Se è dunque 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 'meno' fondamentali (es. il condannare come moralmente ingiusto l'uso di pesticidi, il consumo del suolo e lo sfruttamento e l'uccisione di animali non umani) facendo riferimento all'atteggiamento morale di rispetto per la natura, non è mai possibile fare il contrario. Se, invece, è sempre possibile (e necessario) spiegare l'atteggiamento morale di rispetto per la natura senza fare riferimento ad atteggiamenti non morali o 'meno' fondamentali che, per quanto riferiti alla natura, derivano e dipendono da questo (o da altri atteggiamenti morali, come l'atteggiamento di rispetto per le persone), non è mai possibile fare il contrario. Per tutti questi motivi, l'atteggiamento di rispetto per la natura è un atteggiamento morale *e* fondamentale.

Nell'*adottare* un atteggiamento di rispetto, quindi, si assumono sia standard caratteriali sia regole e principi di comportamento come un *intero sistema etico* di norme, nel *possederlo* (o nell'*averlo*) 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*, e nell'*esprimerlo* (o nell'*incarnarlo*) si concretiz-

za questo *sistema* nel proprio carattere e nella propria condotta. 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 *valide* all'interno del dominio dell'etica ambientale. In riferimento a questo dominio, il rispetto per la natura è, secondo Taylor, il migliore atteggiamento che sia possibile adottare (1986, 97).

### 2.2.2. *Il sistema di credenze: la prospettiva biocentrica sulla natura*

Il nostro credere che un intero sistema etico come quello proposto da Taylor sia *valido* è *coincidente* con, e non il *fondamento* per, il nostro credere che l'atteggiamento morale fondamentale rappresentato dal sistema sia *razionalmente giustificato*: mostrare la validità del sistema *significa* giustificare l'atteggiamento che lo incorpora (Taylor 1986, 97-98). Essendo l'atteggiamento di rispetto per la natura un atteggiamento morale *e* fondamentale, buone ragioni per assumerlo non possono essere né ragioni morali da esso stesso derivate né ragioni dipendenti da atteggiamenti 'più' fondamentali. L'unico modo di giustificare l'atteggiamento del rispetto per la natura è illustrare come la coerente visione filosofica del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso offerta dal sistema di credenze della prospettiva biocentrica sulla natura *supporti* e renda *intelligibile* l'atteggiamento stesso, validando il suo intero sistema etico: essa lo supporta nel senso che rende *ragionevole* la sua adozione, mentre lo rende intelligibile nel senso che fornisce *giustificazioni* in grado di rendere l'atteggiamento sensato (Taylor 1986, 99).

Taylor procede nella propria argomentazione, prima illustrando i principi che contraddistinguono la prospettiva biocentrica sulla natura, poi mostrando come questa renda l'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura coerente con un'appropriata visione filosofica del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso, per poi concludere spiegando il perché sia ragionevole che un essere umano razionale, scientificamente informato e capace, quindi, di analizzare la realtà in maniera perspicace (*high level of reality-awareness*), accetti questa prospettiva come parte della propria

globale visione del mondo.

Nonostante ritenga le leggi scientifiche prive di valenza morale, il filosofo è convinto che, per disporre di ragionevoli argomenti utili a fare accettare il sistema di credenze della propria teoria al più vasto numero di esseri umani, la sua riflessione filosofica sul rapporto tra esseri umani e natura non possa non prendere le mosse dalle considerazioni della scienza – pur restandone distinta (Taylor 1986, 47-53). Senza negare nessuna delle due nature umane, quella di organismo biologico (che *vive* adattandosi al mondo) e quella di agente morale (che decide *come* vivere la propria vita)<sup>28</sup>, secondo Taylor bisogna dunque chiedersi: 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, qual è il significato morale del nostro essere membri della comunità di vita sulla Terra? Non si tratta di utilizzare la scienza come *premessa* dell'etica ambientale, ma di *fondare* le regole e i principi morali che governano il nostro rapporto con il mondo naturale su quelle *verità empiriche* fornite da quel tipo di scienza che ci può informare al meglio sull'ambiente, aiutandoci quindi a comprendere quale posto sarebbe più opportuno che gli esseri umani occupassero in natura. Il sistema di credenze che costituisce la prospettiva biocentrica sulla natura è, proprio perciò, un sistema ordinato di quattro considerazioni di carattere filosofico<sup>29</sup>, coerenti con le verità messe in luce, oggi, da scienze quali la biologia, l'ecologia e, almeno in parte, l'etologia.

In base al primo principio – che si potrebbe definire di *unità* – gli esseri umani sono membri della comunità di vita sulla Terra nello stesso *senso* e allo stesso *modo* di tutti gli altri organismi viventi non umani (Taylor 1981, 207-209; 1986, 101-116). Accogliendo questo principio riconosciamo di essere individui di una delle tante specie-popolazioni esistenti e, perciò, parti di una medesima comunità di vita – e non qualcosa di separato dal resto della natura. Non

---

<sup>28</sup> In quanto organismi biologici, precisa Taylor, noi *vogliamo* sopravvivere e riprodurci, ma in quanto agenti morali noi possiamo sempre chiederci se *dobbiamo* sopravvivere e riprodurci, e possiamo farlo in un modo che può essere del tutto indipendente dalla nostra natura biologica (1986, 53).

<sup>29</sup> Per esporre con maggiore esauritività e chiarezza i quattro principi, non tradurrò alla lettera né i principi formulati nel 1981 né quelli proposti nel 1986. Cercherò piuttosto di integrare le due versioni offerte.

si tratta, tuttavia, di negare le differenze esistenti tra tutti gli organismi e le specie-popolazioni 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, fanno fronte alle proprie necessità biologiche di sopravvivenza rispondendo attivamente alle stesse sfide esistenziali presentate dall'ambiente, hanno un loro bene proprio e sono libere e autonome nel perseguirlo, nel senso che hanno la facoltà di farlo e di farlo autonomamente e, quindi, sono per propria natura *libere di (free to) farlo*, in quanto *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)<sup>30</sup>. Inoltre, mentre l'essere umano non può fare a meno di tutti questi organismi viventi, questi possono tranquillamente fare a meno di noi. L'essere umano tra tutte queste forme di vita è 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.

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,

---

<sup>30</sup> Questo genere di libertà, precisa Taylor, non si sostituisce alla libertà propria degli esseri umani, ma vi si aggiunge in un modo che è sia logicamente sia ontologicamente anteriore (1986, 106-111). 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 umana subirebbe restrizioni.

[un evento come la fine della specie umana] verrebbe probabilmente accolto da un caloroso ‘Che liberazione!’ (Taylor 1981, 208-209)

Il secondo principio – che si potrebbe definire di *interconnessione* – afferma che gli esseri umani, così come tutti gli altri esseri viventi, sono parti integrate – e mai realmente isolate – di una rete complessa ma unificata di relazioni tra elementi (organismi, entità ed eventi) interconnessi (Taylor 1981, 209; 1986, 116-119). Da ciò consegue che le possibilità che ogni organismo o specie-popolazione di organismi ha di cavarsela bene o male, così come le stesse possibilità che ha di sopravvivere, dipendono non soltanto dalle condizioni fisiche dell’ambiente in cui si trova, ma anche dalle *relazioni* che instaura con altre forme di vita (simili e diverse), altre specie-popolazioni (simili e diverse) e l’ambiente. Ogni ecosistema, così come l’intero complesso di tutti gli ecosistemi, è un’universo’ in cui le interazioni tra le diverse specie-popolazioni e i diversi organismi comprendono un insieme intricato di relazioni di causa-effetto: scambi di energia variabili, ma relativamente stabili, che si autoregolano preservando l’equilibrio dinamico dell’insieme. Nonostante questa visione olistica degli ecosistemi non costituisca una norma morale, l’integrità di questo equilibrio ecologico è connessa alla realizzazione del bene degli organismi e delle specie-popolazioni che abitano la Terra, essere umano compreso: le sue implicazioni etiche per il nostro trattamento dell’ambiente naturale risiedono interamente nel fatto che la nostra *conoscenza* di queste connessioni causali è un *mezzo* essenziale per realizzare gli scopi che ci siamo dati adottando l’atteggiamento di rispetto per la natura <sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Taylor alterna l’utilizzo di termini come interdipendenza (*interdependence*) e interconnessione (*interconnection*): nonostante si faccia un largo uso dei due termini come sinonimi, non ci sono elementi all’interno del pensiero dell’autore che possano far pensare alla connessione esistente tra le forme di vita come a una connessione di dipendenza in senso stretto e/o forte. Come precisato dallo stesso filosofo nel saggio del 1983, anzi, 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 non sarebbe più *lo stesso*. Il principio di interdipendenza non deve dunque essere sovrastimato: esso sottolinea semplicemente che, da un lato il buon funzionamento bio-

Il terzo principio – che si potrebbe definire *teleologico* – richiede di riconoscere ogni organismo come un centro teleologico di vita: un individuo unico e insostituibile che insegue il suo bene proprio nella sua propria maniera (Taylor 1981, 210-211; 1986, 119-129). Il culmine di questo riconoscimento si ha quando si verifica una genuina comprensione del punto di vista di un'altra forma di vita e, di conseguenza, si fa propria la capacità di assumere quel punto di vista, senza antropomorfizzarlo e, quindi, falsificarlo (attribuendo all'organismo, ad esempio, coscienza o autocoscienza). Sono caratteristiche di questa capacità quali l'*oggettività* (non antropomorfizzante) e la *visione d'insieme* (dell'organismo nella sua soggettività) che ci permettono di aumentare la nostra consapevolezza di cosa significhi essere un'entità vivente con una propria particolare individualità: un centro teleologico di vita non è soltanto un'entità il cui 'mondo' può essere osservato dalla prospettiva della *sua propria* vita, ma anche e soprattutto un sistema unificato di attività aventi come scopo il *proprio* benessere e la *propria* conservazione. Solo assumendo un simile punto di vista è possibile stabilire se ciò che può essere o non essere fatto accadere da un agente morale in *quel* mondo è bene o male, desiderabile o indesiderabile. Se comprendiamo, infatti, che gli organismi appartenenti alle altre specie-popolazioni hanno un bene proprio che stanno sforzandosi di realizzare, esattamente come ognuno di noi ha un bene proprio che si sforza di realizzare, allora, secondo Taylor, sviluppiamo di conseguenza la genuina *capacità* di vedere il mondo dal punto di vista del loro bene, e non solo dal punto di vista del nostro.

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

---

logico delle forme di vita e il buon funzionamento ecologico degli ecosistemi dipende dal modo in cui questi sono interconnessi a un sistema più vasto di *relazioni* ecologiche, mentre dall'altro il buon funzionamento di questo sistema dipende da quanto sono *equilibrate*, seppure *dinamiche*, queste relazioni. Per queste ragioni ho deciso qui di utilizzare soltanto il termine interconnessione.

nostro favore (Taylor 1981, 211-218; 1986, 129-156). La convinzione in base alla quale si pensa che le nostre qualità precipue, come la razionalità, la creatività o la capacità di autodeterminazione morale, ci permettano di vivere su una sorta di livello ‘superiore’ di esistenza rispetto alle altre specie è profondamente radicata nella cultura umana, tanto da sembrare del tutto ovvia. Ciononostante, ricorda Taylor, non solo *non esistono* buone ragioni per considerare le nostre qualità con cui perseguiamo il nostro bene proprio quali criteri idonei a valutare organismi appartenenti ad altre specie, ma *esistono* anche buone ragioni per non farlo (1986, 134). Tutte le strutture argomentative solitamente utilizzate per difendere questa presunta superiorità umana, oltre a rivelare, se approfondite, evidenti errori concettuali e contraddizioni in grado di invalidare le argomentazioni stesse (motivi per *non accettare* questa credenza), perdono di significato una volta che si sono fatti propri i principi precedenti (motivi per  *rifiutarla*).

Taylor individua tre diversi possibili fondamenti degli errori concettuali e delle contraddizioni che portano a *non accettarla*: gli standard di merito, gli standard morali (il caso specifico più di frequente utilizzato di standard umani) e la rilevanza inerente.

L'errore concettuale fondato sugli *standard di merito* deriva dall'adottare le capacità con cui gli esseri umani perseguono il loro bene proprio – in un modo che è dunque valido soltanto per gli umani e agli occhi degli umani – quale metro di valutazione delle capacità con cui le forme di vita non umane perseguono il loro bene proprio (Taylor 1981, 211-213; 1986, 130-131). Si tratta, in questo caso, di adottare uno *standard di livello* per formulare giudizi di *merito* in base ai quali si determina se un organismo possiede le proprietà di produrre il bene proprio (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, etc.): 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 organismi 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

meriti degli organismi non umani 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 arrampicarsi sugli alberi, o che un’aquila è ‘superiore’ a un’altra per quanto concerne le doti visive. In nessun caso è però sensato affermare che un essere umano è ‘superiore’ a uno scoiattolo in quanto dotato di capacità razionali o che un’aquila è ‘migliore’ di un essere umano poiché dotata di una vista più acuta: le due affermazioni sono parimenti *insensate*. Questo fondamento dunque, secondo Taylor, non è accettabile perché ogni specie-popolazione e ogni forma di vita hanno un proprio modo di vivere in un proprio ambiente e, quindi, proprie peculiarità con cui perseguono il loro bene proprio.

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)

L’errore concettuale fondato sullo *standard morale* deriva dalla convinzione ampiamente diffusa che gli esseri umani siano esseri *moralmente* superiori perché possiedono, mentre altri ne sono privi, le qualità proprie di un agente morale (es. libero arbitrio, responsabilità, facoltà di deliberare, facoltà di giudizio, ragione pratica) (Taylor 1981, 213; 1986, 131-133). Si tratta, questo, di un caso specifico di applicazione di uno *standard umano* a ciò che umano non è, e cioè di utilizzo di qualità che ci permettono di perseguire il *nostro* bene proprio (un bene umano) quali criteri idonei a valutare le qualità con cui le entità non umane perseguono il *loro* bene proprio (un bene non umano). Chi adotta un simile punto di vista è 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 agli esseri che sono privi di tali capacità, anche questo fondamento non è dunque accettabile.

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)

Posta a sottofondo di entrambi gli errori concettuali è tuttavia una contraddizione fondata sulla *rilevanza inerente*: si tratta della contraddizione più radicata – e, quindi, al contempo più rilevante e più difficile da affrontare con lucidità mentale – all'interno della cultura umana (Taylor 1981, 213-218; 1984; 1986, 133-152). Per la stragrande maggioranza delle persone, infatti, a prescindere dai meriti (moralì o non moralì) delle diverse forme di vita, è del tutto scontato che gli esseri umani siano dotati di una maggiore rilevanza inerente (indipendente dai meriti) rispetto alle altre entità viventi e che, di conseguenza, debbano avere un maggiore peso nelle deliberazioni morali, rispetto al resto del vivente. Possono così esistere degli esseri umani completamente viziosi e depravati, privi di ogni merito, che sono tuttavia considerati come appartenenti a una classe ontologica più elevata rispetto a quella delle piante o degli animali 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 della rilevanza inerente è che essa non si guadagna e non si perde, non aumenta e nemmeno diminuisce: mentre il *valore* dipende dai valutatori, la *rilevanza* no (Taylor 1984, 152-154; 1986, 147-152)<sup>32</sup>. Ogni democrazia moderna, fa notare

---

<sup>32</sup> Taylor sviluppa questo argomento nel saggio del 1984, in risposta alle critiche ricevute dal Prof. Luis G. Lombardi e pubblicate su *Environmental Ethics*, riproponendolo poi nel volume del 1986 (Lombardi 1983).

Taylor, è assolutamente incline a condannare come moralmente ingiusta ogni distinzione tra individui dotati di una maggiore o minore rilevanza inerente (Taylor 1981, 214-215)<sup>33</sup>. Se si è d'accordo nel rigettare la possibilità di riconoscere diverse gradazioni di rilevanza inerente, si deve però rigettare, prosegue l'autore, l'intero schema concettuale utilizzato per giudicare le entità come portatrici di una diversa rilevanza inerente. Se ciò non avviene è perché questo atteggiamento sottintende un sistema di concetti e di credenze facente perno su di una concezione gerarchica – metafisica, ontologica e valoriale – della natura assolutamente priva di fondamento e, perciò, non accettabile. Una simile concezione, infatti, è fondata su ragionamenti *viziosamente circolari* (ragionamenti che dimostrano la superiorità umana presupponendola) poggiati sugli argomenti propri dell'umanesimo razionale della Grecia antica, sul concetto giudaico-cristiano di Grande Catena dell'Essere o sul dualismo cartesiano, e non su ragionamenti *coerentemente lineari* come quelli offerti dall'adeguata conoscenza della realtà fornita dalla scienza contemporanea:

Mostrare che tutti questi fondamenti non sono accettabili, tuttavia, non equivale a dimostrare l'esigenza di *rifiutarli*. Dimostrare che in qualsiasi modo si consideri l'essere umano 'superiore' alle altre forme di vita non si fa altro che esprimere un preconcetto irrazionale e arbitrario che avvantaggia una specie (quella umana) a scapito di parecchi milioni di altre è infatti insufficiente a dimostrare la necessità di abbandonare questo pregiudizio ben radicato: bisogna *anche* adottare i primi tre principi della prospettiva biocentrica (il principio di unità, quello di interconnessione e quello teleologico) (Taylor 1981, 214; 1986, 153-155). La connessione tra la non accettabilità della superiorità umana e i primi tre principi della prospettiva biocentrica conduce al rifiuto di questo preconcetto in un modo che, pur non essendo necessario come una conseguenza logica, è se non altro *ragionevole* (la superiorità umana non contraddice propriamente i primi tre principi, ma non si inserisce bene tra essi). Il rigetto della dottrina della superiorità umana 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* ri-

---

<sup>33</sup> Nel saggio del 1981 il filosofo si sofferma sull'esempio offerto dal fenomeno del classismo, ma la riflessione si potrebbe coerentemente estendere anche a ogni discriminazione (es. sessista o razzista).

levanza inerente (Taylor 1986, 155-156). Se ciò accadesse, afferma Taylor:

Un totale riordinamento del nostro universo morale avrebbe luogo. Ci vedremmo moralmente obbligati a bilanciare i nostri doveri nei confronti del 'mondo' della natura con quelli nei confronti del 'mondo' della cultura e della civiltà umana. [...] Ora, questo cambio radicale della nostra visione del mondo naturale e del modo eticamente più appropriato di rapportarci alle altre cose viventi è esattamente ciò che comporta l'accettare la prospettiva biocentrica. Il quarto elemento della prospettiva non è nient'altro che il rifiuto della dottrina della superiorità della rilevanza inerente dell'essere umano. Questo rifiuto [...] è la chiave per capire perché l'accettazione della prospettiva biocentrica renda intellegibile e supporti l'adizione da parte di una persona dell'atteggiamento del rispetto per la natura. (1986, 134)

Illustrati i principi che contraddistinguono la prospettiva biocentrica sulla natura e mostrato come questa renda l'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura coerente con un'appropriata visione filosofica del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso, a Taylor resta tuttavia ancora da spiegare il *perché* sia ragionevole accettare questa prospettiva come parte della propria globale visione del mondo. Il filosofo chiarisce che non si tratta di *provare* la prospettiva biocentrica (essendo un sistema di credenze, e non una teoria scientifica, essa non può essere provata), ma di dimostrarne la *ragionevolezza* (Taylor 1986, 167-168). Egli propone in tal senso tre argomenti concatenati (1986, 158-167). Anzitutto la prospettiva biocentrica è accettabile nel senso che soddisfa *criteri di accettabilità* tradizionali e largamente accettati 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, poiché ogni agente morale ha necessità di scegliere una prospettiva filosofica sul mondo per comprendere come agire in esso, e poiché se egli fosse posto nelle *condizioni ideali* di piena razionalità, informazione scientifica e conseguente capacità di analizzare la realtà in maniera perspicace utilizzerebbe i suddetti criteri come la migliore base possibile per decidere quale prospettiva sulla natura accettare come la propria, ne deriva che è alquanto probabile che adotterebbe questa. Da ciò consegue che quanto più ci avviciniamo a questo ideale di *valutatore competente* (un valutatore

oggettivo, disinteressato, logicamente informato, lucido, critico e autonomo), rappresentante la migliore posizione possibile per giudicare sulla questione, tanto più saremo disposti ad adottare la prospettiva biocentrica sulla natura<sup>34</sup>.

Una volta rifiutata la credenza che gli esseri umani siano superiori – per merito o per rilevanza inerente – alle altre forme di vita, e accettata la convinzione che ogni organismo sia dotato di una stessa rilevanza inerente siamo pronti ad adottare la prospettiva biocentrica sulla natura e, quindi, quell’atteggiamento di rispetto per la natura che pensiamo sia il solo adatto e idoneo atteggiamento che tutti gli agenti morali dovrebbero adottare nei confronti della comunità di vita sulla Terra.

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 biocentrica (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, tuttavia, non è tanto il partire dall’assunto che soltanto gli esseri umani possono ri-

---

<sup>34</sup> In una nota l’autore chiarisce che anche le persone più lontane da questo ideale di valutatore competente possono sentirsi disposte ad adottare una simile prospettiva: è infatti sempre possibile mostrare a chiunque (come ha fatto lo stesso Taylor) quanto sia ragionevole pensare che ci si sentirebbe disposti ad adottarla, se ci si trovasse in simili condizioni ideali (1986, 162).

conoscere la rilevanza e/o attribuire valore alle cose del mondo, ma il giungere sempre alla conclusione che gli interessi umani meritano di essere presi maggiormente in considerazione degli interessi di qualsiasi altra forma di vita. 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, in quanto biocentrica, non possa mai realmente essere assunta dagli esseri umani. Per l'autore noi siamo tutti capaci di uscire dal nostro punto di vista umano, se psicologicamente motivati da desideri e bisogni umani come quelli da cui prende le mosse il sistema di credenze biocentrico.

### 2.2.3. *Il sistema etico: regole e principi*

Necessario a garantire il rispetto per la natura proprio dell'atteggiamento morale fondamentale è un intero *sistema etico di norme* (aderente tanto alle cinque condizioni formali quanto alle condizioni materiali richieste dall'esigenza di rispettare i pazienti morali riconosciuti in natura) che consenta di fare proprio il *dovere prima facie* di realizzare e preservare il bene proprio di ogni singolo essere vivente come un *fine in sé e nell'interesse* dell'organismo stesso. È questo, dunque, il terzo elemento essenziale di ogni sistema etico, sia esso umano o ambientale. Taylor 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 subito che il sistema da lui stesso proposto offre solo alcune *regole morali* in grado di distinguere diverse *forme* di dovere e diversi *tipi* di azione morale, e non determina quindi cosa ogni agente morale debba fare in ogni circostanza (Taylor 1986, 169-172). Egli non illustra dunque *tutte* le regole morali dell'etica del rispetto per la natura (ammesso che sia mai possibile identificarle nella loro totalità), ma solo le più importanti, le più generali e le più u-

tili nella vita quotidiana: nelle situazioni non coperte da queste regole sarà 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 o tutte le regole morali del rispetto per la natura, è infatti sempre necessario essere in grado di fornire ragioni morali valide in grado di giustificare le nostre azioni (Taylor 1983, 241-243).

Le regole morali individuate da Taylor sono quattro: la Regola di Non-malvagità (*the Rule of Nonmaleficence*), la Regola di Non-interferenza (*the Rule of Noninterference*), la Regola di Fedeltà (*the Rule of Fidelity*) e la 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 una forma di valore positivo. La *Regola di Non-malvagità* stabilisce che, in quanto agenti morali, 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 *Regola di Non-interferenza* stabilisce due forme di dovere negativo (Taylor 1986, 173-179). In base al primo abbiamo, in quanto agenti morali, il dovere negativo di astenerci dal porre costrizioni esterne o interne alla libertà dei singoli organismi<sup>35</sup>, 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. In base alla seconda forma di dovere abbiamo, in quanto agenti morali, il

---

<sup>35</sup> Come già precisato dall'autore in precedenza, queste costrizioni possono essere esterne positive (es. l'essere chiusi in una gabbia o l'essere picchiati e torturati), esterne negative (es. l'essere lasciati privi delle risorse necessarie per perseguire il proprio bene individuale), interne positive (es. l'essere intossicati o avvelenati) o interne negative (es. l'essere privi o scarsamente dotati della capacità necessarie a perseguire il proprio bene) (Taylor 1986, 106-111).

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)

La *Regola di Fedeltà* è una delle più violate e, quindi, importanti regole del sistema etico del rispetto per la natura (Taylor 1986, 179-186). Essa stabilisce che, in quanto agenti morali, 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 – la regola, di conseguenza, fa riferimento soprattutto agli animali non umani. 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 *Regola di Giustizia Restitutiva* stabilisce che, in quanto agenti morali, 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 (singoli organismi, specie-popolazioni o comunità biotiche) è ancora vitale abbiamo il dovere di provvedere a curarlo o risanarlo, mentre se è stato ucciso, distrutto 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 ci tiene a precisare 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 una condizione indispensabile af-

finché 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 stabile 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 non immorali o, in certi casi, persino 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 con l'etica umana). Il filosofo si dedica immediatamente a illustrare i principi che regolano il rapporto tra le diverse regole interne alla sua etica ambientale, per dedicare poi, in conclusione dell'intera trattazione, un vasto spazio all'indagine dei 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 rapporto tra la Regola di Non-malvagità e la Regola 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 la Regola di Non-malvagità in rapporto con la Regola di Fedeltà o in relazione con la Regola di Giustizia Restituti-

va: in entrambi i casi è tuttavia sempre la Regola di Non-malvagità ad avere assoluta precedenza. Il quarto possibile conflitto riguarda il rapporto tra la Regola di Non-interferenza e la Regola 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 tra la Regola di Non-interferenza e la Regola 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 tra la Regola di Fedeltà e la Regola di Giustizia Restitutiva, e in questo caso è sempre la seconda regola 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 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 (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. È tuttavia da precisare che, per l'autore, il cercare di *sviluppare* (e quindi *acquisire*) e *coltivare* (e quindi *rafforzare*) al massimo tutte le virtù che contraddistinguono un buon carattere sono, 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: perché sono indispensabili ad agire moralmente e perché sono necessari per divenire esseri pienamente morali, sia fuori che dentro di sé (Taylor 1986, 213-218). Al fine di agevolare il perse-

guimento di questi doveri, egli distingue due diversi tipi di virtù: generali e speciali.

Le *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 *coscienziosità* (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 personale 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 *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 motivazioni. La virtù speciale connessa alla Regola di Non-malvagità è un caso particolare, in quanto applicato a circostanze specifiche, della compassione: la *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).

#### 2.2.4. *Diritti e doveri*

Ricorrente, in tutti gli scritti di Taylor, è il suo dichiarare esplicitamente di preferire non parlare mai di *diritti* della natura, ma solo

dei nostri *doveri* verso di essa (Taylor 1981, 218; 1983, 241-242; 1984, 156-158; 1986, 219-255). La sua etica ambientale, quindi, si costruisce e si giustifica senza poggiarsi sulla nozione di diritto. Per giustificare la propria scelta l'autore si impegna a chiarire quale sia il significato del possedere dei diritti, a interrogarsi sulla possibilità che le forme di vita non umane possano ragionevolmente essere repute detentrici di diritti, a spiegare come sarebbe potenzialmente concepibile difendere la possibilità di quest'ultima eventualità e a mostrare il perché egli preferisce non avvalersi di questa possibilità.

Possedere dei diritti significa potere *legittimamente e giustifcatamente* avanzare delle richieste o pretendere un certo trattamento, in modo tale che queste richieste e queste pretese siano riconosciute come *obbligatoriamente* vincolanti da tutti gli agenti morali e che, quindi, la violazione degli obblighi a esse associati implichi necessariamente una certa qual forma di punizione e/o di compensazione (Taylor 1986, 219). I *diritti*, dunque, rappresentano 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 di diritti legali che di diritti morali. 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* sugli agenti morali (i doveri sono *prima facie* perché non sono escluse eccezioni contestuali – come nei casi di conflitto di interessi – che legittimano a non rispettare i diritti stessi) (Taylor 1986, 241-245). 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. Taylor precisa, infatti, che un conto è dire che un certo soggetto 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 dal parlare di un interesse al parlare di un diritto occorre *presupporre* un determinato sistema di riferimento come ulteriore condizione necessaria: nel caso dei diritti legali il riconoscimento della legittimità e della giustificabilità è imposto da convenzioni umane storicamente e socialmente 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 morali di un *sistema morale valido* dimostrano la naturalità e assolutezza dei diritti stessi (Taylor 1986, 227-234). Sostenere che un soggetto è detentore di diritti legali in una determinata società significa fare un'affermazione *vera* se e solo 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 solo se i principi su cui poggia questa affermazione sono formalmente e materialmente validi. Se affermare che un soggetto è detentore di diritti legali significa dunque fare un'*affermazione fattuale* verificabile da storici o antropologi, affermare che un soggetto è detentore di diritti morali significa 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 legali 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 legali 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 giustificazioni di chi assume una simile posizione, il filosofo si dedica sia a chiarire meglio come siano intesi, in senso stretto, i diritti morali all'interno dell'etica del rispetto per le persone, sia a illustrare quali siano alcuni dei più importanti diritti morali attribuiti alle persone dall'etica umana (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 aspetti positivi e negativi, sia dei diritti stessi che dei doveri da essi implicati. La prima categoria è quella del *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)<sup>36</sup>. 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 *diritti alla libertà* (*liberty rights*), intesa come assenza di costrizioni esterne positive che impediscono di perseguire quei propri interessi che non pongo-

---

<sup>36</sup> L'autore precisa che è in questo senso che è del tutto legittimo parlare dei nostri doveri verso la natura anche all'interno dell'etica umana (1986, 236). Tutelare la natura può essere infatti inteso come un aspetto del nostro dovere di garantire le condizioni ambientali indispensabili alla sopravvivenza umana (presente e futura).

no 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 *diritti all'autonomia* (*autonomy rights*), intesa come capacità di auto-determinazione. Questi diritti sono negativi se intesi come diritti a non essere privati della salute mentale o 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 di definirli (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'aver una sorta di rispetto per se stessi che consenta di riconoscersi come 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, di 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' (Taylor 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 valida, ci si debba astenere dal farlo. Anzitutto si deve ammettere che si tratterebbe di attribuire loro diritti morali *diversi* dai nostri e che 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* derivanti da un simile atteggiamento morale, senza fare riferimento ad alcun concetto esteso di diritto morale<sup>37</sup>, 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 umana.

#### 2.2.5. *Etica umana ed etica ambientale: conflitti e armonia*

L'etica del rispetto per la natura non impone agli esseri umani di perseguire il bene proprio di ogni forma di vita a qualsiasi costo. Essa richiede soltanto di dare la stessa considerazione morale a ogni bene proprio di ogni organismo (Taylor 1983, 241-243). Svitati possono essere, infatti, i casi di conflitto tra i nostri doveri verso gli altri esseri umani e quelli verso tutte le altre forme di vita: noi umani

---

<sup>37</sup> Si parla solitamente, in questo caso, di 'doveri imperfetti' (es. il dovere di essere caritatevoli). Questi doveri si distinguono dai cosiddetti 'doveri perfetti' (es. il dovere di restituire un prestito) in quanto, mentre alla prima forma di doveri non corrispondono necessariamente dei diritti, alla seconda vi corrispondono sempre.

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). Mentre in alcuni casi una giusta risoluzione di questi conflitti ci potrebbe richiedere di sacrificare qualche valore umano (es. limitando la popolazione mondiale, 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. Considerata la particolare importanza e problematicità di simili situazioni, Taylor dedica l'intero ultimo capitolo del suo volume del 1986 a indagare in modo approfondito questo genere di conflitti di interessi e di competizioni tra doveri morali.

Anche in questi casi, come in quelli in cui le regole interne all'etica del rispetto per la natura entrano in competizione tra loro, è necessario formulare *principi di priorità* capaci di stabile quale diverso peso simili doveri abbiano. Tali principi non devono essere soltanto formalmente validi, ma anche materialmente validi: la loro condizione di validità materiale, tuttavia, non potendo essere né quella del rispetto per le persone né quella del rispetto per la natura, ma dovendo considerare entrambe su uno stesso piano, non può che essere l'*imparzialità (fairness)*, o per meglio dire l'*imparzialità delle specie (species-fairness)*<sup>38</sup>. Restando aderente a queste condi-

---

<sup>38</sup> Prima di addentrarsi nella trattazione, è per Taylor importante anzitutto sottolineare che, quando si adottano le due forme di rispetto (per le persone e per la natura) su cui si fondano l'etica umana e quella ambientale illustrata dall'autore, la sua proposta di riconoscere diritti morali soltanto agli esseri umani non ha nessuna ripercussione sui conflitti di interessi tra umani e non umani (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 umana e *solamente* in funzione al nostro essere membri di una comunità morale, e non ci attribuisce quindi nessuna rilevanza inerente aggiuntiva rispetto a chi non è umano o non fa parte di questa comunità.

zioni, il filosofo individua cinque principi di priorità: il principio di auto-difesa (*principle of self-defense*), il principio di proporzionalità (*principle of proportionality*), il principio della minima ingiustizia (*principle of minimum wrong*), il principio di giustizia distributiva (*principle of distributive justice*) e il principio di giustizia restitutiva (*principle of restitutive justice*). Mentre il primo principio 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 gli altri 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 principio di proporzionalità e quello della 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 principio di giustizia distributiva si applica nei conflitti tra gli *interessi fondamentali* umani e quelli non umani. Il principio di giustizia restitutiva, infine, si applica solo nei casi in cui sono applicati il principio della minima ingiustizia e quello della giustizia distributiva. Importante dunque, prima di procedere, è chiarire cosa si possa intendere per interessi fondamentali e non fondamentali.

Partendo dall'assunto che l'*interesse* di ogni singola forma di vita è dato da stati di fatti (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 rife-

rimento agli organismi non umani, siamo capaci di comprendere che un interesse è *più fondamentale* di un altro se la mancata realizzazione del primo rappresenta una perdita o una deprivazione maggiore della mancata realizzazione del secondo. 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 che ha pieno rispetto per la natura non vi rinuncerebbe (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 con la propria trattazione illustrandoli nel dettaglio e mostrando come essi rispettino sempre non solo la condizione di validità formale, ma anche quella di validità materiale fondata sul-

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 *principio di auto-difesa* è per gli agenti morali del tutto permessibile proteggere se stessi dalla concreta e attuale – quindi non semplicemente ipotetica o probabile – possibilità che organismi pericolosi o aggressivi li uccidano o li attacchino, purché non ci sia occasione di uscire dalla situazione in altro modo (es. scappando) e purché nel difendere se stessi essi danneggino o ostacolino il meno possibile il bene proprio di questi organismi (lo stesso principio è, di fatto, valido, anche all'interno dell'etica umana, anche quando un soggetto è moralmente innocente in quanto non 'paradigmatico' e, quindi, anche quando questo soggetto è un organismo non umano)<sup>39</sup>. In base al *principio di proporzionalità* non è per gli agenti morali permessibile dare precedenza al perseguimen-

---

<sup>39</sup> 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/o 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. 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 legittima tuttavia la difesa della moralità, in quanto moralità, mediante l'auto-difesa degli agenti morali. Se così fosse, infatti, Taylor adotterebbe implicitamente il da lui stesso criticato standard morale come criterio in grado di discriminare gli interessi di organismi non morali a favore degli interessi degli agenti morali. Il principio giustifica soltanto l'auto-difesa degli stessi agenti morali coinvolti in situazioni come quelle descritte dall'autore, al fine di garantire la loro propria esistenza autentica: un'esistenza che, essendo coerente con il loro proprio bene in sé, comprende anche la facoltà di esercitare le proprie facoltà morali. Esso non comporta quindi alcuna predilezione per gli organismi che sono considerati agenti morali e, dunque, non implica nemmeno che non sia mai giustificabile, per ogni essere vivente, auto-difendere la sua propria esistenza autentica. 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 (Taylor 1986, 264-269).

to 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). In base al *principio della minima ingiustizia*, nei casi in cui gli interessi non fondamentali intrinsecamente compatibili con il rispetto per la natura di un agente morale sono tuttavia estrinsecamente nocivi (es. distruzione di habitat, inquinamento o diretta uccisione) per le forme di vita non umane che si dimostrano innocue o inoffensive (o nei confronti delle quali, nonostante la loro fattuale pericolosità e aggressività, è facilmente evitabile lo scontro), se gli interessi umani non fondamentali, dopo un'attenta messa in discussione e valutazione delle alternative possibili, sono valutati essere così importanti da non essere abbandonati neanche da un soggetto pienamente razionale, autonomo, informato e pienamente rispettoso della natura, allora è per l'agente morale permessibile perseguirli, purché ciò implichi meno ingiustizie (meno violazioni dei doveri contenuti nell'etica del rispetto per la natura)<sup>40</sup> di ogni altro

---

<sup>40</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 evidenziare un importante aspetto del pensiero di Taylor: non si tratta di preferire la *minor somma utilitaristica possibile di danno*, ma di accordare preferenza al *minor quantitativo deontologico possibile di errori*. L'etica del filosofo, infatti, non è un'etica utilitaristica che considera gli organismi come ricettacoli di valori intrinseci: è un'etica deontologica che reputa ogni forma di vita dotata della medesima rilevanza inerente. Da ciò consegue che nessuna possibile somma delle conseguenze negative che certe azioni hanno nei confronti dei valori intrinseci può essere ritenuta eticamente rilevante per l'etica del rispetto per la natura. Danneggiare o ostacolare il bene proprio degli organismi viventi non significa, per Taylor, diminuire un quantitativo di valore intrinseco che deve essere bilanciato con l'aumento complessivo del valore intrinseco causato da simili azioni. Esso significa fallire in un certo numero di casi nel fare fronte ai propri doveri nei confronti di entità riconosciute essere 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

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) (Taylor 1986, 280-291). Se anche solo una di queste due condizioni non si verifica, l'azione non è permessibile. In base al *principio di giustizia distributiva*, nei casi in cui gli interessi fondamentali di un agente morale (es. il nutrirsi) confliggono con gli interessi fondamentali di forme di vita non umane (es. il sopravvivere) che si dimostrano innocue o inoffensive (o nei confronti delle quali, nonostante la loro fattuale pericolosità e aggressività, è facilmente evitabile lo scontro)<sup>41</sup>, è per

---

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 (Taylor 1986, 283-286).

<sup>41</sup> Un'importante circostanza coperta da questo principio, dunque, coinvolge l'alimentazione umana (Taylor 1986, 293-296). L'autore prende esplicitamente posizione a favore di un'alimentazione veg(etari)ana, ma spiega anche che un simile stile alimentare non è né universalmente applicabile né giustificato 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. Poiché sia gli esseri umani che gli altri animali hanno la medesima rilevanza inerente, è del tutto legittimo che in questi casi li si uccida per nutrirsi di essi – 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. 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

l'agente morale permessibile perseguire i propri interessi solo se: è impossibile garantire un equo trattamento imparziale degli interessi dei soggetti coinvolti; la sua azione implica meno ingiustizie (meno violazioni dei doveri contenuti nell'etica del rispetto per la natura) di ogni altro modo possibile di perseguire gli stessi interessi (adottando, ad esempio, politiche che trasformino situazioni di rivalità e competizione in circostanze di mutuo accomodamento e mutua tolleranza<sup>42</sup>); e questa azione è sempre accompagnata da una qualche forma di compensazione dell'ingiustizia arrecata (come da principio di giustizia restitutiva) (Taylor 1986, 291-304). Se anche solo una di queste tre condizioni non si verifica, l'azione non è permessibile. In base al *principio di giustizia restitutiva*, infine, in tutte le circostanze in cui vengono applicati il principio della minima ingiustizia o quello di giustizia distributiva è necessario provvedere a mettere in pratica una certa qual forma di compensazione dell'ingiustizia arrecata che, da un lato sia consapevole del fatto che maggiore è l'ingiustizia e maggiore dovrà essere la compensazione, mentre dall'altro si rivolga soprattutto agli ecosistemi, alle specie-popolazioni e alle comunità bioetiche, considerando questi alla stregua di *condizioni* che,

---

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 nutriranno a nostra volta. È dunque chiaro, precisa l'autore 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 individualmente favorevole al veg(etari)anismo.

<sup>42</sup> Taylor dedica svariate pagine del suo libro a elencare e spiegare quelli che sarebbero a suo avviso gli obiettivi più validi di una simile politica: 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 danneggino 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 (1986, 297-304).

se tutelate, sono le più efficaci nel favorire il bene proprio del più vasto numero di soggetti (Taylor 1986, 304-307).

Anche in questa occasione, così come ha fatto in riferimento alle regole interne all'etica del rispetto per la natura, è per Taylor importante precisare che egli non ha alcuna presunzione di avere illustrato *tutti* i principi di priorità capaci di regolare *tutti* i conflitti possibili tra l'etica umana e la sua etica ambientale (ammesso che sia mai realistico pensare di identificarli nella loro totalità), ma solo i più importanti, i più generali e i più utili nella vita quotidiana (Taylor 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 morale di riferimento un sistema etico fondato 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*<sup>43</sup>, è una *possibilità empirico-fattuale* del tutto realizzabile (Taylor

---

<sup>43</sup> 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 proposta

1986, 312-313). 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.

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)

---

dall'autore accorda la visione che sottostà al rispetto per le persone con quella su cui si fonda il rispetto per la natura, esso è anche l'ideale più prossimo al *summum bonum* (1986, 310-312).



### 3.

## ETICA ECOCENTRICA

### Dalla *Land ethic* alla *Earth ethic*

#### 3.1. L'ETICA DELLA TERRA DI ALDO LEOPOLD

Traendo spunto in parte dalle teorie di Darwin e in parte dal pensiero di Schweitzer e del filosofo russo Piotr Demianovich Ouspensky, Leopold è 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 1974; 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.

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, che intende questa 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 sviluppatesi 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 'erchio 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 argomenti 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).

## 3.2. L'ETICA DELLA TERRA DI HOLMES ROLSTON III

Tra i fondatori (insieme a Eugene C. Hargrove) della rivista filosofica trimestrale *Environmental Ethics* (nel 1979), ex collaboratore della testata *Environmental Values* (rivista filosofica trimestrale sorta nel 1992), e curatore di volumi quali *Biology, Ethics, and the Origins of Life* (1995) e (insieme a Andrew Light) *Environmental Ethics: An Anthology* (2003), Rolston si è contraddistinto nel corso degli anni soprattutto per le proposte teoriche da lui avanzate nei numerosi libri, saggi e articoli che ha scritto sull'etica ambientale. La sua teoria, inizialmente esposta in svariati articoli, poi ripubblicati nel volume *Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics* (1986), è stata in seguito meglio sistematizzata e presentata in volumi quali, soprattutto, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (1988), *Conserving Natural Value* (1994a), *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History* (1999b) e il recente e più divulgativo *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth* (2012).

Punti cardinali dell'etica di Rolston sono soprattutto tre aspetti del suo pensiero che, nell'espone il suo sistema morale, cercherà dunque di utilizzare come coordinate essenziali su cui focalizzare la mia attenzione. 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, 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 aspetto importante 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 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 di un organismo vivente è la sua capacità di perseguire autonomamente e a modo proprio il suo 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 della responsabilità, sensiocentrica o psicocentrica, non può neanche limitarsi all'ecocentrismo dell'etica della terra (*land ethic*), ma deve dunque puntare a divenire un'etica della Terra (*Earth ethic*).

### 3.2.1. *Le condizioni di un'etica ecocentrica*

Una delle questioni di primaria importanza, all'interno del sistema teorico di Rolston, è interrogarsi sulle condizioni di possibilità di un'etica ambientale che, nel suo superare l'ambientalismo antropocentrico, si configuri come una vera e propria etica ecocentrica.

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)

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 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 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)

Con lo scopo di rendere meglio evidente l'obiettivo che si pone il filosofo – il fondare un'etica ecocentrica – cercherò di seguito di esplorare anzitutto i motivi per cui all'interno del suo pensiero l'essere umano occupa un ruolo privilegiato e, successivamente, il percorso teorico che è per l'autore possibile seguire per giungere a un ambientalismo non-antropocentrico.

#### 3.2.1.1. *L'unicità dell'essere umano*

Quando ci si interroga sul posto che l'essere umano occupa in natura 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. (Rolston 2009b, 130)

Poiché più comprendiamo di essere *parte* del mondo naturale, più le condizioni di possibilità di questa stessa scoperta ci rivelano che ci siamo anche *distanziati* da esso, il paradosso dell’interrogarsi sul rapporto tra umanità e natura è dato dal fatto che tanto più forte la scienza ci consente di affermare che siamo enti naturali, quanto più forte le nostre stesse capacità scientifiche ci obbligano a sostenere che non siamo *solo* 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). Considerato che la dignità delle persone su cui fa perno l’etica umana tradizionale si fonda proprio su un’ampia e svariata articolazione dei modi in cui gli esseri umani differiscono dagli altri enti naturali, in ogni tentativo di fondare un’etica ambientale non-antropocentrica si è obbligati a interrogarsi su *cosa* caratterizzi l’unicità umana, sul *se* le nostre peculiarità abbiano una qualche rilevanza etica e, nel caso, su *quale* essa sia.

Rolston è a tal proposito convinto che non sia il semplice possesso di certe capacità a distanziarci dagli altri enti naturali, ma piuttosto ciò che esse implicano: una maggiore *complessità* (1994a, 34-67; 1999b, 1-53). Tra queste capacità, infatti, 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 gli 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 rag-

giungere: 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 Ernst Mayr, il quale, pur preferendo 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 ectotermini dipendenti dal clima ai metazoi endotermini a sangue caldo; e dagli endotermini con un piccolo cervello e una scarsa organizzazione sociale agli endotermini 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» da un lato comporta una *enorme dignità*, mentre dall'altro si potrebbe dire che implica anche una *enorme responsabilità* (2009b, 139). Natura e umanità infatti, per quanto distanziate, restano sempre tra loro interconnesse, ed è in questo senso che i loro due domini valoriali necessitano di trovare un bilanciamento<sup>44</sup>. Nel cercare di ottimizzare questo rapporto tra valori spesso complementari, ma alle volte anche radicalmente differenti,

---

<sup>44</sup> Sulla necessità di questo bilanciamento Rolston insiste soprattutto nel testo *Conserving Natural Value*, in cui dedica infatti numerose pagine a delineare alcuni principi utili a guidare la condotta umana massimizzando il rapporto tra valori umani e valori naturali (1994a, 26-33).

bisogna per Rolston certamente spingere verso una tutela non-anthropocentrica della natura (la nostra *enorme responsabilità*), ma non si deve mai disconoscere la liceità (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 Blaise 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» (2000 [1670], 153 frammento 264 [347]). Sebbene l'etica ambientale richieda di riconoscere i valori presenti in natura, se non si riconosce 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 tutte le altre entità biologiche), 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<sup>45</sup>. Si tratterebbe, in sostanza, di elaborare una cultura che, nel ri-

---

<sup>45</sup> Di simile avviso è anche il libertario statunitense, fondatore dell'ecologia sociale, Murray Bookchin. Secondo Bookchin «la natura e la società sono evolutivamente connesse all'interno di un'unica natura duplicemente distinguibile in natura biotica e la natura umana» (Bookchin 2001 [1993], 441-442). Per l'autore, poiché la seconda natura (quella 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*. Per Bookchin, dunque, la principale differenza tra le due forme di natura va rintracciata

spetto dei valori post-evolutivi raggiunti dalla complessità umana, cerchi di adeguarsi ai valori ecologici su cui tutt'oggi si regge la vita. Ma 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 degli altri enti naturali, in che senso *potremmo* seguire la natura e in base a quali valori *dovremmo* rispettarla, fondando un'etica ecocentrica <sup>46</sup>? Rolston, in tal senso, distingue tre diversi possibili modi generali di seguire la natura (in senso *assoluto*, *artefattuale* e *relativo*) e quattro specifiche possibilità di rispettarla (in senso *etico-imitativo*, *omeostatico*, *tutoriale* e *assiologico*) <sup>47</sup>.

### 3.2.1.2. *La possibilità di seguire la natura*

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 comprendere e stabilire, eventualmente, quali siano i nostri doveri verso l'ambiente non è dunque corretto rivolgersi direttamente alla natura in quanto tale, perché occorre anzitutto pervenire a un concetto di natura che sia idoneo a mediare, a livello di costruito sociale, la nostra relazione con essa. 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*, oggi essa è generalmente vista poco più che come una risorsa

---

non tanto nella maggiore complessità degli esseri umani, quanto nell'inadatta invasività della natura umana nei confronti del mondo naturale non-umano: è questa invasività che, per usare le parole di Rolston, ha dato l'avvio in anni recenti a all'epoca *post-evolutiva*, ed è in questa constatazione che deve anzitutto radicarsi la *grande responsabilità* umana nei confronti del mondo naturale.

<sup>46</sup> Sono proprio queste le domande che Rolston si pone in due dei suoi primi e più famosi articoli, 'Is There an Ecological Ethic?' (1975), primo saggio di etica ambientale pubblicato da un filosofo americano di professione, e 'Can and Ought We to Follow Nature?' (1979).

<sup>47</sup> Ho deciso di elencare questi ultimi quattro sensi in un ordine che è lievemente diverso da quello proposto solitamente da Rolston, con lo scopo di meglio integrare le sue riflessioni con un'esposizione più sistematica del suo pensiero.

commerciale, dotata di un semplice *valore economico*. Ciò che occorre, secondo Rolston, al fine di riconoscere (anche) il *valore morale* della natura, è intendere questa come entità biologica, ecologica, evolutiva e geologica.

Se, in quest'ottica, si intende la natura in «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: «ogni comportamento umano è naturale in quanto le leggi naturali operano *volens nolens* in noi e su di noi» (Rolston 2003b [1979], 131). In questo primo senso, dunque, seguire la natura è una necessità *ineludibile*: «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 «senso artefattuale», come «l'insieme di tutti i processi fisici, chimici e biologici, *escluse* le azioni umane», allora seguire la natura diviene *impossibile*, perché ogni nostro agire è costitutivamente artificiale: «non potremmo, anche se cercassimo di farlo, poiché già il tentativo intenzionale di per sé sarebbe innaturale» (Rolston 2003b [1979], 132). Esiste, tuttavia, anche un «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 ente naturale, ma anche l'ente più complesso.

Occupando il vertice della scala evolutiva naturale, gli esseri umani si sono indubbiamente distanziati dagli altri enti di natura, ma essendo anche 'prodotti' di questo processo (nonché gli ultimi 'prodotti' arrivati), essi hanno anche la facoltà di seguirlo. Sebbene «noi non siamo determinati dall'ambiente, [...] perché abbiamo interessanti possibilità di scelta, le quali aumentano con lo sviluppo della civiltà», siamo anche «inesorabilmente radicati in esso, in modo tanto sicuro quanto lo è il nostro essere mortali» (Rolston 2003b [1979], 155). Poiché è la nostra complessità a renderci enti di natura privilegiati e poiché tale complessità ci ha permesso di essere liberi di agire e, al contempo, vincolati ad agire in qualità di agenti morali, noi possiamo sempre *scegliere* di agire in accordo con i processi naturali, ed è quando avvertiamo questa scelta anche come un *dovere* che iniziamo a rispettarli. 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, pos-

siamo procedere più o meno in armonia con la natura – così come la troviamo quando ci imbattiamo in essa – oppure possiamo comportarci nei suo confronti in maniera puramente passiva» (Rolston 2003b [1979], 133)<sup>48</sup>. 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).

### 3.2.1.3. *Il dovere di seguire la natura*

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. Si tratta, in sostanza, di dimostrare, grazie a un serrato dialogo tra filosofia, esperienza emotiva e conoscenza scientifica, 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 2003b [1979], 141)

Scopo dell’autore è dunque pervenire a un’etica che, pur senza trascurare il primato morale degli esseri umani, non si riduca a una semplice etica *applicata* all’ambiente, un’etica «*sull’*ambiente, [...] che si avvicina all’ambiente, che si informa dell’ambiente, ma che non sia formata o riformata nei suoi principi, ecologicamente»: af-

---

<sup>48</sup> Un ulteriore esempio è l’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 2003b [1979], 134).

finché sia possibile fondare un'etica ecocentrica che ci porti a seguire la natura in «senso relativo» occorre promettere «qualcosa di più»; occorre attuare un vero e proprio cambio di paradigma morale; occorre che l'etica si lasci *sovvertire* dall'esperienza estetica della natura e dalla scienza contemporanea, dando avvio a «una risorgente etica naturalistica» (Rolston 1998a [1975], 151). Poiché, però, 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 ecocentrica 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 «senso etico-imitativo»: si tratta, in sostanza, di adeguare il nostro comportamento in relazione alle *leggi* di natura. 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 posti dagli esseri umani 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 base a un «senso omeostatico», adeguando la nostra condotta morale in relazione al *principio* ecologico di omeostasi, in base al quale gli ecosistemi mantengono la propria stabilità. 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 omeo-

statico» 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 qualcosa su cui sia 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 «senso tutoriale». 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 (foreste, montagne, mari, deserti, etc.), 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 «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)<sup>49</sup>. 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 ecocentrica (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*).

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 non ci consentono di *riconoscere* altro che i valori strumentali della natura, solo l'incontro con la *wilderness* ci permette di *riscoprire* quei valori intrinseci e oggettivi su cui è possibile fondare un'etica ecocentrica, ed è in questo senso che, per Rolston, l'etica deve divenire

---

<sup>49</sup> «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).

*selvaggia*<sup>50</sup>.

[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)

L'autore richiama in tal senso 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

---

<sup>50</sup> 'Philosophy Gone Wild' è, non a caso, uno dei titoli delle opere più importanti di Rolston (1986). Egli spiega che «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 *senso*» (Rolston 2003b [1979], 151).

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 suscitarli, se pure anche solo come condizione necessaria ma non sufficiente. (Rolston 2003b [1979], 149-150)

Soltanto nella conoscenza scientifica del mondo naturale incontrato 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 prima-

rie 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 *describe 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 se e come sarebbe eventualmente possibile aggirare il problema della fallacia naturalistica. Per Rolston, sebbene la crescita delle ricerche scientifiche non potrà mai *verificare* che l'integrità dei sistemi olistici naturali possiede un valore intrinseco oggettivo, essa, di fatto, lo *mostra*: «la descrizione ecologica genera questa valutazione della natura [...]. La transizione dall'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» (Rolston 1998a [1975], 161). Nel riconoscimento dei valori oggettivi della natura olistica, dunque, il passaggio dall'*is* all'*ought* viene superato nella scoperta *simultanea* di entrambi: il confine tra fatti e valori sfuma e i due appaiono solo due diversi modi di descrivere una medesima realtà vitale.

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)

Nell'etica ecocentrica di Rolston, dunque, l'impossibilità di distinguere essere umano e natura conduce a un realmente innovativo riconoscimento dei valori anche dei soggetti, degli enti, dei processi e dei sistemi naturali. Si tratta di un'etica in cui non solo l'antropocentrismo, ma anche l'egoismo vengono superati (Rolston 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 Rolston il perché esso non debba essere superato *in toto* (1984, 327). È anche in questo senso che l'etica ecocentrica 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 o familiare) 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, questo stesso Io è esteso (esteso oltre il sé e oltre il tempo presente) ed ecosistemicamente ridefinito al punto che egoismo e altruismo coincidono in una nuova forma di «eco-ismo», 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).

#### 3.2.1.4. *Il fiume di vita*

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 te-

nuti 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.

La natura ci dà una vita *oggettiva*, della quale la vita *soggettiva* 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 *ecologica* può dirsi un'etica davvero *ecologica*. Quando ci soffermiamo a pensare alle nostre vite individuali, infatti, solo l'ignoranza può portarci a credere di esserci «fatti da sé» 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 li-

nee misurata, in quest'ottica, in base all'estensione del suo '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, infatti, è che per superare l'egoismo bisogna approdare all'*ecoismo*.

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)

### 3.2.2. *I fondamenti dell'assiologia naturale*

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 dell'assiologia ambientale. 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 susciti 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* la sua sfida ultima è quella di elaborare una teoria del valore capace di supportare simili obiettivi etici: abbiamo bisogno sia di illustrare come la natura possa dirsi posseditrice di valori propri, sia di un'etica che ci guidi nel rispettarli (Rolston 1998c, 141).

La principale causa della crisi ecologica che stiamo oggi at-

traversando, infatti, è per Rolston riconducibile a una contraddizione allarmante della nostra epoca: mai come nel nostro secolo gli esseri umani hanno avuto una così ampia conoscenza del mondo e al contempo una così scarsa capacità di riconoscerne il valore (1982, 150).

Un secolo fa la sfida era sapere dove vi trovavate dal punto di vista geografico, quando la cartina indicava solo uno spazio bianco; oggi ci aggiriamo sconcertati dal punto di vista filosofico in uno spazio morale a lungo considerato vuoto. Nonostante i nostri sforzi di addomesticare la natura selvaggia, vaghiamo ancora disorientati, incerti su quale valore attribuirle. I valori sfuggono inafferrabili dalle nostre mappe. Un viaggio nella *wilderness* implica trasformazioni del significato di 'valore' e di 'selvaggio'. (Rolston 2005 [1983], 183)

Ed è proprio in vista di addentrarsi (metaforicamente) nella *wilderness*, illustrando la propria etica dei *valori selvaggi*, che 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, cercherò di seguito di illustrare sia le ragioni che inducono l'autore a rifiutare ogni possibile forma di antropocentrismo etico, sia i motivi per cui egli sceglie di impostare la propria assiologia naturale su di una forma per certi versi 'estrema' di realismo etico<sup>51</sup>.

### 3.2.2.1. *L'insufficienza dell'assiologia antropocentrica*

Secondo Rolston è certamente possibile concepire l'esistenza di un'etica ambientale che, pur restando antropocentrica, non consideri l'essere umano come l'unico centro dei valori, ma si tratterebbe in ogni caso di un'etica ecocentrica insoddisfacente. Implicitamente presenti, all'interno del pensiero dell'autore, vi sono infatti almeno tre modi diversi di intendere l'antropocentrismo, e nessuno di que-

---

<sup>51</sup> A sostenere che la posizione di Rolston sia fondata su di un'«assunzione assiologica estrema» (*extreme axiological assumption*) è soprattutto Ernest Partridge (1986).

sti è esente da critiche <sup>52</sup>.

Una prima e più classica forma di antropocentrismo, definibile come ‘*antropocentrismo forte*’, è caratterizzata dalla convinzione che l’essere umano sia effettivamente l’unico possibile depositario di valore intrinseco. In quest’ottica, dunque, un’etica ambientale antropocentrica può attribuire alla natura non-umana soltanto valori strumentali dipendenti da proprietà soggettivamente conferite agli enti e alle dinamiche naturali dai soggetti valutanti. Si ha per l’autore in questo caso a che fare con la tipologia di antropocentrismo più preoccupante, in quanto sia logicamente che eticamente fuorviante (2005 [1983], 185). 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 da Rolston in riferimento alla possibilità di seguire la natura in «senso omeostatico», infatti, un’etica ambientale di questo tipo è morale solo in riferimento all’umanità stessa, e solo *submorale* o *premorale* se considerata in riferimento all’ambiente.

Una seconda possibile forma di antropocentrismo, definibile come ‘*antropocentrismo antropomorfo*’, per quanto contraddistinta dal riconoscimento del valore intrinseco di certi enti naturali, attua tale riconoscimento solo sulla base di un’estensione del valore intrinseco umano: un’estensione garantita dalla possibilità di identificare stati mentali analoghi a quelli umani in certe forme di vita non-umane – principalmente i mammiferi e i volatili (Singer 1975; Regan 1983). Per quanto sia in questo caso possibile difendere la necessità di rispettare certi vertebrati, i quali sono in grado di valutare le proprie preferenze (quantomeno in modo strumentale) e la propria vita (forse persino in modo intrinseco), emergono almeno due tipi di problemi (Rolston 2001, 80-81). Da un lato, infatti, non si riconosce alcun valore intrinseco a moltissimi animali non-umani privi di capacità cognitive e sensitive tali da potere essere paragonate a quelle umane: i mammiferi e i volatili coinvolti da questo tipo di antropocentrismo etico sono circa il 4% delle specie non-umane

---

<sup>52</sup> Sebbene mai esplicitamente definite, le tre forme di antropocentrismo cui fa riferimento a più riprese Rolston nei suoi scritti sono identificabili soprattutto nel capitolo 5 del volume *Conserving Natural Value* (1994a, 133-166).

conosciute e solo una piccolissima frazione degli esemplari totali di animali non-umani (Rolston 1999a, 247). Per quanto sia insindacabile sia che certi organismi non siano in grado di comprendere o di provare sensazioni sia che sia per noi difficile (se non impossibile) immedesimarci nelle loro esperienze di vita, questi fatti non implicano per Rolston anche che gli esseri umani non possano o non debbano comprendere questi animali o provare sensazioni rivolte verso di loro (1999a, 254). Il secondo problema, invece, è che si torna in questo modo a conferire a tutte le entità e a tutti i processi naturali privi di stati mentali un semplice valore strumentale dipendente dalle valutazioni e dagli interessi soggettivi degli esseri coscienti (Rolston 1999a, 259). Se, tuttavia, ci si avvale di un simile criterio valoriale antropomorfo (e non di un più vasto criterio naturale) per valutare ciò che, pur essendo naturale come lo è l'essere umano, umano non è, si commette un incontestabile errore categoriale – un errore testimoniato proprio dal fatto che, in questa prospettiva, entità e dinamiche naturali prive di coscienza sono valutate solo strumentalmente (Rolston 1999a, 264). Se si afferma che il valore intrinseco fa il proprio ingresso nel mondo naturale solo con l'esperienza senziente o cosciente delle singole vite individuali degli animali cosiddetti 'superiori' si è dunque vittima, per l'autore, di un forte pregiudizio egoistico, perché si pensa 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 si è convinti di ciò solo perché noi esseri umani siamo la forma di vita che massimamente incarna questo risultato evolutivo (1999a, 265-266).

La terza possibile tipologia di antropocentrismo, definibile come '*antropocentrismo antropogenico*', per quanto capace di attribuire un valore intrinseco a tutta la natura, considera sempre e comunque l'essere umano come l'unico possibile creatore arbitrario dei valori naturali non-umani. Si tratta, per il filosofo, della forma di antropocentrismo etico certamente più 'illuminata', in quanto capace di attribuire alla natura valori che sono anche per Rolston di indubbia importanza. Ciononostante neanche i suoi fondamenti assiologici sono per l'autore del tutto soddisfacenti. Il principale obiettivo polemico di Rolston, in questo caso, è l'«antropocentrismo debole» di Bryan G. Norton (1984; 1987b; 2005 [1984]). La teoria di Norton, rappresentando massimamente la prospettiva etica antropogenica, è infatti il tipo di etica antropocentrica che, più di tutte

le altre forme di questo genere, mostra le proprie falle e contraddizioni<sup>53</sup>. Il suo assunto di base è la cosiddetta «ipotesi della convergenza»: poiché gli interessi umani e quelli naturali solitamente convergono (ciò che è nell'interesse della natura è, di fatto, nell'interesse umano) e poiché le teorie etiche antropogeniche e quelle non-antropocentriche convergono sugli stessi esiti pratici (la tutela della natura non-umana) non vi è motivo di abbandonare l'assiologia antropogenica (Norton 1991; 1997; 1999). Questo stesso assunto è tuttavia secondo Rolston infondato.

Da un lato, infatti, 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 (Rolston 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. Dall'altro lato, invece, il fatto che l'etica ambientale antropogenica e quella non-antropocentrica giungano agli stessi esiti pratici non dimostra affatto che esse convergano, perché in realtà ciò che è accaduto è soltanto che il tentativo dei pensatori non-antropocentrici di giungere a un compromesso con l'antropocentrismo con lo scopo di renderlo 'illuminato' ha funzionato: questo sforzo ha reso l'antropocentrismo 'debole', per l'appunto (Rolston

---

<sup>53</sup> La critica all'epistemologia antropogenica di Norton è da Rolston in alcuni casi estesa anche all'assiologia dell'etica della terra difesa da Callicott (Callicott 1984; 1986). L'unica differenza tra la teoria di Norton e quella di Callicott è che se per Norton i valori morali hanno una genesi radicata nei giudizi umani, per Callicott questa genesi dipende in ultima analisi solo dai sentimenti coscienti (principalmente umani). Secondo Rolston, tuttavia, poiché in entrambi i casi non esiste alcun valore oggettivamente esistente prima dell'intervento soggettivo di una coscienza (quasi esclusivamente umana) capace di attribuire o proiettare valori al di fuori di sé, in nessuno dei due casi alla natura è riconosciuto un valore *in sé*: essa può essere certamente valutata *per se stessa*, ma mai *in se stessa* (Rolston 2001, 79-80).

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).

A contraddistinguere più di ogni altra cosa l'assiologia antropogenica dell'«antropocentrismo debole» sembrerebbe quindi esserci un (a volte anche esplicito) ulteriore e prioritario assunto: 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 l'etica ambientale antropogenica e quella non-antropocentrica pervengano a imperativi morali spesso sovrapponibili, resta tuttavia importante chiarire sia quali siano le *ragioni* che ci possono motivare ad adottarli sia quali *motivazioni* possono sottostare a questi imperativi. Da un lato, però, un filosofo vuole sempre le migliori *ragioni* possibili per giustificare un'azione, e non soltanto quelle che sono sufficientemente buone per farlo (Rolston 2009a, 107). È certamente vero, per Rolston, che è *anche* nel nostro interesse soggettivo valutare la natura intrinsecamente (perché ciò ci rende persone migliori e più virtuose), ma per quanto questa sia una ragione *sufficiente* per riconoscere un simile valore alla natura, non è affatto 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). Se si allargasse la considerazione morale a enti, processi e sistemi naturali senza mettere in discussione quella tradizione filosofica che ci induce a credere che i loro 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 di oggettivo in natura che abbia causato in noi un simile cambiamento – niente che sia di valore *in sé*?

È in questi due sensi, dunque, che l'etica ecocentrica 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)

### 3.2.2.2. *L'oggettività dei valori naturali*

Per meglio comprendere sia i motivi per cui, al di là delle singole critiche mosse alle tre diverse forme di antropocentrismo, è secondo Rolston importante superare, nel suo complesso, questa prospettiva, sia in che modo si debba intendere e attuare questo superamento, verso una trasformazione dei valori naturali, è necessario approfondire il perché, per il filosofo, parlare del valore intrinseco del mondo naturale non sia di per sé sufficiente. Per l'autore, infatti, 'valore intrinseco' non è sinonimo di 'valore oggettivo': questo valore non si contrappone a quello estrinseco-soggettivo, ma a quello strumentale (1982, 145). I valori, siano essi intrinseci o strumentali, possono in sostanza sia essere *attribuiti* soggettivamente (si parla, in questo caso di valori intrinseci o strumentali soggettivi), sia essere

*riconosciuti* come oggettivamente esistenti (è questo il caso dei valori intrinseci o strumentali oggettivi); ed è primariamente su questi ultimi valori che, secondo Rolston, si devono fondare i nostri doveri morali verso il mondo naturale. È in questo senso che l'etica ambientale deve essere un'etica non-antropocentrica, ed è sempre in quest'ottica che essa si rivela rivoluzionaria. «Nessun'altra teoria o condotta ha bisogno di valori al di fuori della soggettività umana», ma per rendere conto dei valori oggettivi che sono presenti in natura in modo separato e indipendente da ogni forma di valutazione o di interesse cosciente è necessario elaborare un'inedita assiologia naturale capace di focalizzarsi su *ciò* di cui si fa esperienza, e non solo sull'*esperienza* del valore, come fa invece l'antropocentrismo (Rolston 1991, 73).

Ad accomunare le tre diverse forme di antropocentrismo biasimate dal filosofo, infatti, non vi è tanto l'incapacità di attribuire valore intrinseco all'ambiente, quanto due altri importanti aspetti, legati proprio all'esperienza. Il primo fa riferimento alla stessa umanità e affonda le proprie radici in un'ontologia in base alla quale l'unico valore intrinseco oggettivo 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 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 della *soggettività*. La critica alle tre forme di etica ambientale antropocentrica rappresenta allora, per il filosofo, solo un preambolo utile a identificare il principale problema dell'antropocentrismo e a indicare, di conseguenza, la strada per superarlo: solo se si intende l'antropocentrismo in senso largo, infatti, è possibile comprendere che la sua «discriminazione valoriale» (*value apartheid*) dipende in ultima analisi dal primato della sogget-

tività presente nella sua ontologia e nella sua epistemologia diadica (Rolston 2001, 80). Visto che l'assunzione di fondo dell'antropocentrismo (forte, antropomorfo o antropogenico) è che perché si possa parlare di 'valori' vi deve essere un essere cosciente in grado di esperire mentalmente simili 'valori' e considerato che, per Rolston, tale primato del 'valore esperito' si fonda più su «convenzioni» (*stipulations*) che su reali argomenti, è più che lecito cercare di capire se queste convenzioni, una volta confrontate con i fatti della scienza contemporanea, siano ancora oggi plausibili (1999a, 253-254).

Secondo l'autore, infatti, i valori naturali 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 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 oggettivi, per la quale l'esperienza è invece ininfluenza (1982, 101). Poiché, però, «all'interno delle teorie etiche predominanti, si è largamente convinti che il concetto di 'valore inesperto' rappresenti una contraddizione in termini, mentre quello di 'valore esperito' sia una tautologia», occorre chiarire quale sia la connessione tra l'esperienza dei valori naturali e la loro base oggettiva (Rolston 1982, 104). Con lo scopo di illustrare su quali basi ontologiche ed epistemologiche si possa fondare un'assiologia naturale non-anthropocentrica l'autore prosegue dunque nella propria critica al primato conferito dall'antropocentrismo alla soggettività offrendo 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).

Ciò che risulta subito palese, confrontando l'ontologia e l'epistemologia antropocentrica 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), 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 all'antropocentrismo, è impossibile riconoscere. Il primo è che quand'anche gli esseri umani attribuiscono all'ambiente dei valori soggettivi, questi ultimi dipendono sempre da un apprezzamento di caratteristiche che sono *oggettivamente possedute* dagli enti naturali. Secondo l'autore, infatti, esistono in natura alcune proprietà 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»<sup>54</sup> (Rolston 1981b, 113-114). In questo senso bisogna allora ammettere che la natura manifesta una forma di valutabilità oggettiva, 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, come invece fa l'assiologia soggettiva antropocentrica (Rolston 1994b, 13-15). Il secondo aspetto è che queste proprietà, possono sì essere *oggettivamente strumentali*, perché è oggettivo che, ad esempio, certi organismi vegetali, quando considerati in relazione ad altri organismi, hanno proprietà nutrizionali, ma non solo: molte di esse, per Rolston, sono anche *oggettivamente intrinseche* in un modo che

---

<sup>54</sup> Rolston identifica diverse tipologie di valori estrinseci soggettivi di cui la natura è «*portatrice*» in modo oggettivo. 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).

è indipendente da qualsiasi tipo di relazione. Se anche l'antropocentrismo antropogenico ammettesse la presenza di proprietà oggettive presenti in natura, tuttavia, gli unici valori oggettivi che sarebbe in grado di riconoscere in base alla propria epistemologia diadica sarebbero quelli connessi quantomeno a degli interessi soggettivi, e perciò soltanto quelli oggettivamente strumentali. Solo un'etica non-anthropocentrica, infatti, può riconoscere che in natura esistono anche qualità che sono oggettivamente intrinseche. È in quest'ottica, allora, che l'etica ambientale ha il dovere di andare oltre l'antropocentrismo e di interrogarsi ulteriormente sul valore intrinseco naturale: per parlare dei valori intrinseci oggettivi della natura non è sufficiente *attribuirli* in base alla soggettività antropocentrica del valutatore, occorre *riconoscerli* come oggettivamente fondati su di una qualche forma non-anthropocentrica di interesse propria di ciò che viene valutato.

Sono questi, dunque, i motivi per cui i valori intrinseci che dobbiamo riconoscere in natura non devono soltanto essere non-anthropocentrici in senso forte, ma anche non-anthropomorfici e non-anthropogenici. In nessuna delle tre circostanze, infatti, è possibile identificare valori oggettivi indipendenti da una qualche forma di esperienza soggettiva: in tutti e tre i casi il valore intrinseco oggettivo è proprio solo degli stati mentali (nel primo e nell'ultimo caso umani, mentre nel secondo animali); nelle prime due la natura non cosciente possiede solo un valore estrinseco strumentale; mentre per quanto nella terza essa possieda un valore intrinseco soggettivo, questo è in ultima analisi fondato su di un valore strumentale oggettivo che, per quanto reale e importante, dipende sempre dalle valutazioni e dagli interessi dei soggetti (umani) dotati di stati mentali. Al fine di superare l'assiologia antropocentrica, dunque, non solo il valore estrinseco strumentale e quel valore che, pur essendo intrinseco oggettivo, è anthropomorfico sono da rigettare, ma anche l'uso convenzionale del termine 'valore' di cui si avvale l'epistemologia diadica antropocentrica per conferire valori intrinseci soggettivi al mondo naturale è, almeno in parte, da rifiutare. A esso 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 senziente o cosciente – e forse persino a prescindere dagli interessi non coscienti – degli enti naturali.

[...] il problema dell'assioma del 'nessun valore senza un valutatore' è che è troppo soggettivista: cerca un qualche centro del valore in un sé soggettivamente determinato. [...] Così come però può esistere una legge senza che ci sia anche un legislatore, la storia senza uno storico, la biologia senza biologi, la fisica senza fisici, la creatività senza creatori, un risultato ottenuto senza un consapevole persecutore del risultato, allo steso modo vi può essere un valore senza valutatori coscienti. (Rolston 2001, 81)

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 nell'epistemologia antropocentrica – 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). La differenza tra questa prospettiva e quella antropogenica è radicale. Per l'antropocentrismo antropogenico, infatti, in riferimento ai valori soggettivi naturali noi esseri umani siamo gli unici «possessori della lampada che illumina i valori, anche se abbiamo bisogno del combustibile fornito dalla natura» (Rolston 1994b, 15). Per Rolston, invece, i valori soggettivi non si limitano 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): con essi noi non facciamo altro che *riconoscere* l'attualità dei *valori* morali che sono già (e da sempre) *fattualmente* presenti in natura e che, con la loro presenza, ci rendono immediatamente evidente la loro indipendenza dall'essere riconosciuti da un qualsivoglia valutatore cosciente (Rolston 2001). È in questo senso, dunque, che fatti e valori emergono *simultaneamente*: le proprietà oggettive degli enti e delle dinamiche natu-

rali e i valori da noi soggettivamente esperiti sono solo due diversi modi di descrivere una medesima realtà vitale all'interno della quale ogni distinzione tra *is* e *ought* è soltanto una «costruzione culturale» (Rolston 1983, 197-198).

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 dipendenti da una relazione con delle proprietà oggettive degli enti valutati. Ciò che, secondo Rolston, è dunque necessario fare, alla luce delle critiche mosse a tutte e tre le versioni dell'antropocentrismo e alla soggettività che contraddistingue in generale questa prospettiva, 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 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 un'assiologia naturale non-anthropocentrica che, in quanto fondata su una idonea 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 in fatti 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 riguardando 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)

3.2.3. *L'etica dei valori selvaggi*

Una volta difesa, sia ontologicamente che epistemologicamente, 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 valori intrinseci oggettivi, compreso quello degli stati mentali – (quasi) esclusivamente umani (1983, 181-184). Se finora si è mostrato soltanto come, per l'autore, l'*esperienza soggettiva* dei valori non possa garantire la loro esistenza in natura, perché esistono in essa proprietà di valore oggettivo, si tratta ora di illustrare in che modo sia per Rolston possibile difendere l'intrinsecità di certi valori oggettivi (anche umani) all'interno di un'assiologia naturale per la quale non può più essere la semplice *soggettività dell'esperienza* a garantire la non strumentalità dei valori stessi. 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 di due enti morali di cardinale importanza all'interno del suo pensiero, quali i sistemi naturali e gli esseri umani, l'autore ci invita anzitutto a seguirlo (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 *wilderness*, Rolston propone tuttavia anche riflessioni su quello che, come si è detto, è per lui l'altro imprescindibile volto della consapevolezza ecologica: la conoscenza scientifica. Nella convinzione che il rispetto per le persone che contraddistingue la morale umana non sia altro che un *sottoinsieme* di un più vasto rispetto per tutta la vita, 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*), e 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 «biogenica» è infatti in grado di superare ogni residuo antropocentrico presente anche nell'ambientalismo antropogenico dando un fondamento non antropocentrico ai valori intrinseci oggettivi esistenti in natura: ogni etica è dunque per l'autore tanto meno antropocentrica quanto più biologicamente oggettiva (1991, 73; 1998c, 131).

Ogni etica è alla ricerca di un'appropriata forma di rispetto per la vita, ma il rispetto per la vita umana è solo un sottoinsieme del rispetto per la totalità della vita. 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 coscienza, biologia ed etica. (Rolston 1998c, 125)

Nei suoi numerosi scritti dedicati ai valori oggettivi della natura e ai nostri doveri verso di essi Rolston 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<sup>55</sup>. Con lo scopo di illustrare nel dettaglio i principali elementi che, attraverso questo modo di procedere, conducono l'autore a fondare la propria etica dei valori selvaggi esplorerò di seguito le tipologie di valore da egli conferite alla natura suddividendole in tre gruppi. Nel discutere del primo gruppo, quello inerente il valore intrinseco oggettivo dei singoli soggetti ed enti di na-

---

<sup>55</sup> Se il punto di partenza della riflessione di Rolston è ancora una volta l'esperienza umana, la sua scelta si potrebbe tuttavia definire esclusivamente 'strategica': nel rivolgersi ai propri lettori egli cerca infatti di fare perno sulle loro esperienze solo per coinvolgerli 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 etiche più diffuse.

tura, prenderò le mosse dagli animali non-umani cosiddetti ‘superiori’ (*higher animals*), per poi prendere in esame tutte le forme di vita non-umane (animali e vegetali) cosiddette ‘inferiori’. Nel secondo gruppo sono invece inclusi i valori sistemici oggettivi di processi e sistemi che, pur essendo vitali, non possono anche definirsi vivi: le specie, gli ecosistemi e il più vasto sistema naturale rappresentato dal 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 del pensiero del filosofo: quello tra la natura e l’essere umano.

### 3.2.3.1. *Il valore dei singoli soggetti ed enti di natura*

Se ci si addentra nella natura, i primi incontri che ci appaiono significativi 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 Rolston iniziamo a riconoscere il valore morale di simili forme di vita. 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 animalista (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), 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 forte, sono anche non antropogenici (1994b, 16).

Sebbene gli animali ‘superiori’ siano la prova che in natura esistono valori non-umani dotati di un significato 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 ciò che essi realmente sono (Rolston 1998c, 128). Il problema, ancora una volta, è dato dal primato della soggettività che contraddistingue l’antropocentrismo: 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*<sup>56</sup> delle singole forme di vita a determinare il valore intrinseco oggettivo degli organismi, e non tanto il loro esserne co-

---

<sup>56</sup> A rimarcare l’importanza della contestualizzazione di questi interessi, all’interno del pensiero di Rolston, è soprattutto Clare Palmer (Palmer 2007, 2010).

scienti a livello esperienziale o psichico (1988, 97-106). Una volta approfondita filosoficamente come criterio morale utile a fondare un'etica ecocentrica, una simile forma di interesse biologico ci obbliga ad allontanarci da ogni forma di valore non solo non-anthropogenico, 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 (circa il 98% degli esemplari della vita conosciuta). Per quanto gli organismi che sono detti 'inferiori' in quanto privi di stati esperienziali e psichici non siano *soggetti naturali*, essi sono infatti pur sempre *enti naturali* ben diversi sia da semplici *artefatti umani* sia da *oggetti naturali* inanimati. Un artefatto umano (come ad esempio un missile) è un oggetto prodotto da organismi senzienti quali gli esseri umani e, in quanto tale, può essere compreso e valutato solo in quest'ottica; mentre a differenza della natura abiotica, ogni forma di vita è «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, riconoscendo 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 impossibile: 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 nuove scale di valore non solo *biogenico*, ma anche *biocentrico* (Rolston 1983, 191). È la vita tutta, dunque, a possedere secondo Rolston valore intrinseco oggettivo.

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 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 o della natura abiotica) 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 essere 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. Sono dunque i geni, dal punto di vista dell'etica ecocentrica biologicamente informata 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 dei sistemi 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 ecocentrica di Rolston, dunque, la *logica* tradizionale lascia spazio alla consapevolezza *bio-logica* che in natura esistono valori oggettivi che, in quanto di origine è *biogenica*, sono anche *bio-centrici*. 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 e degli enti di natura sono in sostanza tali in quanto «*traguardi storici*» (*storied achievements*) della natura incarnati in singoli organismi dotati (anche se non consciamente) 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, dei soggetti e degli enti biologici. 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, che approfondirò più avanti (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 intense 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 (anche tramite la caccia, purché non sportiva) per scopi alimentari, 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 riferito ai nostri doveri riferiti alle forme di vita non-coscienti sia in buona parte il medesimo, con la sola differenza che nei loro confronti non si possa 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 danni che da questa condizione possono loro derivare), nel caso degli animali addomesticati (per compagnia, scopi agricoli o fini alimentari) abbiamo il dovere di preservare un loro status 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 selvaggi (Rolston 1988, 78-93).

### 3.2.3.2. *Il valore dei processi e dei sistemi naturali*

L'aver stabilito quali siano i nostri doveri verso i soggetti e gli enti naturali non-umani, articolando questi 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 fondata sulla biologia deve essere anche in grado di riconoscere che il valore intrinseco oggettivo da loro 'staticamente' posseduto è anche 'dinamicamente' radicato in processi biologici e sistemi ecologici che, in quanto di carattere genetico-evolutivo, trascendono i singoli individui. È in questo senso che è per l'autore necessario superare anche il primato dell'individualità e riconoscere i valori oggettivamente posseduti anche dalle *specie* e dagli *ecosistemi* naturali, 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 Charles 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 (tipologici, morfologici, filogenetici, ecologici, biologici, cladistici o paleontologici). Per Rolston, tuttavia, questa stessa possibilità di identificare, seppure in base a svariati criteri, le specie indica 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, quindi, le specie esistono come «entità discrete» dotate di un'«identità» che, 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 dunque 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 «valutabilità» (*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 i suoi esemplari sono solo i suoi 'contenitori' (Rolston 1999a, 262). Se è infatti corretto sostenere che senza le singole forme di vita le specie non potrebbero mai propagarsi è però ancora più corretto affermare che ogni forma di vita

può perseguire i propri fini solo in quanto parte di una specie: in questo perseguimento, anzi, è forse proprio la specie a perseguire e difendere se stessa e il proprio *telos*, tramite la riproduzione e la variazione degli individui (non a caso, infatti, gli individui possono realizzare se stessi anche senza riprodursi). 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 della vita 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-giustificazione (*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 semplificato 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 genetica-evolutiva anche le specie sono fenomeni passeggeri, è verso il tutt'altro che effimero processo di speciazione 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)

Poiché però nel processo di speciazione gli ecosistemi giocano una parte determinante nel conferire identità alle specie, è secondo Rolston necessario riconoscere che ogni specie è tale in modo inseparabile dal proprio ambiente. 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). Se a un primo sguardo superficiale ci si può limitare a riconoscere che le specie interagiscono di continuo con l'ambiente, venendo supportate e plasmate dagli ecosistemi, a uno sguardo più attento la situazione appare molto più complessa: le specie e gli ecosistemi sono infatti complementari e inseparabili (Rolston 1988, 153-158). I geni sono sempre contenuti da organismi che sono al loro volta sempre ospitati da ecosistemi: se la vita è *generata* dal processo di speciazione, bisogna dunque anche ammettere che essa è *selezionata* dai sistemi naturali in un modo tale da rendere i due fenomeni non adeguatamente comprensibili se non considerati unitamente (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* vitali e i *sistemi* ecologici in

cui tali processi avvengono sono inscindibili (1985b, 724). Zoo e giardini botanici possono allora in questo senso certamente *conservare* esemplari o insiemi di individui, 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», così come 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 i sistemi naturali, fino a quello 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 a riconoscere i valori *ecogenici* ed *ecocentrici* dei sistemi naturali (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 né 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'<sup>57</sup>; non si difende dagli attacchi che possono danneggiarlo, anche in modo irreparabile. 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 *aumen-*

---

<sup>57</sup> L'utilizzo del termine 'benessere' in riferimento ai sistemi naturali ha per Rolston una esplicita valenza metaforica. «Il *benessere* degli ecosistemi è un concetto metaforico, estrapolato da quello di benessere dei singoli organismi, ma è ciononostante un termine che le persone ricollegano facilmente a quello di fioritura» (Rolston 2012, 165).

*tano 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)*

Superato il primato dell'individualità, il valore intrinseco oggettivo dei singoli organismi e delle specie ci appare 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), «naturalità» (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 riconosciuto, non solo un'identità reale propria, ma anche un ulteriore valore che, sebbene non sia un valore *per sé* (in quanto valore relazionale), resta pur sempre un valore *in sé* (in quanto valore 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 rela-

zionale, questo valore «fondativo» (*foundational*) è di un'importanza persino superiore ai valori intrinseci oggettivi degli organismi e delle specie (Rolston 1982, 146-147; 1988, 186-189).

Come abbiamo visto in precedenza, 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 questa 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 presume che molti dei valori sia intrinseci che strumentali dai noi conferiti 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 sistemica, considerata nel suo complesso, è dunque per Rolston dotata necessariamente di un ulteriore valore sistemico oggettivo (1983, 187). È in base a queste riflessioni che l'etica ecologia di Rolston si propone di superare 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'ente naturale non-umano dotata di maggiore valore (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'ente 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 crea-

tivo 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 indubbiamente, per Rolston, 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*<sup>58</sup> come il nostro (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 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 i sistemi naturali, dai singoli ecosistemi all'intero nostro pianeta, progettano e proteggono la vita possiede un'importanza ancora maggiore (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

---

<sup>58</sup> Anche diversità, complessità e rarità rappresentano per Rolston dei valori che, per quanto relazionali (poiché sempre dipendenti da una relazione con qualcos'altro), sono intrinseci e oggettivi. Essi, tuttavia, si rivelano secondo l'autore tali solo se riconosciuti come «traguardi storici» di un'antica storia naturale (1994a, 34-67).

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 infatti 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 biocomplexità: 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 vita-

li, 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'uomo* (*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 superuccisione (*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 uomini 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 naturali dobbiamo dunque lasciare che la natura faccia il suo corso, evitando il più possibile di intrometterci nei suoi processi. Il discorso si fa ovviamente ancora più rigoroso se riferito all'intero pianeta Terra (Rolston 2012, 194-222). In questo caso i nostri principali doveri, tutti di natura politica e globale, sono quelli di rallentare, se non addirittura fermare l'avanzamento del capitalismo; di porre un freno e un controllo alle nascite, per ridimensionare la popolazione globale; di risolvere e arrestare il fenomeno del surriscaldamento globale; e di modificare radicalmente quel paradigma di pensiero tradizionale 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.

### 3.2.3.3. *Il valore dell'essere umano in natura*

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» (2012, 196). Come si è già avuto modo di illustrare, però, per Rolston questa nostra «enorme unicità» non comporta solo una *enorme responsabilità*, ma anche una «enorme dignità» (2009b, 139).

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 dei soggetti e degli enti 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 i soggetti di natura che più di tutti gli altri 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, solo questo auspicio traguardo ci permetterebbe, allo stesso tempo, di *diventare più umani* e di *riscoprirci selvaggi* (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)

Riepilogando sinteticamente, prima di avanzare alcune ultime considerazioni, quali siano i *valori selvaggi* che secondo Rolston sono presenti in natura si potrebbe dunque dire quanto segue. Tutte le forme di vita hanno un valore intrinseco oggettivo di tipo *biogenico* e *biocentrico*, che è dato dal *telos* da essi posseduto in virtù del loro essere espressione di un *pool* genetico e normativo. Gli organismi non coscienti sono enti naturali che *esprimono biologicamente* un lo-

ro bene proprio che si impegnano a perseguire a difendere: ciò significa non solo che esiste almeno un qualcosa che ha per loro valore strumentale, ma anche che la vita di questi organismi ha (anche per loro) valore intrinseco oggettivo. Certi vertebrati non-umani sono soggetti naturali dotati anche di *coscienza biologica* del bene proprio da essi stessi difeso: poiché sono capaci sia di valutare strumentalmente ciò che contribuisce a questo loro bene, sia di valutare intrinsecamente la loro propria vita, questi animali sono dotati di un valore intrinseco oggettivo che è per certi versi maggiore (nel senso che comporta maggiori doveri da parte degli agenti morali) rispetto a quello degli organismi cosiddetti 'inferiori'. Gli esseri umani, in quanto semplici *soggetti naturali*, sono anche *biologicamente consapevoli* del loro bene proprio, e questo conferisce loro un valore intrinseco oggettivo che può essere ritenuto ulteriormente maggiore rispetto a quelli precedenti. Si tratta, fin qui, di una gerarchia (seppure implicita all'interno del sistema del filosofo) dei valori intrinseci oggettivi degli enti e dei soggetti naturali, con l'essere umano che occupa la sua tradizionale posizione di vertice. In questa gerarchia si inseriscono però anche i processi e i sistemi naturali i quali, rappresentando le *condizioni necessarie* dell'emergere e del persistere di ogni forma di vita dotata di valore intrinseco oggettivo, possiedono un valore *ecogenico* ed *ecocentrico* ancora maggiore, definito valore sistemico. In quanto di origine relazionale, il valore sistemico è tanto maggiore e prioritario quanto l'attività di progettazione e protezione della vita portata avanti dai processi e dai sistemi naturali è essenziale alla vita stessa sulla Terra. È in questo senso che gli ecosistemi hanno un valore sistemico maggiore rispetto al processo di speciazione, e la Terra ha un valore sistemico *geogenico* e *geocentrico* ulteriormente prioritario rispetto a quello degli ecosistemi.

All'interno di questo quadro, però, bisogna reinserire anche l'essere umano in quanto *ente culturale e morale*. Poiché *culturalmente consapevole* di quale sia il bene proprio di tutte le forme di vita, dei processi biologici, dei sistemi ecologici e di quello geologico, nonché *moralmente capace* di impostare la propria condotta nel rispetto di queste sue conoscenze, l'essere umano si riappropria infatti di un valore senza eguali, il quale potrebbe persino incrementare ulteriormente, se solo egli cercasse di ottimizzare il rapporto tra valori umani e naturali. Una simile posizione all'interno dell'assiologia di Rolston è tuttavia da noi occupata per ragioni totalmente diverse da quelle addotte dalla tradizione antropocentrica.

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 tutti gli enti 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)

In modo simile all'etica biocentrica di Paul W. Taylor, anche Rolston riconosce il medesimo valore intrinseco oggettivo a tutte le forme di vita in virtù del loro *telos* (Taylor 1986). Se è pur vero che egli, a differenza di Taylor, attribuisce anche un «valore bonus» (*value bonus*) alla coscienza e un «doppio bonus» (*double bonus*) all'autocoscienza, è però anche vero che non fa questo nella chiave di lettura soggettivistica adottata dall'antropocentrismo forte e da quello antropogenico (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 ente 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 ente naturale è complesso quanto più mostra di essere un ente 'favorito' e 'agevolato' dalla natura stessa.

Si giunge così non solo al superamento dell'antropocentrismo, ma anche alla fondazione di quella che è secondo il filosofo un'assiologia naturale non-antropocentrica idonea a fondare i nostri doveri 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 alla biologia, si sia siano 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 modo 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)

## 4.

# CONCLUSIONI

## Valori intrinseci non-antropocentrici <sup>59</sup>

### 4.1. QUESTIONI CONCETTUALI E SOSTANZIALI.

#### *VALORE IN SÉ E PER SÉ*

Nel proprio invito a riscrivere – senza annullare – i confini tra umano e non-umano, con la fondamentale e inedita intenzione di proteggere l'ambiente ponendo dei limiti alle nostre azioni, le etiche ambientali coinvolgono nelle proprie riflessioni non soltanto quel particolare tipo di etica applicata all'ambiente, ma anche la metaetica e l'etica normativa, nel loro complesso. Poiché le diverse dottrine dell'etica tradizionale sono tutte essenzialmente interumane, affinché le etiche ambientali possano dirsi applicabili all'ambiente è dunque necessario rimettere in discussione, in una prospettiva più vasta, categorie e giudizi che coinvolgono (e in un certo senso stravolgono) tutta l'etica, nella sua totalità. Ancor più prioritario è però stabilire, da un punto di vista metaetico, quali siano i fondamenti più coerenti a partire dai quali fissare i criteri di una giusta condotta. Muovendo dall'acquisita consapevolezza della necessità di estendere i confini della comunità morale, le etiche ambientali non possono non prendere le mosse dal chiedersi quali altre entità, oltre all'ideale di essere umano paradigmatico, possiedano uno status morale, ma non possono neanche attribuire tale status senza chiedersi in base a quali valori morali esso possa essere difeso. A maggior ragione, dunque, sembrerebbe che esse non possano cercare di af-

---

<sup>59</sup> Le riflessioni contenute in questo capitolo sono una rivisitazione di quanto già apparso in Andreozzi 2015b.

frontare i problemi etico-normativi che le caratterizzano senza prima avere stabilito quali siano i propri fondamenti metaetici (Elliot 1985, 103).

È proprio all'interno del dibattito metaetico che si situa il problema della ricerca di ciò che viene da molti definito il 'Sacro Graal' delle etiche ambientali: una plausibile e difendibile teoria non-anthropocentrica 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'unità di misura ultima del sistema monetario, il valore intrinseco è l'unità di misura ultima 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'unità di misura ultima. (Jamieson 2008, 69)

La sfida aperta dalla prospettiva biocentrica e da quella ecocentrica si mostra allora, in questo senso, non soltanto come il bisogno di trovare un nuovo paradigma concettuale, ma anche come l'esigenza di individuare nuovi casi paradigmatici di paziente morale dotati di valore intrinseco. Secondo Taylor e Rolston non ci si può limitare a includere l'umanità (globale e futura) e certi animali non-umani tra i destinatari diretti delle nostre disposizioni morali. Una teoria non-anthropocentrica del valore intrinseco che possa a pieno titolo definirsi tale deve rendere tutt'altro che implausibile l'esigenza di rispettare anche forme di vita non-senzienti, insieme e processi di natura non-umana. Per capire se ciò sia filosoficamente legittimo occorre tuttavia esplorare nel dettaglio cosa sia una teoria del valore, quali siano i suoi presupposti e quali le sue implicazioni.

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* dei 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 rifles-

sione 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). 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 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 *posseggano* 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, gli autori che si sono occupati di etica (ambientale e non) hanno spesso ritenuto che la nozione fosse sufficientemente consolidata e non necessitasse perciò di ulteriori delucidazioni o giustificazioni. A un'attenta analisi, però, il significato del termine 'valore intrinseco' possiede, purtroppo, una chiarezza soltanto illusoria. Ciò è vero a maggior ragione all'interno delle etiche ambientali, dove la varietà degli utilizzi di questa nozione è tale da generare un considerevole disorientamento. È infatti possibile distinguere almeno quattro possibili significati del termine, solitamente espressi tramite le seguenti forme lessicali: *in its own right* (in quanto tale), *in itself* (in se stesso), *as such* (per se stesso) e *for its own sake* (per il suo stesso bene). Considerato che, spesso, la letteratura di settore usa queste forme in modo intercambiabile per fare riferimento a un medesimo concetto

– di valore intrinseco, appunto – è tutt’altro che facile chiarire quali siano le diverse accezioni del termine (Zink 1962; O’Neill 1992; 2001; McShane 2007; Jamieson 2008, 68-75). Poiché, all’interno della riflessione morale, si è soliti sostenere che un’entità è depositaria di valore intrinseco se è dotata di tale valore *in sé* e/o se lo possiede *per sé*, è possibile raggruppare le quattro accezioni del concetto suddividendo queste in due macro categorie metaetiche: nei primi due casi si parla di *valore in sé*, mentre negli ultimi due di *valore per sé* (Jamieson 2008, 73).

Queste due macro categorie contengono e rappresentano accezioni che non si escludono l’un l’altra ma che, anzi, in alcuni casi si intersecano<sup>60</sup>. Esse devono essere tuttavia mantenute distinte, quantomeno su un piano teorico, in quanto relative a diverse tipologie di problemi di ordine filosofico. La prima riguarda questioni di epistemologia e di ontologia morale, mentre la seconda questioni di ordine primariamente assiologico. In questo senso, sebbene molti autori contrappongano il valore intrinseco a quello estrinseco, o facciano addirittura coincidere il valore estrinseco con quello strumentale, la distinzione tra valore *in sé* e valore *per sé* (e la relativa separazione tra piano epistemologico, ontologico e assiologico) ha il pregio di esplicitare i motivi per cui è del tutto possibile parlare (ad esempio) sia di un valore estrinseco *e* intrinseco, sia di un valore intrinseco *e* strumentale. Nel primo caso si tratta infatti di un valore attribuito su basi (epistemologicamente) estrinseche a una proprietà considerata (assiologicamente od ontologicamente) intrinseca: un valore la cui esistenza dipende da un giudizio umano, il quale fa però riferimento a certe proprietà le quali sono indipendenti dal benessere o dalla stessa esistenza degli esseri umani (es. il valore della

---

<sup>60</sup> La questione relativa a *se* una delle due macro categorie di valore intrinseco (*in sé* e *per 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 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).

vita). Nel secondo si tratta invece di un valore (assiologicamente) strumentale (epistemologicamente) riconosciuto come (ontologicamente) intrinseco: un valore che, per quanto relativo all'utilità di una certa proprietà, esiste in modo indipendente dal giudizio umano (es. il valore di ciò che è edibile). È dunque proprio ricalcando la distinzione tra le due macro categorie sopra menzionate che, con particolare riferimento al dibattito esistente all'interno delle etiche ambientali, cercherò di illustrare in che termini sia per Taylor e Rolston lecito parlare di valori intrinseci non-antropocentrici (biocentrici ed ecocentrici), capaci di superare i primati della soggettività e dell'individualità.

#### 4.2. *IN ITS OWN RIGHT* E *IN ITSELF*. IL VALORE INTRINSECO COME VALORE IN SÉ

Chiarire le condizioni epistemologiche e ontologiche in cui si danno valori intrinseci è un aspetto essenziale di ogni teoria del valore. La seppure ampiamente utilizzata dimostrazione dialettico-argomentativa dell'esistenza del valore intrinseco – in base alla quale si sostiene che, poiché esiste un qualcosa che ha 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 valore intrinseco (Moore 1903, 24; Williams 1995, 82; Audi 1997, 249) – è infatti di per sé insufficiente a supportare una teoria incentrata su questa tipologia di valori. Tale dimostrazione non chiarisce infatti le condizioni empiriche entro cui il valore intrinseco può dirsi concretamente esistente: essa ne difende l'esistenza sulla sola base della (comunque opinabile) impossibilità logica di un regresso infinito di rapporti meramente strumentali tra valori (Beardsley 1965, 6-8; Weston 1985). Una precisa presa di posizione in merito a tali condizioni è assunta da coloro i quali trattano il valore intrinseco come un valore in sé.

In generale, in merito all'esistenza dei valori è possibile distinguere almeno tre grandi correnti di pensiero (Bartolommei 1995, 42). Queste sono definibili *soggettiva-intersoggettiva*, *oggettiva-relazionale* e *oggettiva-non-relazionale*. Tre sono anche le possibili fonti dei valori cui queste correnti fanno riferimento: una o più soggettività valutanti, l'interazione tra soggetto e oggetto e lo stesso oggetto valutato. Alla posizione soggettiva-intersoggettiva corrisponde

un atto di valutazione tramite cui si attribuisce valore, decretandone in un certo senso l'esistenza. In questo senso, affermare che un'entità è dotata di valore intrinseco significa soltanto sostenere che essa soddisfa alcuni requisiti epistemologicamente estrinseci per essere così valutata da una qualche soggettività (Callicott 1984; Norton 1987; Hargrove 1989). I valori sono infatti solitamente intesi da questa posizione 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 – o perché non esiste una verità o falsità oggettiva predicabile in ambito morale, o perché la verità o falsità dei valori morali è circolarmente fondata sulla presupposta esistenza di altri fatti morali (Norton 1984; Callicott 1986). Sebbene resti in questa circostanza ancora possibile – come si vedrà in seguito – parlare di valore intrinseco per sé, tale valore non può mai essere inteso anche come un valore in sé (Hargrove 1992; Elliott 1992). Perché ciò accada è infatti necessario che venga rispettata almeno una di due diverse tipologie di requisiti, le quali differenziano il valore *in its own right* da quello *in itself*.

Se si adotta una posizione oggettiva-relazionale, parlare del valore intrinseco come di un valore che un'entità possiede *in its own right* implica che vengano soddisfatti requisiti ontologicamente intrinseci ed epistemologicamente estrinseci. Da una prospettiva oggettiva-non-relazionale, invece, parlare del valore intrinseco come di un valore che un'entità possiede *in itself* implica che vengano rispettati solamente requisiti ontologicamente intrinseci. In entrambe le circostanze vi è un necessario riferimento a proprietà intrinsecamente possedute da certe entità, e tale riferimento consente di discutere di tali valori come di un qualcosa che è sempre necessariamente o vero o falso, e della cui verità o falsità si può quindi argomentare o dibattere – poiché simili valori descrivono o corrispondono a fatti, essi sono veri se e soltanto se i fatti che essi pretendono di esprimere sono colti correttamente. Nel primo caso, tuttavia, il valore in sé è considerato dipendente da, o sopravveniente rispetto a, tali proprietà. Nel secondo si ritiene invece che esso coincida con tali proprietà. Il valore intrinseco *in its own right* non è dunque a sua volta una proprietà intrinseca delle entità, ma un fatto non-naturale il cui conferimento è conseguente a certi fatti naturali (Moore 1903, 237; 1922, 22). Si tratta di un valore non-naturale paragonabile a una qualità terziaria emergente da una relazione tra uno o più soggetti valutanti e alcune qualità primarie dell'oggetto valutato: un incontro

tra un fatto naturale dotato di esistenza autonoma e una coscienza in grado di esperirlo, attribuendogli valore (Beardsley 1965, 3-4; O'Neill 1992, 126-133; Vilkkka 1995, 126-127; Dall'Agnol 2003, 78; McShane 2007, 47-48). Un valore intrinseco *in itself* è invece contraddistinto da un atto di riconoscimento dei valori, i quali sono riconosciuti – e non attribuiti – in quanto fatti naturali preesistenti al nostro stesso atto di valutazione. Si tratta dunque di un valore oggettivo e a priori, iscritto nelle entità da cui è posseduto fin da prima dell'arrivo di qualsiasi coscienza in grado di riconoscerlo, indipendente dalla nostra valutazione e presente in esse anche dopo l'eventuale scomparsa di ogni possibile soggetto valutante (Regan 1981, 31; McShane 2007, 47-48). 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 (O'Neill 2001, 164-170).

Poiché trattare il valore intrinseco come un valore in sé significa adottare una delle due posizioni appena illustrate in merito all'esistenza dei valori (posizioni spesso accostate al cognitivismo e/o al realismo), ogni dibattito in merito al valore che le entità non coscienti o sovraindividuali possiedono *in its own right* o *in itself* interessa questioni metaetiche e metafisiche molto vaste che, in quanto riguardanti l'origine dei valori e le proprietà intrinseche da cui essi derivano o con cui essi coincidono, trascendono il dominio precipuo delle etiche ambientali. In quest'ottica, nulla – se non l'adozione di una posizione non-cognitivistica e/o non-realista – dovrebbe dunque vietare a priori di parlare di un valore intrinseco biocentrico o ecocentrico, se si intende questo come un valore in sé.

#### 4.3. *AS SUCH* E *FOR ITS OWN SAKE*. IL VALORE INTRINSECO COME VALORE PER SÉ

Nel discutere del valore intrinseco per sé, come si è detto, è possibile trattare due diverse accezioni: *as such* e *for its own sake*. Il caratterizzare il valore intrinseco come un valore *as such* si riduce, di fatto, a un semplice rimarcare la rilevanza morale di valori la cui natura è tuttavia, non soltanto epistemologicamente, ma anche ontologicamente e assiologicamente estrinseca (Hargrove 1979; 1989; Norton 1991; 1997; 1999). Un valore *as such* può dunque essere un va-

lore strumentale, economico, estetico o culturale, al quale viene però riconosciuta una particolare rilevanza sul piano etico. Dal punto di vista morale, ciò che è di valore *as such* ha sicuramente più importanza di un *semplice* valore strumentale, economico, estetico o culturale. Anche un valore *as such* trae però la propria rilevanza da relazioni con altri enti, soggetti valutanti e valori, senza i quali non avrebbe alcun significato morale. Si pensi, ad esempio, a *La Gioconda*: il suo valore può essere ritenuto maggiore rispetto a quello di altri quadri, ma solo dal punto di vista di certi fruitori estetici e in virtù del fatto della sua capacità di suscitare in essi esperienze di valore che altre opere non suscitano (Beardsley 1965). Poiché, però, dal punto di vista metaetico non vi è niente di intrinseco in tale forma di valore, spesso ci si riferisce a esso parlando di valore intrinseco troncato (*truncated intrinsic value*), valore intrinseco debolmente antropocentrico (*weak anthropocentric intrinsic value*) o valore intrinseco indicale (*indexical intrinsic value*): l'unico modo in cui un valore *as such* può dirsi intrinseco è infatti proprio relativo alla sua rilevanza sul piano normativo – un'importanza che è intrinseca a ogni valore morale e che proprio perciò rende i depositari di simili valori degli oggetti privilegiati delle nostre attenzioni etiche (Callicott 1986; Hargrove 1992; Elliott 1992; Jamieson 2008, 70). Avvalersi di una simile accezione di valore intrinseco significa allora sostanzialmente conferire rilevanza morale a certi valori, riconoscendo la loro capacità di surclassare o addirittura annichilire tutti i valori non-morali, in tutte le circostanze in cui un conflitto tra valori implica e richiede di compiere una decisione (McShane 2007, 47-48).

Diversamente, discutere del valore intrinseco come di un valore che merita di essere tutelato e promosso *for its own sake* è indice dell'intenzione di adottare una precisa posizione assiologica, in base alla quale esiste una netta e insuperabile contrapposizione tra valore intrinseco e valore strumentale (Rescher 1969, 53). Tale caratterizzazione del concetto implica infatti una coincidenza tra il valore intrinseco e il bene proprio di certe entità, il quale deve in questo senso essere considerato come un bene da realizzare a prescindere dalla sua capacità di condurre ad altri beni, e in modo del tutto indipendente da ogni riferimento alla realizzazione e/o alla preservazione del bene proprio di altre entità (Korsgaard 1983). Quest'ultima accezione di valore per sé, oltre a essere la più diffusa e utilizzata, è del tutto compatibile con le due diverse forme di valore in sé: le

proprietà intrinseche su cui poggiano i valori in sé sono anzi di sovente coincidenti con il bene proprio delle entità da cui sono possedute – molto più raro, infatti, è il riferimento a proprietà intrinsecamente strumentali (Rolston 1994, 133-166). L'origine del valore *for its own sake* può dunque essere, non soltanto soggettiva-inter-soggettiva, ma anche oggettiva-relazionale e oggettiva-non-relazionale. È infatti proprio questa accezione di valore intrinseco per sé che Taylor e Rolston declinano all'interno delle circostanze epistemologiche che delimitano le due diverse accezioni di valore intrinseco in sé già descritte nel paragrafo precedente.

Taylor sostiene la necessità di *attribuire* un simile valore a ciò che si *ricosce* essere il bene proprio dei pazienti morali (1986, 60-75). Per l'autore, come si è detto, i concetti di 'bene proprio' e di 'valore intrinseco', per quanto essenziali, sono l'uno *descrittivo* e l'altro *prescrittivo*, e perciò del tutto indipendenti tra loro. Affinché sia possibile attribuire, seppure *indirettamente*, un valore intrinseco *in its own right* al bene proprio di entità non-umane è allora necessario adottare, come atteggiamento morale fondamentale, l'atteggiamento del rispetto per la natura. Tale atteggiamento conduce infatti secondo l'autore a *ricoscere* il fatto naturale che anche forme di vita non-senzienti 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 per sé al loro bene proprio, *come se* fosse un bene in sé. Per Rolston è invece necessario *attribuire* un valore intrinseco *for its own sake* al bene proprio dei pazienti morali, ma occorre fare ciò *ricoscendo* che tale bene possiede già da sempre un valore *in itself*. L'autore, come si è detto, 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). Secondo Rolston i valori intrinseci sono sia *in natura* sia *riferiti alla natura* («*in as well as of nature*») perché, se si ha una conoscenza scientifica dell'ambiente, quando ci si addentra in esso fatti e valori emergono *simultaneamente* (1982, 101; 1983, 197-198). È proprio la condizione ontologica delle entità naturali sovraindividuali a decretare il loro primato etico: tutte le altre forme di vita hanno infatti un valore per sé che deriva e dipende dalla loro attività di pro-

gettazione e protezione della vita, la quale deve proprio perciò essere difesa e protetta dagli esseri umani.

#### 4.4. IL DEMARCATION PROBLEM. ISTANZE E DEPOSITARI DI VALORE INTRINSECO

Discutere di cosa sia *il* valore intrinseco è 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 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). L'assunto di partenza delle etiche ambientali biocentriche ed ecocentriche 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 inevitabilmente a superare i primati della soggettività e dell'individualità: in caso contrario, infatti, si ragionerebbe in modo improprio e arbitrario.

In tutto ciò, come si è detto, la nozione di 'bene proprio' gioca un ruolo assolutamente centrale. Solo se si 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 di valore intrinseco, ammettendo anche la *doverosità* di tutelarlo. Condizione necessaria e sufficiente affinché

sia possibile attribuire o riconoscere un simile valore è che vengano rispettate due importanti caratteristiche del bene proprio esplicitate da Taylor: l'assenza di riferimenti esterni e la presenza di interessi-benessere (Taylor 1986, 60-71). Da un lato, precisa Taylor, per potere parlare del bene proprio di un'entità bisogna 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). Dall'altro devono essere presenti degli interessi che possono sì essere *anche* dei desideri (*desires*), ma che devono necessariamente essere a un bene vero di cui si può anche essere inconsapevoli. Si parla, in questi casi, di interessi-benessere quali bisogni (*needs*), obiettivi (*aims*) e tendenze (*tendencies*) accumulate da una concezione teleologica di interesse in base alla quale è del tutto possibile estendere questa nozione non soltanto oltre la soggettività, ma anche oltre l'individualità (Varner 1998, 26-76). 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 (1988, 133-137). Poiché, però, i processi evolutivi e l'ambiente inorganico sono inscindibili 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.

Nel rispetto delle condizioni e delucidazioni appena esposte, da un lato siamo costretti a escludere dai possibili candidati a essere considerati pazienti morali tutte le entità il cui bene è dipendente da quello di altre, mentre dall'altro siamo del tutto legittimati a considerare enti aventi un bene proprio anche forme di vita non-coscienti ed entità sovraindividuali. 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 va-

lori, 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 (Ross 1930; Chisholm 1972; 1975; 1978; 1981; Butchvarov 1989, 14-15). All'interno di ogni teoria del valore è in questa prospettiva possibile difendere il valore intrinseco di *uno* o *più* beni propri. Il considerare tali la razionalità, la consapevolezza, la coscienza o il piacere non implica dunque negare il valore intrinseco della vita, dell'armonia, dell'equilibrio dinamico o della creatività (Lemos 1994, 67-100). Per le etiche biocentriche ed ecocentriche, anzi, allargare il discorso in queste direzioni apre scenari di grande interesse anche per le etiche antropocentriche: 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 implicherebbe infatti che essa non possieda più alcun valore intrinseco, perché sarebbe la sua stessa vita a conferirgli tale valore (Vilkka 1995, 45).

Appare dunque lecito ammettere, non solo che le diverse categorie di pazienti morali identificate dalle etiche biocentriche ed ecocentriche 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. 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-benessere. 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. Niente impone tuttavia all'etica di essere *ugualmente* attenta a tutte queste diverse tipologie di pazienti morali, o anche solo disposta a dare loro la *medesima* considerazione morale. 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 le etiche ambientali si presentano 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 le etiche ambientali hanno centrato i propri sistemi etici. Non bisogna però dimenticarsi che dietro a ognuno di essi esiste una teoria del valore le cui condizioni di possibilità sono, come si è visto, in grado di legittimare tanto l'esistenza delle etiche della responsabilità, sensiocentriche e psicocentriche, quanto quella delle etiche biocentriche ed ecocentriche.

#### 4.5. CONSIDERAZIONI FINALI

Esistono diverse accezioni di valore intrinseco, diverse loro origini e diverse condizioni utili a identificare le istanze di un simile valore. 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 la possibilità di parlare del valore intrinseco anche di forme di vita non-coscienti ed entità sovraindividuali. Pur senza rifiutare la struttura e la rigosità delle più tradizionali argomentazioni filosofiche, è infatti tanto possibile fondare una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco tramite cui conferire uno status morale a numerose nuove tipologie di pazienti morali, quanto lecito rinunciare ai primati della soggettività e dell'individualità. La prospettiva biocentrica e quella ecocentrica si rivelano dunque non solo storicamente, concettualmente, empiricamente e logicamente possibili, ma anche e soprattutto filosoficamente legittime.

La loro esigenza di attuare un cambio di paradigma in etica non comporta infatti alcun bisogno di una nuova e inedita concezione della morale. Rifiutare i primati della soggettività e dell'individualità, come si è visto, non significa negare ogni forma di centralità epistemologica o etica degli esseri umani. I paradigmi morali biocentrico ed ecocentrico, molto più semplicemente, ci portano a guardare alle nostre vite morali reinserendo 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)

Prospettive come quella biocentrica o ecocentrica non mirano dunque a demolire le teorie morali contemporanee, ma a darvi un grande contributo analitico (Bartolommei 2012, 29). Per esse non si tratta infatti di rifiutare le più comuni accezioni di 'bene' e di 'valore', ma di rivedere queste alla luce di una migliore comprensione delle condizioni di possibilità di ogni teoria del valore intrinseco. Sistemi etici come quelli di Taylor e Rolston, dunque, da un lato confermano «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», mentre dall'altro dimostrano

*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)

# BIBLIOGRAFIA

- Andreozzi, Matteo. «Etica della terra e sentimentalismo morale». In *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, a cura di Matteo Andreozzi, 329-376. Milano: LED, 2012.
- . *Le sfide dell'etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*. Milano: LED, 2015a.
- . «Il valore intrinseco della biodiversità. Limiti e potenzialità». *Rivista di Estetica* 59, n. 2 (2015b): 129-148.
- Arbor, J. L. «Animal Chauvinism, Plant-Regarding Ethics, and the Torture of Trees». *Australasian Journal of Philosophy* 64, n. 5 (1986): 335-339.
- Audi, Robert. *Moral knowledge and ethical character*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Bartolommei, Sergio. *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*. Milano: Guerini e Associati, 1989.
- . *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?* Roma-Bari: Laterza, 1995.
- . «L'etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo». In *Manuale di etica ambientale*, a cura di Piergiorgio Donatelli, 11-46. Firenze: Le Lettere, 2012.
- Beardsley, Monroe C. «Intrinsic Value». *Philosophy and Phenomenological Research* 26, n. 1 (1965): 1-17.
- Bookchin, Murray. «What Is Social Ecology?» In *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology. 3rd ed.*, edited by M. E. Zimmerman, J. B. Callicott, K. J. Warren, I. Klaver and J. Clarck, 436-454. Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, Inc., 2001 [1993].

- Butchvarov, Panayot. *Skepticism in Ethics*. Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- Callicott, John Baird. «Animal Liberation: A Triangular Affair». *Environmental Ethics* 2, n. 4 (1980): 311-338.
- . «Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics». *American Philosophical Quarterly* 21, n. 4 (1984): 299-309.
- . «On the Intrinsic Value of Nonhuman Species». In *The Preservation of Species*, edited by B. G. Norton, 138-172. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- . «Rolston on Intrinsic Value: A Decostruction». *Environmental Ethics* 14, n. 2 (1992): 129-143.
- . «La liberazione animale: una questione triangolare». In *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, a cura di M. Tallacchini, Traduzione di A. Maccarini, 203-229. Milano: Vita e Pensiero, 1998 [1980].
- . «I fondamenti concettuali della Land Ethic». In *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, a cura di R. Peverelli, Traduzione di R. Peverelli, 87-137. Milano: Medusa, 2005 [1987].
- Callicott, John Baird, and Robert Frodeman. *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Detroit: Macmillan Reference USA, 2009.
- Chisholm, Roderick. «Objectives and Intrinsic Value». In *Jenseits von Sein und Nichtsein*, edited by R. Haller, 261-268. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1972.
- . «The Intrinsic Value in Disjunctive States of Affairs». *Noûs* 9, n. 3 (1975): 295-308.
- . «Intrinsic Value». In *Values and Morals*, edited by A. I. Goldman and J. Kim, 121-130. Dordrecht: D. Reidel, 1978.
- . «Defining Intrinsic Value». *Analysis* 41, n. 2 (1981): 99-100.
- Dall'Agnol, Darlei. «Intrinsic Value: Analysing Moore's Aristotelian approach». *ethic@: Revista Internacional de Filosofia Moral* 2, n. 1 (2003): 59-82.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. New York: Avenel Books, 1970 [1859].
- . *The Descent of Man, and Selectio in Relation to Sex*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981 [1871].

- Eckersley, Robyn. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. London: UCL Press, 1922.
- Elliot, Robert. «Meta-Ethics and Environmental Ethics». *Metaphilosophy* 16, n. 2-3 (1985): 103-117.
- . «Intrinsic Value, Environmental Obligation, and Naturalness». *The Monist* 75, n. 2 (1992): 138-160.
- Feinberg, Joel. «The Rights of Animals and Unborn Generations». In *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, by Joel Feinberg, 159-184. Princeton: Princeton University Press, 1980 [1974].
- Ferrante, Alessandro. «New Forms of Unease, between Myths of Development and Catastrophic Imaginaries: Educational Implications». *Governare la paura. Journal of interdisciplinary studies*, 2013: 122-155.
- Goodpaster, Kenneth E. «On Being Morally Considerable». *Journal of Philosophy* 75, n. 6 (1978): 308-325.
- . «From Egoism to Environmentalism». In *Ethics and Problems of the 21st Century*, edited by K. E. Goodpaster and K. M. Sayre, 21-35. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.
- Hargrove, Eugene C. «The Historical Foundations of American Environmental Attitudes». *Environmental Ethics* 1, n. 3 (1979): 209-240.
- . *Foundations of Environmental Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.
- . «Weak Anthropocentric Intrinsic Value». *The Monist* 75, n. 2 (1992): 183-207.
- Jamieson, Dale. *Ethics and the Environment*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
- Kernohan, Andrew. *Environmental Ethics. An Interactive Introduction*. Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2012.
- Korsgaard, Christine M. «Two Distinctions in Goodness». *The Philosophical Review* 92, n. 2 (1983): 169-195.
- Lemos, Noah. *Intrinsic Value. Concept and Warrant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1949a.
- . «The Land Ethic». In *A Sand County Almanac, and Sketches Here*

- and There*, by Aldo Leopold, 201-226. New York: Oxford University Press, 1949b.
- . *Almanacco di un mondo semplice*. Traduzione di G. Arca e M. Maglietti. Como: Red Edizioni, 1997 [1949].
- . «L'etica della terra». In *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, a cura di M. Tallacchini, Traduzione di A. Maccarini, 131-141. Milano: Vita e Pensiero, 1998 [1949].
- Lewis, Clarence Irving. *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Company, 1946.
- Lombardi, Luis G. «Inherent Worth, Respect, and Rights». *Environmental Ethics* 5, n. 3 (1983): 257-270.
- Mayr, Ernst. *Toward a New Philosophy of Biology*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- McShane, Katie. «Why Environmental Ethics Shouldn't Give Up on Intrinsic Value». *Environmental Ethics* 29, n. 1 (2007): 43-61.
- Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- . «The Conception of Intrinsic Value». In *Philosophical Studies*, by George Edward Moore, 253-275. London: Routledge and Kegan Paul, 1922.
- . *Ethics*. London: Oxford University Press, 1966 [1912].
- Morito, Bruce. «Intrinsic Value: A Modern Albatross for the Ecological Approach». *Environmental Values* 12, n. 3 (2003): 317-336.
- Muir, J. *A Thousand-Mile Walk to the Gulf*. New York: Penguin, 1992 [1916].
- Norton, Bryan G. «Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism». *Environmental Ethics* 6, n. 2 (1984): 131-148.
- . «Review of Paul Taylor's Respect for Nature». *Environmental Ethics* 9, n. 3 (1987a): 261-267.
- . *Why Preserve Natural Variety?* Princeton: Princeton University Press, 1987b.
- . *Toward Unity among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991.
- . «Why I am Not a Nonanthropocentrist. Callicott and the Failure of Monistic Inherentism». *Environmental Ethics* 17, n. 4 (1995): 341-358.

- . «Convergence and Contextualism: Some Clarifications and a Reply to Steverson». *Environmental Ethics* 19, n. 1 (1997): 87-100.
- . «Convergence Corroborated: A Comment on Arne Naess on Wolf Policies». In *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*, by Nina Witoszek and Andrew Brennan, 394-401. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999.
- . «Etica ambientale e antropocentrismo debole». In *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, a cura di R. Peverelli, Traduzione di R. Peverelli, 139-180. Milano: Medusa, 2005 [1984].
- O'Neill, John. «The Varieties of Intrinsic Value». *The Monist* 75, n. 2 (1992): 119-138.
- . «Meta-ethics». In *A companion to Environmental Philosophy*, edited by Dale Jamieson, 163-177. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2001.
- Ott, Konrad. «A Modest Proposal of How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature». In *Reconciling Human Existence with Ecological Integrity*, edited by L. Westra, K. Bosselmann and R. Westra, 39-59. London: Earthscan, 2008.
- Ouspensky, Piotr Demianovich. *Tertium Organum. The Third Canon of Thought: a Key to the Enigmas of the World*. Edited by E. Kadloubovsky. New York: Alfred A. Knopf, 1981 [1912].
- Palmer, Clare. «Rethinking Animal Ethics in Appropriate Context: How Rolston's Work Can Help». In *Nature, Value, Duty. Life on Earth with Holmes Rolston, III*, edited by C. J. Preston and W. Ouderkirk, 237-268. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2007.
- . *Animal Ethics in Context: A Relational Approach*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Partridge, Ernest. «Values in Nature: Is Anybody There?» *Philosophical Inquiry* 8, n. 1-2 (1986): 96-110.
- Pascal, Blaise. *Pensieri*. A cura di A. Bausola. Traduzione di A. Bausola e R. Tapella. Milano: Bompiani, 2000 [1670].
- Passmore, John A. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. New York: Charles Scribner's Sons, 1974.
- Pinchot, G. *Breaking New Ground*. New York: Harcourt Brace, 1947.
- Rachels, James. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1991 [1990].

- Regan, Tom. «The Nature and Possibility of an Environmental Ethic». *Environmental Ethics* 3, n. 1 (1981): 19-34.
- . *The Case for Animal Rights*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983.
- . *I diritti animali*. Traduzione di R. Rini. Milano: Garzanti, 1990 [1983].
- Reichlin, Massimo. «Valore intrinseco, valore inerente e dignità. In dialogo con l'etica ecologica». *Fenomenologia e Società* 31 (2008): 51-65.
- Rescher, Nicholas. *Introduction to Value Theory*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1969.
- Rodman, John. «Quattro forme di coscienza ecologica. Una rivisitazione». In *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, a cura di M. Tallacchini, Traduzione di A. Maccarini, 315-329. Milano: Vita e Pensiero, 1998 [1976].
- Rolston, Holmes III. «Philosophical Aspects of the Environment». In *Environment and Colorado: A Handbook*, edited by P. O. Foss, 41-46. Fort Collins, Colorado: Environmental Resources Center, Colorado State University, 1973.
- . «Is There an Ecological Ethic?» *Ethics* 85, n. 2 (1975): 93-109.
- . «Can and Ought We to Follow Nature?» *Environmental Ethics* 1, n. 1 (1979): 7-30.
- . «The River of Life: Past, Present, and Future». In *Responsibilities to Future Generations*, edited by E. Partridge, 123-132. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1981a.
- . «Values in Nature». *Environmental Ethics* 3, n. 2 (1981b): 113-128.
- . «Are Values in Nature Subjective or Objective?» *Environmental Ethics* 4, n. 2 (1982): 125-151.
- . «Values Gone Wild». *Inquiry* 26, n. 2 (1983): 181-207.
- . «Just Environmental Business». In *Just Business: New Introductory Essays in Business Ethics*, edited by T. Regan, 324-359. New York: Random House, 1984.
- . «Valuing Wildlands». *Environmental Ethics* 7, n. 1 (1985a): 23-48.
- . «Duties to Endangered Species. An adequate ethic for preserving species requires an unprecedented mix of biological science and ethics». *BioScience* 35, n. 11 (1985b): 718-726.

- . *Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics*. Buffalo, NY: Prometheus Press, 1986.
- . *Science and Religion: A Critical Survey*. Philadelphia: Temple University Press, 1987a.
- . «Duties to Ecosystems». In *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, edited by J. B. Callicott, 246-274. Madison: University of Wisconsin Press, 1987b.
- . *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- . «Treating Animals Naturally?» *Between the Species* 5, n. 3 (1989): 131-137.
- . «Values in and Duties to the Natural World». In *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*, edited by F. Bormann and S. Kellert, 73-96. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1991.
- . *Conserving Natural Value*. New York: Columbia University Press, 1994a.
- . «Value in Nature and the Nature of Value». In *Philosophy and the Natural Environment. Royal Institute of Philosophy Supplement 36*, edited by R. Attfield and A. Belsey, 13-30. Cambridge: Cambridge University Press, 1994b.
- . «Esiste un'etica ecologica?» In *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, a cura di M. C. Tallacchini, Traduzione di A. Maccarini, 151-171. Milano: Vita e Pensiero, 1998a [1975].
- . «Aesthetic Experience in Forests». *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 56, n. 2 (1998b): 157-166.
- . «Challenges in Environmental Ethics». In *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology, 2nd ed.*, edited by M. E. Zimmerman, J. B. Callicott, G. Sessions, K. J. Warren and J. Clark, 124-144. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998c.
- . «Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account». In *Singer and His Critics*, edited by D. Jameson, 247-268. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1999a.
- . *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999b.
- . «Naturalizing Values: Organisms and Species». In *Environmental Ethics: Readings In Theory and Application, 3rd ed.*, edited by L. P.

- Pokman, 78-89. Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 2001.
- . «Il fiume di vita: passato, presente e futuro». A cura di R. Peverelli. *Aut Aut* 316-317 (2003a [1981]): 139-144.
- . «Possiamo e dobbiamo seguire la natura?» In *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, a cura di S. Dellavalle, Traduzione di M. Pietra e S. Dellavalle, 127-161. Milano: Baldini Castoldi, 2003b [1979].
- . «Caring for Nature: From Fact to Value, From Respect to Reverence». *Zygon* 39, n. 2 (2004): 277-302.
- . «I valori sono diventati selvaggi». In *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, a cura di R. Peverelli, Traduzione di R. Peverelli, 183-241. Milano: Medusa, 2005 [1983].
- . «L'esperienza estetica delle foreste». In *La bellezza di Gaia*, a cura di R. Peverelli, Traduzione di R. Peverelli, 85-108. Milano: Medusa, 2007 [1998].
- . «Converging versus Reconstituting Environmental Ethics». In *Nature in Common? Environmental Ethics and the Contested Foundations of Environmental Policy*, edited by B. A. Minteer, 97-117. Philadelphia: Temple University Press, 2009a.
- . «Human Uniqueness and Human Dignity: Persons in Nature and the Nature of Persons». In *Human Dignity and Bioethics*, edited by E. D. Pellegrino, A. Schulman and T. W. Merrill, 129-153. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009b.
- . *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*. New York: Routledge, 2012.
- Rolston, Holmes III, ed. *Biology, Ethics, and the Origins of Life*. Boston: Jones and Bartlett, 1995.
- Rolston, Holmes III, and Andrew Light. *Environmental Ethics: An Anthology*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2003.
- Ross, William David. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.
- Routley, Richard, and Val Routley. «Against the Inevitability of Human Chauvinism». In *Ethics and Problems of the 21st Century*, edited by K. E. Goodpaster and K. M. Sayre, 36-59. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.
- Rønnow-Rasmussen, Toni, and Michael J. Zimmerman. «Introduction». In *Recent Work on Intrinsic Value*, edited by Toni Rønnow-Rasmussen

- and Michael J. Zimmerman, XIII-XXXV. Dordrecht: Springer, 2005.
- Ryder, Richard D. *Victims of Science: The Use of Animals in Research*. London: National Anti-Vivisection Society, 1983 [1975].
- . *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Schweitzer, Albert. «The Ethics of Reverence for Life». *Christendom* 1, n. 2 (1936): 225-239.
- . *Albert Schweitzer: An Anthology*. Edited by C. R. Joy. New York: Harper, 1947.
- . *Rispetto per la vita*. A cura di C. R. Joy. Traduzione di C. Walter. Milano: Edizioni di Comunità, 1957 [1947].
- . *The Philosophy of Civilization*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1987 [1923].
- . *A Place for Revelation: Sermons on Reverence for Life*. New York: Macmillan, 1988 [1919].
- . *La melodia del rispetto per la vita: Prediche di Strasburgo*. Traduzione di E. Colombo. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2002 [1933].
- Singer, Peter. *Animal liberation: A new ethics for our treatment of animals*. New York: Random House, 1975.
- . «Liberazione animale o diritti degli animali?» In *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, a cura di P. Donatelli e E. Lecaldano, Traduzione di P. Donatelli e E. Lecaldano, 487-502. Milano: LED, 1996 [1987].
- Sober, Elliott. «Philosophical Problems for Environmentalism». In *The Preservation of Species: the Value of Biological Diversity*, edited by Bryan G. Norton, 173-195. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Taylor, Paul W. *Normative Discourse*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1961.
- . *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. Belmont: Dickenson, 1967.
- . «The Ethics of Respect for Nature». *Environmental Ethics* 3, n. 3 (1981): 197-218.
- . «In Defense of Biocentrism». *Environmental Ethics* 5, n. 3 (1983): 237-243.

- . «Are Humans Superior to Animals and Plants?» *Environmental Ethics* 6, n. 2 (1984): 149-160.
- . *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- . «Inherent Value and Moral Rights». *The Monist* 70, n. 1 (1987): 15-30.
- . «L'etica del rispetto della natura». In *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, a cura di P. Donatelli e E. Lecaldano, Traduzione di P. Donatelli e E. Lecaldano, 455-485. Milano: LED, 1996 [1981].
- . «L'etica del rispetto per la natura». In *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, a cura di S. Dellavalle, Traduzione di F. Margaretti, 164-195. Milano: Baldini Castoldi, 1998 [1981].
- . «Notes on the work in progress of Professor Claude Evans». *Handwritten Manuscript*. September 2000. 7-8.
- Varner, Gary E. *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Vilka, Leena. *The Varieties of Intrinsic Value in Nature. A Naturalistic Approach to Environmental Philosophy*. Helsinki, Finland: Hakapaino Oy, 1995.
- Weston, Anthony. «Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics». *Environmental Ethics* 7, n. 4 (1985): 321-339.
- Williams, Bernard. «A critique of utilitarianism». In *Utilitarianism: For and Against*, by J. J. C. Smart and B. Williams, 75-150. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Zimmerman, Michael J. «Intrinsic vs. Extrinsic Value». Vers. Winter 2010 Edition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. December 21, 2010. <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.