

Le filosofie ambientali contemporanee. Spunti introduttivi

di Giuseppe Ferrari

Premessa

L'espressione "filosofia ambientale" ad alcuni lettori potrebbe risultare enigmatica, se non addirittura sospetta. Chi muove da un'ottica scientifica potrebbe infatti chiedersi: a che titolo i filosofi si intromettono in un campo già saldamente occupato dall'ecologia scientifica, disciplina matura, ormai articolata in branche specialistiche ben differenziate? D'altra parte, anche gli ambienti filosofici conoscono un'analogo diffidenza verso l'"ecologismo". Il filosofo australiano Warwick Fox, esponente dell'"ecologia profonda" (forse la corrente più significativa del pensiero ecologico radicale), ricorda la vicenda emblematica di Eugene Hargrove, fondatore nel 1978 dell'importante rivista *Environmental Ethics*. Ancora dieci anni dopo quell'importante iniziativa, Hargrove aveva qualche difficoltà a trovare una posizione stabile nelle istituzioni accademiche, anche a motivo della scarsa considerazione scientifica riscossa dal suo impegno intorno a tematiche di etica ambientale. Qualche collega non mancò di consigliarli di occuparsi di argomenti più "filosofici"¹. Tutto ciò avveniva negli Stati Uniti, un paese che, come vedremo, ha svolto un ruolo di primo piano nello sviluppo della filosofia ambientale. Il quadro non è certo migliore nel nostro paese. A tutt'oggi non pare che l'Italia abbia offerto contributi davvero originali a questo settore di ricerca. A stimolarne la crescita nel nostro Paese non sembrano propizie le tradizioni idealiste, storiciste e marxiste (pur declinanti), né le più recenti tendenze o mode poststrutturaliste e postmoderne. L'etica ambientale, settore di ricerca ormai consolidato sul piano internazionale, in Italia non gode ancora di uno stabile diritto di cittadinanza in ambito acca-

1. Warwick Fox, *Towards a Transpersonal Ecology*, Green Books, Devon 1995, p. 12.

demico e più in generale di un adeguato spazio culturale nel dibattito pubblico. Una breve ricostruzione storica di alcuni momenti del pensiero filosofico sull'ambiente sarà dunque utile a fare emergere le caratteristiche e a mostrare la rilevanza di questa prospettiva di ricerca.

1. I pionieri

L'ecologia scientifica affonda le sue radici nella seconda metà del XIX secolo (il termine *Oecologie* fu usato per la prima volta da Haeckel nel 1866), mentre il fenomeno dell'ambientalismo di massa non si manifesta prima degli anni Sessanta del Novecento. Tuttavia, a giudizio di molti, in qualche misura la visione sistemica della natura propria dell'ecologia è anticipata da alcune figure di "precursori"². Questi inizi pionieristici sembrano prefigurare anche alcuni motivi della filosofia ambientale contemporanea.

a) *Le origini: Henry David Thoreau e Aldo Leopold*

Tra i diverse personaggi che sarebbe possibile menzionare, quasi dovuto è un cenno alla figura, presto divenuta mitica, di **Henry David Thoreau**, autore del famoso libro *Walden ovvero vita nei boschi*, pubblicato per la prima volta nel 1854³. *Walden* è il diario dell'esperienza di circa due anni, tra il 1845 e il 1847, vissuti da Thoreau in solitudine, in un capanno costruito sulle rive del lago di Walden, nei pressi di Concord (Massachusetts). Thoreau è figura ricca e complessa: scrittore romantico influenzato dal trascendentalismo, ma anche agronomo e naturalista dilettante curioso di scienza (leggerà Darwin poco prima di morire), pensatore politico "anarchico" e convinto pacifista. Per primo Thoreau praticò la «disobbedienza civile» (espressione da lui coniata) in forma di obiezione fiscale, in occasione della guerra "imperialistica" degli Stati Uniti contro il Messico. La sua esperienza e i suoi scritti influenzarono profondamente il giovane Gandhi⁴. Il vitali-

2. Luigina Mortari, *Ecologicamente pensando. Cultura ambientale e processi formativi*, Edizioni Unicopli, Milano 1998, pp. 32-41.

3. Henry David Thoreau, *Walden ovvero vita nei boschi*, Rizzoli, Milano 1996 (tit. orig. *Walden, or, Life in the Woods* [1854], edited by J. Lyndon Shanley, Princeton University Press, Princeton 1971).

4. Henry David Thoreau, *La disobbedienza civile - Vita senza principi*, Demetra, Colognola ai Colli 1995 (tit. orig. *Civil Disobedience* (1849) in *Reform Papers*, edited by Wendell Glick, Princeton University Press 1973).

smo organicistico di Thoreau è caratterizzato da un'enfasi sulle interconnessioni che è stata sovente giudicata "ecologica" *ante litteram*. Non si tratta di mera teoria: è soprattutto l'esperienza diretta della natura propria di Thoreau che sembra anticipare alcune linee spirituali, etiche e politiche della filosofia ambientale contemporanea. Emblematica – benché non originale in assoluto⁵ – è la sua scelta di ritirarsi presso il lago di Walden il 4 luglio del 1845, giorno della festa dell'Indipendenza. In tal modo Thoreau proclamava la sua personale separazione da una civiltà a suo giudizio tanto alienata dalla "natura" quanto dalle profondità più autentiche dello spirito umano. Tra le conseguenze sociali e morali dell'affermazione nel New England di un'economia commerciale e industriale, significativamente Thoreau metteva in primo piano l'impatto ecologico: inquinamento, disboscamento, riduzione dello spazio della *wilderness*. E proprio la natura selvaggia rappresentava a suo giudizio in qualche modo l'alternativa "salvifica" a questa civiltà posseduta dall'idolo del profitto economico, secondo la nota affermazione di *Walking* (1861): «Nella natura selvaggia (*wildness*) è la preservazione del mondo». In Thoreau troviamo dunque una significativo congiunzione di radicale critica sociale, di progetto di riforma spirituale e di persuasione del valore rigenerante e ispiratore che in tale svolta può svolgere la "natura". Si può ben comprendere la profonda riprovazione suscitati nella puritana Concord da simili atteggiamenti improntati al panteismo naturalistico e dallo stesso stile di vita "ozioso" e "improduttivo" del "vagabondo" Thoreau. D'altra parte questi veniva trasferendo alla natura un culto della sobrietà e dell'essenzialità, un'aspirazione alla purificazione fisica e morale certo non estranei al suo background culturale e religioso, a dispetto della sua evidente eterodossia. Thoreau amava insistere sulla necessità di sviluppare le giuste disposizioni nell'accostarsi alla natura: la quintessenza di questo appello alla sobrietà è racchiusa nell'appello «Semplificate, semplificate!»⁶. L'esperienza di Thoreau, in ciò un vero anacoreta dei tempi moderni, è comprensibile solo alla luce del suo costante dialogo polemico con la civiltà urbana da cui prendeva distanza. Di fronte alle distorsioni sociali (sfruttamento, miseria, alienazione) e morali di questa civiltà, egli affermava provocatoriamente la necessità di ridurre in modo drastico i consumi e lo sfruttamento dell'ambiente. Non si trattava, nella sua prospettiva, di un ascetismo fine a se stesso, ma piuttosto di una liberazione dalla dipendenza alienante dai bisogni artificiali indotti dal mercato, intesi come un ostacolo alla comunicazione tanto con la natura, quanto con il centro più

5. Si veda Piero Sanavio, *Gli alfabeti di Henry D. Thoreau*, in H. D. Thoreau, *Walden...* cit., p. 15.

6. Henry David Thoreau, *Walden...*, cit., p. 153.

autentico della personalità umana, che *attraverso di essa* sarebbe possibile ritrovare. La complessa esperienza di Thoreau evidenzia dunque non solo nette contrapposizioni, ma anche ambigui intrecci con la cultura della vicina – e insieme lontanissima – Concord. Quanto puritano restava l’“animista”, il pagano naturalista Thoreau proprio nella sua ricerca di *purezza* attraverso la natura? E quanto vicino all’etica dei pionieri – vera antitesi del rispetto contemplativo della natura – proprio nel suo individualismo estremo, nella sua “eroica” tensione all’autosufficienza anche economica?

Quasi cent’anni separano Thoreau da **Aldo Leopold**, la figura in cui molti filosofi ambientali riconoscono il promotore di una «rivoluzione copernicana» in etica⁷ e un antesignano dell’“ecologia profonda”. Leopold ha effettivamente vissuto in prima persona una sorta di “conversione ecologica”, giungendo a rivedere in modo radicale la sua concezione del rapporto umanità-natura. Docente di *game management* all’università del Wisconsin, Leopold si era affermato negli anni Trenta come esperto nella “gestione” delle risorse naturali. Nel 1933 aveva pubblicato *Game Management*, un classico della gestione scientifica della selvaggina. In questa prima fase Leopold, sulla scia del padre del conservazionismo, l’americano Gifford Pinchot (1865-1946), concepiva ancora la natura essenzialmente come una “risorsa” da gestire in modo illuminato, per non precludersi la possibilità di trarne in futuro “raccolti” di prodotti agricoli, forestali, ittici e venatori.

Successivamente Leopold, riscoprendo la lezione, di qualche decennio precedente, di John Muir (1838-1914), fu indotto a ricredersi di fronte agli esiti ecologicamente devastanti di una miope visione utilitaristica della natura. Il Nord America non aveva ormai più foreste primarie; le praterie erano state soppiantate quasi ovunque da pascoli e campi, non senza drammatici *feed back* ecologici (il *dust bowl*, ovvero le tempeste di sabbia) già negli anni Trenta. La fauna selvatica si era drasticamente ridotta; intere specie (il bisonte, il lupo, il piccione nordamericano) erano completamente estinte o sull’orlo dell’estinzione⁸. Di fronte a queste tendenze, che giudicava per altro inarrestabili, Leopold propose un radicale mutamento di rotta, il cui perno era l’attribuzione alla «terra» di un valore morale intrinseco e irriducibile. L’«etica della terra» o «del territorio» (*land ethic*) rappresenta una prospettiva per molti aspetti rivoluzionaria in ambito morale. Leopold ne abbozzò i tratti nel suo capolavoro, uscito postumo nel 1949, *A Sand*

7. La tesi è contestata da Sergio Bartolommei, *Etica e natura: rivoluzione copernicana in etica?*, Laterza, Roma-Bari 1995..

8. Cfr. Donald Worster, *Storia delle idee ecologiche*, il Mulino, Bologna 1994 (tit. orig. *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press 1985).

County Almanac. «Etica della terra» è il titolo del capitolo conclusivo, che si apre con un’efficace metafora del carattere angusto – a giudizio di Leopold – della dominante etica antropocentrica:

Quando il divino Ulisse tornò dalla guerra di Troia impiccò a un’unica corda dodici sue schiave, che sospettava si fossero comportate male durante la sua assenza. Questa impiccagione non sollevò alcuna questione di principio sul concetto di proprietà: le fanciulle costituivano una proprietà, e disporre dei propri beni era, allora come ora, una questione di opportunità, non di giusto o sbagliato⁹.

La cruda immagine dell’*Odissea* alludeva al brutale trattamento che ancor oggi è riservato alla natura, quando la si concepisce come un bene puramente strumentale. Leopold riteneva che i tempi fossero “ecologicamente” maturi per un’estensione dell’orizzonte della considerazione morale: se all’epoca di Ulisse questa non andava oltre i greci liberi, nel nostro tempo, caratterizzato dall’allargamento dei diritti a fasce sempre più ampie di soggetti, l’etica doveva essere riformulata e ampliata in modo da abbracciare l’intera comunità biotica, la «terra».

La «terra» in quanto centro etico di valore presenta tuttavia caratteristiche profondamente diverse dal tradizionale soggetto umano individuale: si tratta infatti di un “soggetto” *sui generis* collettivo, totale, biosferico. Leopold formula così la norma fondamentale della sua etica della terra: «È giusto ciò che tende a mantenere l’integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica; è sbagliato ciò che ha una tendenza diversa»¹⁰. In questa formula è implicito il concetto di *valore intrinseco* o *inerente* della natura, ovvero l’idea che ad essa non debba essere attribuito un mero valore strumentale, in quanto mezzo per soddisfare bisogni e scopi umani (economici o di altra natura), per qualche “raccolto” che ci fornisca, ma un valore proprio e irriducibile, indipendente dall’utile e dallo stesso apprezzamento umano. L’etica della terra comportava, nelle parole di Leopold, una profonda ridefinizione del «ruolo dell’*Homo sapiens* da conquistatore della terra a semplice membro e cittadino della sua comunità»¹¹.

Da queste formulazioni di Leopold traggono spunto le elaborazioni propriamente filosofiche dell’etica olistica della terra¹². Scienziato ambientale di professione, Leopold non aveva familiarità con le speculazioni filosofi-

9. Aldo Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, Red, Como 1997, p. 163. Il volume è una traduzione parziale di *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford 1949.

10. Aldo Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, cit., p. 184.

11. Aldo Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, cit., p. 165.

12. John Baird Callicott, *In Defence of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1989.

che e non era andato oltre l'abbozzo di una teoria etica: solo alla fine del suo libro più famoso compare l'espressione «etica della terra». Tuttavia nelle pagine precedenti troviamo quello che si potrebbe dire il sostrato esperienziale di questa "rivoluzione" etica. Non si tratta comunque di un'esperienza "ingenua", ma sempre filtrata attraverso modelli e suggestioni dell'ecologia scientifica. L'opera consiste essenzialmente (come risulta dal titolo stesso) in un «almanacco» che segue il trascorrere dei mesi, un diario impressionistico di vita a stretto contatto con la natura, in una tenuta di 48 ettari, di poco valore commerciale, che Leopold aveva comprato a basso prezzo al tempo della Grande Depressione. Il lettore è invitato a seguire Leopold a passeggio col cane, a caccia, o impegnato nella cura degli alberi. La proposta di un'etica della terra giunge solo dopo molte pagine dedicate a queste *esperienze dirette* – ricordiamo la lezione di Thoreau – nella natura selvaggia, senza cui Leopold dichiara di non poter vivere. Il libro offre numerosi esempi della tensione dell'autore a vivere una profonda *empatia* con gli esseri naturali: la moffetta, il falco, le oche, il gallo cedrone, il cane, i tronchi d'albero, dai cui anelli è possibile ricostruire la storia naturale (compreso l'impatto umano) della regione. Leopold, anticipando tendenze successive del pensiero ecologico, ci propone svariate esperienze di *identificazione* con la natura. In particolare, un capitolo destinato a grande fortuna nel pensiero ambientale successivo ci invita a imparare a «pensare come una montagna», cioè a fare nostro il punto di vista sistemico e i tempi lunghi dell'evoluzione, per guardare agli esseri e agli ambienti naturali con uno sguardo più umile e rispettoso. Il libro di Leopold è percorso da un senso di *maestà* della natura e di *ironia* rispetto alla condizione umana: i più drammatici eventi storici, come la Guerra di Secessione americana, osserva Leopold, non lasciano alcuna traccia negli anelli dell'albero corrispondenti a quegli anni; le migrazioni delle oche selvatiche da sempre hanno già realizzato, in barba alle frontiere, l'unificazione del continente americano; in questa prospettiva anche alla stessa scienza dei naturalisti è possibile guardare con lieve ironia: di certo l'albero ignora che «nel 1883, il prof. W. H. Henry, preside di facoltà, riferì che a Madison i fiori primaverili sbocciarono 13 giorni prima della media stagionale»¹³; rispetto poi al suo cane, con il suo fine universo olfattivo (Leopold parla anzi di «poemi olfattivi») è il prof. Aldo Leopold ad apparire «uno studente non molto intelligente».

Quando scriveva *A Sand County Almanac*, Leopold non aveva cessato in alcun modo di credere nella scienza, mentre cresceva il suo scetticismo intorno alla possibilità e alla legittimità di "gestire" e controllare integralmen-

13. Aldo Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, cit., p. 32.

te la natura. Si convinceva al contrario che fosse necessario, anche da parte di chi pratica la scienza, recuperare umiltà, capacità empatica, coscienza della nostra appartenenza al mondo naturale.

Aldo Leopold consegnava in tal modo al pensiero ecologico successivo un'eredità ricca e per certi aspetti indefinita. La svolta teorica da lui proposta portava certo con sé, almeno *in nuce*, problemi di non lieve peso, ma lo stadio di abbozzo¹⁴ che caratterizza la sua opera non giustifica la diretta attribuzione a Leopold di conclusioni che altri avrebbero tratto dalle sue intuizioni ancora indistinte. Se la nuova etica olistica della terra da lui inaugurata apra davvero le porte alla negazione o alla relativizzazione dei diritti (umani o anche animali) individuali, in nome del superiore interesse della "comunità biotica" è problema che non sembra essersi presentato all'orizzonte del pensiero di Leopold¹⁵. La sua opera non scivola infatti nella misantropia, ma è ambiguamente percorsa da una vena di ironica disillusione verso la distruttività e la cecità sistemica del "progresso" umano.

b) *Gli anni Sessanta: Primavera silenziosa e Lynn White*

L'inizio del movimento ambientalista di massa negli Stati Uniti degli anni Sessanta può essere fatto risalire al celebre libro della biologa marina **Rachel Carson** (1907-1964), *Primavera silenziosa* (1962)¹⁶. Nel volume, divenuto presto un *best seller*, Carson denunciava il devastante impatto sull'ambiente naturale e sulla salute umana di alcune sostanze chimiche anti-parassitarie e in modo particolare del DDT. L'opera di Carson interessa la filosofia ambientale non solo per il peso storico della sua denuncia e il carattere di *icona* del movimento ambientalista a cui la sua figura presto assurse, ma anche per la sua abilità nel combinare rigorosa documentazione scientifica, denuncia appassionata del deterioramento ambientale e capacità empatica nei confronti della natura. Come Thoreau e Leopold, Carson va chiaramente oltre la denuncia dell'emergenza-inquinamento in quanto minaccia al benessere antropocentrico. La sua intera biografia, molto prima di

14. Come si è visto, il titolo completo della suo volume [1949] è *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* («schizzi qua e là»).

15. In seguito verrà agitato nei confronti delle etiche olistiche addirittura lo spettro del «fascismo ambientale», ossia di tendenze autoritarie e antidemocratiche che il prevalere di una visione biosferica "totalitaria" porterebbe con sé. L'accusa, rivolta a John Baird Callcott, compare nel volume di Tom Regan *The Case for Animal Rights*, Routledge, London 1983, (trad. it. *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990).

16. Rachel Carson, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1999 (tit. orig. *Silent Spring*, Houghton Mifflin Co., Boston 1962).

Primavera silenziosa, testimonia una profonda capacità di *provare stupore* di fronte al miracolo della vita (il *Sense of Wonder* che compare nel titolo di un suo fortunato volume¹⁷), una reverenza di fronte alla natura non umana che costituisce la ragione psicologica e metafisica più profonda per porre limiti allo sfruttamento e alla manipolazione dell'ambiente. Di Rachel Carson scriverà, molti anni dopo, il filosofo Arne Naess: «All'inizio degli anni Sessanta Rachel Carson ha esortato a opporsi all'avvelenamento della natura utilizzando forme di espressione sia scientifiche sia 'mitiche'. La Carson sentiva che l'umanità non ha il *diritto* di devastare la natura e trovava ingiustificabile che noi, 'semplici gocce nel fiume della vita', ci permettessimo di agire indiscriminatamente nei confronti della 'creazione divina'¹⁸. La felice combinazione di questi elementi contribuì alla popolarità della scrittrice, suscitando al tempo stesso una tenace avversione nei suoi confronti negli ambienti conservatori: per quanto la sua denuncia – entro i limiti dei dati allora noti – fosse accuratamente documentata sul piano scientifico, per screditarla non si risparmiò alcun mezzo, non esclusi gli stereotipi sessisti, tentando di liquidare la sua denuncia come espressione di sentimentalismo neoromantico o d' "isterismo ambientale". In ogni caso, a pochi anni dal libro, anche attraverso queste vivaci polemiche, la "crisi ecologica" aveva conquistato un posto di tutto rispetto al centro dell'agenda tanto dei movimenti di base quanto dei governi occidentali.

A pochi anni da *Primavera silenziosa*, la famosa «tesi White» proposta inizialmente a un pubblico più ristretto e specialistico, portò un decisivo contributo al dibattito sulla questione ambientale. Lo storico medievalista **Lynn White, Jr.** pubblicò nel 1967 sulla rivista *Science* un articolo dal titolo «Le radici storiche della nostra crisi ecologica»¹⁹ (White, 1967), che riprendeva una conferenza dell'anno precedente. White attribuiva alla tradizione ebraico-cristiana un ruolo determinante tra le premesse culturali della crisi ecologica. Tra gli aspetti "incriminati", White menzionava in particolare: l'idea occidentale di progresso, cresciuta sul fondamento della visione biblica del tempo, non più ciclica, ma lineare; il dominio illimitato sulla natura che Dio avrebbe concesso ad Adamo; la trascendenza dell'uomo ri-

spetto al resto della creazione; lo sradicamento dell'animismo naturalistico pagano, che avrebbe comportato inibizioni etico-religiose a uno sfruttamento illimitato della natura; la stessa visione scientifica del mondo, presupposto della tecnica moderna, ma a sua volta radicata nella teologia naturale cristiana. Il cristianesimo, concludeva White, «porta un enorme peso di colpa» per avere ispirato e legittimato questo "antropocentrismo del dominio". E questo valeva tanto più, in quanto neppure la rivoluzione scientifica era stata in grado di scalfire il paradigma cristiano della radicale alterità e superiorità dell'uomo rispetto al mondo naturale. Al riguardo White scriveva: «Nonostante Copernico, tutto il cosmo ruota attorno al nostro piccolo globo. Nonostante Darwin, in cuor nostro *non* siamo parte del processo naturale». E, dal momento che la causa profonda degli atteggiamenti antiecológicos è culturale e religiosa, affermava White, «più scienza e più tecnologia non ci trarranno fuori dalla presente crisi ecologica, finché non avremo trovato una nuova religione o ripensato la nostra vecchia religione»²⁰. E ancora: «Dal momento che le radici dei nostri problemi sono in misura così ampia religiose, anche il rimedio deve essere essenzialmente religioso, che lo chiamiamo in questo modo o no»²¹. Nei decenni successivi la "tesi White" fu oggetto di numerose e fondate critiche, sul piano storico, esegetico e teologico. Molti dei "capi d'accusa" del medievalista appaiono oggi, nella migliore delle ipotesi, semplicistiche generalizzazioni²². Ad esempio (per non menzionare che un punto), evidentemente inesatta è l'affermazione che le Scritture Ebraiche, a cominciare dal libro della Genesi, attribuirebbero esclusivamente all'uomo un valore intrinseco, e alla natura un mero valore strumentale²³. A White va d'altra parte riconosciuto il merito di avere avviato il cruciale dibattito sulle radici religiose della crisi ecologica, e indicato una strategia di soluzione (pur controversa) nella ricerca di una "nuova prospettiva religiosa". Per inciso, ricordiamo che White era personalmente scettico sulla possibilità di individuare nuove fonti di senso nelle religioni orientali, una strada imboccata di lì a poco da non pochi esponenti dell'ecologismo radicale.

17. *The Sense of Wonder* apparve postumo nel 1965, ma il testo era già stato pubblicato nel 1956, come articolo di rivista, col titolo *Help Your Child to Wonder*. Vedi Davide Cotti, *Il «senso della meraviglia». Rachel Carson e l'ambientalismo*, Università di Modena e Reggio Emilia (tesi di laurea) 2006, p. 26.

18. Arne Naess, *Ecosofia*, Red, Como 1994, pp. 209-210 (tit. orig. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Translated and revised by David Rothenberg, Cambridge University Press, Cambridge 1989).

19. Lynn White Jr., *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, in «Science», vol. 155, 10 March 1967, pp. 1203-1207.

20. Lynn White Jr., *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, cit., p. 1206.

21. Lynn White Jr., *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, cit., p. 1207.

22. Un interessante bilancio si trova in Jan Boersema e Martine Vonk, *Does Religion Have a Bearing on Environmental Issues? An Overview and Analysis of the Empirical Evidence* (Working Document), Vrije Universiteit Amsterdam, Institute for Environmental Studies, Amsterdam 2005.

23. Jan J. Boersema, *Thora en Stoa over mens en natuur. Een bijdrage aan het milieudebat over duurzaamheid en kwaliteit*, Callenbach, Baarn 1997 (trad. ingl. *Torah and the Stoics. A Contribution to the Debate on Sustainability and Quality*, Brill, Leiden 2000).

3. Arne Naess e il «movimento dell'ecologia profonda»

Nel vasto campo dell'ecologismo radicale di orientamento biocentrico, ci concentriamo su una sola figura particolarmente rappresentativa, il norvegese Arne Naess.

Il termine «ecologia profonda» compare per la prima volta in un articolo pubblicato da Naess nel 1973 nella rivista da lui fondata (1958) *Inquiry*. Il testo (che riprende una conferenza tenuta dall'autore l'anno precedente a Bucarest) è intitolato «The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movements. A Summary» («Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi») ²⁴. L'articolo trae spunto dalla consapevolezza che nei primi anni Settanta, a dieci anni da *Primavera silenziosa*, l'«ecologia» era ormai diventata un movimento politico, se non addirittura una moda, un'etichetta logorata dall'uso. L'intervento di Naess intende fare chiarezza sul significato e sulle implicazioni di una posizione «ecologista».

Varie influenze teoriche concorrono alla formazione del concetto di «ecologia profonda». Naess, nato nel 1912, a giudizio di molti il più importante pensatore norvegese del Novecento, in gioventù aveva frequentato il Circolo di Vienna. Nella seconda metà degli anni Trenta prese distanza dal «logicismo» dei neopositivisti, orientandosi in misura crescente a ricerche di carattere empirico, sia intorno al linguaggio, sia in ambito biologico ed etologico. In vista dei successivi sviluppi teorici, significativa fu la sua esperienza della psicanalisi (a Vienna nel 1934-35), come pure la conoscenza della psicologia della Gestalt. Durante la seconda guerra mondiale Naess fu coinvolto nella resistenza norvegese all'occupazione nazista, caratterizzata, almeno in parte, dall'adozione di metodi di lotta nonviolenti. In seguito Naess rielaborò e approfondì questa esperienza sul piano teorico attraverso uno studio accurato del pensiero di Gandhi. Si occupò inoltre dello scetticismo antico e di Spinoza, analizzando approfonditamente la parti centrali dell'*Etica*. Nel nostro contesto non è fuori luogo ricordare che Naess è stato anche un valido alpinista, protagonista di diverse spedizioni himalayane oltre i 7000 metri. Dagli anni Settanta Naess, ormai riconosciuto come una delle voci più significative della filosofia ambientale, ha partecipato a numerose campagne ambientaliste in Norvegia e a livello internazionale. Tanto varie e a prima vista disparate esperienze di vita e di pensiero convergono nella formazione della coppia di concetti *shallow-deep*, costitutivi della *deep ecology*.

24. Arne Naess, *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in Mariachiara Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 143-149 (ed. orig. *The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in «*Inquiry*», XVI, 1973, pp. 95-100).

Nell'articolo del 1973 il «movimento dell'ecologia superficiale» (*shallow*) è così lapidariamente definito: «Lotta contro l'inquinamento e l'esaurimento delle risorse. Obiettivo centrale: la salute e la ricchezza delle popolazioni dei paesi sviluppati» ²⁵. All'interno dell'ottica *shallow*, la natura sarebbe dunque considerata unicamente una risorsa da utilizzare, senza riconoscerle alcun valore intrinseco. Tale prospettiva, strettamente strumentale e antropocentrica, subisce un'ulteriore restrizione: ad essere ricercato è infatti unicamente il benessere dei paesi ricchi del mondo industrializzato. Naess denuncia in tal modo la diffusione di un ambientalismo angusto, preoccupato della natura solo in vista della conservazione dei privilegi di una minoranza ricca, bianca e occidentale.

All'ambientalismo *shallow* si oppone il «movimento dell'ecologia profonda». L'articolo del 1973 ne illustra le caratteristiche in sette punti, che ritornano, ampliati e approfonditi, nella più matura elaborazione «ecosofica» di Naess. Per introdurre i concetti fondamentali della *deep ecology* è tuttavia opportuno considerare innanzi tutto un documento redatto undici anni dopo, nell'aprile del 1984, da Arne Naess e George Sessions: la «piattaforma dell'ecologia profonda», una sorta di manifesto programmatico proposto come base teorica comune per l'aggregazione del movimento ambientalista. La piattaforma ²⁶, che presentiamo qui con un breve commento, consta di otto punti:

- 1) Il benessere e la prosperità della vita umana e non umana sulla Terra hanno valore per se stesse (in altre parole: hanno un valore intrinseco o inerente). Questi valori sono indipendenti dall'utilità che il mondo non umano può avere per l'uomo.
- 2) La ricchezza e la diversità delle forme di vita contribuiscono alla realizzazione di questi valori e sono valori in sé.

I primi due punti, dando voce a un'istanza presente in buona parte della filosofia ambientale, affermano il *valore intrinseco* della natura non umana. Nell'articolo del 1973 Naess, occorre dire, si era spinto ben oltre, parlando di «egualitarismo biosferico, in linea di principio», escludendo dunque qualunque gerarchia di valore tra gli esseri viventi.

- 3) Gli uomini non hanno alcun diritto di impoverire questa ricchezza e diversità a meno che non debbano soddisfare esigenze vitali.

Il richiamo alle «esigenze vitali» è *intenzionalmente* generico. Sessions e Naess sono pienamente consapevoli del carattere culturalmente condizionato dei «bisogni vitali», ma allo stesso tempo respingono un relativismo

25. Arne Naess, *Il movimento ecologico...*, cit., p. 143.

26. La piattaforma è stata ripubblicata e modificata numerose volte. Si fa qui riferimento al testo pubblicato nel volume *Ecosofia*, cit., pp. 31-35.

assoluto su questo punto: le «esigenze vitali» non potranno in ogni caso comprendere stili di vita e capricci consumistici, e la connessa proliferazione di bisogni artificiali tipica del mondo occidentale.

4) La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale diminuzione della popolazione umana: la prosperità della vita non umana esige tale diminuzione.

5) L'attuale interferenza dell'uomo nel mondo non umano è eccessiva e la situazione sta peggiorando progressivamente.

Questi due punti hanno dato luogo a forti polemiche, in parte anche a causa di interpretazioni distorte. Giovanni Salio²⁷ ci ricorda come, tra gli altri, Giorgio Ruffolo avanzi serie riserve sulla posizione di Naess in tema di diminuzione della popolazione, spingendosi anche a parlare di «conservazionismo totalitario». Tuttavia né Naess, né altri autori di qualche rilevanza vicini alla *deep ecology*, hanno suggerito mezzi antidemocratici o incompatibili con i diritti umani per conseguire l'obiettivo di una diminuzione della popolazione mondiale, da realizzare d'altronde nel lungo periodo. È vero che, sulla scia di questo testo di Naess e Sessions, presto divenuto "canonico", nella *deep ecology* prevale nettamente il linguaggio della "minima interferenza": natura selvaggia e presenza umana sembrano escludersi reciprocamente. Il caratteristico mito nordamericano della *wilderness* domina la prospettiva di numerosi teorici, portandoli a mettere in ombra (se non propriamente a escludere in linea di principio) la possibilità di una relazione simbiotica e sostenibile tra umanità e natura. L'elaborazione di una filosofia ambientale "profonda" per il contesto europeo, profondamente antropizzato, resta a tutt'oggi un compito da realizzare.

6) Di conseguenza le scelte collettive devono essere cambiate. Queste scelte influenzano le strutture ideologiche, tecnologiche ed economiche fondamentali. Lo stato di cose che ne risulterà sarà profondamente diverso da quello attuale.

7) Il mutamento ideologico consiste principalmente nell'apprezzamento della qualità della vita come valore intrinseco piuttosto che nell'adesione a un tenore di vita sempre più alto. Dovrà essere chiara la differenza tra ciò che è grande qualitativamente (great) e ciò che lo è quantitativamente (big).

Altrove Naess ha condensato i mutamenti ideologici necessari per superare la «crisi ecologica» nella formula «semplicità di mezzi, ricchezza di fini»²⁸. Una rivoluzione culturale "ecologica" esige a suo avviso una profonda modificazione dei valori, degli stili di vita e delle pratiche politiche. La tendenza compulsiva al possesso e al consumo, tipica del mondo

occidentale, dominato dalla ragione strumentale, dovrebbe fare spazio a priorità ben diverse: i valori intrinseci della conoscenza e dell'apprezzamento estetico, ma soprattutto – al di là delle barriere non solo della specie, ma dello stesso sé individuale – la «simbiosi gioiosa» con la natura non umana.

8) Chi condivide i punti precedenti è obbligato, direttamente o indirettamente, a tentare di attuare i cambiamenti necessari.

Da quest'ultimo punto (come già dal n. 6) risulta chiaramente la finalità politica della piattaforma, redatta al servizio di quello che Naess chiama caratteristicamente «movimento dell'ecologia profonda», una galassia ambientalista ben più ampia – soprattutto nel mondo anglosassone (Stati Uniti, Canada, Inghilterra, Australia) – della ristretta nicchia accademica della *deep ecology*²⁹.

La «piattaforma dell'ecologia profonda», a causa della sua intenzionale genericità e apertura di formulazioni, finisce per coprire di fatto buona parte della filosofia ambientale contemporanea, mostrando un intento inclusivo talvolta in contrasto con l'esplicito rifiuto, da parte di altri teorici, di riconoscersi nell'etichetta *deep ecology*³⁰. All'interno di questa piattaforma comune, che definisce gli ampi e indefiniti confini del «movimento», si colloca la specifica filosofia ecologica elaborata da Arne Naess.

4. L'«Ecosofia T» di Arne Naess

L'«Ecosofia T» deve il suo nome a Tvergastein, una località a 1500 metri di altitudine, sul massiccio dell'Hallingskarvet (Norvegia). Qui, in un aspro ambiente subartico, si trova il rifugio dove Arne Naess ha trascorso lunghi periodi della sua vita, alternando lavoro scientifico ed esperienza diretta della natura. La "T" allude sia alla pluralità delle ecosofie possibili sia al carattere "personale" di ogni ecosofia (professionale o "artigianale"). Ma che cosa è propriamente un'ecosofia? Naess afferma a più riprese che non è pos-

29. L'esplicito carattere militante della *deep ecology* in ogni caso non giustifica la sua semplicistica identificazione con gruppi radicali quali *Earth First!* (cfr. Rik Scarce, *Eco-Warriors: Understanding the Radical Environmental Movement*, The Noble Press, Chicago 1990).

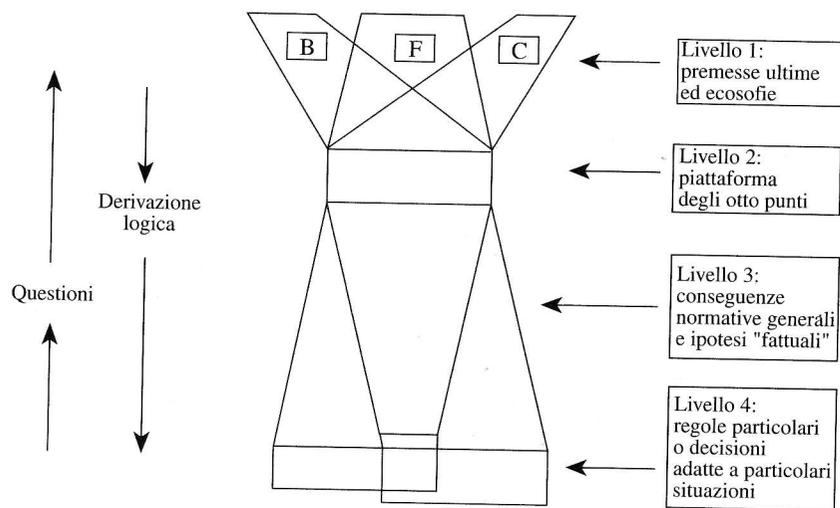
30. Il caso più clamoroso consiste forse nell'aspra polemica contro la *deep ecology* condotta, al limite della deformazione caricaturale, dal teorico della *social ecology* Murray Bookchin (1921-2006) Cfr. Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, Milano 1995 (ed. orig. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto-California 1982).

27. Giovanni Salio, *Ecologia profonda ed ecosofia*, in Arne Naess, *Ecosofia*, cit., pp. 17-18.

28. Arne Naess, *Simple in Means, Rich in Ends: A Conversation with Arne Naess* (intervista di Steven Bodian), in «The Ten Directions», Summer/Fall 1982, pp. 7; 10-12.

sibile ricavare norme e indicazioni di comportamento direttamente dalla scienza ecologica. Possiamo tuttavia trarre *ispirazione* dall'ecologia per elaborare una «visione totale» (*total view*) del mondo, ovvero, in termini più tecnici, una metafisica o un'ontologia (la quale, nel caso di Naess, è incentrata sulla *relazione* piuttosto che sull'essere "statico"). Ogni autentica visione totale ispira a sua volta un'etica e uno stile di vita. Per questo al termine teoretico "filosofia ambientale" Naess preferisce l'altro *ecosofia*, espressione che sottolinea la dimensione sapienziale che è propria di una visione totale ispirata all'ecologia. Nella prospettiva di Naess le *premesse ultime* (di carattere metafisico o religioso) delle ecosofie individuali non sono dimostrabili, ma sono radicate in un'«intuizione» globale (tanto personale quanto culturalmente condizionata) della vita. Il cosiddetto «diagramma a grembiule» (*apron diagram*)³¹ (che qui riportiamo) illustra la relazione esistente tra diverse «visioni totali» della realtà fondate su premesse ultime differenti e (in parte) incompatibili; la loro convergenza nel piano condiviso della «piattaforma dell'ecologia profonda»; il loro divergere nuovamente (in parte) nei diversi orientamenti operativi che traggono origine dalla piattaforma.

Apron Diagram (Diagramma a grembiule)



Esempi tipici di premesse fondamentali:
 B = buddiste
 C = cristiane
 F = filosofiche

31. Arne Naess, *The Apron Diagram* [1995], in *Selected Works of Arne Naess (SWAN)*, edited by Harold Glassner, vol. X, Springer, Dordrecht 2005, pp. 75-81. Il diagramma è qui riprodotto nella forma riportata nel volume di Serenella Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica e società*, Carocci, Roma 2004, p. 102.

L'Ecosofia T è strutturata da Naess come una piramide di derivazione logica al cui vertice è collocata una «norma fondamentale»; da questa, con il supporto di determinate «ipotesi» di carattere descrittivo, è possibile ricavare ulteriori norme più specifiche. Le *ipotesi* sono descrizioni, sempre rivedibili e perfezionabili, di condizioni generali o stati di fatto nel mondo empirico. Le *norme* sono indicazioni operative ed espressione dei valori a cui si aderisce. Naess ritiene importante non occultare la componente normativa delle nostre premesse ultime, rendendola anzi esplicita con il ricorso al punto esclamativo.

Al vertice della piramide dell'Ecosofia T troviamo la norma fondamentale «Realizzazione del Sé!» (*Self-realization!*). I testi di Naess – non privi di oscillazioni e oscurità – offrono spunto a varie interpretazioni del termine «Sé» (*Self*). È tuttavia chiaro che il filosofo allude a una concezione del sé, dell'identità, radicalmente diversa da quella atomistica e individualistica che egli ritiene prevalente, anche se non esclusiva, nella cultura occidentale. Neppure il sé individuale (che possiamo ancora scrivere con la lettera minuscola) dovrebbe, secondo Naess, essere pensato come una monade chiusa in se stessa, come una *res cogitans* autosufficiente, ma piuttosto, alla scuola dell'ecologia e come l'autore scriveva già nell'articolo del '73, come uno dei «nodi nella rete biosferica»³², inseparabile da una trama di relazioni che lo costituiscono internamente. La metafisica (relazionale) del sé umano sfocia in tal modo nell'orizzonte più vasto della «realizzazione del Sé», un concetto olistico-cosmico chiaramente agli antipodi della massimizzazione dell'utile individuale³³ associata di solito all'idea di «realizzazione personale»: un'autentica realizzazione infatti si può conseguire solo attraverso l'impegno a promuovere la realizzazione degli altri esseri viventi.

Nei testi più chiaramente connotati in senso cosmico-metafisico, soggetto proprio della realizzazione del Sé è il Sé cosmico, il Tutto della Natura in un senso che oscilla tra un olistico biocentrico alla Leopold e un'interpretazione ancora più ampia, di tipo spinoziano. Nel dare forma al tema centrale della sua ecosofia, Naess attinge – non senza alcune forzature e contaminazioni interpretative – a diverse fonti di ispirazione: non solo il «paradigma ecologico», ma anche Gandhi, suggestioni del buddhismo Zen, Spinoza. Centrale risulta poi il concetto di *identificazione*. L'individualità non è affatto negata da Naess (come sostenuto da alcune schematiche e riduttive interpretazioni del suo pensiero) ma reinterpretata, oltre il modello cartesiano

32. A. Naess, *Il movimento ecologico...*, cit., p. 143.

33. L'«utilitarismo» contro il quale Naess polemizza non è, evidentemente, quello filosofico (a cominciare da Spinoza), le cui istanze egli intende valorizzare nel concetto di realizzazione del Sé.

della "sostanza" indipendente, come realtà profondamente "osmotica", costituita da relazioni interne col mondo naturale, e tale da dilatarsi e arricchiarsi a misura dell'ampiezza e della profondità delle identificazioni di cui è capace. L'ecosofia, in particolare, promuove l'identificazione con la natura, di cui l'uomo è parte integrante, attraverso l'empatia con lo sforzo (il *conatus* spinoziano) volto alla realizzazione del sé da parte di altri esseri viventi, animali o vegetali, ecosistemi (ad esempio, una certa foresta pluviale), sino all'intera biosfera, che comprende per Naess anche le componenti usualmente considerate abiotiche³⁴. Naess è consapevole che l'universale tensione alla realizzazione del Sé non elimina il conflitto: già nell'articolo del '73 osservava che non potremmo vivere senza «una certa quantità di uccisioni, sfruttamento e oppressione» di altri esseri viventi³⁵. In ogni caso il nostro impatto sulla biosfera può essere ridotto in modo significativo, permettendo la crescita di forme di solidarietà al di là dei confini della nostra specie. Identificandoci con la natura, ne condividiamo anche la grandezza: giacché alla natura Naess attribuisce le caratteristiche del *Deus sive natura* spinoziano, l'identificazione comporta una dimensione "panteistica", una connotazione da usare comunque, per quanto riguarda il pensatore norvegese, con qualche cautela. Egli si premura infatti di prendere le distanze tanto dall'olismo che sacralizza la Natura in modo indistinto, quanto dall'animismo primitivista che non è raro trovare in molte espressioni del "movimento" della *deep ecology*. Va dato atto a Naess di essersi costantemente sforzato – benché non sempre, forse, con esiti convincenti – di articolare e giustificare il valore unico sia del *soggetto umano individuale* sia della *capacità culturale* che caratterizza esclusivamente la nostra specie³⁶.

Come si diceva, nella prospettiva di Naess l'Ecosofia T non può essere semplicemente identificata con il movimento dell'ecologia profonda, di cui è una delle possibili varianti teoriche, coerenti con la «piattaforma». Non ha dunque pretese totalizzanti o esclusive. Naess, pluralista radicale in cui la lezione dello scetticismo ha lasciato una traccia duratura, considera «incoraggiante» la varietà delle «premesse ultime» – anche contrastanti con quelle dell'Ecosofia T – che possono ispirare un impegno ambientalista compatibile con la «piattaforma dell'ecologia profonda»³⁷. Nella sua opera più ampia,

34. Questa prospettiva è rinforzata dall'adesione (non di rado acritica), da parte di Naess e di altri teorici della *deep ecology*, all'ipotesi Gaia formulata da James Lovelock. Cfr. Jim Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1989 (tit. orig. *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979).

35. A. Naess, *Il movimento ecologico...*, cit., p. 144.

36. A. Naess, *Ecosofia*, cit., p. 211.

37. Arne Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy*, in «The Trumpeter» vol. 9.2 (1992).

come risulta dall'*apron diagram*, Naess considera possibile e desiderabile lo sviluppo di *diverse* ecosofie, tra cui cita una d'ispirazione buddista, una "filosofica" (ad es. spinoziana), e ancora un'ecosofia cristiana in cui la fede biblica fondi il riconoscimento del valore intrinseco della natura.

5. L'ambientalismo filosofico riformista

Abbiamo presentato sin qui qualche saggio (non certo una panoramica completa!) di posizioni riconducibili al biocentrismo radicale. Da impostazioni come queste – comunque le si giudichi – sono infatti giunte la maggiori sfide all'etica tradizionale e in generale impulsi al dibattito filosofico. Ma, occorre ricordare, nel panorama del pensiero ambientale non mancano voci di tutt'altro tenore. Quasi unanime sembra solo la presa di distanza dell'"antropocentrismo forte", che giustifica un uso illimitato delle risorse naturali. Ma certo non tutti i filosofi ambientali ritengono opportuno, sulla scia delle intuizioni di Leopold o delle teorie di Naess, prendere congedo da *qualunque* antropocentrismo. Ci limitiamo dunque a citare quello che è ormai un classico, quasi un capostipite di questa linea di pensiero: il volume *Man's Responsibility for Nature* [1974; 1980] del filosofo australiano **John Passmore**, tradotto in italiano col titolo *La nostra responsabilità per la natura*³⁸. Passmore si schiera in modo assai netto contro ogni tendenza misticizzante, atavista, primitivista che serpeggia nel pensiero ambientale. Né condivide la tesi, divenuta luogo comune di molta filosofia ambientale, che la cultura scientifica occidentale o il cristianesimo *tout court* abbiano legittimato una sfrenata manipolazione della natura non umana. Passmore non nega che un simile sviluppo di fatto si sia verificato, ma in queste vicende storiche invita a distinguere tra i valori professati e i comportamenti reali, spesso in clamorosa contraddizione con i primi. E ricorda come le culture orientali (Cina, Giappone), spesso idealizzate acriticamente dai filosofi ambientali, abbiano conosciuto sia elaborazioni teoriche sia pratiche reali improntate all'assoluta indifferenza o all'aggressività nei confronti della natura non umana. Il libro di Passmore non brilla sempre per accuratezza storica, ma introduce alcune fondamentali distinzioni destinate a segnare il cammino degli studi successivi: cruciale ad esempio quella, all'interno della tradizione cristiana, tra le radici bibliche e la successiva influenza del pen-

38. John Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano, 1991 (tit. orig. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Charles Scribner's Sons, New York 1974; 1980). Occorre osservare che dopo la prima edizione del suo volume Passmore si è orientato in senso maggiormente biocentrico.

siero greco, in modo particolare stoico e neoplatonico. Passmore ritiene sbagliato e in definitiva impossibile l'obiettivo di un superamento dell'antropocentrismo, ma propone di correggerne le caratteristiche alla luce di spunti di pensiero morale già familiari all'Occidente, benché storicamente relegati in una posizione minoritaria. La "natura" e gli esseri viventi non umani per Passmore non formano una comunità morale con noi, non hanno dunque "diritti", ma solo bisogni e interessi, mentre noi abbiamo dei doveri nei loro confronti. Attingendo al meglio della tradizione morale occidentale possiamo imparare ad agire non più mossi da miope cupidigia, ma con maggiore austerità e al contempo «sensualità» e sensibilità estetica, sviluppando un autentico rispetto per l'ambiente naturale.

Il ripensamento critico della tradizione occidentale avviato da Passmore, comunque si valuti la sua difesa di un antropocentrismo "ecologicamente illuminato", ha fornito al dibattito un prezioso antidoto critico contro le facili dismissioni del patrimonio culturale dell'Occidente (a cominciare dalla scienza), spesso disinvoltamente bollato come inguaribilmente "antiecologico".

6. Diritti animali ed ecologismo

Campo d'indagine contiguo ma distinto dall'etica ambientale è la riflessione etica sulla condizione animale. Già il XVIII secolo aveva conosciuto voci di filosofi, da Voltaire a Rousseau sino a Jeremy Bentham, il fondatore dell'utilitarismo, che avevano portato argomenti a sostegno della sensibilità e conseguentemente del diritto al benessere degli animali, in contrasto con la riduzione cartesiana dell'animale ad automa, "macchina" solo apparentemente dotata di sensibilità. A questo attacco alla visione cartesiana dell'animale solo in un secondo tempo sarà attribuita una portata "ecologica" più ampia. Una parte consistente della filosofia ambientale mette infatti in discussione, al di là di questo aspetto specifico, la *Weltanschauung* cartesiana in quanto tale: Cartesio, si afferma, riducendo l'intero universo fisico a mera *res extensa* mossa da forze meccaniche, avrebbe legittimato la manipolazione illimitata e senza scrupoli di una natura degradata a materia inerte, priva in sé di senso e di valore³⁹. Non tutti i teorici dei diritti animali condividono tuttavia queste generalizzazioni. Il loro interesse specifico è infatti la condizione dell'essere vivente e senziente *individuale*. Già Bentham aveva proposto di riconoscere diritti a tutti gli esseri dotati di sensibilità: a

contare sul piano morale non dovrebbe essere più il fatto di avere pelle o pelo, ali o zampe, di possedere o non possedere linguaggio e facoltà razionali, ma la capacità di *soffrire*. Tra i precursori del dibattito sulla condizione animale nel secolo dei Lumi non mancarono neppure voci, pur isolate, di teologi, quale l'anglicano Humphrey Primatt, autore nel 1776 di una *Dissertazione sul dovere di pietà e il peccato di crudeltà nei confronti degli animali*. Proprio perché le bestie sono prive di anima immortale, argomentava Primatt in linea con l'ortodossia teologica, è particolarmente immorale sottoporle a inutili sofferenze fisiche, che non saranno mai compensate in un'altra vita. Il dibattito settecentesco conobbe poi una vivace ripresa, sempre alla luce dell'idea di «progresso morale», nel XIX secolo. Una menzione è dovuta almeno a Henry Salt, autore nel 1892 di un'opera intitolata *I diritti degli animali considerati in rapporto al progresso sociale*. Salt traeva spunti da Darwin, Spencer e Bentham, ma significativamente fu anche studioso di Thoreau e amico personale del giovane Gandhi⁴⁰.

Il dibattito sulla questione animale si è sviluppato con nuova vivacità a partire dagli anni Settanta, in particolare dopo il classico di **Peter Singer** *Liberazione animale* (1976)⁴¹. Nella tradizione dell'utilitarismo, Singer considera criterio decisivo per attribuire uno status etico (almeno come "paziente morale") a un essere vivente la sua capacità di avere interessi, i quali, secondo il filosofo australiano, non dipendono tanto dalla razionalità, quanto dalla sensibilità e dalla capacità di sviluppare aspettative: non vi sarebbe dunque alcun motivo razionale per negare un equo trattamento agli animali, almeno sino a una certa soglia di complessità neurofisiologica. Quando lo facciamo, cadiamo nello *specismo*, una forma di sciovinismo biologico che avvantaggia arbitrariamente la nostra specie. A partire da questi presupposti Singer ha sviluppato una severa critica a varie forme di maltrattamento degli animali, dagli allevamenti intensivi alle sperimentazioni di laboratorio, sostenendo l'obbligatorietà morale del vegetarianismo. Le conclusioni normative di Singer sono condivise da altri teorici, anche a partire da presupposti filosofici antitetici. Fra gli altri, **Tom Regan** ha sviluppato un'articolata teoria dei diritti degli animali non umani, su base non utilitarista, ma deontologica⁴². Non mancano anche eredi ideali del teologo Primatt, sino a vere e proprie *teologie della liberazione animale*⁴³. Alle ar-

40. Per Salt e Primatt si veda Luisella Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 21-23; 60-66.

41. Peter Singer, *Liberazione animale. Per porre fine alla disumanità dell'uomo verso gli animali*, L.A.V., Roma 1987 (tit. orig. *Animal Liberation*, Jonathan Cape, London 1976).

42. Tom Regan, *I diritti animali*, cit.

43. Andrew Linzey, *Animal Theology*, SCM Press, London 1992.

39. Carolyn Merchant, *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, Garzanti, Milano 1988 (tit. orig. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Wildwood House, London 1980).

gomentazioni strettamente morali contro l'uccisione e le sofferenze inflitte ad alcune categorie di animali, se ne aggiungono altre di natura sistemica (antropocentrica ed ecocentrica). È ben noto infatti che l'eccessivo consumo di carne nei paesi industrializzati comporta un notevolissimo impatto ambientale globale, in quanto l'estensione degli allevamenti, soprattutto nel Sud del mondo, incentiva la deforestazione e il successivo degrado dei suoli. Anche ammettendo che solo pochi si trovino d'accordo sull'obbligatorietà morale del vegetarianismo o siano disposti ad abbandonare la prospettiva antropocentrica, sembra difficile negare, alla luce del dramma della fame nel mondo, la rilevanza morale e sociale degli stili alimentari.

Come si diceva, non mancano ragioni di contrasto tra le teorie "animaliste" e le filosofie ambientali. Per lo più i teorici dei diritti animali restringono la considerazione etica all'orizzonte del *singolo* animale (limitata ulteriormente ai soli animali "superiori" capaci di provare sofferenza e di concepire aspettative), lasciando fuori o considerando solo indirettamente le popolazioni, le specie e gli ecosistemi, laddove le vere e proprie filosofie ambientali allargano l'orizzonte talvolta all'intera biosfera (o oltre ancora, in prospettiva cosmica). Il tendenziale *olismo* di molte filosofie ambientali si contrappone così all'"individualismo allargato" dei fautori dei diritti animali. Il disagio legato allo scarto tra queste diverse prospettive ha stimolato anche tentativi di sintesi: ne sono esempi l'opera di **Paul Taylor**⁴⁴ o il recente libro dello stesso P. Singer, *One World*⁴⁵. L'antitesi tra antropocentrismo e biocentrismo presente nella filosofia ambientale è ugualmente rilevante nel dibattito sulla condizione animale: si pensi ai conflitti tra interessi umani e animali nel caso della sperimentazione medica su animali. Dibattiti meno noti al grande pubblico vertono su questioni di grande rilevanza storica e antropologica, come il giudizio etico sulla caccia e la stessa *domesticazione*, forma unica di simbiosi di enorme importanza nella storia dell'umanità. Non erano forse costituite di cacciatori e raccoglitori le bande umane che per molte decine di migliaia di anni hanno esercitato un impatto ecologico minimo sul pianeta? Attribuendo un valore normativo a questa forma primordiale di sussistenza, alcuni teorici radicali hanno giustificato o addirittura celebrato la caccia⁴⁶. Anche il territorio d'intersezione tra teorie dei diritti animali e filosofie ambientali appare dunque quanto mai mosso e popolato di teorie, ideali e persino miti alternativi.

44. Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986.

45. Peter Singer, *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003 (ed. orig. *One World: The Ethics of Globalization*, Yale University Press, New Haven 2002).

46. Paul Shepard, *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, Charles Scribner's Sons, New York 1973.