

Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo: una panoramica di filosofia ambientale

PIERGIACOMO PAGANO

ENEA

UTS Protezione e Sviluppo
dell'Ambiente e del Territorio,
Tecnologie Ambientali



scienza, tecnica,
storia & società

Qual è il modo “giusto” di raffrontarci con l’ambiente, il vivente e la natura tutta? A questi temi il mondo anglosassone e i paesi nordici hanno dedicato da tempo un’ampia discussione. In Italia invece il dibattito resta ancora confinato nell’ambito ristretto degli specialisti. In questo lavoro viene presentata una panoramica dei temi più discussi dalla filosofia ambientale, mettendo a confronto le principali posizioni e problematiche di questa nuova disciplina

Antropocentrism, biocentrism, ecocentrism: an environmental philosophy overview

Which is the “right” way to relate us to the environment, the living world and the whole nature? In the Anglo-Saxon World and Northern Europe a comprehensive debate about these themes has been developed for a long time. On the other hand, in Italy the discussion is restricted to few experts. In this paper the author offers an overview of the environmental philosophy thought, comparing the main positions and questions on this new area

Il nostro impatto sulla natura è aumentato seriamente nel corso degli ultimi secoli. Nell'ultimo trentennio, poi, i problemi ambientali si sono estesi su scala planetaria e sono sorti interrogativi sempre più preoccupanti. Alla domanda "Perché dovremmo salvaguardare la natura?" il nostro senso comune ha trovato una risposta facilmente condivisibile. La Terra è la nostra casa, averne cura significa vivere in un ambiente salubre, con maggiori comodità e maggiori possibilità, significa guardare positivamente al futuro dove anche i nostri figli potranno prosperare in serenità, godendo delle bellezze del creato così come ne godiamo noi. Al contrario trascurare o sottovalutare la capacità di carico ecologico^[1] della Terra potrebbe voler dire correre dei rischi, fino a giungere ad un "punto di non ritorno" dove i problemi si moltiplicherebbero con conseguenze tragiche per la nostra stessa specie.

Questa consapevolezza ha portato negli ultimi decenni ad una maggiore sensibilità nei confronti dell'ambiente e di conseguenza ad azioni politico-economiche più equilibrate^[2]. Conservazione e sviluppo sostenibile rappresentano la summa della visione odierna sulla gestione ambientale. Ma se da un lato questi approcci sono visti come un miglioramento dei nostri rapporti con l'ambiente, dall'altro molte persone ne ravvisano dei limiti, ritenendo che si debba fare di più. Proteggere l'ambiente e le sue risorse è sicuramente una esigenza primaria, tuttavia un cambiamento del nostro rapporto con la natura non può essere solo un fatto di mera necessità umana. Come sostiene K.E. Goodpaster è assolutamente deplorabile e acritico proteggere l'ambiente sulle sole basi

della soddisfazione umana. In altre parole, utilizzare l'ambiente come un bene strumentale è limitante e spregevole^[3].

Qual è allora, se esiste, il modo "giusto" di raffrontarci con l'ambiente che ci circonda? Quali devono essere i rapporti tra noi uomini e la natura tutta? Abbiamo veramente il diritto di modificare gli habitat selvaggi? Possiamo sfruttare tutte le risorse del pianeta e lasciare niente agli altri? Possiamo allevare gli animali in posti angusti e invivibili solo perché ci costa meno produrre la carne, le uova, il latte?

In passato numerosi pensatori hanno cercato di rispondere ai suddetti quesiti, ma è soltanto negli ultimi decenni che il dibattito si è fatto più serrato e una nuova disciplina, molto studiata nel mondo nordico e anglosassone, sta lavorando in questa direzione. Questa disciplina, la filosofia ambientale (*Environmental Philosophy*), raccoglie in sé i pensieri, le idee, i concetti che l'uomo elabora nel suo rapportarsi con ciò che lo circonda^[4].

Le posizioni filosofiche ambientali sono molte e, spesso, assai diverse fra loro. Alcune ritengono che l'uomo sia il signore e padrone della terra, altre credono che l'uomo sia un essere vivente come gli altri, altre ancora ci vedono come una sorta di malattia di cui la Terra sarebbe afflitta. È difficile offrire un quadro sintetico di tutte queste idee che spesso si intrecciano, si sovrappongono e che si esprimono, a volte, attraverso termini difficili da comprendere appieno. Siccome in Italia questo dibattito è ancora confinato entro una ristretta cerchia di specialisti, mentre meriterebbe una più ampia diffusione, proverò in questo articolo a farne una breve panoramica ricalcando in parte il capitolo

¹ La capacità di carico ecologico è la "possibilità di sostenere le attività antropiche che esprime un certo sistema ecologico. Se si supera la carrying capacity, il sistema non è più in grado di mantenere inalterate le proprie funzioni e si degrada": N. CHAMBERS, C. SIMMONS, M. WACKERNAGEL, *Manuale delle Impronte Ecologiche*, Edizioni Ambiente, 2002, p. 180.

² Per un esempio concreto: NAVIGLIO L., PAGANO P., TESINI E. (eds.), *Lo stato dell'arte dell'applicazione dei Sistemi di Gestione Ambientale ad aree naturali protette o di alto valore ecologico*, ENEA Roma, 2001, ed anche: PAGANO P., *Sistemi di Gestione Ambientale*, Parchi, n. 33, giugno 2001, pag. 45-47, 2001.

³ GOODPASTER K.E., *On Being Morally Considerable*, in: ZIMMERMAN M.E. ET AL. (eds.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, 1998 p. 57.

⁴ Vedi: <http://www.filosofia-ambientale.it>

conclusivo del mio recente libro “Filosofia ambientale”^[5] dove ho messo a confronto le principali posizioni proponendo anche una semplice classificazione^[6].

La presa di coscienza ambientale

Del nostro posto e del nostro ruolo nella natura si è parlato fin dai tempi antichi. Dapprima i ragionamenti erano puramente speculativi, poi, soprattutto dopo l'avvento della teoria darwiniana e dell'ecologia, le filosofie della natura hanno iniziato a poggiare le proprie basi su argomenti scientifici. Sebbene esistesse già dai tempi di Platone la consapevolezza del degrado ambientale^[7] bisogna attendere il 1864 per vedere pubblicata la prima grande opera, di G.P.Marsh, interamente dedicata all'impatto umano^[8]. Dalla seconda metà del XIX secolo in avanti, specie negli Stati Uniti, si iniziò a capire che le risorse naturali non erano infinite e bisognava utilizzarle con saggezza. Dalle preoccupazioni di allora nacquero quelle idee rivoluzionarie, in particolare il “principio di conservazione” di Pinchot e l’etica della terra” di Leopold, che ancor oggi vengono considerate i capisaldi delle moderne teorie filosofiche ambientali.

Fu però a partire dai primi anni 1960 che l'opinione pubblica prese coscienza del problema ambientale. L'uscita del libro *Silent Spring*^[9] della biologa americana Rachel Carson fu l'evento chiave che scatenò gli allarmismi. L'uomo stava distruggendo la natura e quindi se stesso. Fornendo “una prova in più della nostra ridicola presunzione di poter soggiogare la natura con la forza

bruta”^[10] Carson invitò a “modificare il nostro modo di pensare, abbandonare il nostro comportamento di altezzosa superiorità [...]”^[11].

In quegli anni di grande fermento culturale crebbe la consapevolezza che l'uomo stava vivendo in conflitto con la natura. Secondo alcuni pensatori dell'epoca c'erano diversi aspetti del mondo occidentale che richiedevano un profondo ripensamento. Tra le tante congetture: venne accusata la Chiesa perché poneva l'uomo a livello di “dominus” della natura^[12]; vennero denunciati i sistemi politici ed economici (sia del capitalismo che del socialismo) rei di utilizzare la natura solo come mezzo; vennero criminalizzate la scienza e la tecnologia perché troppo materialiste e riduzioniste. Di conseguenza vennero divulgate le filosofie orientali e riscoperte le qualità dei popoli primitivi, nacquero grandi movimenti popolari come il New Age, vennero diffuse nuove teorie olistiche quali l’ipotesi Gaia” di James Lovelock^[13]. L'intera società risultò modificata ed anche la Chiesa ammorbidì le sue posizioni. Per contrastare il diffondersi delle religioni orientali e di nuove credenze eterodosse rivalutò i Santi cristiani più “ecologisti” quali Francesco d'Assisi^[14]. L'ambientalismo, già presente da tempo con alcuni movimenti storici come il Sierra Club del 1892, conobbe una autentica esplosione. Di seguito furono fondati il WWF nel 1961, Greenpeace nel 1969, Earthforce nel 1977, Earth First! nel 1979. In Italia, Lega Ambiente nacque nel 1980.

Sul fronte legislativo vennero approvate alcune leggi ambientali sintomatiche del pro-

⁵ PAGANO P., *Filosofia ambientale*, Mattioli 1885, 2002.

⁶ Così scrive DELLAVALLE S. in *L'urgenza ecologica*, Baldini Castoldi Dalai, 2003, p.7: “... nonostante l'ampiezza del dibattito all'interno dell'etica ecologica, sono rarissimi – a quanto mi è dato sapere – i tentativi di fornire una lettura “ragionata” dei suoi percorsi”.

⁷ PLATONE, *Crizia*, 110, 111, in *Platone, Opere complete 6*, Laterza, Bari 2000, pp. 456-7.

⁸ MARSH G.P., *Man and Nature. Or, Physical Geography as Modified by Human Action*, 1864.

⁹ CARSON R., *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, 1999.

¹⁰ Carson citando l'entomologo canadese Ulyett, *Ivi*, p. 278.

¹¹ *Ivi*, p. 268.

¹² WHITE L., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, Science, 1967, p. 155.

¹³ LOVELOCK J., *Gaia, nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

¹⁴ Con lettera apostolica del 29 novembre 1979, Giovanni Paolo II ha dichiarato San Francesco d'Assisi celeste patrono di tutti i cultori dell'ecologia.

cesso di trasformazione nel modo di pensare. L'*Animal Welfare Act* (1966), l'*Endangered Species Protection Act* (1966), l'*Endangered Species Conservation Act* (1969) avevano già una visione più moderna ma comunque legata alla dominanza dell'uomo sulla natura. Il successivo *Endangered Species Act* (ESA) del 1973 si caratterizzò invece come un passo significativo verso il riconoscimento di diritti alla natura, seppure in maniera assolutamente circoscritta. Purtroppo gli entusiasmi che avevano portato all'approvazione dell'ESA si dovettero ridimensionare quando la posta in gioco divenne considerevole^[15].

Dal grande dibattito che prese forma nelle piazze, che si riunì in numerosi congressi e conferenze, che trovò espressione attraverso nuove riviste del settore^[16] e raggiunse le aule dei tribunali, nacque la filosofia ambientale, un approccio alla conoscenza che va oltre il sondare soltanto la morale umana, ma si propone come ricerca dei diversi modi di interpretare il ruolo dell'uomo sulla Terra.

Le posizioni filosofiche ambientali

Il nostro rapporto con la natura può essere visto sotto molteplici aspetti. Consideriamo ad esempio la seguente frase: "Lasciate stare questo fiore affinché altri ne possano godere". Ovviamente questa asserzione ci sembra molto rispettosa, proprio perché la buona educazione ci dice che è un ottimo modo per amare la natura. Ma proviamo a pensare ad una frase diversa: "Lasciate stare il fiore affinché possa godere della sua vita". A prescindere da come la si pensi è importante capire che c'è una profonda differenza di vedute nei due concetti. Nel primo caso il fiore deve vivere affinché l'uo-

mo possa goderne, nel secondo il fiore ha diritto di vivere indipendentemente da ciò che pensa l'uomo. Sebbene ragionamenti di questo tipo possano sembrare semplici esercizi intellettuali, la realtà è ben diversa. Quello che pensiamo si riflette sul nostro modo di percepire, di vivere, di comportarci, fino a farci sentire soddisfatti o sofferenti del mondo in cui viviamo. Inoltre, all'atto pratico, le nostre idee si esprimono attraverso la classe politica che scegliamo diventando leggi che vanno ad incidere sulla nostra vita, e su quella di chi abiterà, in futuro, il nostro pianeta.

Le battaglie sociali che giungono in parlamento, che diventano leggi e quindi patrimonio dell'intera comunità, hanno sempre una base culturale elaborata da un manipolo di pensatori. Le idee filosofiche ambientali dell'ultimo trentennio ne sono un esempio. Esse hanno modificato, e stanno modificando, il nostro modo di rapportarci con la natura.

Semplificando possiamo pensare alle posizioni filosofiche ambientali non già come concezioni separate in compartimenti stagni, bensì come un *continuum* di idee che spaziano da un antropocentrismo rigido ad un biocentrismo altrettanto radicale. Tuttavia per mettere un po' d'ordine in quello che sembra essere un gruppo eterogeneo di idee, sono state proposte alcune classificazioni^[17]. Anche se, per ovvie ragioni, qualsiasi schematizzazione è spesso limitante nell'esprimere la realtà (e la filosofia ambientale non sfugge a questa regola) tali classificazioni sono comunque utili per rendere più chiara la panoramica. Spesso, infatti, i diversi autori tendono ad esprimere la loro opinione attraverso l'uso di termini nuovi che si distinguono dagli altri solo per sfumature e che concorrono a rendere il quadro generale piuttosto composito. Nell'ambito

¹⁵ Si legga il paragrafo *Il caso TVA vs. Hill* nel libro *Filosofia ambientale*, cit., pp.42-3.

¹⁶ Ad esempio: *Environmental Ethics, Ecophilosophy, The Deep Ecologist, Between the Species*.

¹⁷ Cfr. NORTON B.G. *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton University Press, 1987; BARTOLOMMEI S., *Etica e natura*, Universale Laterza, 1995.

Classificazione delle idee filosofiche ambientali in ordine di antropocentrismo decrescente dall'alto al basso

	1° livello	2° livello	3° livello	principio	teorico di spicco	rapporto nei confronti della natura	
↑ antropocentrismo decrescente dall'alto al basso ↓	Antropocentriche – valore strumentale di ogni vivente e valore intrinseco della sola specie umana	Forti	Della frontiera (o del cow-boy)	nessuna regola		comportamento umano privo di vincoli	
		Non rivolte alla natura	Scialuppa di salvataggio	ognuno per sé	Hardin	la crisi ecologica deriva da problemi nei rapporti uomo con uomo	
			Navetta spaziale	uguaglianza tra i popoli			
			Ecologia sociale	parità sociale	Bookchin		
	Deboli (sostenibilità)	Conservazione (saggia amministrazione)	etica teologica o del dono divino ed etica laica	responsabilità per la natura	Pinchot	tutela della natura affinché l'uomo possa godere dei suoi beni materiali	
				Protezione	valore trasformativo		tutela della natura affinché l'uomo possa godere anche dei suoi beni ideali
	Antropocentrico-critiche (Ecocentrismo)		Ecosofie, Ecologia profonda		egalitarismo biosferico	Naess	autorealizzazione di tutti gli esseri, umani e non umani
	Biocentriche o Anti-anthropocentriche – valore intrinseco della natura	Individualistiche	Liberazione animale		utilitarismo	Singer	tutela dei singoli esseri viventi
			Diritti animali		valore inerente	Regan	
			Principio di vita		sacralità della vita	Goodpaster	
Rispetto per la natura			rispetto	Taylor			
Olistiche		Etica del valore		valore sistemico	Rolston III	tutela degli insiemi: specie, comunità, ecosistemi	
		Etica della terra		olismo per davvero	Leopold - Callicott		

di una lettura critica delle diverse posizioni filosofiche ambientali mi permetto di proporre una classificazione che può essere sintetizzata dalla seguente tabella^[18] e che ora cercherò di illustrare brevemente.

Antropocentrismo

Una suddivisione di primo livello distingue le tesi antropocentriche da quelle biocentriche e da quelle ecocentriche.

Antropocentrismo deriva da una parola greca, *ánthropos*, che significa uomo e, quindi, antropocentrismo^[19] è colui il quale crede che l'universo sia stato creato per l'uomo e per i suoi bisogni, e per questa ragione considera l'uomo misura di tutte le cose. Possiamo distinguere un antropocentrismo

forte (rigido) e uno moderato (debole).

L'antropocentrismo forte accomuna tutte quelle idee che partono dalla convinzione assoluta che l'uomo possa disporre della natura quando e come vuole. Secondo questa visione qualsiasi comportamento umano nei confronti della natura è lecito perché la terra fornisce risorse illimitate all'uomo che può gestirle come vuole. Gli antropocentristi forti hanno una fiducia smisurata nel potere umano, nelle tecnologie e, spesso, anche nel potere dell'economia di mercato nello smorzare quei disequilibri che nascono dalla competizione, perno delle moderne società industriali. Oggigiorno la visione forte dell'antropocentrismo è ritenuta anacronistica in quanto le scienze in generale, e l'ecologia in particolare, hanno accumu-

¹⁸ PAGANO P., *Filosofia ambientale*, Mattioli 1885, 2002, p. 92.

¹⁹ In italiano il termine "antropocentrico" è un aggettivo mentre "antropocentrismo" non esiste. Così come in italiano si distingue tra "ecologia", "ecologico" ed "ecologista", mi permetto di utilizzare il termine "antropocentrismo" per identificare il sostenitore delle tesi antropocentriche. Allo stesso modo con il termine "biocentrismo" identifico colui il quale sostiene le tesi biocentriche.

lato una grande quantità di dati a sostegno del fatto che la sopravvivenza dell'uomo su questo pianeta è strettamente legata al suo comportamento e al rispetto che ha e avrà per l'ambiente. Di conseguenza è nato un antropocentrismo più moderato, debole, che si basa sui concetti della conservazione e della sostenibilità e che è divenuto il concetto più diffuso nel mondo moderno.

Un esempio tipico di antropocentrismo moderato è dato dal principio di conservazione. Esso nacque all'inizio del XX secolo negli Stati Uniti quando Gifford Pinchot (1865-1946), consulente ambientale del presidente T. Roosevelt, volle fermare la distruzione della natura selvaggia che già era stata decimata nella zona atlantica del continente e che rischiava di fare la stessa fine nell'ovest. La pratica della conservazione recita che le risorse rinnovabili, di valore strumentale, devono venire usate in modo saggio e oculato affinché possano rigenerarsi ed essere utilizzate dalle generazioni a venire. Le risorse che non si rigenerano (petrolio, minerali ecc.), anch'esse di valore strumentale, devono essere utilizzate prudentemente perché durino il più a lungo possibile^[20]. La "sostenibilità" è di fatto una evoluzione del principio di conservazione che comprende la "protezione". Il concetto di "sostenibilità" si diffuse nel 1987 quando la Commissione Mondiale sull'Ambiente e sullo Sviluppo pubblicò il rapporto "Our Common Future". Conosciuto meglio col nome di *rapporto Brundtland*, il rapporto mise in guardia il mondo sulla assoluta necessità di attuare una economia che permettesse uno sviluppo tale da non esaurire le risorse naturali e non nuocere all'ambiente. Questo sviluppo, denominato soste-

nibile, fu definito come "lo sviluppo che soddisfa le esigenze del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare le loro proprie esigenze". Secondo il principio di sostenibilità la Terra viene considerata un "bene comune temporale"^[21]. Seguendo indicazioni quali l'Agenda 21, approvata al Summit della Terra di Rio de Janeiro (1992), le politiche nazionali ed internazionali hanno tratto ispirazione dal concetto di sostenibilità. Nel corso degli anni sono uscite legislazioni appropriate^[22], sono sorti nuovi Istituti^[23], sono nati nuovi indirizzi accademici^[24], gli economisti hanno iniziato a includere nei loro conti i servizi che l'ambiente offre^[25]. Lo stesso concetto di sviluppo sostenibile ha conosciuto diverse elaborazioni come quella contenuta nel rapporto *Caring for the Earth* redatto da IUCN, UNEP e WWF nel 1991 dove è definito come il "soddisfacimento della qualità della vita mantenendosi entro i limiti della capacità di carico degli ecosistemi che ci sostengono".

L'antropocentrismo debole trova oggi grande consenso ed è bene riconoscere che raccoglie una ampia varietà di concezioni. La "conservazione", come detto, vuole tutelare la natura affinché l'uomo possa goderne dei suoi beni materiali, la "protezione" ritiene sia importante salvaguardare anche i suoi beni ideali. Fra questi ricordiamo, ad esempio, l'estetica di un paesaggio, il potere rigenerativo dello spirito umano quando si passeggia in un bosco incontaminato, la ricchezza stessa della biodiversità. Riguardo quest'ultimo punto la "conservazione" vorrebbe la salvaguardia della biodiversità in quanto bene strumentale reale o "in potenza" (ad esempio il DNA di una piantina con-

²⁰ Cfr. <http://www.pinchot.org/gt/consrvtn.html>

²¹ COHEN J.E., *Quante persone possono vivere sulla terra?*, Il Mulino, 1998, p. 378 citando un discorso di O'Neill J. nell'articolo *Future Generations: Present Harms*, *Philosophy*, 68, n. 263, pp.35-52.

²² Un archivio completo delle leggi ambientali in Italia si trova nel sito dell'ENEA di Bologna alla pagina <http://www.amb.bologna.enea.it/cgillegamb/legamb.html>

²³ Ad esempio il *Worldwatch Institute*; il *Rocky Mountain Institute*; l'*International Institute for Sustainable Development*; il *Land Institute*; il *Sustainability Institute* ecc.

²⁴ Ad esempio esiste ora la figura dell'Ingegnere Ambientale.

²⁵ Ad esempio il "ciclo di vita del prodotto".

tiene o potrebbe contenere un gene per una terapia anticancro), la “protezione” invece ritiene la biodiversità importante anche per il soddisfacimento umano ideale (l'estetica, il profumo, l'evocazione di sentimenti ecc.). Sempre nell'ambito di un antropocentrismo debole possiamo poi trovare sia motivazioni laiche^[26], che vedono nella stessa morale umana una giustificazione, sia posizioni teologiche^[27] che vedono il creato appartenere al Creatore e l'uomo come il “saggio amministratore” a cui lo stesso Creatore avrebbe concesso il diritto di usufruirne.

Crisi ambientale e rapporti umani

Prima di affrontare le tematiche riunite sotto i titoli “biocentrismo” ed “ecocentrismo” è bene sottolineare l'esistenza di alcune posizioni che riconoscono l'esistenza di una crisi ambientale ma pensano sia dovuta non a problemi nel rapporto uomo/natura, ma insita negli squilibri delle stesse società umane. Tra queste ricordiamo l'etica della “Navetta Spaziale”, della “Scialuppa di Salvataggio” e l'“Ecologia sociale”.

La prima sostiene la tesi che le nazioni capitaliste devono mettere a disposizione una parte della loro ricchezza per le nazioni bisognose perché un collasso del Terzo Mondo trascinerebbe nel disastro tutti gli uomini, ricchi compresi.

La seconda, teorizzata da Garret Hardin nello scritto *The Tragedy of the Commons*^[28], critica la prima sostenendo che non è praticabile perché gli uomini sono troppi e crescono a livello esponenziale. Di conseguenza l'utilizzazione dei beni comuni (terra, acqua, aria) aumenta al punto che la speculazione di ciascuno porta alla devastazione del tut-

to. La realtà è crudele, sostiene Hardin. Se dividiamo il mondo in nazioni ricche e povere, due terzi sono disperatamente povere e solo un terzo relativamente ricche.

Metaforicamente ogni nazione ricca può essere vista come una scialuppa di salvataggio piena di persone benestanti.

Nell'oceano, al di fuori di ciascuna scialuppa, nuotano i poveri del mondo che vorrebbero salirvi. Ma le nazioni ricche non possono “caricare a bordo” le nazioni povere altrimenti si andrebbe a fondo tutti. La soluzione al problema ambientale sta, secondo Hardin, nel privatizzare le risorse.

L'argomentazione di Hardin viene considerata da molti troppo semplicistica oltre che razzista. J.E.Cohen ad esempio scrive che: “Sebbene possa ridurre i problemi di gestione di risorse ad accesso aperto, la proprietà privata non è necessariamente una panacea. Raramente le attuali convenzioni sociali allocano per intero al proprietario privato i costi che la sua gestione causa ad altre risorse e ad altri soggetti.”^[29] W. Murdoch e A. Oaten inoltre fanno notare che la realtà differisce notevolmente da come la ha descritta Hardin nella sua metafora^[30]. Le politiche delle nazioni ricche, come ad esempio le richieste continue dei pagamenti degli interessi sui debiti del “Terzo Mondo”, l'incoraggiamento alla coltivazione dei “cash crops”^[31] che distruggono la biodiversità e impoveriscono il suolo, sono responsabili, almeno parzialmente, della povertà dei Paesi in via di Sviluppo. Di conseguenza la “tragedia delle risorse comuni” può, e deve, essere evitata per mezzo di metodi nuovi ed alternativi di politica sociale mondiale.

Lo scrittore anarchico americano Murray Bookchin ha una sua propria posizione riguardo le ragioni del degrado della natu-

²⁶ Cfr. PASSMORE J., *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991.

²⁷ Cfr. MELE V., *Comunità umana e antropocentrismo: il paradigma dell'interconnessione nella bioetica personalista*, Kèiron, marzo 2001, pp.164-73.

²⁸ HARDIN G., *The Tragedy of the Commons*, Science, 162, 1968, pp. 1243-8, 1968.

²⁹ COHEN J.E., *Quante persone possono vivere sulla Terra?*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 372.

³⁰ MURDOCH W., OATEN A., *Population and Food: A Critique of Lifeboat Ethics*, in *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Louis P. Pojman, 2001, cap. 52.

³¹ Con “cash crops” si definiscono le coltivazioni per le nazioni ricche: caffè, cacao ecc.

ra. La sua "ecologia sociale" sostiene che la forma fondamentale dello sfruttamento non è quello subito dall'ambiente, bensì quello dell'uomo sull'uomo. Così scrive: "L'ecologia, secondo me, ha sempre avuto il significato di ecologia sociale: cioè la convinzione che il vero concetto dominante la natura nasce dal dominio dell'uomo sull'uomo, per la verità, dell'uomo sulla donna, dei vecchi sui giovani, di un gruppo etnico verso l'altro, dello stato sulla società, della burocrazia sull'individuo, così come di una classe economica sull'altra e del potere colonizzatore sulle persone colonizzate. L'ecologia sociale deve iniziare la sua ricerca dalla libertà non solo nella fabbrica ma anche in famiglia, non solo nell'economia ma anche nella psiche, non solo nelle condizioni materiali di vita, ma anche in quelle spirituali. Fin tanto che non verrà rimossa la gerarchia, rimarrà anche la dominazione sulla natura che guiderà inevitabilmente il nostro pianeta verso l'estinzione ecologica."^[32]

È evidente che Bookchin ha ragione quando parla delle diseguaglianze sociali e della necessità di appianarle, tuttavia la crisi ecologica non è legata solo ed esclusivamente alle problematiche dei rapporti tra gli esseri umani. La questione è più ampia e comprende anche i rapporti diretti tra uomo ed altri esseri viventi, tra uomo e natura. Certamente i rapporti sociali tra sesso, razze e popolazioni devono essere affrontati come problema prioritario, tuttavia non può essere ignorata quella parte della natura che scompare in attesa che vengano risolti i conflitti umani.

Biocentrismo

La versione moderata dell'antropocentrismo ha sicuramente il pregio di essere più moderna e tollerante, tuttavia relega anco-

ra il mondo vivente ad un ruolo subordinato. Per tante persone questo atteggiamento non è più sufficiente. I biocentristi credono che l'uomo non possa auto-celebrarsi unico giudice e decisore delle sorti della Terra. Le tesi biocentriche possono suddividersi in individualistiche e olistiche. I sostenitori delle prime pensano che debba essere conferita "rispettabilità morale" anche agli animali, almeno a quelli più simili a noi. Il termine con cui vengono definiti, biocentristi individualisti, si riferisce al fatto che pongono la vita del singolo individuo come criterio per la "rispettabilità morale". Tra i pensatori che si riconoscono in questa categoria spiccano il filosofo australiano Peter Singer^[33] e l'americano Tom Regan^[34].

Biocentrismo individualistico

In estrema sintesi la filosofia animalista di Singer si costruisce intorno all'"utilitarismo della somma" che ha avuto come antesignano Jeremy Bentham agli inizi del XIX secolo, e si amplia in un "utilitarismo delle preferenze". La differenza tra le due concezioni può essere così spiegata^[35]. Per scegliere tra due o più azioni alternative l'utilitarismo della somma procede attraverso una semplice somma algebrica delle conseguenze positive e di quelle negative di ciascuna azione. Fatto ciò ne stila una graduatoria considerando come migliore quella azione che procura la massima felicità, o il massimo benessere, per il maggior numero dei soggetti coinvolti. Anche l'utilitarismo della preferenza procede considerando, una per una, le singole azioni positive e negative, ma nel successivo conteggio tiene conto del fatto che alcune azioni hanno un peso diverso per il soggetto coinvolto. Ad esempio il desiderio di sopravvivere ha un peso maggiore di qualsiasi altro desi-

³² BOOKCHIN M., *Open Letter to the Ecology Movement*, in *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, 1980, pp. 76-8.

³³ SINGER P., *All Animals Are Equal*, *Philosophic Exchange*, vol. 1, n. 5, 1974, pp. 243-257.

³⁴ REGAN T., *Animal Right, Human Wrongs*, *Environmental Ethics*, vol. 2, n. 2, 1980.

³⁵ CAGNO S., *Gli animali e la ricerca*, Franco Muzzio, 1997, pp. 103-4.

derio e, in generale, le preferenze essenziali contano più delle preferenze futili. È evidente che, all'atto pratico, l'utilitarismo della somma rende possibili azioni molto negative (anche la morte) per uno o alcuni dei soggetti coinvolti qualora i vantaggi per la maggioranza fossero rilevanti.

Nell'utilitarismo della preferenza, invece, questo non può accadere. Ad esempio, anche se l'azione di uccidere una persona portasse alla felicità e alla ricchezza di altre cento non sarebbe comunque accettabile. Ovvio quindi che gli animali superiori, avendo un sistema nervoso sufficiente per sentire dolore ed essendo chiaramente in grado di avere delle preferenze, entrano di diritto nella comunità morale di Singer. Anche gli animali inferiori e le piante sono degne di considerazione morale, tuttavia non essendo in grado di avere preferenze, o meglio essendole in misura minore, hanno minori "diritti" nonostante abbiano una "uguale considerazione".

Per il filosofo americano Tom Regan l'animalismo non può basarsi sull'utilitarismo perché, in qualsiasi forma venga enunciato è confutabile. Esso maschera il vero problema morale e può essere, addirittura, controproducente^[36]. Innanzitutto bisogna puntualizzare il significato della parola "crudeltà". Un'azione può essere considerata crudele se causa dolore ma ciò non è sufficiente, si deve tenere in considerazione anche la volontà dell'agente. "I dentisti causano dolore", scrive Regan, così come i "lottatori, i pugili, i giocatori di football"^[37]. Ciò che rende crudele un'azione è il fatto che l'agente provi piacere nel procurare dolore. Secondo questa logica i vivisettori non sono accusabili di crudeltà, anzi si dà loro un facile argomento per sfuggire alle critiche: le loro azioni non sono accompagnate da piacere, anzi sono fatte a fin di bene. Anche il principio di uguaglianza non basta

a salvaguardare gli animali. Si possono considerare uguali due individui e favorirne uno solo senza, per altro, andare contro la morale. Ad esempio si possono fare correttamente gli interessi del proprio figlio e del proprio nipote dando loro una educazione uguale ma, allo stesso tempo, aiutare solo il proprio figlio. In generale: il differente trattamento degli individui con interessi uguali non viola, di per sé, l'uguaglianza del principio di interesse. Col principio di uguaglianza si possono giustificare sia il razzismo che il sessismo e lo specismo.

Per Regan non si possono aggirare gli ostacoli. Gli animali hanno bisogno di veri diritti e non per gentile concessione umana, bensì perché hanno un valore intrinseco, un valore fine a se stesso. Regan lo chiama "valore inerente", valore che appartiene a chiunque sia in grado di rendersi conto se sta meglio o peggio a causa delle azioni altrui.

Tutti gli individui che sono in grado di sperimentare se stessi come esseri autonomi e individuali sono soggetti-di-una-vita, sono depositari di un valore intrinseco e quindi hanno dei diritti. Riguardo agli esseri semplicemente coscienti e senzienti, anch'essi meritano rispetto perché l'essere soggetto di una vita è condizione sufficiente ma non necessaria per possedere un valore inerente. Gli animali, quindi, non sono vivi e basta, essi sono depositari di una vita. Come il singolo uomo, anche il singolo animale possiede dei diritti perché ha un valore indipendente da qualsiasi valutazione, un proprio "valore inerente". "I diritti sono più importanti dell'utilità e sono indipendenti da essa."^[38]

Ovviamente gli antropocentristi, anche quelli moderati, dissentono. Così John Passmore critica le posizioni biocentriche: "Quello che è successo negli ultimi 150 anni in Occidente non è l'attribuzione agli animali

³⁶ REGAN T., *Animal Right, Human Wrongs*, in: ZIMMERMAN M.E. ET AL. (eds.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, 1998 pp. 41-55, e su: *Environmental Ethics*, vol. 2, n. 2, 1980.

³⁷ REGAN T., *Animal Right, Human Wrongs*, cit. p. 43.

³⁸ REGAN T., *I diritti degli animali*, Garzanti, Milano 1990, p. 206.

di maggiore libertà, maggiore potere o qualcosa di simile a dei diritti [...] Noi siamo ancora perfettamente liberi di ucciderli, se ci vada. Semmai sono gli uomini ad aver perso dei diritti". Aver perso i "diritti su di loro non vuol dire che ora siano gli animali ad avere dei diritti; così anche un fiume non acquista dei diritti dal momento in cui si limita la libertà dell'inquinatore."^[39]

Biocentrismo olistico

Alcuni sostenitori del biocentrismo credono che non sia possibile concedere dei diritti agli animali presi come singoli individui. Questi biocentristi si possono definire olisti. Derivato dal greco *hólos* (tutto intero) l'approccio olistico, diversamente da quello individualistico, riconosce una dignità morale solo ai gruppi di individui (specie, comunità, ecosistemi ecc). Il ragionamento di base è pratico oltre che teorico. Se dal punto di vista teorico gli olisti sostengono che il gruppo vale sempre più del singolo, dal punto di vista pratico rilevano che l'approccio individualistico pone dei problemi insormontabili nella gestione del territorio. Ammettiamo, ad esempio, che in Africa gli elefanti si stiano riproducendo troppo e che mettano a repentaglio l'esistenza del parco in cui vivono. Ora, mentre il biocentrismo individualistico non ammette l'uccisione di nessun elefante in quanto riconosce a tutti gli organismi il diritto di vivere, il biocentrismo olistico permette l'abbattimento selettivo di singoli individui al fine di salvaguardare il bene di tutta la comunità. Il biocentrismo olistico nasce dalle idee di un personaggio molto noto: Aldo Leopold (1887-1948).

Leopold era un funzionario forestale che aveva il compito di applicare sul campo il principio di conservazione. Per svariati anni il suo dovere era quello di uccidere i predatori dell'Arizona e del New Mexico (lupi,

puma, coyote e orsi grigi) allo scopo di salvaguardare gli erbivori a cui i cacciatori amavano sparare. Il concetto della conservazione era: meno carnivori in libertà, più cervi e daini da uccidere per diletto. Ma dopo aver visto lo spegnersi dell'"intenso fuoco verde" negli occhi di un lupo che aveva appena abbattuto, Leopold decise di ripensare profondamente a ciò che stava facendo. La visione della natura non poteva essere così ristretta come quella conservazionista. Leopold iniziò a "pensare come una montagna". Volle avere, cioè, una visione più ampia, che andasse oltre l'antropocentrismo. Capì che la natura era viva perché unita dalla rete dei collegamenti alimentari ed energetici. Il capitolo del suo libro *Almanacco di un mondo semplice*^[40] dedicato alla *etica della terra (land ethic)* è veramente rivoluzionario.

Nel suo breve ragionamento Leopold pensò che se la specie umana avesse riconosciuto il suo ruolo di parte integrante delle comunità ecologiche, avrebbe dovuto automaticamente riconoscere i diritti della natura. L'etica della terra portò una vera novità nel campo della filosofia morale. Fino ad allora si era parlato di diritti dei singoli individui e l'ambiente era stato sempre trattato come risorsa strumentale del genere umano. Nessuno, fino ad allora, aveva pensato ad un'etica che operasse a livello di specie o più ampiamente a congregazioni di specie, habitat e persino a processi ecosistemici. Ora le cose cambiavano.

La vissuta consapevolezza di essere "compagni di viaggio" degli altri organismi viventi implicava prima di tutto rispetto e poi, con l'etica della terra, l'uomo diventava parte integrante della natura, la quale assumeva un valore in sé e non solo un valore per l'essere umano. Leopold non era un filosofo e per questo fu snobbato da chi considerò il suo ragionamento "una nobile, ma ingenua, supplica morale carente, nel comples-

³⁹ PASSMORE J., *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, 1991, p. 125.

⁴⁰ LEOPOLD A., *Almanacco di un mondo semplice*, Red edizioni, 1997.

so, del sostegno di una struttura teorica”^[41]. Eppure la sua visione ispirò tutta una serie di nuovi pensatori tra cui J.B. Callicott e H. Rolston III.

In particolare quest'ultimo ha elaborato una propria visione olistica biocentrica che definisce “etica del valore”^[42,43]. Per quale ragione, si chiede, la coscienza deve essere la discriminante per negare alle altre forme di vita una considerazione morale? Sappiamo bene che l'uomo è l'unico soggetto etico, in quanto il solo in grado di darsi autonomamente delle norme comportamentali, tuttavia non c'è motivo per cui ci si debba limitare a considerare moralmente solo la sua sfera.

L'uomo è l'unico “misuratore” delle cose, ma non può essere la “sola misura”, dice Rolston. È bene, quindi, analizzare i probabili oggetti etici e valutare, uno per uno, i motivi della considerazione morale.

Sicuramente un organismo è un sistema spontaneo che si auto-sostiene, che si riproduce, che esegue un programma. Tuttavia il singolo individuo non potrebbe vivere. Non avrebbe nessun valore senza ciò che gli sta attorno e col quale si rapporta. È il gruppo, la popolazione, la specie che determina il futuro dei singoli. Dopo un'estinzione niente di quel tipo potrà vivere e morire. L'estinzione è un blocco del flusso vitale, è l'evento più distruttivo in assoluto. Così, se la specie ha un'integrità e un “diritto di vita” che sono molto più importanti dell'integrità e della vitalità del singolo, allora, per salvaguardare il suo bene, diventa lecito anche uccidere qualche esemplare. Ma c'è qualcosa di ancora più grande della specie e che ha più valore: l'ecosistema. Gli ecosistemi sono comunità di vita, sono unità di sopravvivenza, sono luoghi dove si intre-

ciano i destini di migliaia di esseri viventi. Gli ecosistemi sono una sorta di campo vitale, un campo vitale dotato di un proprio valore, un “valore sistemico”. Gli ecosistemi sono produttori di valori e, in quanto tali, abbiamo doveri morali nei loro confronti. Ecco il punto, conclude Rolston. Quando incontriamo un sistema che progetta e protegge i suoi membri, nascono dei doveri. Perché, se da un lato è vero che gli uomini sono abbastanza importanti per godere di diritti e prosperare, dall'altro è anche vero che non sono così importanti da degradare e distruggere gli ecosistemi a loro piacimento. Se lasciamo che la scienza entri nel dominio della valutazione e da ciò ne facciamo seguire un'etica, risulta chiaro che la teoria che dà agli insiemi un maggior valore ha solide basi per essere accettata. L'etica del valore è quindi biocentrica ed olistica.

Convergenza tra biocentrismo individualistico e biocentrismo olistico

Il conflitto fra visione individualistica e visione olistica non deve essere, secondo alcuni filosofi, motivo di scontro nell'ambito della filosofia biocentrica. Così il “principio di vita” di K.E. Goodpaster^[45] e il “rispetto per la natura” di P.W. Taylor cercano di mediare fra le due posizioni evitando la negazione dei diritti dei singoli esseri non-umani e nel contempo rivelando degli elementi utili per una gestione saggia e praticabile del territorio. Taylor sostiene che l'unico modo per uscire dal circolo vizioso individualismo/olismo è quello di dare una rispettabilità morale ai singoli organismi e, su questa base, costruire un'etica biocentrica che dia

⁴¹ CALLICOTT J.B., *The Conceptual Foundations of the Land Ethic*, in: ZIMMERMAN M.E. ET AL. (eds.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, 1998, p. 102.

⁴² ROLSTON H. III, *Challenges in Environmental Ethics*, in: ZIMMERMAN M.E. ET AL. (eds.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, 1998, pp. 124-44, e su: *Environmental Ethics*, vol. 2, n. 2, 1980.

⁴³ ROLSTON H. III, *Genes, Genesis and God*, Cambridge University Press, 1999.

⁴⁴ ROLSTON H. III, *Challenges in Environmental Ethics*, cit. p. 125.

⁴⁵ GOODPASTER K.E., *On Being Morally Considerable*, in: ZIMMERMAN M.E. ET AL. (eds.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, 1998, pp. 56-70, e su: *Journal of Philosophy*, LXXV, 6, 1978 pp. 308-25.

rispettabilità morale anche agli insiemi^[46]. Taylor non esclude la possibilità che gli animali e le piante possano avere dei diritti, tuttavia pensa che si raggiungano gli stessi risultati elaborando un'etica che lui chiama "del rispetto", una sorta di allargamento di un'etica che già esiste e che riguarda, attualmente, solo gli uomini. Per capire cosa intende Taylor è sufficiente sostituire le parole "dignità di uomo" dell'etica attuale con "valore intrinseco", il valore di cui è dotato ogni singolo organismo. Cosa cambia in noi se decidiamo di abbracciare l'etica del rispetto? La risposta, secondo Taylor, viene da dentro di noi. Innanzitutto si riordina profondamente il nostro universo morale e, così facendo, cambia il nostro atteggiamento nei confronti della natura. Il nostro punto di vista umano diventa secondario e lascia spazio al nostro agire per il bene della natura. La realizzazione dei singoli organismi viventi, spiega Taylor, consiste nel raggiungimento del pieno sviluppo delle loro potenzialità biologiche. Se il loro bene viene raggiunto dalla pienezza della forza e della salute, il nostro agire deve favorire queste potenzialità. Allo stesso modo il nostro agire deve favorire il bene di una popolazione o di una comunità agevolando il mantenimento del gruppo come sistema coerente (geneticamente ed ecologicamente) cioè come organismi in relazione fra loro. Inoltre il bene deve essere fine a se stesso, deve cioè essere indipendente da qualsiasi principio di utilità o di interesse.

Ecocentrismo

A conclusione di questa breve carrellata vorrei accennare brevemente ad una con-

cezione diversa dalle altre e, per certe caratteristiche, unica: l'"ecologia profonda". Nell'ambito della filosofia ambientale l'ecologia profonda propone qualcosa di diverso tanto da potersi definire ecocentrica^[47] per metterne in risalto l'integrazione armonica nella natura ma anche antropocentrica, come la definisce Bartolommei. Secondo il filosofo italiano gli ecologisti profondi "ritengono che ciò che conta nella questione dei rapporti uomo-ambiente è proprio un mutamento di *Gestalt* [...] A loro parere [...] non avrebbe più senso parlare della natura come separata dall'uomo, così come non avrebbe più senso arrabattarsi con una disciplina chiamata "etica ambientale", poiché ogni violazione dell'integrità e stabilità del "Sé" sarebbe immediatamente percepita come una violazione dell'io."^[48] Più che una filosofia pura o un'etica ambientale^[49], l'ecologia profonda è quindi un modo di essere, di sentirsi, che vede la sua realizzazione sotto forma di un "movimento" alla cui base sta la convinzione che l'uomo debba ritrovare quella sua collocazione nella natura che il riduzionismo e il meccanicismo gli ha fatto perdere. Per raggiungere questa "realizzazione del Sé" l'uomo deve sviluppare l'idea di un concetto di vita diverso analizzandosi e suggerendo la via per il cambiamento.

L'ecologia profonda nasce da un articolo del filosofo norvegese Arne Naess il quale introdusse l'espressione *deep ecology* nella letteratura ambientale con il suo articolo *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*^[50] dove sollecitava la nascita di un movimento ecologista che rifiutasse le false scelte e lottasse per risolvere i problemi alla radice. Più tardi Naess stes-

⁴⁶ TAYLOR P.W., *The Ethics of Respect for Nature*, Environmental Ethics, vol. 3 n. 3, 1981 pp.197-218.

⁴⁷ Secondo FOSKETT N. e FOSKETT R., *Conservation*, Teach Yourself Book, 1999, ecocentrismo significa vivere in armonia con l'ambiente, come parte dell'ambiente.

⁴⁸ BARTOLOMMEI S., *Etica e Natura*, Universale Laterza, 1995, p. 77,82. Come è noto la psicologia della Gestalt si basa sul principio olistico secondo cui il tutto è qualcosa di più e di diverso dalla somma delle parti. A riguardo cfr. ROCK I., PALMER S., *L'eredità della psicologia della Gestalt*, Le Scienze, n. 270, febbraio 1991, p. 60-6.

⁴⁹ MORTARI L., *Ecologicamente pensando*, Edizioni Unicopli, 1998, pp. 63-67.

⁵⁰ NAESS A., *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, Inquiry, n.16, 1973, p. 95-100.

so sviluppò la sua *Ecosofia*^[51] invitando tutti a fare altrettanto. È sufficiente concordare con gli otto principi di base enunciati da Naess per poter sviluppare ciascuno la propria ecosofia e contribuire al cambiamento, perché solo attraverso l'integrazione di tutte le ecosofie che ciascuno elabora potrà realizzarsi l'ecologia profonda.

Per cercare di riportare la società umana ad un contatto più intimo con la natura gli ecologisti profondi credono sia giusto convogliare gli sforzi soprattutto su un allargamento del dibattito, che deve essere costruttivo, e sull'educazione. Essendo dei non violenti non cercano lo scontro, bensì credono nella forza della persuasione delle argomentazioni. Il loro ispiratore è Gandhi e i principi a cui si attengono sono elencati nelle norme della non violenza di Naess^[53].

È difficile fare un sunto esaustivo dell'ecologia profonda. Per ulteriori approfondimenti è bene consultare dei testi più ampi^[54-56]. Si può giusto dire che in definitiva l'ecologia profonda è un movimento che si propone di cambiare l'intera società attraverso l'acquisizione di una coscienza ecologica basata "sulla ricerca di una consapevolezza più oggettiva, di uno stato attivo dell'essere, raggiunto con riflessioni e discussioni articolate e un nuovo stile di vita". Il suo obiettivo è quello di formulare una "visione filosofico-religiosa completa del mondo" senza, per altro, considerarsi, essa stessa, una religione. Le sue idee sulla politica, sulla religione, sulla scienza e sull'educazione possono essere messe in pratica per convogliare la società verso nuovi modelli di vita. Il bioregionalismo ne è un esempio concreto^[57]. La convinzione di base dell'ecologia profon-

da non si allinea con nessuna ideologia classica: critica alcuni aspetti del capitalismo e del socialismo, così come ne assolve altri. Il suo principio fondamentale è, quindi, l'autorealizzazione. Autorealizzazione di tutti gli esseri, umani e non umani, perché ecologia profonda significa "uguaglianza biocentrica", nel senso che tutte le cose "hanno il diritto di vivere, trasformarsi e raggiungere le proprie forme individuali di sviluppo e autorealizzazione all'interno di una autorealizzazione più ampia"^[58] che inizia a crescere negli individui quando smettono di sentirsi un'entità isolata e in competizione e, attraverso il "non-dominio", lasciano agli altri l'uguale diritto a vivere e fiorire. L'ecologia profonda è, come diceva Naess, "un'anima democratica nella biosfera"^[59].

Alcune considerazioni finali

Prima di concludere credo sia opportuno cercare una risposta alla domanda chiave su quale argomento filosofico separa l'antropocentrismo dal biocentrismo. A riguardo il "valore intrinseco" della natura in generale e degli oggetti naturali in particolare si presta a sostenere questa distinzione. Secondo questa visione, mentre per gli antropocentristi il "valore" è legato all'uomo in quanto valutatore, per cui hanno valore intrinseco solo gli esseri umani e quegli oggetti (vivi o meno) a cui l'uomo dà valore, per i biocentristi la natura ha un valore che esiste indipendentemente dall'uomo. È, però, il caso di fare alcune precisazioni perché non tutti concordano con questa visione. Bartolommei sostiene che l'espressione "valore intrinseco" "è suscettibile

⁵¹ NAESS A., *Ecosofia*, Red Edizioni, 1994.

⁵² NAESS A., *Ecosofia*, Red Edizioni, 1994, p.31.

⁵³ NAESS A., *Gandhi and Group Conflict: An Exploration of Satyagraha*, in: DEVAL B., SESSIONS G., *Ecologia Profonda*, Edizioni Gruppo Abele, 1989, p. 186.

⁵⁴ DEVAL B., SESSIONS G., *Ecologia Profonda*, Edizioni Gruppo Abele, 1989.

⁵⁵ DRENGSON A., *Ecofilosofia, Ecosofia e il Movimento dell'Ecologia Profonda: una panoramica*, in: <http://www.filosofia-ambientale.it>

⁵⁶ DALLA CASA G., *Ecologia Profonda*, Pangea Edizioni, 1996.

⁵⁷ Cfr. AA.VV., *Verso casa, una prospettiva bioregionalista*, Arianna Editrice, 1998.

⁵⁸ DEVAL B., SESSIONS G., *Ecologia Profonda*, cit. p. 76.

⁵⁹ Cfr. NASH R.F., *The Right of Nature*, The University of Wisconsin Press, 1989, p. 146.

di almeno tre interpretazioni [...]”^[60] due delle quali sono compatibili con la visione antropocentrica. Anche Eugene C. Hargrove entra nello specifico del significato di “valore intrinseco” sostenendo che “un’entità ha valore intrinseco se è: 1. preziosa in quanto tale, o 2. preziosa in relazione al suo uso”^[61]. Tornando a questa proposta di classificazione dobbiamo quindi precisare che si ritiene plausibile usare il “valore intrinseco” come discriminante fra antropocentrismo e biocentrismo puntualizzando però che si dà ad esso il solo significato del punto 1. di Hargrove.

Secondo questa personale opinione la natura in generale e i singoli oggetti naturali in particolare hanno un proprio valore intrinseco che esiste indipendentemente dalla nostra esistenza. Se infatti ci chiediamo: Può essere che gli oggetti viventi e non viventi abbiano acquisito un valore al momento della nostra comparsa sulla Terra? E ancora: È possibile che gli astri del cielo o le montagne sulla Terra abbiano valore solo perché esitiamo noi? Qualunque risposta affermativa a queste domande non sarebbe solo antropocentrica, sarebbe arrogante.

In conclusione è importante sottolineare che nessuna tesi filosofica ambientale è misantropa. Neppure il biocentrismo radicale è contro il genere umano. Il fatto di volere fortemente che gli esseri viventi (individui e comunità) non vengano sviliti non significa essere contrari al bene della nostra specie. Anzi vuol dire comprendere che il benessere nostro passa attraverso il benessere di tutta la comunità biotica. E se vogliamo, giustamente, realizzare le nostre potenzialità dobbiamo lasciare liberi gli altri esseri di realizzare le loro.

Anche dal punto di vista biocentrico l’essere umano può avere, anzi sicuramente ha, una posizione di grande risalto. Infatti se è vero

che l’uomo è parte della natura e rappresenta la massima espressione della complessità biologica (non si conosce attualmente nessuna realtà oggettiva più complessa del cervello umano) allora egli ha un obbligo morale nei confronti della natura: salvaguardare se stesso come specie^[62]. In sintesi la realizzazione del Sé umano è parte importante della realizzazione del Sé della natura. Quando Taylor sostiene che “La nostra presenza, in breve, non è necessaria. Se ci mettessimo nei panni della comunità e dessimo voce al suo vero interesse, la conclusione della nostra epoca lunga sei-pollici sarebbe salutata molto probabilmente con un caloroso ‘Buon viaggio!’^[63]” trascura il fatto che i “sei-pollici” della nostra esistenza sono il risultato delle “numerosissime migliaia” della vita sulla Terra. Per giungere a noi la natura ha dovuto compiere infiniti tentativi. La scomparsa del genere umano renderebbe vano tutto questo e sarebbe, perciò, una grave perdita per la natura.

Come si può intuire da queste poche righe, la filosofia ambientale propone idee nuove e stimolanti. L’uomo del passato pensava alla natura come a un qualcosa di estraneo. Nell’Europa del Medioevo l’uomo, ad esempio, aveva certamente paura di allontanarsi dai luoghi abitati. Le foreste erano impenetrabili e fitte di insidie naturali. L’ambiente era inevitabilmente considerato selvaggio e brutale, una minaccia da temere.

Successivamente, soprattutto dalla Rivoluzione Industriale in poi l’uomo si è ritenuto capace di contrastare questa sua atavica paura. Anzi, con l’aiuto della scienza e della tecnologia, si è ritenuto capace di dominare le forze della natura. A quei tempi le conoscenze in campo biologico erano veramente scarse, così ci sentivamo qualcosa di diverso e di più importante. Ci sentivamo superiori a tutti, tranne che a Dio, e consi-

⁶⁰ BARTOLOMMEI S., *Etica e Natura*, cit., pp. 42.

⁶¹ Cf. HARGROVE E.C., *Fondamenti di etica ambientale*, cit., p. 166.

⁶² PAGANO P., *A secular and biocentric reason for the human being preservation*, in corso di stesura

⁶³ TAYLOR P.W., *The Ethics of Respect for Nature*, in: ZIMMERMAN M.E. ET AL. (eds.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, 1998, pp. 76-7.

deravamo gli altri viventi, compresi molti mammiferi simili a noi, come semplici macchine in grado di dare solo risposte stereotipate agli stimoli esterni. La nostra visione era, se escludiamo il pensiero di qualche filosofo, antropocentrica. Oggi molte cose sono cambiate e negli ultimi anni la nostra posizione si è molto ammorbidita. Abbiamo capito che salvaguardare la natura vuol dire salvaguardare noi stessi. Abbiamo imparato, almeno sulla carta, cosa vuol dire la saggia amministrazione di un territorio, abbiamo capito che la conservazione è importante per evitare l'esaurimento improvviso delle risorse. Ma siamo solo agli inizi. Certamente in un prossimo futuro si attuerà in noi un mutamento di mentalità e vivremo in una nuova fase armonica. Tuttavia i tempi sono stretti e vale la pena aumentare il nostro sforzo in questa direzione per non aggravare irrimediabilmente la situazione. La natura selvaggia è in gran parte com-

promessa, il degrado è rapido e molte specie biologiche si stanno estinguendo. Il monito è quindi quello di non accontentarsi di un'analisi superficiale e di porsi invece domande profonde per favorire l'avvento di un mondo più affascinante e vario per noi uomini e per le altre specie viventi.

All'impegno intellettuale devono, però, partecipare tutti i campi del sapere. Perché se è vero che le scelte ultime dovrebbero essere di pertinenza della filosofia e dell'etica^[64], le scienze naturali, soprattutto quelle biologiche, devono dare il loro importantissimo contributo mostrando come l'uomo sia parte della natura e che di conseguenza ha degli obblighi cogenti nei confronti degli altri esseri viventi e della natura in generale. In questo ambito la filosofia ambientale potrà dare il suo contributo di sintesi intesa a individuare nuovi modelli di vita per una umanità più in armonia con ciò che la circonda^[65].

⁶⁴ NORTON B.G., *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton University Press, 1987, p. 15. Norton ci ricorda che "è un punto fermo della visione moderna della scienza e dell'etica che i giudizi non possano essere ricavati dalle pure osservazioni scientifiche".

⁶⁵ PAGANO P., *La filosofia ambientale come interazione dialettica tra scienze umane e scienze naturali*, *Systema Naturae*, volume 5, p. 193-217, 2003.