

I FRAINTENDIMENTI DELL'ECOLOGIA PROFONDA
NEL QUADRO DELL'ETICA AMBIENTALE CONTEMPORANEA

di Paolo Vicentini

1. Origini e natura dell'etica ambientale

Tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, a seguito della sempre maggiore presa di coscienza pubblica degli enormi squilibri ambientali causati da una produzione industriale e da un consumo incontrollati, ebbe inizio la riflessione filosofica contemporanea sui rapporti fra etica e ambiente o "natura" — intesa, quest'ultima, innanzitutto come l'insieme del mondo non umano e non prodotto dall'uomo. Tale riflessione conflù poi nell'alveo dell'etica normativa e, all'interno di questa, della cosiddetta etica applicata, che proprio in quegli anni faceva la sua oramai nota "irruzione".¹ A questo nuovo campo di ricerca, a cui si deve una notevole espansione dell'orizzonte morale sia in profondità (ampliamento del confine di ciò che è oggetto di indagine morale) che in estensione (ampliamento del confine di ciò che è soggetto di considerazione morale), si è convenuto di dare il nome di "etica ambientale" (*environmental ethics*), in ambito anglosassone, e di "etica ecologica" (*ökologische ethik*), in ambito tedesco. In ambito italiano, invece, si è cercato di distinguere fra un'"etica ambientale" come applicazione dell'etica tradizionale all'ambiente, da un lato, ed un'"etica ecologica" o "ecologista" come "nuova etica", nuovo paradigma di

¹ Per una storia dell'etica ambientale cfr. R. F. Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, University of Wisconsin Press, Madison 1989. Sull'etica applicata cfr. J. P. Demarco - R. M. Fox, eds., *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, Routledge & Kegan Paul, New York - London 1986; E. Lecaldano, *La sfida dell'etica applicata*, in M. Mori, a cura di, *Questioni di bioetica*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 37-71. Per i rapporti fra etica applicata ed etica ambientale cfr. E. C. Hargrove, *Etica applicata e interesse per l'ambiente*, in Id., *Fondamenti di etica ambientale*, tr. it. Muzzio, Padova 1990, pp. 1-16.

filosofia morale che si renderebbe necessario per contrastare radicalmente l'idea del dominio umano sulla natura, dall'altro.²

Secondo vari autori, tuttavia, sarebbe forse stato più corretto farne un ambito a sé di riflessione filosofica sotto il nome di “filosofia ambientale” o “ecofilosofia”, visto che, a differenza delle altre aree dell'etica applicata, l'etica del rapporto fra uomo e natura non è incentrata solamente o principalmente sull'etica, ma abbraccia molte delle branche più tradizionali della filosofia: estetica, metafisica, epistemologia, antropologia filosofica, filosofia della natura, filosofia dell'economia, filosofia della politica, filosofia della storia, ecc.³

Dal 1973, anno in cui uscirono i primi articolati contributi sull'argomento, fino ad oggi la produzione filosofica nel campo dell'etica ambientale ha goduto di una prolificità straordinaria, sviluppando uno spettro di posizioni così ampio e variegato da poter essere a stento inquadrato in una tipologia analitico-comparata.⁴ E' tuttavia abbastanza comune fra i filosofi ambientali, classificare i vari orientamenti ecofilosofici a seconda del loro situarsi sull'immaginario asse

² S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 24-25; M. Mori, *L'ambiente nel dibattito etico contemporaneo*, in S. Scamuzzi, a cura di, *Costituzioni, razionalità, ambiente*, Boringhieri, Torino 1994, pp. 91-127.

³ Eminente sostenitore di questa tesi è Eugene C. Hargrove, uno dei padri dell'etica ambientale contemporanea, fondatore e direttore di *Environmental Ethics*, la principale rivista sul settore. Cfr. E. C. Hargrove, *Fondamenti di etica ambientale*, cit., p. 3. Anche Vittorio Hösle, parlando di “filosofia della crisi ecologica”, ha sostenuto che in essa “le più disparate branche della filosofia devono apportare il proprio contributo: la metafisica, la filosofia della natura, l'antropologia, l'etica, la filosofia economica, quella politica, la filosofia della storia della filosofia. Da un lato ciò può stupire; ed effettivamente non v'è dubbio che questo approccio necessariamente complesso al nostro problema lo renda estremamente difficile da trattare; forse questo è uno dei motivi per cui tale disciplina è così trascurata” (V. Hösle, *Filosofia della crisi ecologica*, tr. it. Einaudi, Torino 1992, pp. 10-11).

⁴ “Nel 1992 si potevano contare circa 6000 pubblicazioni in inglese e 500 in tedesco, le due lingue attraverso le quali è passata la parte più originale della discussione” (S. Dellavalle, *L'umano e il naturale*, in Id., a cura di, *Per un agire ecologico. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Baldini & Castoldi, Milano 1998, p. 18). Per orientarsi bibliograficamente all'interno di questa vastissima produzione cfr.: M. Anglemyer – E.R. Seagraves, *The Natural Environment: An Annotated Bibliography on Attitudes and Values*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC, 1984; D.E. Davis, *Ecophilosophy: A Field Guide to the Literature*, R. & E Miles, San Pedro, CA, 1989; E. Katz, *Environmental Ethics: A Select Annotated Bibliography, 1983-1987*, in «Research in Philosophy and Technology», 9, 1989, pp. 251-285; Id., *Environmental Ethics: A Select Annotated Bibliography, II 1987-1990*, in «Research in Philosophy and Technology», 12, 1992, pp. 287-324; *Environmental Philosophy: A*

che va dall'antropocentrismo al non-antropocentrismo, se è vero, come afferma Julian Nida-Rümelin, che “non si semplifica eccessivamente se si identifica la controversia filosofica sull'etica ecologica con la discussione sulla questione se sia possibile fondare un'etica non-antropocentrica”.⁵ L'antropocentrismo, infatti, è considerato dalla maggior parte degli ecofilosofi come il pregiudizio culturale dell'occidente che più ha contribuito allo svilupparsi di uno squilibrato rapporto con la natura e quindi al manifestarsi della cosiddetta crisi ecologica; un pregiudizio di cui essi hanno di volta in volta ricercato le radici nel mondo greco, nel cristianesimo o presso i fondamenti teorici della scienza e della tecnica moderne, e che comunque ritengono ancora permeare pesantemente il mondo contemporaneo.⁶

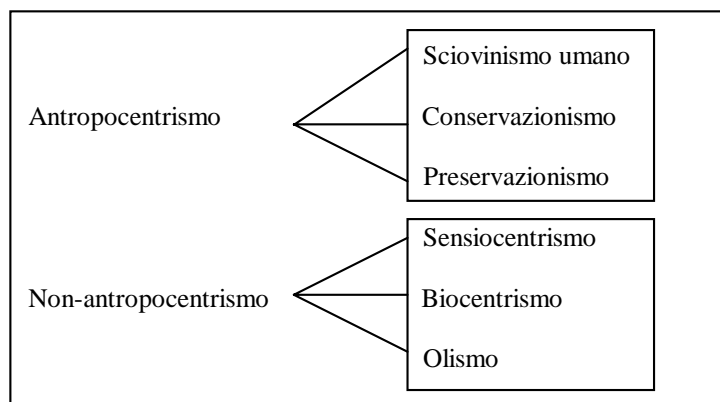
Intendendo per antropocentrismo la concezione standard secondo la quale la natura esiste separatamente dall'uomo ed ha valore non di per sé (*valore intrinseco*), ma solo in quanto è in grado di soddisfare qualche suo interesse o bisogno (*valore strumentale*), e per non-antropocentrismo la concezione secondo cui l'uomo è solo una parte della natura e quest'ultima ha valore intrinseco, ossia ha valore indipendentemente dall'utilità che l'uomo è in grado di ricavarne, è possibile allora tracciare il seguente breve schema orientativo, ma non esaustivo, delle principali posizioni in etica ambientale:⁷

Bibliography, The Centre for Philosophy and Public Affairs, University of St. Andrews, Scotland, 1990.

⁵ J. Nida-Rümelin, *Etica ecologica*, in «Il Mulino», 37, 1988, p. 769.

⁶ Cfr. W. Leiss, *Scienza e dominio. Il “dominio sulla natura”*: storia di una ideologia, tr. it. Longanesi, Milano 1976; J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1986, pp. 19-42; E. C. Hargrove, *Fondamenti di etica ambientale*, cit., pp. 19-62; C. Merchant, *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, tr. it. Garzanti, Milano 1988; J. Baird Callicott, *Il ruolo della tecnologia nel concetto mutevole di natura*, in C. Poli, a cura di, *Etica ambientale: teoria e pratica*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 99-131.

⁷ Ci riferiamo qui, con qualche modifica, alla classificazione delle etiche ambientali proposta da Warwick Fox. Cfr. W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, Shambhala Publications, Boston - London 1990, pp. 149-184; Id., *Fondamenti antropocentrici e non antropocentrici nelle decisioni sull'ambiente*, in C. Poli - P. Timmerman, a cura di, *L'etica nelle politiche ambientali*, Gregoriana, Padova 1991, pp. 117-137; Id., *A Critical Overview of Environmental Ethics*, in «World Futures», 46, 1996, pp. 1-21. Per una discussione più articolata sulle varie posizioni in etica ambientale e per altre forme di classificazione cfr. S. Bartolommei, *L'ambiente e l'etica filosofica: modelli rivali nell'etica ambientale*, in «Rivista di Filosofia», 2, 1988, pp. 285-300; Id., *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua*



2. L'antropocentrismo forte

Nell'ambito delle etiche ambientali di tipo antropocentrico un primo approccio è caratterizzabile come “sciovinismo umano” (*human chauvinism*).⁸ E' una versione forte dell'antropocentrismo secondo cui la specie umana gode del primato assoluto su una natura moralmente indifferente, il cui unico valore è costituito da quello, economico, di soddisfare bisogni materiali umani. Questa posizione è anche detta “etica del cow-boy” (*cowboy ethic*) o “della frontiera” (*frontier ethic*),⁹ poiché propugna uno sfruttamento illimitato delle risorse naturali poggiante sul “mito della sovrabbondanza”, cioè sulla fede nel carattere illimitato delle risorse, nella totale capacità della tecnica di porre rimedio agli squilibri ecologici, nella crescita economica come unico criterio di misura del benessere e del progresso. Non occorre sottolineare che la maggior parte dei

inglese, cit.; Id., *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Laterza, Roma - Bari 1995; S. Dellavalle, *L'uomo e il naturale*, cit., pp. 11-56.

⁸ Questa definizione fu introdotta da Richard e Val Routley (che poi cambiarono i loro nomi in Richard Sylvan e Val Plumwood) nel loro saggio *Human Chauvinism and Environmental Ethics*, in D. Mannison - M. McRobbie - R. Routley, eds., *Environmental Philosophy*, Australian National University, Canberra 1980, pp. 96-189.

⁹ Per una discussione cfr. S. L. Udall, *The Quiet Crisis*, Avon, New York 1963, pp. 66-80; K. S. Shrader-Frechette, *Frontier o Cowboy Ethics*, in Id., ed., *Environmental Ethics*, The Boxwood Press, Pacific Grove 1981, pp. 31-44.

filosofi ambientali rigetta questo tipo di atteggiamento etico, cui è attribuita la principale responsabilità della crisi ecologica.

3. *L'antropocentrismo debole*

Accanto a questa versione estremistica esistono però altre due forme di antropocentrismo più moderate o deboli. La prima posizione, definibile come “conservazionismo” (conservazione in quanto *protezione per*), consiste nell’abbandonare il mito della sovrabbondanza, nel riconoscere che vi sono dei limiti alla spogliazione delle risorse naturali ed alla crescita materiale e, quindi, nel sostenere una razionalizzazione dello sfruttamento, l’ottenimento di un “massimo rendimento sostenibile”, al fine di non danneggiare gli interessi nostri e delle generazioni future. La seconda posizione, definibile come “preservazionismo” (preservazione in quanto *difesa da*), è invece “il tentativo di mantenere nel loro stato attuale quelle aree della superficie terrestre che ancora non portano i segni evidenti del lavoro umano e di proteggere dall’estinzione le specie viventi che l’uomo non ha ancora distrutto”¹⁰ poiché esse ci consentono di soddisfare una serie di interessi di benessere; ad esempio:

1. sono essenziali al nostro benessere fisico,
2. ci avvertono del deterioramento del nostro ecosistema,
3. sono rilevanti per gli studi scientifici,
4. sono una riserva di informazioni genetiche utili,
5. sono importanti per la ricreazione fisica,
6. sono fonti di piacere e di ispirazione estetici,
7. sono fonte di ispirazione spirituale,
8. hanno un valore simbolico o educativo,
9. producono benessere psicologico.

Su versante delle etiche ambientali di tipo non-antropocentrico possiamo invece distinguere tre principali loro versioni, a seconda del grado di estensione della sfera naturale cui si attribuisce valore intrinseco.

4. *Il sensiocentrismo*

Una prima e più nota versione è quella definibile come “sensiocentrismo”, conosciuta anche come etica della “liberazione animale” (*animal liberation*) o dei “diritti animali” (*animal rights*), i cui massimi esponenti sono Peter Singer e Tom Regan.¹¹ I sostenitori di questa posizione rifiutano la validità dei criteri che solitamente sono portati a sostegno da coloro che attribuiscono valore intrinseco esclusivamente all’essere umano: ad esempio il suo privilegiato rapporto con la divinità, il possesso di un’anima, della razionalità, dell’autocoscienza, del libero arbitrio, la capacità di comunicare simbolicamente, di stabilire rapporti implicanti obblighi e doveri reciproci, di anticipare e rappresentare simbolicamente il futuro e quindi di avere consapevolezza della propria mortalità, ecc. Rifacendosi a Jeremy Bentham (1748-1832), padre del moderno utilitarismo, essi affermano che se questi criteri fossero accettati molti appartenenti alla specie umana sarebbero esclusi dal dominio della considerazione morale: ad esempio i neonati, le persone temporaneamente o irreversibilmente in coma, i pazzi, gli imbecilli, alcuni anziani, ecc. Scrive Bentham: “un cavallo o un cane adulti sono senza confronto animali più razionali e socievoli di un bambino di un giorno, di una settimana o di un mese. Supponiamo che così non fosse; che cosa conterebbe? La domanda da porsi non è se sanno ragionare, né se sanno parlare, bensì se possono soffrire”.¹² Se un essere è senziente, affermano i sostenitori di questa posizione, vuol dire che

¹⁰ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., p. 111. Passmore è un sostenitore di entrambi questi indirizzi.

¹¹ P. Singer, *Etica pratica*, tr. it. Liguori, Napoli 1989; Id., *Liberazione animale*, tr. it. Mondadori, Milano 1991; T. Regan, *I diritti animali*, tr. it. Garzanti, Milano 1990.

¹² J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislations* (1789), cap. 17, sez. 1.

ha degli interessi, ossia che ricerca stati di benessere e fugge stati di malessere. Ne consegue che il criterio di demarcazione fra ciò che ha valore intrinseco e ciò che non lo ha dovrà essere la *sensibilità*, cioè la capacità di percepire piacere e dolore.

L'approccio sensiocentrico presta però il fianco a tutta una serie di obiezioni relative alle sue conseguenze pratiche. Ad esempio, esso non è in grado di attribuire valore intrinseco a ciò che ha vita ma non è senziente (come le piante), per cui un pianeta abitato da una lussureggiante vegetazione, ma privo di vita senziente, sarebbe considerato alla stregua di un asteroide. Non è in grado di attribuire valore intrinseco agli ecosistemi, riservandolo solo ai suoi membri senzienti. Non è in grado di attribuire valore intrinseco alla diversità biologica degli esseri senzienti, per cui un mondo popolato da un miliardo di creature senzienti della medesima specie sarebbe considerato alla stessa stregua di un mondo popolato da un miliardo di differenti specie di creature senzienti. Come corollario, esso attribuirebbe agli ultimi rappresentanti di una specie senziente in via di estinzione un valore intrinseco pari a quello di un eguale numero di esemplari di una specie senziente diffusissima. Inoltre, non è in grado di distinguere fra il valore intrinseco delle specie animali autoctone e quelle introdotte, o fra quello degli animali selvatici e quelli addomesticati. Infine, i sostenitori di questo particolare approccio all'etica ambientale dovrebbero cercare di porre fine a qualsiasi tipo di comportamento predatorio fra esseri senzienti: non solamente quello degli uomini nei riguardi degli animali, ma anche quello degli animali fra loro!¹³

¹³ Autori di queste critiche sono: J. Rodman, *The Liberation of Nature*, in «Inquiry», 20, 1977, pp. 83-131; J. Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in «Environmental Ethics», 2, 1980, pp. 311-338; M. Sagoff, *Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce*, in «Osgoode Hall Law Journal», 22, 1984, pp. 297-307; J. Baird Callicott, review of *The Case for Animal Rights*, by Tom Regan, in «Environmental Ethics», 7, 1985, pp. 365-372.

5. Il biocentrismo

Il secondo principale tipo di criterio non-antropocentrico di valore intrinseco è rappresentato dal “biocentrismo”. Se il sensiocentrismo ha come autorevole padre fondatore Bentham, il biocentrismo trova un eminente precursore in Albert Schweitzer (1875-1965) e nella sua etica della “riverenza per la vita”,¹⁴ anche se importanti varianti di questa posizione sono state espresse nella letteratura ecofilosofica contemporanea da Kenneth Goodpaster e Paul W. Taylor.¹⁵

Secondo il biocentrismo il possesso di interessi di benessere non è limitato ai soli esseri senzienti, ma si estende a tutti gli esseri viventi. In particolare, questi hanno come comune interesse preminente quello di mantenere la propria integrità vitale. “Di fronte alla loro evidente tendenza a conservarsi e rimarginarsi — afferma Goodpaster —, è molto difficile respingere l’idea di interesse da parte di alberi (e piante in generale) a rimanere vivi”.¹⁶ Se dunque gli interessi meritano di per sé considerazione morale, il sostenere che un’entità debba anche essere cosciente dei propri interessi diventa una clausola supplementare ingiustificata.

Anche il biocentrismo, però, non è privo di punti deboli. Innanzitutto, dire che degli esseri viventi hanno un *interesse* di qualche tipo a conservare la propria esistenza equivale a sostenere che essi “desiderino”, “aspirino” o “mirino” a conservare la propria esistenza, ossia che abbiano una *intenzione*. Non è perciò del tutto chiaro come un tale linguaggio psicologico, che sottintende *fini* e *ragioni*, possa riferirsi anche ad entità non senzienti la cui attività è spiegabile, piuttosto, sulla base puramente fisica di *forze* e *cause*.¹⁷

¹⁴ A. Schweitzer, *The Ethics of Reverence for Life*, in Id., *The Philosophy of Civilization*, Macmillan, New York 1953, pp. 307-329.

¹⁵ K. Goodpaster, *On Being Morally Considerable*, in «The Journal of Philosophy», 75, 1978, pp. 308-325; P. W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986.

¹⁶ K. Goodpaster, *On Bein Morally Considerable*, cit., p. 319.

¹⁷ Questa critica è mossa da Singer: “The problem with the defenses offered by both Schweitzer and Taylor for their ethical views is that they use language metaphorically and then argue as if what they had said was literally true. We may often talk about plants ‘seeking’ water or light so that they can survive, and this way of thinking about plants makes it easier to accept talk

Inoltre, il biocentrismo soffre sul piano delle sue conseguenze pratiche di pressoché tutti i tipi di problemi che abbiamo visto appartenere al sensiocentrismo, con l'importante aggiunta che il sostenitore coerente di questa posizione etica dovrebbe astenersi dal sopprimere *qualsiasi* tipo di vita, anche qualora tale soppressione fosse indispensabile al proprio sostentamento. Ciò deriva dal fatto che sia il sensiocentrismo che il biocentrismo, seppure non-antropocentrici, sono purtuttavia degli approcci *individualistici*, poiché sostengono la visione convenzionale secondo cui gli esseri viventi sono costituiti da piante e animali *individuali*. Paul W. Taylor, il cui libro *Respect for Life* rappresenta fino ad oggi lo sviluppo più articolato del biocentrismo, insiste sul fatto che sono solo gli “organismi individuali (non i sopraorganismi o i quasi-organismi [come le specie, gli ecosistemi o l'ecosfera]) che [...] sono considerati organismi aventi un bene di per sé”,¹⁸ ossia un valore intrinseco. Da questo punto di vista il biocentrismo è considerato un'ennesima manifestazione di “estensionismo morale” (*moral extensionism*), cioè di una mentalità che, pur ampliando la sfera della considerabilità morale, la limita pur sempre ad entità individuali.¹⁹ I critici di questo atteggiamento gli rimproverano che lo

of their ‘will to live’, or of them ‘pursuing’ their own good. But once we stop to reflect on the fact that plants are not conscious and cannot engage in any intentional behavior, it is clear that all this language is metaphorical; one might just as well say that a river is pursuing its own good and striving to reach the sea, or that the ‘good’ of a guided missile is to blow itself up along with its target [...] [In fact, however,] it is possible to give a purely physical explanation of what is happening; and in the absence of consciousness, there is no good reason why we should have greater respect for the physical processes that govern the growth and decay of living things than we have for those that govern non-living things” (P. Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed., Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 279).

¹⁸ P. W. Taylor, *Respect for Life*, cit., p. 119, ma si veda tutta la sezione intitolata *Individual Organisms as Teleological Centers of Life*, pp. 119-129.

¹⁹ Una forma estrema di estensionismo etico può essere considerata quella secondo cui tutte le entità naturali — intendendo con ciò le entità che abbiamo una struttura, un'organizzazione — hanno valore intrinseco, indipendentemente dal fatto che siano o no esseri viventi. Secondo i rappresentanti di questa posizione: “It is not completely implausible to suggest that the stalactite is a natural item with a good of its own defined in terms of its organization. To smash it would be to act contrary to that good. Admittedly its organization is not biological but why, it might be asked, must an item's good be defined in terms of biological organization? To insist on this is, according to some, to display sheer bio-chauvinism!” (R. Elliot, *Introduction*, in Id., ed., *Environmental Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 14). Nonostante ciò che possano pensare i sostenitori di questa posizione, comunque, risulta evidente che se l'individualità di un ente naturale è data solo dalla sua organizzazione è ben difficile che essi la possano negare ad entità complesse ed estremamente organizzate come un ecosistema o la biosfera.

sciovinismo umano non può essere superato semplicemente aumentando i generi di individui a cui si accorda considerazione morale, poiché ciò rientra ancora in una visione distorta della natura che ci induce a vederla come una aggregazione di atomi individuali contrapposti a una qualsivoglia totalità dinamica e integrata come un ecosistema e la stessa biosfera. A ben vedere, però, l'etica di tipo olistico, che esamineremo qui di seguito, non nega l'individualismo etico, ma semplicemente amplia e rende più complessa la nozione di individualità, di identità, su cui esso si fonda.

6. L'olismo

La terza e più radicale forma di etica non-antropocentrica può essere definita come "olismo", il cui padre fondatore è unanimemente riconosciuto in Aldo Leopold (1887-1948), con la sua "etica della terra" (*land ethic*),²⁰ ma i cui principali sviluppi nella filosofia ambientale contemporanea sono espressi da Holmes Rolston III, John Baird Callicott, Lawrence E. Johnson, Klaus Michael Meyer-Abich e Laura Westra.²¹ In un certo senso essa può essere considerata come una derivazione, un'espansione in senso non-individualistico, dell'etica biocentrica, poiché le sue formulazioni privilegiano ancora nell'attribuzione di considerabilità morale le entità dotate di vita, ma allargano il confine di ciò che abitualmente si intende per essere vivente anche a totalità organiche e superorganiche come le specie, gli ecosistemi, i processi biotici, la biosfera, i cui interessi di benessere non sono quindi più riconducibili solo a quelli degli

²⁰ A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (ed. or. 1949), Oxford University Press, London - Oxford - New York 1968.

²¹ H. Rolston III, *Environmental Ethics: Duties and Values in Nature*, Temple University Press, Philadelphia 1988; J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, New York 1989; L. E. Johnson, *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge University Press, New York 1992; K. M. Meyer-Abich, *Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*, Beck, München 1988; L. Westra, *An Environmental Proposal for Ethics: The Principle of Integrity*, Rowman and Littlefield, Boston 1993.

organismi individuali che ne sono parte. A differenza però delle posizioni fin qui esaminate, la prospettiva olistica ritiene l'etica, la norma morale, già iscritta nelle cose stesse, un dato ontologico appartenente al vivente in quanto tale.²² Da questo punto di vista non ha più senso parlare di "etica ambientale" come di un ramo specifico dell'etica, poiché etica e ambiente hanno un comune fondamento: la vita in quanto insieme di interessi di benessere. Piuttosto che ricercare una nuova etica, all'uomo non resterebbe dunque che comprendere meglio la natura della vita ed adeguarsi ai suoi equilibri omeostatici, ai suoi flussi energetici, ai suoi sistemi auto-organizzativi o autopoietici.

L'etica olistica o ecosistemica di Leopold è sintetizzata dalla sua celebre frase: "una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità e la bellezza della comunità biotica, è sbagliata quando manifesta la tendenza contraria".²³ In questa sua particolare formulazione, l'olismo privilegia decisamente il tutto sulle singole parti, la totalità dell'ecosistema sulle individualità, viventi o non viventi, che la compongono e per questo si è attirato l'accusa di "fascismo ambientalistico",²⁴ (accusa per la verità mossa fin troppo spesso, e con una leggerezza sconcertante, all'interno del dibattito ecofilosofico contemporaneo e di cui è stato oggetto persino il movimento ambientalistico nel suo insieme). Vi sono però anche formulazioni, come quella di Johnson, che superano questa contrapposizione, facendo propri gli ultimi risultati della biologia e attribuendo interessi di benessere a tutte le entità caratterizzate da "unità organica" (*organic unity*) ed "autoidentità" (*self-identity*), cioè da processi autoreferenziali e autocentrati regolati da schemi omeostatici di azione e reazione.²⁵ Anche questa posizione privilegia le totalità organiche maggiori su quelle minori, gli ecosistemi sui

²² In questo l'etica olistica è simile all'etica neoaristotelica proposta da Hans Jonas, secondo cui "l'assiologia diventa una parte dell'ontologia" (H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. Einaudi, Torino 1990, p. 101). Per Jonas, infatti, l'essere, ed in particolare quello vivente, in quanto caratterizzato da finalità iscritte nella propria natura possiede un valore intrinseco, anche se poi, a differenza dell'olismo, la capacità di esercitare responsabilità pone l'uomo, secondo il filosofo tedesco, su un gradino speciale della scala naturale.

²³ A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, cit., p. 225.

²⁴ T. Regan, *I diritti animali*, cit., p. 484.

singoli organismi che ne fanno parte, ma solo nel caso in cui i rispettivi interessi di benessere vengano a collidere, stabilendo così una scala di grandezza fra valori intrinseci cui appellarsi nel corso dell'agire pratico. Inoltre Johnson rifiuta l'idea che si possa parlare di fini nei riguardi dei sistemi viventi ritenendola una manifestazione di antropocentrismo, o almeno di antropomorfismo, ed un errore anche quando riferito agli esseri umani. In realtà, se i sistemi viventi si auto-regolano e auto-organizzano riuscendo così a sopravvivere non è perché questo sia un loro *fine*, ma è un risultato della selezione evolutiva.

7. L'etica ambientale cristiana

Un cenno a parte meritano infine le etiche ambientali di ispirazione cristiana. A seconda infatti dell'interpretazione data alle scritture sacre, ed in particolare al passo di *Genesi* 1, 26-30, possono darsi varie posizioni in campo ecofilosofico.

Un'interpretazione letterale e rigida porta ad una forma estrema di etica ambientale antropocentrica in cui l'uomo ha l'assoluto dominio sulla natura, la totale libertà di disporne a proprio piacimento e vantaggio. E' proprio questa versione dell'etica ambientale cristiana, prevalsa per svariati secoli, che lo storico Lynn White Jr., in un articolo del 1966 dal titolo *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, accusò di essere la principale responsabile degli orientamenti e dei valori religiosi e filosofici antropocentrici dell'occidente e quindi della crisi ambientale che ne è conseguita. Secondo White il cristianesimo desacralizzò la natura, incoraggiò il suo sfruttamento e promosse una visione del mondo nella quale gli esseri umani erano superiori al resto della natura e suoi despoti.

Specialmente nella sua forma occidentale — scrive White —, il cristianesimo è la religione più antropocentrica che il mondo abbia mai visto. [...] Il cristianesimo, in assoluto contrasto con l'antico

²⁵ L. E. Johnson, *A Morally Deep World*, cit.; Id., *Humanity, Holism, and Environmental Ethics*, in «Environmental Ethics», 5, 1983, pp. 345-354; Id., *Toward the Moral Considerability of Species and Ecosystems*, in «Environmental Ethics», 4, 1992, pp. 145-157.

paganesimo e con le religioni dell'Asia (escluso forse lo Zoroastrismo) non solo stabilì un dualismo tra uomo e natura, ma insistette anche nel dire che è volere di Dio che l'uomo sfrutti la natura per i propri fini.²⁶

La scienza e la tecnologia moderne sono, secondo White, permeate dell'arroganza cristiana nei confronti della natura, ed anche il marxismo ed altre ideologie occidentali "post-cristiane" si rivelano come eresie del giudeo-cristianesimo ree di aver promosso il medesimo atteggiamento di sfruttamento nei confronti della natura.

Il mondo teologico cristiano reagì vigorosamente a queste accuse, che ebbero molta influenza sul movimento ambientalista,²⁷ e assai presto fu messa in luce una interpretazione della dottrina biblica della creazione ben diversa da quella incriminata dallo storico americano. In questa differente versione dell'etica ecologica cristiana, Dio ha affidato all'uomo non tanto la *proprietà*, quanto la *custodia* della creazione, che questi ha perciò il compito, il preciso dovere, di proteggere, curare e perfezionare, in una parola di amministrare saggiamente, cosa di cui dovrà poi rendere conto al legittimo Proprietario. Da una parte, dunque, la natura ha un valore intrinseco, poiché opera e dono di Dio, cosa che ne rende impossibile un uso puramente strumentale, ma dall'altra esiste pur sempre una gerarchia fra gli esseri creati al cui vertice sta l'uomo. Ogni ente naturale è un fine in sé, ma esiste una gerarchia dei fini, e ciò giustifica un trattamento differenziato della natura rispetto all'uomo, fine supremo. Questo tipo di etica si pone perciò, almeno teoricamente, in una posizione intermedia rispetto alla distinzione fra antropocentrismo e non-antropocentrismo così come delineata finora.²⁸

²⁶ L. White Jr., *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, tr. it. in «Il Mulino», 22, 1973, p. 258.

²⁷ Per un esame dell'influsso delle tesi di White sul movimento ambientalista si vedano S. Fox, *John Muir and His Legacy: The American Conservation Movement*, Little, Brown, Boston 1981, pp. 358-374; R. F. Nash, *The Rights of Nature*, cit., pp. 87-120.

²⁸ Di questo parere è Francesco Viola in *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma - Bari 1997, p. 51. Sergio Bartolommei ritiene invece che anche questa versione dell'etica ambientale cristiana sia tutta interna all'antropocentrismo, pur nella sua versione debole, poiché "se il mondo è creato in vista dell'uomo, esso deve essere utilizzabile a

8. Ecologia profonda ed etica ambientale

In questa breve panoramica dell'etica ambientale contemporanea si è volontariamente ommesso di citare quella particolare prospettiva che va sotto il nome di "ecologia profonda" (*deep ecology*) e che pure secondo alcuni occupa al suo interno una posizione di primo piano. Il motivo è piuttosto semplice: l'ecologia profonda è un *movimento filosofico-sociale* più che una precisa posizione filosofica in ambito di etica ambientale, come credono in molti. Ciò significa che al suo interno raccoglie una serie di posizioni filosofiche (*ecosofie*), ispirate dalla scienza dell'ecologia e fermamente convinte della necessità di un profondo rinnovamento della nostra società, le quali possono essere anche molto diverse fra loro, avendo esse in comune solo la base teorico-programmatica fornita dagli otto punti costitutivi della piattaforma dell'ecologia profonda. In base a quest'ultima, tali posizioni devono comunque tutte accettare una teoria del valore intrinseco inteso come attribuzione alla natura di un valore non strumentale, cioè di un valore che prescinde dall'utilità che da essa possa ricavarne l'essere umano. In genere, dunque, tutte le prospettive filosofiche che rientrano nell'ambito dell'etica ambientale di tipo non-antropocentrico — siano esse sensiocentriche, biocentriche oppure olistiche — sono suscettibili di far parte del movimento dell'ecologia profonda, comprese quelle, ad esempio di matrice cristiana, che teorizzano in natura una gerarchia del valore intrinseco al cui vertice si pone l'uomo e che quindi, secondo alcuni, rientrerebbero nell'ambito di un pur moderato antropocentrismo etico.²⁹ Con ragione, dunque, Harold Glasser ha affermato che l'approccio dell'ecologia profonda all'ecofilosofia

suo vantaggio: in questo senso postulare un'equivalenza di tutte le creature sarebbe incompatibile con la fede biblica nella 'creazione'. Solo l'uomo è pertanto fine a se stesso, mentre il resto del creato è mezzo per i suoi fini, o per la sua 'dignità di persona'" (S. Bartolommei, *Etica e natura*, cit., p. 57; cfr. anche Id., *Etica cristiana ed etica ambientale*, in «Il Tetto», 146, 1988, pp. 217-229 e Id., *Un commento filosofico al documento della Conferenza Episcopale Lombarda su "La questione ambientale: aspetti etico-religiosi"*, in «Politeia», 14, 1989, pp. 16-22).

²⁹ Un ottimo esempio di questo tipo di posizione è fornito da Peter Reed in *Man Apart: An Alternative to Self-Realization Approach*, in «Environmental Ethics», 11, 1989, pp. 53-69. Reed, esponente del movimento dell'ecologia profonda, aderisce ad una prospettiva profondamente ispirata dal cristianesimo, ed in particolare da Rudolf Otto e Martin Buber, che teorizza "an

è compatibile con una molteplicità di, talvolta dissonanti, norme ultime, incluse quelle ispirate dalla custodia cristiana, dall'ecofemminismo, dai miti della creazione, dagli interessi personali illuminati, dal buddhismo, dall'induismo, dall'ecologia scientifica, dall'integrità ecologica, dall'ecologia sociale, dal "rispetto per la natura"³⁰ di Taylor, dall'egualitarismo biosferico in via di principio, dall'"ipotesi della biofilia"³¹ di Watson e dalla "realizzazione del Sé!" di Naess, solo per citarne alcune.³²

Se invece vogliamo prendere in considerazione l'Ecosofia T di Naess, ed in genere tutte quelle ecosofie che a questa si ispirano e che sarebbe giusto definire "ecosofie dell'identificazione",³³ allora la questione si fa un po' più complessa.

Da un lato è estremamente chiaro come Naess non sia interessato all'attuale dibattito sull'etica ambientale. Egli considera questo dibattito ancora troppo astratto, troppo sbilanciato verso la pura teoria e poco interessato alla pratica, a ciò che realmente si può fare subito e concretamente per combattere la crisi ambientale.

Oggi molti paesi, la Norvegia per esempio, stanziavano milioni di dollari per l'etica ambientale, e io ho il sospetto che ciò costi molto meno che non fare qualche cosa di concreto. Sono contento che

existential gulf of awesome depth between ourselves and the Other, a gulf which no amount of 'identification in otherness' can span" (ivi, p. 59). Cfr. anche la replica di A. Naess, "Man Apart" and Deep Ecology: A Reply to Reed, in «Environmental Ethics», 12, 1990, pp. 185-192; ed inoltre, su Martin Buber e l'ecologia profonda: A. Light, *The Role of Technology in Environmental Questions: Martin Buber and Deep Ecology as Answers to Technological Consciousness*, in «Research in Philosophy and Technology», 12, 1992, pp. 83-104.

³⁰ P.W. Taylor, *Respect for Nature*, cit.; Id., *L'etica del rispetto per la natura*, tr. it. in S. Dellavalle, a cura di, *Per un agire ecologico*, cit., pp. 164-195.

³¹ E.O. Wilson, *Biofilia*, tr. it., Mondadori, Milano 1985; S.R. Kellert – E.O. Wilson, eds., *The Biophilia Hypothesis*, Island Press, Washington, D.C., 1993.

³² H. Glasser, *Demystifying the Critique of Deep Ecology*, in M.E. Zimmerman, et al., eds., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 1998, pp. 221. Analoghe considerazioni in Id., *On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology*, in «Environmental Ethics», 19, 1997, p. 77.

³³ Mi riferisco alle posizioni espresse da alcuni, se non tutti, i maggiori teorici a livello filosofico del movimento dell'ecologia profonda: Bill Devall, Alan Drengson, Harold Glasser, Warwick Fox, Andrew McLaughlin, Freya Mathews, George Sessions, Michael Zimmerman. Per "ecosofie dell'identificazione" intendo tutte quelle ecosofie che, come l'Ecosofia T di Arne Naess, si fondano su una concezione radicalmente relazionale della realtà e sul principio di autorealizzazione attraverso un processo di ampia identificazione.

all'etica ambientale stia accadendo questo, ma vediamo che essa è dominata in prevalenza da accademici i quali in verità non si occupano di etica, ma di metaetica. Discutono di cosa sia un'etica e di che cosa si possa fare quando si aderisce a questo o quel tipo di etica. [...] Per me questo è, in definitiva, un segno di passività, perché essi affermano, per esempio, che noi non possiamo far nulla ora prima di aver ottenuto un consenso. [...] Sono rammaricato nel vedere che molti che si occupano di etica ambientale non siano quelli che definirei attivisti sul fronte; non sono attivisti, stanno solo discutendo di alcune cose. [...] Io non partecipo a queste dispute.³⁴

Dall'altro, Naess afferma più volte di essere interessato non tanto all'etica, ma all'ontologia ambientale. Egli utilizza il termine "ontologia", in modo alquanto improprio, come sinonimo di "dottrina riguardante il modo in cui le cose sono" (*doctrine about the way things are*)³⁵ e ribadisce che il suo intento è di condurre le persone non tanto a *valutare*, ma a *vedere* le cose in maniera differente. Tuttavia, egli anche si difende dalle accuse di chi, come l'ecofilosofo John Baird Callicott, pensa che l'ecologia profonda rifiuti completamente l'etica. Ora, lasciando per il momento da parte il fatto che Callicott, come molti altri del resto, confonde l'ecologia profonda con le ecosofie dell'identificazione, il suo giudizio sarebbe comunque infondato anche se rivolto solamente all'Ecosofia T. Naess non rifiuta l'etica *tout court*, ma afferma che l'etica come istituzione, come apparato di norme, come assiologia e precettistica, può avere sì un grande valore ed una grandissima utilità, ma sempre infinitamente inferiori a quelli di un'azione morale che sorga spontaneamente dalla comprensione della struttura intima della realtà, del "modo in cui le cose sono", ossia, nel suo gergo, dell'*ontologia*. Giunti alla fine del percorso conoscitivo indicato da Naess, l'etica non è rigettata, ma portata alla sua massima perfezione, una perfezione tale per cui essa non ha più bisogno di norme e di imperativi per essere rispettata. L'etica normativa perciò non è respinta, ma diviene semplicemente superflua. Da questo punto di vista,

³⁴ A. Light, *Deep Socialism? An Interview with Arne Naess*, in «Capitalism, Nature, Socialism», 8, 1997, pp. 83-84.

³⁵ D. Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversation with Arne Naess*, University of Minnesota Press, Minneapolis - London 1993, p. 153.

come bene hanno intravisto Eric Reitan³⁶ e Sergio Bartolommei,³⁷ è del tutto corretto accostare la posizione etica dell'Ecosofia T di Naess, ed in genere delle ecosofie dell'identificazione ad essa ispirate, all'etica della virtù di stampo aristotelico, per la quale l'uomo virtuoso non sente il suo conformarsi alla virtù come un *dovere*, ma semmai come un *piacere* poiché

[...] non è buono chi non gioisca delle azioni virtuose; né alcuno chiamerebbe giusto un uomo che non goda di agire secondo giustizia [...]. Se è così, le azioni secondo virtù debbon essere piacevoli di per se stesse.³⁸

9. Le ambiguità di Naess

Non sarebbe corretto attribuire la responsabilità dei molti travisamenti cui è andato incontro nel corso degli anni il movimento dell'ecologia profonda solo alla limitata capacità di comprensione dei suoi vari interpreti. Se così fosse, non si spiegherebbe perché fra i travisatori si debbano menzionare anche molti dei suoi

³⁶ E.H. Reitan, *Deep Ecology and the Irrelevance of Morality*, in «Environmental Ethics», 18, 1996, p. 424

³⁷ Scrive Bartolommei: “[...] i *Deep Ecologists* ritengono che ciò che conta nella questione dei rapporti uomo-ambiente è proprio un mutamento di *Gestalt*, una ridefinizione dei modi di percepire il mondo e il posto dell'uomo nel mondo. E' qui che i *Deep Ecologists* incrociano, per così dire, le posizioni di coloro che guardano all'etica *non* come elaborazione di norme o imperativi astratti, ma come *realizzazione della eccellenza o 'perfezione' del carattere*. Essi definiscono questo ideale di eccellenza come ‘realizzazione del Sé’ (con la maiuscola), intendendo con ‘Sé’ non l'io individuale-empirico, o la somma degli io individuali-empirici, bensì l'identità universale o cosmica, l'‘Assoluto’ [...]. Correlativamente l'etica, come istituzione, si renderebbe superflua, poiché la difesa dell'io (empirico-individuale) coinciderebbe con la tutela del ‘Sé’ (cosmico), e la protezione della natura sarebbe *avvertita* come protezione del ‘noi’; non vi sarebbe cioè alcun bisogno di esortare qualcuno a ‘prendersi cura di...’, perché ciascuno *sentirebbe* questo compito come suo proprio, senza dover subire pressioni o raccomandazioni (moralì) di sorta” (Bartolommei, *Etica e natura*, cit. pp. 77, 79). Anche Bartolommei rientra nella folta schiera di coloro che confondono il movimento dell'ecologia profonda con le ecosofie dell'identificazione. Se però si riferisce ciò che scrive non al primo, ma alle seconde, le sue affermazioni sono corrette e ricalcano quasi pedissequamente gli scritti di Naess.

teorici principali. E' giusto invece attribuire una parte importante della responsabilità innanzitutto allo stesso Arne Naess.

Fin dall'inizio, fin cioè da quando pubblicò nel 1973 l'articolo *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary*, obiettivo di Naess era non tanto di esporre una propria prospettiva filosofica sulla crisi ecologica, quanto di elaborare una base teorica su cui potessero incontrarsi e concordare tutte quelle forze che credevano in un ambientalismo radicale, che non mirasse solo ad un blando riformismo, ad eliminare solo quegli epifenomeni del sistema economico capitalistico — come l'inquinamento nelle grandi città — che più turbavano le coscienze degli abitanti dei paesi sviluppati, ma ad un radicale riorientamento della nostra civiltà.

L'articolo del 1973 ebbe però esiti piuttosto deludenti, perché, a detta dello stesso Naess, era ancora troppo impregnato della sua personale visione del mondo e non poteva quindi costituire quella piattaforma programmatica, quel *trat d'union* fra i vari ambientalisti radicali che egli stava cercando. Insieme a George Sessions cercò quindi di stilare una serie di enunciati che, come egli afferma, fossero “sufficientemente generali e astratti” da poter essere accettati “da quasi tutti i sostenitori del movimento dell'ecologia profonda”. Per far ciò utilizzò le sue competenze nel campo della semantica applicata e ed in particolare la teoria sull'ambiguità e mancanza di precisione di cui dovrebbero godere le norme e le ipotesi principali di un sistema normativo.

Sussistono fondati motivi che *consigliano* di conservare una certa imprecisione o ambiguità nel delineare un sistema di norme. [...] All'espressione inizialmente vaga e ambigua di una ipotesi o norma si può tentare di dare significati più precisi che sfociano in nuove formulazioni chiamate *precisazioni*. Il concetto di precisazione è fondamentale all'interno di una teoria empirica dei sistemi di comunicazione. [...] La scelta di formulare le argomentazioni più elementari in modo ambiguo ed indefinito le rende più concise e facilmente interpretabili e lascia spazio ad una gamma di possibilità diverse di derivazione e interpretazione. Invece di insistere, in modo

³⁸ *Ethica Nicomachea*, I (A), 8, 1099 a 15-20, tr. it. di A. Plebe, in Aristotele, *Opere*, vol. VII, Laterza, Roma - Bari 1983, p. 18.

più o meno arbitrario, sul fatto che esiste un'unica interpretazione possibile per un certo enunciato, è opportuno, come avviene nelle scienze naturali, lasciare spazio a diverse opzioni, finché ciò presenta un vantaggio euristico. [...] In conclusione, la comunicazione non va vista come un processo che intercorre fra due o più individui che condividono totalmente lo stesso linguaggio, ma fra individui ognuno dei quali elabora una propria personale interpretazione per arrivare alla propria precisazione. Quindi ogni sistema concepito per creare una sorta di piattaforma comune deve essere articolato a bassi livelli di precisione.³⁹

Ambiguità e mancanza di precisione dei principi che formano la piattaforma dell'ecologia profonda non erano dunque frutto di una carente elaborazione teorica, ma assolutamente volute al fine di rendere possibile una pluralità quanto più possibile vasta di interpretazioni e dunque di aderenti.

Accanto a questa ragione di tipo tecnico-metodologico, vi furono però anche altre motivazioni, in parte di carattere psicologico, in parte legate alla natura stessa degli argomenti trattati, che costrinsero Naess ad usare un linguaggio impreciso ed a volte oscuro.

Nei primi anni Settanta — ricorda Naess — scrissi con un elevato livello di precisione e chiarezza in merito ai modi di utilizzare il termine “natura”. Siamo una parte di essa o ne siamo separati? Vi erano al riguardo molte argomentazioni contrastanti. Ma ciò che scrissi e su cui discussi ebbe allora poco effetto. Non fui in grado di continuare, perché nessuno mostrava interesse. Risposero molto meglio a slogan generici e onnicomprensivi. [...] Cosa sarebbe successo se io ed altri avessimo continuato a scrivere con maggior precisione — vi sarebbero oggi più persone a discutere le nostre problematiche seriamente e sistematicamente? Non lo so. D'altro canto, parte dell'ambiguità dei miei scritti sull'ecologia profonda è dovuta alla reale difficoltà di esprimere chiaramente intuizioni fondamentali sull'universo.⁴⁰

Infine, un ultimo stimolo ad utilizzare un linguaggio a basso livello di precisione fu dato a Naess dalla necessità di essere comprensibile al maggior

³⁹ A. Naess, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, tr. it. Red, Como 1989, pp. 47-48.

⁴⁰ D. Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversation with Arne Naess*, cit., pp. 150-151.

numero di persone possibile, specialmente a chi non fosse esperto di questioni filosofiche o ecologiche; e ciò perché l'ecologia profonda doveva, nelle sue intenzioni, essere innanzitutto un movimento dal forte impatto sociale, che coinvolgesse non solo ecofilosofi ma personalità provenienti dai più svariati livelli sociali e culturali. Questa è la ragione del suo insistere nell'usare termini anche fondamentali dell'ecologia profonda e dell'Ecosofia T — come “vita”, “diritto”, “eguaglianza”, “valore intrinseco” — in un senso colloquiale e non tecnico. Questa è la ragione del suo frequente uso di slogan o frasi ad effetto tipiche di un qualsiasi linguaggio retorico-propagandistico.

Scrive Naess a proposito del suo uso del termine “diritto”:

L'attribuzione di diritti agli animali si verifica di frequente presso le persone “comuni”, vale a dire presso le persone senza una particolare educazione formale. E' il loro uso, piuttosto che quello delle persone versate in legge o in filosofia, che mi guida. I filosofi possono trovare incongruenze e oscurità nei modi ordinari di usare “diritto” e altri termini simili, ma penso che ciò accada prevalentemente perché essi non riconoscono le complessità dell'uso quotidiano.⁴¹

La vaghezza e l'ambiguità delle affermazioni di Naess sortirono in definitiva gli effetti desiderati. In seguito, soprattutto grazie alle pubblicazioni di Bill Devall e George Sessions, l'uno sociologo e l'altro filosofo, sempre più persone negli Stati Uniti e poi in Australia cominciarono ad interessarsi e ad appoggiare la causa dell'ecologia profonda. Fin dall'inizio, però, l'incomprensione colpì gli stessi esponenti principali dell'ecologia profonda. Bill Devall e George Sessions innanzitutto.

10. L'ecosofia perennis di Devall e Sessions

⁴¹ A. Naess, *Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves*, in «Inquiry», 22, 1979, pp. 238-239.

Nel 1985 apparve il primo libro in lingua inglese che recasse nel titolo il termine “ecologia profonda”. Si trattava di un’antologia curata da Michael Tobias⁴² che, sebbene contenesse fra gli altri un contributo di Naess⁴³ ed uno di Sessions,⁴⁴ aveva in realtà nel suo insieme poco a che fare con questo movimento.⁴⁵ Bill Devall e George Sessions, che prima d’allora avevano già pubblicato vari articoli su tali tematiche,⁴⁶ decisero perciò di far uscire prima del previsto un altro libro che esprimesse, a loro modo di vedere, il vero contenuto dell’ecologia profonda. Alla fine di quello stesso anno fu quindi dato alle stampe *Deep Ecology. Living As If Nature Mattered*, che per un certo periodo fu considerato la “bibbia” del movimento dell’ecologia profonda e garantì notorietà ai suoi esponenti.⁴⁷

Il volume conteneva però cospicui fraintendimenti in merito al pensiero ecosofico di Naess ed a ciò che egli intendeva per movimento dell’ecologia profonda. Del resto, recentemente, è stato lo stesso Sessions ad ammetterlo:

⁴² M. Tobias, ed., *Deep ecology. An Anthology*, Avant Books, San Diego 1985.

⁴³ A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, in M. Tobias, ed., *Deep ecology*, cit., pp. 256-270.

⁴⁴ G. Sessions, *Ecological Consciousness and Paradigm Change*, in M. Tobias, ed., *Deep Ecology*, cit., pp. 28-44.

⁴⁵ Per alcuni rilievi molto critici sulla genesi del libro di Tobias, che egli all’inizio intendeva intitolare *Humanity and Radical Will*, si veda D. LaChapelle, *Sacred Land, Sacred Sex: Rapture of the Deep*, Kivaki Press, Durango, Colo., 1988, pp. 14-15.

⁴⁶ B. Devall, *Reformist Environmentalism*, in «Humboldt Journal of Social Relations», 6, 1979, pp. 129-158; Id., *Streams of environmentalism*, in «Natural Resources Journal», autunno 1979; Id., *The Deep ecology Movement*, in «Natural Resources Journal», 20, 1980, pp. 299-322; Id., *John Muir as Deep Ecologist*, in «Environmental Review», 6, 1982; Id., *Ecological Consciousness and Ecological Resisting: Guidelines for Comprehension and Research*, in «Humboldt Journal of Social Relations», 9, 1982; G. Sessions, *Anthropocentrism and Environmental Crisis*, in «Humboldt Journal of Social Relations», 2, 1974, pp. 81-91; Id., *Spinoza and Jeffers on Man in Nature*, in «Inquiry», 20, 1977, pp. 481-528; Id., *Shallow and Deep Ecology. A Review of the Philosophical Literature*, in R. C. Schultz - J. Donald Hughes, eds., *Ecological Consciousness. Essay from the Earth Day X Colloquium (University of Denver, 21-24 aprile 1980)*, University Press of America, Washington, D.C., 1981, pp. 391-462; Id., *Ecophilosophy, Utopias and Education*, in «Journal of Environmental Education», 15, 1983, pp. 27-42; B. Devall – G. Sessions, *The Development of Natural Resources and the Integrity of Nature. Contrasting Views of Management*, in «Environmental Ethics», 6, 1984, pp. 293-322. George Sessions aveva anche curato l’edizione di sei numeri del notiziario *Ecophilosophy*, usciti rispettivamente nell’aprile 1976, 14 pp.; nel maggio del 1979, 48 pp.; nell’aprile del 1981, 20 pp.; nel maggio del 1982, 34 pp.; nel maggio del 1983, 24 pp.; e nel maggio del 1984, 20 pp. Questi notiziari furono distribuiti privatamente all’interno della comunità ecofilosofica.

L'iniziale presentazione dei concetti dell'ecologia profonda è stata un'altra fonte di confusione. Per esempio, *Deep Ecology* (1985) di Devall e Sessions contribuì a divulgare i concetti del movimento presso un vasto pubblico, ma aveva, fin dappprincipio, seri difetti sia di contenuto che stilistici ed è ora teoricamente superato sotto molti punti di vista.⁴⁸

Nel testo, Devall e Sessions confusero irrimediabilmente il movimento dell'ecologia profonda con l'ecosofia e più in particolare con un tipo ben preciso di ecosofia: l'Ecosofia T di Arne Naess.

Questo è in special modo evidente dalla lettura del seguente passo in cui i due autori, citando un brano tratto da un articolo dell'ecologista profondo Warwick Fox, tentano di enunciare l'intuizione fondamentale dell'ecologia profonda:

Il filosofo australiano Warwick Fox ha espresso brevemente l'intuizione centrale dell'ecologia profonda: "Si tratta dell'idea che non possiamo operare alcuna scissione ontologica netta nel campo dell'esistenza: che non c'è alcuna biforcazione nella realtà fra l'uomo e i regni non umani [...] nel momento in cui percepiamo dei confini, la nostra consapevolezza ecologica profonda viene meno".* Da questa percezione o caratteristica essenziale della coscienza ecologica profonda, Arne Naess ha sviluppato due *norme fondamentali* o intuizioni che in quanto tali non possono essere dedotte da altri principi o intuizioni. [...] Ovviamente la metodologia della scienza moderna basata sulle consuete tesi meccanicistiche e l'angusta definizione dei dati non riconosce la validità di queste due norme, cioè dell'*autorealizzazione* e dell'*uguaglianza biocentrica*.⁴⁹

⁴⁷ B. Devall – G. Sessions, *Deep Ecology. Living As If Nature Mattered*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985 (tr. it. *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989).

⁴⁸ G. Sessions, *Preface*, in Id., ed., *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Shambhala, Boston - London 1995, p. XIII-XIV.

* W. Fox, *The Intuition of Deep Ecology*, studio presentato alla Ecology and Philosophy Conference, Australian National University, nel settembre 1983, pubblicato in «The Ecologist», autunno 1984 [nota di Devall e Sessions. L'articolo di Fox fu pubblicato sulla rivista «The Ecologist» con il nuovo titolo *Deep Ecology: A New Philosophy of our Time?*; la citazione è a p. 196].

⁴⁹ B. Devall – G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 75.

Due pagine dopo gli autori, con noncuranza, elencano gli otto punti della piattaforma dell'ecologia profonda — definiti “principi fondamentali dell'ecologia profonda” — ed il relativo commento, leggendo i quali salta immediatamente all'occhio la totale assenza di norme quali l'*autorealizzazione* o l'*uguaglianza biocentrica*. Ciò del resto è perfettamente comprensibile, visto che la piattaforma dovrebbe, nelle intenzioni di Naess, fornire solo un minimo comun denominatore fra i vari ecologisti profondi (il secondo livello dell'*apron diagram*) e non entrare nel merito di come essi giustificano a livello ultimo questi principi (il primo livello dell'*apron diagram*). L'Autorealizzazione (o realizzazione del Sé) appartiene appunto a questo livello ultimo, essendo il principio scelto da Naess per fondare l'intera costruzione normativa della sua Ecosofia T, insieme alla visione della realtà come campo relazionale totale ed al conseguente egualitarismo biosferico (o biocentrico, come scrivono Devall e Sessions) in via di principio. Recentemente Naess è stato molto esplicito su tale questione:

[...] finora non ho trovato ragioni sufficienti per includere negli otto punti [della piattaforma dell'ecologia profonda] un riferimento alla tematica dell'“unità di tutte le cose”. Non dovrebbe essere necessario aggiungere che nulla come il “misticismo della natura” (la fondamentale unità di tutti gli esseri viventi e simili punti di vista appartenenti al primo livello [dell'*apron diagram*]) ha spazio alcuno tra i punti di vista che i sostenitori [del movimento dell'ecologia profonda] possono avere in comune. [...] I sostenitori del movimento hanno visioni totali ispirate in parte dalla reazione alla crisi ecologica. Ho chiamato queste visioni totali ecosofie — la mia la chiamo Ecosofia T. Fortunatamente altri sostenitori hanno differenti ecosofie. [...] Nella sistematizzazione per premesse-conclusioni dell'Ecosofia T, “Autorealizzazione!” è designata come la sola premessa ultima. Alcuni vi si trovano a proprio agio, altri no. Gli otto punti non potevano assolutamente contenere quella norma.

E' evidente, allora, come Devall e Sessions nel 1985 fossero ancora fermi alla presentazione, poi disconosciuta, che Naess aveva dato del movimento dell'ecologia profonda nel suo famoso articolo del 1973. Ciò è ovviamente tanto

più sorprendente se si tiene conto che Sessions fu il co-estensore, insieme a Naess, della piattaforma dell'ecologia profonda!

Un'altra aspetto dell'esposizione dell'ecologia profonda presente nel libro di Devall e Sessions che, pur di per sé non condannabile, ebbe però, sommandosi al fraintendimento appena mostrato, conseguenze egualmente dannose per una corretta comprensione del movimento, è costituito dal frequente richiamarsi degli autori alle più disparate correnti culturali, filosofiche, religiose o scientifiche della storia dell'umanità quali illustri antenati o ispiratori della visione del mondo proposta dall'ecologia profonda:

L'ecologia profonda è radicalmente tradizionale dal momento che collega una corrente antichissima di minoranze religiose e filosofiche dell'Europa occidentale, del Nordamerica e dell'Oriente e ha anche forti legami con molte posizioni filosofiche e religiose dei popoli nativi (compresi gli indiani d'America). In un certo senso essa può essere considerata come la saggezza che conserva il ricordo di ciò che gli uomini sapevano un tempo. [...] L'ecologia profonda deriva la sua essenza dalle tradizioni e dalle filosofie che esamineremo via via: la filosofia perenne, la tradizione letteraria naturalistica/pastorale, la scienza dell'ecologia, la "nuova fisica" o alcune fonti cristiane, il femminismo, le filosofie dei popoli primari o nativi e alcune tradizioni spirituali orientali. Anche gli scritti di Martin Heidegger, Gary Snyder, Robinson Jeffers, John Muir e David Brower hanno contribuito ampiamente alla prospettiva ecologica profonda.⁵⁰

Ciò ha sicuramente contribuito ad attirare sul movimento dell'ecologia profonda le infondate accuse di "misticismo",⁵¹ "spazzatura",⁵² "cumulo tossico di rifiuti ideologici",⁵³ "neo-esoterismo",⁵⁴ "fondamentalismo",⁵⁵ "nebbia teorica"⁵⁶ ecc.

⁵⁰ Ivi, p. 85.

⁵¹ G. Foley, *Deep Ecology and Subjectivity*, in «Society and Nature», 1, 1992, pp. 92-93.

⁵² R. Sylvan, *A Critique of Deep Ecology*, Australian National University, Canberra 1985, p. 47.

⁵³ M. Bookchin, *Social Ecology Versus Deep Ecology*, in «Socialist Review», 88, 1988, p. 14.

⁵⁴ G. Filoramo, *Metamorfosi di Ermete: il sacro esoterico di Ecologia profonda*, in Id., *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 328.

⁵⁵ L. Ferry, *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale, l'uomo*, tr. it. Costa & Nolan, Genova 1994, p. 177. Questo è solo uno dei pesantissimi epiteti con cui Luc Ferry apostrofa l'ecologia profonda, che egli erratamente identifica con qualsiasi forma di etica ambientale

Contrariamente a quanto gli stessi Devall e Sessions potessero pensare, ciò che essi stavano divulgando non era la versione ufficiale dell'ecologia profonda, ma una loro reinterpretazione dell'Ecosofia T di Arne Naess; rispettabile finché si vuole, ma affatto personale. Essi cioè stavano illustrando una loro particolare "ecosofia dell'identificazione" che si potrebbe convenire di chiamare *ecosofia perennis*, la quale sicuramente traeva molti spunti dall'Ecosofia T di Naess, ma ne accentuava decisamente il lato mistico-religioso e culturalmente sincretistico. Tuttavia, data la fortuna di cui godette questo libro presso un vasto pubblico e la persistente difficoltà nel comprendere l'autentico pensiero ecofilosofico di Naess, la cui opera principale sull'argomento era ancora inedita in inglese,⁵⁷ fu l'*ecosofia perennis* di Devall e Sessions ad essere identificata come la vera e/o unica versione, la vera e/o unica ecosofia, dell'ecologia profonda.

Ad essa, in un modo o nell'altro, aderirono quasi tutti i principali esponenti e teorici del movimento: Alan Drengson,⁵⁸ Warwick Fox,⁵⁹ Dolores LaChapelle,⁶⁰

biocentrica od olistica. Per una recensione critica di questo libro cfr. C. Champetier, *Le vieil ordre moderne. A propos du "Nouvel Ordre écologique" de Luc Ferry*, in «Krisis», n. 15, 1993, pp. 72-100.

⁵⁶ P.C. van Wyck, *Primitives in the Wilderness: Deep Ecology and the Missing Human Subject*, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 39-45.

⁵⁷ Nonostante l'edizione originale dell'opera ecofilosoficamente maggiore di Naess, *Okology, samfunn og livsstill*, sia apparsa nel 1976, la prima traduzione inglese si ebbe solo nel 1989.

⁵⁸ A.L. Drengson, *Shifting Paradigms: From the Technocrat to the Person-Planetary*, in «Environmental Ethics», 2, 1980, pp. 221-240; Id., *Shifting Paradigms: From Technocrat to Planetary Person*, LighStar Press, Victoria, B.C., 1983; Id., *Beyond Environmental Crisis: From Technocrat to Planetary Person*, Peter Lang, New York 1985; Id., *Foundamental Concepts of Environmental Philosophy: A Summary*, in «The Trumpeter», 2, 4, 1985, pp. 23-25; Id., *Developing Concepts of Environmental Relationships*, in «Philosophical Inquiry», 8, 1986, pp. 50-63; Id., *A Critique of Deep Ecology?: Response to William Grey*, in «Journal of Applied Philosophy», 4, 1987, pp. 223-227; Id., *Reflections on Ecosophy*, in «PanEcology», 1987, pp. 1-3; Id., *Paganism, Nature and Deep Ecology*, in «The Trumpeter», 5, 1988, pp. 20-22.

⁵⁹ W. Fox, *Deep Ecology: A New Philosophy of our Time?*, in «The Ecologist», 14, 1984, pp. 194-200; Id., *On Guiding Stars to Deep Ecology*, in «The Ecologist», 14, 1984, pp. 203-204; Id., *A Overview of My Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology*, in «The Trumpeter», 2, 4, 1985, pp. 17-20; Id., *A Postscript on Deep Ecology and Intrinsic Value*, in «The Trumpeter», 2, 4, 1985, pp. 20-23; Id., *Approaching Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology*, Environmental Studies Occasional Paper n. 20, Centre for Environmental Studies, University of Tasmania, Hobart 1986; Id., *Post-Skolimowski Reflections on Deep Ecology*, in «The Trumpeter», 3, 4, 1986, pp. 16-18; Id., *Further Notes in Response to Skolimowski*, in «The Trumpeter», 4, 4, 1987, pp. 32-34.

⁶⁰ D. LaChapelle, *Earth Wisdom*, The Guild of Tudor Press, Los Angeles 1978; Id., *Sacred Land, Sacred Sex: Rapture of the Deep*, cit.

Joanna Macy,⁶¹ Freya Mathews,⁶² John Seed,⁶³ Gary Snyder,⁶⁴ Michael Zimmerman.⁶⁵ Alcuni di essi, come Drengson, LaChapelle, Snyder e Zimmerman, vi avevano in realtà già aderito autonomamente ben prima che uscisse il libro di Devall e Sessions, come dimostrano i loro scritti di data anteriore alla sua pubblicazione. Ciò dimostra, fra l'altro, come il particolare linguaggio usato da Naess si prestasse a tale fraintendimento.

11. L'ecologia transpersonale di Fox

Nel 1990 Warwick Fox, già esponente di rilievo del movimento dell'ecologia profonda, dette alle stampe un libro intitolato *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, che voleva essere un contributo autorevole e per certi aspetti definitivo alla chiarificazione dell'autentico significato dell'ecologia profonda.⁶⁶ Si rivelò invece come un suo ulteriore travisamento.

⁶¹ J. Macy, *World As Lover, World as Self*, Parallax Press, Berkeley, CA, 1991.

⁶² F. Mathews, *Deep Ecology: Where All Things are Connected*, in «Habitat Australia», 1988, pp. 9-12; Id., *Conservation and Self-Realization: A Deep Ecology Perspective*, in «Environmental Ethics», 10, 1988, pp. 347-355; Id., *The Ecological Self*, Routledge, London 1991.

⁶³ J. Seed – J. Macy – P. Fleming – A. Naess, *Thinking like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, New Society Publishers, Philadelphia – Santa Cruz 1988; J. Seed, *Antropocentrismo*, Appendice E in B. Devall – G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 223-226.

⁶⁴ G. Snyder, *Turtle Island*, New Directions, New York 1974; Id., *The Old Ways: Six Essays*, City Lights Books, San Francisco 1977; Id., *The Real Work. Interviews and Talks: 1964-1979*, New Directions, New York 1980; Id., *La grana delle cose*, tr. it. Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987; Id., *Nel mondo selvaggio*, tr. it. Red, Como 1992.

⁶⁵ M.E. Zimmerman., *Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism*, in «Environmental Ethics», 5, 1983, pp. 99-131; Id., *The Critique of Natural Rights and the Search for a Non-Anthropocentric Basis for Moral Behavior*, in «Journal of Value Inquiry», 19, 1985, pp. 43-53; Id., *Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology*, in «The Modern Schoolman», 64, 1986, pp. 19-43; Id., *Feminism, Deep Ecology and Environmental Ethics*, in «Environmental Ethics», 9, 1987, pp. 21-44; Id., *Quantum Theory, Intrinsic Value and Panentheism*, in «Environmental Ethics», 10, 1988, pp. 3-30; Id., *Deep Ecology and Ecofeminism: The Emerging Dialogue*, in I. Diamond – G.F. Orenstein, eds., *Reweaving the World*, Sierra Club Books, San Francisco 1990.

⁶⁶ Il libro, pubblicato a Boston presso la Shambhala Publications, era il risultato di un lavoro di tesi di dottorato in filosofia completato l'anno precedente: W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology: The Context, Influence Meaning and Distinctiveness of the Deep Ecology Approach to Ecophilosophy*, Ph.D dissertation, Murdoch University, 1989.

L'obiettivo dell'opera di Fox era duplice, ossia determinare con precisione: 1) cosa distinguesse quello che egli chiamava l'"approccio dell'ecologia profonda all'ecofilosofia" (*deep ecology approach to ecophilosophy*) da altri tipi di approccio; 2) se tali caratteristiche distintive resistessero ad un'analisi critica. Prendendo in esame l'uso che del termine "ecologia profonda" aveva fatto Naess egli ne individuò tre principali accezioni: un "significato formale" (*formal sense*),⁶⁷ un "significato filosofico" (*philosophical sense*)⁶⁸ ed un "significato divulgativo" (*popular sense*).⁶⁹

Secondo Fox, nel suo significato formale, l'ecologia profonda era stata presentata da Naess come un sistema normativo a quattro livelli — illustrato dal "grafico a grembiule" (*apron diagram*) — ottenuto attraverso un procedimento di "messa in discussione profonda" (*deep questioning*) e di "stretta derivazione" (*loose derivation*) a partire da una o più "norme fondamentali" (*ultimate norms*). Nel suo significato filosofico, invece, secondo Fox l'ecologia profonda era presentata come caratterizzata dalla "realizzazione del Sé!", ossia dalla norma fondamentale dell'Ecosofia T. Infine, nel suo significato divulgativo, l'ecologia profonda era considerata come l'insieme di quei principi che costituivano la piattaforma dell'ecologia profonda, abbracciati da tutti i sostenitori del movimento.

Dopo breve esame, Fox però concludeva che la prima e la terza delle tre accezioni erano insostenibili. La prima perché era facilmente dimostrabile come, attraverso un processo di messa in questione profonda e stretta derivazione, fosse possibile derivare da alcune norme ultime delle pratiche del tutto anti-ecologiche. La terza perché corrispondente ad un generico orientamento non-antropocentrico, o biocentrico, o ecocentrico e perciò del tutto insufficiente ad esprimerne una caratteristica distintiva dell'ecologia profonda rispetto ad altre posizioni ecofilosofiche.

⁶⁷ W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, cit., pp. 91-103.

⁶⁸ Ivi, pp. 103-114.

⁶⁹ Ivi, pp. 114-118.

Rimaneva la seconda accezione, quella filosofica, che Fox giudicava sia filosoficamente sostenibile che ecofilosoficamente distintiva. Egli perciò suggeriva che il termine “ecologia profonda” (*deep ecology*), pur da mantenersi se riferito genericamente al movimento di orientamento ecocentrico formato dagli aderenti alla piattaforma dell’ecologia profonda, lasciasse però il posto a quello di “ecologia transpersonale” (*transpersonal ecology*) se riferito alle peculiari caratteristiche dell’approccio all’ecofilosofia proprio di Naess e degli ecologisti profondi.

Poiché questo approccio è tale da implicare la realizzazione di un senso del sé che si estende oltre (o che è *trans-*) quello egoico, biografico, o personale, il termine più chiaro, preciso e informativo per esprimere questo significato dell’ecologia profonda è, secondo me, *ecologia transpersonale*.⁷⁰

Questo nuovo nome risultava oltremodo appropriato, secondo Fox, anche perché faceva riferimento ad una recente corrente della psicologia contemporanea, la *psicologia transpersonale*, e perché l’approccio dell’ecologia profonda (nella sua accezione filosofica) al problema della nostra relazione con il resto della natura era appunto di tipo psicologico e non assiologico (cioè fondato sulla teoria del valore).⁷¹

⁷⁰ Ivi, p. 197.

⁷¹ A differenza di Naess, che caratterizza il suo approccio al problema del rapporto uomo-natura, e quindi all’etica, come *ontologico*, ossia fondato sulla comprensione del “modo in cui le cose sono”, Fox qualifica questo approccio (che ritiene erratamente proprio di tutti gli ecologisti profondi) come eminentemente *psicologico*, cioè fondato sulla realizzazione di “una coscienza di sé quanto più ampia possibile”. Scrive Fox: “Mentre i teorici del valore intrinseco adottano un approccio assiologico (cioè, relativo alla teoria del valore) alla questione della nostra relazione col mondo non umano, i difensori della *deep ecology*, o, come io preferisco dire, *transpersonal ecology*, hanno invece un approccio di tipo psicologico. Specificatamente, essi pongono l’accento sulla realizzazione di una coscienza di sé che vada oltre (cioè ‘trans’) la propria personale, biografica coscienza di sé, tipica dell’ego. Nel far questo, i sostenitori di tale posizione cercano, da un lato, di ‘ecologizzare’ la psicologia transpersonale (poiché spesso la teorizzazione in quest’area non realizza le sue ovvie possibilità non-antropocentriche), e, dall’altro, di ‘psicologizzare’ l’ecofilosofia (cosa che, come ho già notato, è condotta tipicamente a livello assiologico, cioè a livello della teoria del valore. [...] Le argomentazioni sul valore intrinseco, in altre parole, implicano certi *codici di condotta*. In contrasto, gli ecologisti della *transpersonal ecology* rifiutano esplicitamente approcci che comportano ‘doveri’ morali e cercano invece di *invitare ed ispirare* gli altri a realizzare, in senso materiale, una coscienza di sé quanto più ampia

Come ha dimostrato Harold Glasser,⁷² criticando fin troppo severamente *Toward a Transpersonal Ecology*, il tentativo di chiarificazione di Fox si basa in realtà su una serie di equivoci. Quello che egli chiama significato formale dell'ecologia profonda — cioè il “grafico a grembiule” unito ai procedimenti di “messa in discussione” e “stretta derivazione” — è in realtà tutt'altro che semplicemente formale. Esso, cioè, non può andare disgiunto da un preciso contenuto normativo, quello rappresentato dalla piattaforma dell'ecologia profonda, che costituisce infatti il secondo livello del grafico. Il primo ed il terzo dei significati dell'ecologia profonda che Fox crede di individuare non possono quindi essere separati. E' ovvio che prescindendo da qualsiasi contenuto normativo, come fa Fox, sia possibile, partendo da determinate norme ultime, dedurne delle pratiche anti-ecologiche, ma ciò non ha nulla a che fare con l'ecologia profonda. Naess, commentando il lavoro di dottorato di Fox in un suo dattiloscritto inedito, è molto chiaro e lapidario al riguardo:

[...] Io difendo la stretta connessione fra ciò che Fox talvolta chiama il primo ed il terzo “senso” o “significato” del termine *ecologia profonda*. I concetti qui rilevanti sono quelli espressi dai termini *movimento dell'ecologia profonda* ed *ecosofia*. Nella mia struttura concettuale non vi è alcun concetto espresso dal termine *ecologia profonda*, né esso, quando (parsimoniosamente) è da me usato, ha tre sensi o significati.⁷³

Quanto a quello che Fox chiama secondo significato, filosofico, dell'ecologia profonda, ossia l'Autorealizzazione o realizzazione del Sé (*Self-realization*), è evidente da quanto abbiamo detto in precedenza come essa sia un elemento centrale dell'Ecosofia T, cioè della particolare visione totale (*total view*) scelta da Naess per giustificare la piattaforma dell'ecologia profonda e dedurne pratiche di tipo ecologico, e come nella sistematizzazione normativa che Naess ne ha dato

possibile” (W. Fox, *Fondamenti antropocentrici e non antropocentrici nelle decisioni sull'ambiente*, cit., pp. 131-132).

⁷² H. Glasser, *On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology*, in «Environmental Ethics», 19, 1997, pp. 69-85.

⁷³ A. Naess, *Notes on Warwick Fox's Doctoral Dissertation*, dattiloscritto inedito, 1989, p. 5.

essa costituisca la sola norma ultima. Tuttavia essa non ha affatto un significato centrale nell'ambito del movimento dell'ecologia profonda:

L'idea di Autorealizzazione [...] *non* è stata da me proposta come un'espressione adeguata del messaggio centrale dell'intero movimento. 'Autorealizzazione!' è centrale solo nel senso che nella mia Ecosofia T è l'unica norma non derivata.⁷⁴

Infine, aderire ai principi della piattaforma dell'ecologia profonda non vuol dire, di per sé, aderire ad un atteggiamento non-antropocentrico, o biocentrico, o ecocentrico, come afferma Fox, poiché la piattaforma è compatibile anche con punti di vista di tipo antropocentrico. E' lo stesso Naess a sostenerlo in un'intervista:

Io non uso termini come antropocentrismo o non-antropocentrismo, perché così tante simpatiche persone entrano a far parte di quello che chiamerei il movimento dell'ecologia profonda e dicono: "Mi dispiace Arne, mi dispiace molto, ma io sono un antropocentrista". Ciò significa che essi rispettano innanzitutto la vita umana, e solo secondariamente la vita non umana. Essi dicono, "ovviamente, appoggio totalmente il tipo di politiche che tu preferisci, ma mi sento più vicino agli umani e non ho neanche un cane o un gatto — tutto ciò che riguarda leoni o tigri non mi interessa". Io naturalmente dico loro che l'ecologia profonda in quanto movimento è aperta a tutti, anche a quelli a cui non piacciono gli insetti, che dicono: "non mi interessano per niente gli insetti". Alcuni di questi cosiddetti antropocentristi, che si autodefiniscono così, sono ovviamente ancora con noi.⁷⁵

12. Ulteriori tentativi di chiarificazione: *McLaughlin, Glasser, Zimmerman e Sessions*

⁷⁴ A. Naess, *Deep Ecology and Good Conceptual Health*, in «The Trumpeter», 3, 1986, p. 19. Recentemente, lo stesso concetto è stato ribadito anche da George Sessions: "Considerable confusion has arisen when this psychological process or thesis of Self-Realization is taken to be an identifying characteristic of the Deep Ecology movement. The 'wide identification' process is not only a part of Naess's Ecosophy T, it is also the basis of Warwick Fox's 'transpersonal ecology' (that is, it is a Level I ecosophy and *not* a part of the Deep Ecology platform at Level II). Thus, the Self-Realization norm or thesis is not an identifying characteristic of the Deep Ecology movement!" (G. Sessions, ed., *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, cit., p. 190).

⁷⁵ A. Light, *Deep Socialism? An Interview with Arne Naess*, cit., p. 84.

Gli infruttuosi sforzi di Warwick Fox per mettere definitivamente ordine nel *mare magnum* dell'ecologia profonda, convinsero altri esponenti del movimento a tentare laddove Fox aveva fallito.

Andrew McLaughlin, primo fra tutti, invitò gli ecologisti profondi, ed in particolare Fox, a far ritorno a quel sano pluralismo che costituiva uno degli intenti principali di Naess.⁷⁶ Egli individuò tre dimensioni fondamentali e relativamente indipendenti di ciò che Naess considerava l'ecologia profonda:

1. *La piattaforma dell'ecologia profonda*, che egli definisce il “cuore” dell'ecologia profonda, perché è ciò che i sostenitori del movimento hanno in comune. Essa costituisce ben più che una vaga affermazione di non-antropocentrismo nel campo della filosofia ambientale contemporanea, come pretenderebbe Fox, ma un impegno ad operare un cambiamento sulle strutture economiche, tecnologiche e ideologiche della nostra società. Un impegno ad una radicale trasformazione sociale.
2. *Le sue giustificazioni fondamentali*, ossia i modi personali — religiosi, filosofici, estetici, ecc. — di rendere conto dei principi enunciati dalla piattaforma ed in una certa misura anche di interpretarli. L'Ecosofia T di Naess e l'ecologia transpersonale di Fox rappresentano solo due delle possibili giustificazioni della piattaforma e non certamente quelle che ne delimitano il “vero” significato o costituiscono la “vera” ecologia profonda. Ad esempio, rileva giustamente McLaughlin, gli ecofilosofi Richard Sylvan⁷⁷ e Jim Cheney⁷⁸ concordano con gli otto punti della piattaforma, ma ne danno tutt'altra giustificazione rispetto a

⁷⁶ A. McLaughlin, *Industrialism and Deep Ecology*, State University of New York Press, Albany 1993, in particolare il capitolo *Beyond Ethics to Deep Ecology*, pp. 167-196; Id., *The Heart of Deep Ecology*, in G. Sessions, ed., *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, cit., pp. 85-93.

⁷⁷ R. Sylvan, *A Critique of (Wild) Western Deep Ecology: A Response to Warwick Fox's Response to An Earlier Critique*, in Id., *In Defence of Deep Environmental Ethics*, Australian National University, Canberra 1990, p. 38.

⁷⁸ J. Cheney, *The Neo-Stoicism of Radical Environmentalism*, in «Environmental Ethics», 11, 1989, p. 295.

quella fornita dall'ecologia transpersonale di Fox, verso la quale sono estremamente critici.

3. *Le sue conseguenze più o meno generali*, cioè il terzo livello dell'*apron diagram*. Esse possono variare a seconda del contesto storico, sociale o fisico in cui si viene ad operare.

Sicuramente molte delle cose dette da McLaughlin sono corrette, e lodevole è il suo intento di sottolineare come l'ecologia profonda sia innanzitutto un movimento sociale piuttosto che una specifica posizione nell'ambito dell'etica ambientale. Tuttavia, come ha rilevato anche Glasser, egli fallisce nel considerare la piattaforma come l'unico cuore dell'ecologia profonda, trascurando del tutto altri fattori fondamentali come l'invito a dare espressione a proprie visioni totali (*total views*), cioè a proprie ecosofie, ed i procedimenti della "profonda messa in discussione" (*deep questioning*) e della "stretta derivazione" (*loose derivation*).⁷⁹

Il tentativo più sistematico e completo di dare ordine alle dottrine ecofilosofiche rintracciabili negli scritti di Naess è però, senza alcun dubbio, quello compiuto da Harold Glasser,⁸⁰ il quale ha, fra gli altri meriti, quello di possedere una conoscenza come pochi dell'intero *corpus* degli scritti ecofilosofici di Naess (editi ed inediti).⁸¹

Glasser distingue nettamente fra:

1. *L'approccio dell'ecologia profonda all'ecofilosofia (deep ecology approach to ecophilosophy = DEA)*, ossia l'approccio filosofico generale ideato da Naess

⁷⁹ H. Glasser, *On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology*, cit., p. 74, n. 15.

⁸⁰ H. Glasser, *Deep Ecology Clarified: A Few Fallacies and Misconceptions*, in «The Trumpeter», 12, 1995, pp.138-142; Id. *The Deep Ecology Approach and Environmental Policy*, in «Inquiry», 39, 1996, pp. 157-187; Id., *On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology*, cit.; Id., *Demystifying the Critiques of Deep Ecology*, in M. E. Zimmerman - J. B. Callicott - G. Sessions - K. J. Warren, J. Clark, eds., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 2nd ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1998, pp. 212-226.

⁸¹ Tale competenza viene a Glasser anche dall'essere il curatore dei nove volumi delle Opere Scelte di Arne Naess (*Selected Works of Arne Naess*), che usciranno presso l'editore Kluwer Academic Publishers. Quanto agli inediti di Naess, è degno di nota il fatto che il filosofo norvegese ha scritto in inglese quasi cento articoli sull'ecologia profonda e che circa la metà di essi è ancora inedita.

per promuovere lo sviluppo di politiche, stili di vita e decisioni concrete ecologicamente responsabili;

2. *Il movimento dell'ecologia profonda*, formato dall'insieme delle persone che aderiscono agli otto punti della piattaforma dell'ecologia profonda, ma non necessariamente utilizzano il DEA;

3. *L'Ecosofia T*, che è il modo personale di Naess di dare attuazione al DEA.

Glasser poi specifica che, a suo modo di vedere, il DEA:

consiste di almeno sei elementi fra loro relazionati: (1) la nozione unificatrice di visioni totale, (2) l'approccio dell'ecologia profonda quale sistema normativo-derivazionale, le tecniche di ragionamento della (3) "messa in discussione profonda" e della (4) "stretta derivazione", (5) l'adozione di premesse fondamentali che incorporino una qualche forma di "ampia identificazione", e (6) gli otto punti della piattaforma dell'ecologia profonda.⁸²

L'influenza che in questi ultimi anni ha avuto e sta avendo Glasser nell'ambito dei principali teorici ed esponenti del movimento dell'ecologia profonda è fuori discussione ed è bene esemplificata da questa breve nota di George Sessions:

Harold è un brillante e giovane ecofilosofo ed amico che conosce la filosofia tecnica di Arne più di qualsiasi altro, eccetto Arne. Harold mi ha fornito molte fondamentali spiegazioni sulla filosofia tecnica di Arne, che Arne era troppo discreto per potermi dare.⁸³

Tuttavia, sebbene nessuno voglia mettere in dubbio la sua competenza, non ci sembra: (a) né che Naess faccia mai cenno al DEA nei suoi scritti nella forma in cui lo descrive Glasser; (b) né che Naess abbia mai sostenuto che semplicemente aderendo alla piattaforma dell'ecologia profonda si possa, per ciò stesso, ritenersi membri del movimento.

⁸² H. Glasser, *Demystifying the Critiques of Deep Ecology*, cit., pp. 218-219.

⁸³ G. Sessions, *Preface*, in Id., ed., *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, cit., p. XXIV.

Come abbiamo cercato di dimostrare nel secondo capitolo, Naess non ritiene la piattaforma dell'ecologia profonda definitoria del movimento né dal punto di vista teorico né da quello pratico. Egli infatti afferma:

Gli otto punti non sono ovviamente destinati a fungere come una definizione del movimento dell'ecologia profonda: né come una definizione del termine dettata dall'abitudine, né come una semplice descrizione di come l'espressione "movimento dell'ecologia profonda" sia attualmente utilizzata, né come espressione dell'essenza del movimento dell'ecologia profonda.⁸⁴

In una lettera a David Rothenberg, del febbraio 1996, Naess inoltre ribadisce:

Gli otto punti non furono mai intesi come una descrizione del cuore dell'ecologia profonda, ma solo come alcuni punti di vista del tutto generali che i sostenitori della prospettiva profonda hanno in comune quando noi confrontiamo i loro punti di vista generali con quelli dei sostenitori dell'ambientalismo in genere. Sfortunatamente, troppo ci si attende da questi punti.⁸⁵

E' evidente allora che, se la piattaforma dell'ecologia profonda non definisce il movimento dell'ecologia profonda, l'aderirvi non rende di per sé membri del movimento. Gli otto punti della piattaforma definiscono solamente i punti di vista che gli ecologisti profondi hanno in comune, non ciò che li distingue dagli ecologisti superficiali. Perciò il condividerli è una condizione necessaria, ma non sufficiente a determinare l'appartenenza o meno alla loro categoria. Come ho già detto in precedenza, appartenenti al movimento dell'ecologia profonda sono da considerarsi *i sostenitori di tutte quelle ecosofie i cui presupposti ultimi sono compatibili con i principi espressi dalla piattaforma dell'ecologia profonda*. Condividere la piattaforma dell'ecologia profonda non vuol dire aver elaborato una ecosofia in grado di darne giustificazione!

⁸⁴ A. Naess, *The Deep Ecology "Eight Points" Revisited*, in G. Sessions, ed., *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, cit., p. 214.

⁸⁵ D. Rothenberg, *No World but in Things: The Poetry of Naess's Concrete Contents*, in «Inquiry», 39, 1996, p. 271, n. 2.

Quanto poi a cosa sia una ecosofia, abbiamo visto che essa è per Naess una visione totale (*total view*) della realtà che trae ispirazione dalla scienza dell'ecologia e che orienta la nostra prassi nei confronti dell'ecosfera. Poiché è possibile elaborare delle ecosofie i cui presupposti ultimi siano incompatibili con i principi della piattaforma, è importante sottolineare che solo quelle fra esse in grado di darne giustificazione possono dirsi ecosofie appartenenti al movimento dell'ecologia profonda. Tali ecosofie, sostiene Naess, sono caratterizzate e al contempo prodotte da un processo di “profonda messa in discussione” (*deep questioning*) dei presupposti su cui si fonda in nostro attuale errato atteggiamento nei confronti della natura, ossia su cui si fondano le prassi, le politiche, i valori alla base dell'attuale crisi ecologica. E' da questo atteggiamento di profonda problematizzazione che scaturisce poi, *a livello teorico*, la necessità di ritrovare una “profondità di presupposti” (*deepness of premises*) su cui basare la nostra visione del rapporto uomo/natura ed i nostri tentativi di risolvere la crisi ambientale e, *a livello pratico*, la consapevolezza della “profondità del cambiamento” (*deepness of change*) necessario sul piano sociale affinché a quest'ultima situazione sia posto rimedio. *Profondità di presupposti* e *profondità di cambiamento* sono i due obiettivi fondamentali del *profondo problematizzare* che caratterizza il movimento dell'ecologia profonda.⁸⁶

Passando ora a quanto detto da Glasser a proposito dell'“approccio dell'ecologia profonda all'ecofilosofia” (DEA), cui egli accenna quale metodo ideato da Naess per favorire lo sviluppo di una propria ecosofia, possiamo vedere come esso non sia altro che il sistema normativo a più livelli di proposizioni derivate illustrato dal “grafico a grembiule” (*apron diagram*). Vi è tuttavia una importante differenza: Glasser sostiene che le premesse fondamentali (*ultimate premises*) del sistema normativo debbano necessariamente incorporare una qualche forma di “ampia identificazione” (*wide identification*). Ora questo è facilmente smentibile, sia perché contrario allo spirito profondamente pluralista di Naess, sia perché nella schematizzazione dell'*apron diagram* egli indica

⁸⁶ Cfr. A. Naess, *Deepness of Questions and The Deep Ecology Movement*, in G. Sessions, ed.,

espressamente fra gli esempi di possibili premesse ultime anche quelle desumibili dal cristianesimo. Come l'esempio di Peter Reed citato poc' anzi insegna, le premesse ultime di tipo cristiano possono anche rigettare totalmente il principio di identificazione teorizzato da Naess e tuttavia dar vita ad ecosofie perfettamente in armonia con la piattaforma dell'ecologia profonda. Il tentativo operato da Glasser di dimostrare come anche la posizione di Reed — secondo la quale, come abbiamo visto, vi sarebbe “an existential gulf of awesome depth between ourselves and the Other, a gulf which no amount of ‘identification in otherness’ can span”⁸⁷ — sia in qualche modo riconducibile nell'alveo di un principio di “ampia identificazione” appare quanto meno discutibile.⁸⁸

Dopo i tentativi di chiarificazione operati da Fox, McLaughlin e Glasser non vi sono più stati grandi scuotimenti teorici all'interno del ristretto gruppo dei principali esponenti del movimento dell'ecologia profonda. Tuttavia molti di essi hanno dovuto fare i conti con le nuove proposte interpretative.

Michael Zimmerman, in un voluminoso testo intitolato *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity* (1994), ha sostanzialmente adottato, pur con qualche variazione terminologica, la versione dell'ecologia profonda data da McLaughlin. Egli distingue un'ecologia profonda come *movimento sociale* guidato dalla piattaforma dell'ecologia profonda, dalla specifica *visione del mondo filosofica* di Naess, ossia l'Ecosofia T, che costituisce solo una delle possibili prospettive ecosofiche entro cui dare giustificazione ai principi della piattaforma. Egli poi usa il termine “movimento dell'ecologia profonda” per riferirsi al gruppo dei sostenitori della piattaforma, ed i termini “ecologia profonda” ed “ecologisti profondi” per riferirsi all'Ecosofia T ed ai suoi sostenitori.⁸⁹ Quest'ultima scelta di Zimmerman è motivata dalla sua accettazione di un dato di fatto: molti teorici dell'ecologia profonda aderiscono all'Ecosofia T o ad un qualche tipo di ecosofia dell'identificazione da essa derivata, e

Deep Ecology for the Twenty-First Century, cit., pp. 204-212.

⁸⁷ P. Reed, *Man Apart: An Alternative to Self-Realization Approach*, cit., p. 59.

⁸⁸ Cfr. H. Glasser, *On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology*, cit, p. 77.

“comunque, molte persone semplicemente *identificano* l’Ecosofia T con l’ecologia profonda”.⁹⁰

George Sessions, infine, a tutti gli effetti uno dei “padri fondatori” del movimento dell’ecologia profonda ed anche uno dei maggiori corresponsabili dei suoi fraintendimenti, ha — come si può vedere dalle citazioni sopra riportate — recentemente fatto *mea culpa* e riveduto radicalmente le proprie posizioni. Sebbene egli nei suoi ultimi scritti non prenda palesemente le distanze dalle posizioni di McLaughlin e di Zimmerman, la sua attuale interpretazione dell’ecologia profonda sembra, tutto sommato, la più corretta fra quelle sin qui esaminate, in quanto riconosce l’estremo pluralismo in merito alle possibile ecosofie in grado di giustificare i principi generali espressi dalla piattaforma e non circoscrive il criterio di appartenenza al movimento dell’ecologia profonda alla sola adesione a questi ultimi.

Egli infatti afferma:

Naess rileva che il movimento dell’ecologia profonda è caratterizzato, insieme alla piattaforma dell’ecologia profonda, da processo di profonda messa in discussione, e dall’attivismo ambientale che è spirituale. Attivismo spirituale significa, per Naess, agire a partire da un’ecosofia (o “visione totale”) filosofico-religiosa fondamentale ed agire in modo non-violento.⁹¹

⁸⁹ M.E. Zimmerman, *Contesting Earth’s Future. Radical Ecology and Postmodernity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1994; in particolare cfr. il capitolo intitolato *Deep Ecology’s Wider Identification with Nature*, pp. 19-56.

⁹⁰ Ivi, p. 21.

⁹¹ G. Sessions, ed., *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, cit., p. 7.