

Edoardo Greblo

Liceo Scientifico "G.Galilei" e Università di Trieste, Dip. Filosofia

Dall'etica senza ecologia all'ecologia senza l'etica

Sui difficili rapporti morali tra uomo e natura

From ethics without ecology to ecology without ethics

On the difficult moral relations between human beings and nature

Modern philosophical tradition has generally paid little attention to nature as an object of moral inquiry. In this tradition, only human beings are entitled to have moral rights. Recently, however, growing ecological problems and the shift from metaethics to normative ethics have changed this conceptual framework. The aim of the article is to show that, on a kantian basis, an interpersonal ethics can be applied to nature itself, precisely because, in the kantian paradigm, the rationale for excluding nature from moral citizenship are metaphysical and not persuasively moral.

1. Etica e natura

Qual è il ruolo del pensiero morale alla luce degli attuali, sempre più attuali, problemi ecologici? Non sarebbe forse più opportuno che fossero i saperi scientifici, e l'ecologia anzitutto, a individuare ipotesi di soluzione per rispondere alle voci di allarme che, sempre più insistenti, ci rammentano quanto l'esistenza e le condotte umane siano diventate minacciose per l'intero pianeta? L'ecologia è, letteralmente, la dottrina della casa. Ma è sufficiente ristabilire le condizioni ottimali per la sopravvivenza della nostra casa planetaria in un'ottica puramente ed esclusivamente scientifica? O non è piuttosto necessario ricostruire il contesto della nostra dimora spirituale nel momento in cui l'animale-uomo dimostra di avere perduto, nel corso dell'antropogenesi e per effetto dello sviluppo incontrollato della tecnica, la capacità di attenuare la propria aggressività per mezzo di meccanismi istintivi?

Ora, è sufficiente anche solo un breve sguardo retrospettivo alla tradizione filosofica della modernità perché balzi agli occhi la

scarsa attenzione che, generalmente, la riflessione etica e politica ha dedicato alla natura in quanto oggetto di riflessione morale. È solo di recente che la situazione si è modificata e che i filosofi hanno cominciato a interrogarsi sui rapporti tra esseri umani e natura nelle prospettive delle questioni normative. L'atteggiamento lungamente prevalente è stato infatti quello cartesiano e kantiano, che tende a escludere la natura dall'orizzonte della cittadinanza etica e a conferire piena titolarità di diritti morali unicamente agli esseri umani - i soli esseri naturali dotati di competenze razionali e in grado di offrire prove di reciprocità. Due fenomeni concomitanti sono però intervenuti a modificare l'intera questione: ragioni esterne e cioè, com'è ovvio, l'esplosione della emergenza ambientale e la crescente consapevolezza dell'enorme incremento delle nostre responsabilità causali sulla natura, e ragioni "interne" allo sviluppo dell'etica, dovute allo spostamento di interesse dei filosofi dalla analisi del significato e della logica dei concetti morali alla riflessione morale intesa come proposta di precise teorie normative. La rimozione della natura dall'orizzonte del pensiero morale della modernità - nonostante l'alternativa rappresentata dal pensiero di Rousseau - appare tanto più significativa se si pensa al fatto che, viceversa, alcuni influenti modelli di pensiero antico avevano individuato proprio nel mondo naturale l'origine di una vera e propria normatività morale, e nella razionalità umana un prolungamento o una applicazione di questa stessa normatività. Basta pensare all'aristotelismo, che vede nel "bene" la conformità di qualcosa alla propria "natura". La "virtù" aristotelica è precisamente la capacità di qualcuno o di qualcosa di realizzare la teleologia immanente al tipo di "natura" che una cosa è. Oppure allo stoicismo, che concepisce il comportamento giusto come adeguamento ad un ordine razionale e necessario impresso nella essenza razionale delle cose e che si traduce nel "dovere" di vivere secondo natura.

In contrasto con la tendenza prevalente nel pensiero moderno, che, a partire da Kant, tende piuttosto a considerare la natura come estranea o alternativa alla sfera morale, nell'orizzonte del pensiero antico la fondazione della morale avviene proprio sulla natura: agli uomini viene riconosciuta la qualifica di agenti morali in ragione della loro appartenenza all'ordine cosmico. Per ragioni

probabilmente legate al successo del sapere scientifico, che disantropomorfizza i fenomeni naturali, la modernità ha viceversa adottato e riprodotto l'atteggiamento cartesiano e kantiano piuttosto che quello aristotelico o stoico - sebbene quest'ultimo abbia finito per riemergere in alcune operazioni teoriche recenti il cui carattere problematico verrà analizzato più avanti (1). E questo perché si è affermata l'idea che, mentre gli uomini sono in grado, in quanto esseri razionali, di assumersi responsabilità, di rispettare gli obblighi, di sottoscrivere i patti e di rispettarli, la natura è viceversa fondamentalmente a-morale e nulla di quello che in essa accade può essere considerato vincolante in termini di valore. La prospettiva kantiana implica di per sé una limitazione degli enti cui è possibile riconoscere cittadinanza etica, poiché titolari di diritti appaiono unicamente coloro che sono dotati di competenze razionali e che appaiono in grado di assumersi degli obblighi in base al principio di reciprocità. Quindi noi abbiamo doveri morali soltanto verso gli esseri dotati di ragione, perché la ragione è quanto di più elevato gli enti naturali possano esprimere in termini di valore. Sarebbe quindi il possesso o meno di questa facoltà che definirebbe il profilo degli esseri passibili di considerazione morale. La capacità di fronteggiare, arginare e reprimere la naturalità (tanto la natura esterna cieca e impersonale quanto la natura interna delle passioni e degli impulsi sensibili) diviene, a partire da Kant, il presupposto fondativo delle principali tendenze che dominano l'etica moderna (2). È tuttavia proprio in Kant - in un Kant liberato dal presupposto metafisico che lo porta a vedere nella ragione e solo nella ragione il valore assoluto in grado di sostenere il peso della obbligazione morale - che è forse possibile rinvenire un punto di vista che permette di estendere alla natura le esigenze di rispetto morale che dobbiamo agli esseri umani e di motivare le richieste di protezione ambientale. L'etica interumana può, a partire da Kant, essere estesa alla natura proprio perché, in Kant, i motivi dell'esclusione sono, appunto, essenzialmente metafisici.

Si può quindi assumere, come provvisorio punto di partenza, il dato di fatto per cui, nella modernità, natura e morale tendono a escludersi reciprocamente. Questo atteggiamento ha dominato la filosofia morale contemporanea sino ad anni recenti. Se prendiamo come sua data di nascita il 1903, l'anno in cui G.E. Moore

pubblica i *Principia Ethica*, ci troviamo immediatamente di fronte alla più decisa e più influente riaffermazione della estraneità fra l'etica e il mondo fattuale delle cose empiriche. Secondo Moore, i giudizi di valore non sono riconducibili a giudizi descrittivi riferiti all'essere o alla natura. Infatti, Moore muove dal presupposto che i predicati di valore non possano essere definiti da predicati di tipo descrittivo. Quando ciò si verifica, si cade nell'errore che Moore chiama "fallacia naturalistica". I *Principia Ethica* muovono da una definizione del bene inteso come una proprietà oggettiva non naturale che è impossibile definire e che non si può comprendere se non per via intuitiva. Ogni tentativo di definire il "bene" - con il piacere, la felicità o un altro stato naturale - cade nell'errore di conferire una proprietà di valore a un oggetto mediante un predicato descrittivo. La fallacia naturalistica, ossia la procedura di fondazione morale a partire da stati dell'essere, nasce dalla sovrapposizione di due questioni che andrebbero invece nettamente distinte: la individuazione dei campi oggettuali valutabili come buoni e la analisi del significato del predicato di valore "buono". La mancata distinzione genera infatti quell'errore caratteristico e ricorrente che porta a confondere predicati di tipo descrittivo con predicati di valore, giudizi di fatto con giudizi di valore. Ogni situazione problematica nella quale entrino in gioco giudizi e decisioni pertinenti alle scelte empiriche che gli uomini di trovano a dover affrontare nelle circostanze ordinarie della vita va pertanto tenuta distinta dalla teoria morale: la analisi conoscitiva dei concetti morali fondamentali, come "buono", "giusto", "dovere" deve precedere ogni discorso normativo ed esserne formalmente separata (3).

La proposta di una morale sostanziale e normativa, a cui Moore, seppure riduttivamente, dedica comunque l'ultimo capitolo dei *Principia Ethica*, verrà lasciata cadere dai suoi eredi e continuatori. I filosofi successivi, da Ayer a Stevenson a Hare riconoscono al filosofo morale il solo compito di definire, analizzare e catalogare le diverse forme di significato, descrittivo, emotivo o prescrittivo, che stanno alla base delle differenti forme di giudizio morale. Con il nome di meta-etica, tale impostazione diviene il principio regolativo che orienta, per alcuni decenni, la ricerca morale dei filosofi (di lingua inglese). Non solo i giudizi morali

divengono costitutivi di un universo autonomo di significati, distinto in via di principio dalle pratiche quotidiane della vita morale, ma il compito del filosofo si esaurisce nella analisi delle condizioni logiche che presiedono alla edificazione di una teoria morale valida in ogni mondo logicamente possibile. L'etica rinuncia a ogni pretesa normativa e si separa dalla filosofia pratica, che viene così a dipendere dal "gusto" morale, dalla educazione, dalle preferenze personali (quelle universalizzabili) e dai desideri di ognuno.

Non è pertanto casuale che l'irruzione sulla scena filosofica di teorie normative favorevoli a un'etica del rispetto della natura avvenuta a partire dagli anni Sessanta abbia comportato la rimozione degli interdetti mooriani. Ciò si è verificato sia in forma "debole", sia in forma "forte". Sia, cioè, reperendo le basi normative nell'interesse umano, materiale e non materiale, alla protezione e alla salvaguardia dell'ambiente - estendendo quindi alla natura non-umana valori, diritti, bisogni fondati sugli interessi propri di quegli esseri naturali che si distinguono da tutti gli altri enti naturali per la capacità di diventare agenti razionali - sia, d'altro canto, attribuendo alla natura un valore intrinseco assoluto, esterno e indipendente dalle scelte e dalle preferenze umane. Entrambe le posizioni, tanto quella dell'etica "egologica" quanto quella dell'etica "ecologica", presentano tuttavia delle complicazioni. Una possibile tesi mediana, che eviti gli inconvenienti delle tesi estreme, a metà quindi tra gli interessi della umanità attuale e i diritti morali della natura, dovrebbe difendere il principio normativo che stabilisce la tutela della natura a vantaggio delle generazioni a venire. Questa è la tesi che, dopo la disamina critica delle tesi "egoiste" ed "ecoiste", vorrei cercare di difendere.

L'idea di estendere i modelli dell'etica interumana alla natura appare quella più intuitivamente accettabile: tutelare e proteggere l'ambiente naturale serve infatti a soddisfare direttamente bisogni e interessi umani, oppure a realizzare indirettamente disposizioni concepite come moralmente significative in rapporto a principi o a valori considerati propri della natura umana. La prima prospettiva assume solitamente la forma dell'utilitarismo etico. L'accento cade però, a differenza che nell'utilitarismo classico, sull'interesse

generale della specie umana e non sull'interesse o sul benessere dei singoli attori razionali. Non esiste speranza di sopravvivenza per la umanità in un contesto di distruzione sistematica della natura. Si tratta del modello della "scialuppa di salvataggio" (4). Un atteggiamento analogo viene però talvolta argomentato in una ottica neo-contrattualista. Il modello, in questo caso, è quello della "navetta spaziale" (5). Riprendendo il famoso modello rawlsiano, si ipotizza un gruppo di decisori che, in "posizione originaria" e protetto da un "velo di ignoranza" tale da ostacolare ogni conoscenza particolare suscettibile di condizionare le scelte, sia indotto a selezionare una batteria di principi equi e giusti per tutelare un bene, come la natura, cui tutti sono egualmente interessati in quanto esso rappresenta la condizione preliminare per la fruizione di ogni altro bene e per l'esercizio di ogni altro diritto (6). A partire da una premessa comune, ossia la scelta di violare la legge di Moore che impedisce di ricavare prescrizioni di ordine morale da qualità naturali proprie di certe realtà come gli interessi di individui o gruppi, si tratta di scelte di valore che presentano differenze evidenti, le quali derivano dalle differenze tra le matrici teoriche di cui esse costituiscono una applicazione estensiva. Da una parte un'etica di tipo consequenzialista che favorisce le scelte capaci di massimizzare i benefici per la specie umana, dall'altra un'etica deontologica che impone di agire pensando unicamente a ciò che è giusto. Da una parte il dovere di agire in termini di efficienza, includendo la natura nel computo morale in quanto, se dobbiamo preoccuparci del bene di tutti gli individui, non possiamo promuovere azioni che possano risultare dannose per la specie umana, dall'altra una teoria della giustizia che trasforma la natura in un bene da tutelare in quanto appartiene di diritto a tutti, affinché tutti possano perseguire e realizzare i propri piani di vita.

Il problema del rapporto fra etica e natura può d'altra parte, in base alle stesse premesse, essere ancora diversamente elaborato. Invece di interrogarsi su quanto massimizza la felicità generale o su ciò che giusto fare nei confronti della natura, si può impostare la questione accostandosi alla natura come a una sorta di occasione per favorire esperienze umane significative, suscettibili di arricchire, modificare o sviluppare alcuni dei tratti o delle disposizioni proprie sia degli individui, sia della civiltà e della

cultura umane nel loro insieme. La ricezione della bellezza naturale come esperienza di arricchimento morale può essere considerata, dal sublime kantiano in poi, come una possibile matrice di questa posizione. D'altra parte, la natura può essere intesa quale occasione per modificare rapporti e preferenze in senso etico-emotivo piuttosto che etico-culturale o civile. La natura diviene in questo caso una circostanza di stimolo per una ristrutturazione profonda della sensibilità, che va difesa per modificare la percezione del mondo, trasformando il rapporto di colonizzazione e sfruttamento in un rapporto di amicizia e di collaborazione, di *partnership*. Entrambe queste posizioni possono essere considerate, al pari delle precedenti, come una estensione dell'etica tradizionale alla natura non-umana. Da una parte dell'etica della virtù, dall'altra della morale della simpatia di ascendenza humana. Nel primo caso, si ritiene che il bene non riposi sull'osservanza di norme esteriori, ma nella stabilizzazione di tratti e disposizioni del carattere nella continuità di una biografia individuale o nella istituzionalizzazione di un mondo culturale che, spontaneamente ed automaticamente, quale risultato di un'abitudine o di un *ethos* interiorizzato, agiscono in maniera da rispettare la natura ogniqualvolta le circostanze lo richiedono. Nell'altro, l'approdo alla moralità fa parte di una evoluzione lungo un *continuum* che procede dall'interesse morale per noi stessi all'interesse morale per la eco-sfera, intesa come un tutto di cui siamo parte, e che la simpatia, nel senso letterale della parola, ci permette di condividere. L'aspetto forse più interessante di questa prospettiva sta nel fatto che l'interesse morale per la natura può apparire come un prolungamento alla natura non-umana dei sentimenti di benevolenza immanenti alla natura umana, come una estensione alla natura eco-biologica degli impulsi che portano gli individui a preoccuparsi del prossimo e a cooperare con i propri simili, in una prospettiva bio-empatica di comunità allargata che, com'è accaduto per la più ristretta comunità sociale, può giungere a consolidarsi biologicamente.

2. I problemi dell'antropocentrismo

Indipendentemente dalle differenze, che sono notevoli, ciò che le

tesi qui elencate e riassunte hanno in comune è il fatto di assumere la prospettiva antropocentrica dell'interesse umano quale presupposto dell'etica della natura: danneggiare la natura porta - direttamente o indirettamente, materialmente o idealmente - ad infliggere danni anche a noi stessi. Sia l'etica dei principi, secondo cui dobbiamo fare ciò che è giusto per la protezione di alcuni fondamentali diritti della natura, sia l'etica delle conseguenze, per cui bisogna agire in modo da promuovere gli atti che massimizzano gli effetti benefici sull'ambiente, sia l'etica della virtù, che cerca di fondare l'esigenza di protezione della natura sul valore che l'esperienza della conoscenza assume per la vita e per i costumi morali di individui e comunità, sia l'etica bio-empatica di ascendenza humana, che estende alla natura nel suo insieme i sentimenti di simpatia immanenti all'umanità e che vede in questi stessi sentimenti una sorta di espediente adattativo che serve ad assicurare il successo della specie umana, hanno in comune l'idea che l'etica serva a giustificare razionalmente degli interessi umani. Si può trattare della soddisfazione di bisogni materiali o di bisogni non materiali oppure dell'arricchimento di disposizioni o di tratti valutabili come moralmente significativi in aderenza a norme fissate dagli uomini, ma in ogni caso la protezione della natura si orienta sulla esigenza di trasformare i modi attraverso i quali questi vivono e sentono il loro rapporto con l'ambiente. L'assumere come punto di riferimento gli interessi di benessere dell'uomo - di volta in volta ricchezza o salute, godimento estetico o conoscenza - si scontra però con una complicazione, che rimanda al ben noto problema del "parassita" (*free-rider*).

Il paradosso di Olson, che si riferisce all'assunto utilitarista che afferma il carattere problematico di un'azione collettiva volontaria, suona più o meno così. Ipotizziamo un gruppo di persone, degli "egoisti razionali", le cui azioni siano governate unicamente dall'interesse personale. Supponiamo inoltre che queste compongano le loro divergenze e si uniscano per realizzare un qualche interesse comune che rimarrebbe altrimenti non realizzato. Secondo Olson, se il gruppo supera una certa soglia di grandezza, è lecito immaginare che il postulato di razionalità suggerisca a qualcuno di ritirare il proprio impegno dallo sforzo comune. E questo perché il contributo individuale al bene comune si stempera

in un bene collettivo che è indivisibile e a disposizione di tutti - anche di coloro che sono rimasti estranei allo sforzo collettivo. Si tratta di una eventualità ben conosciuta nel nostro paese: perché, ad esempio, pagare le tasse se, in quanto cittadino, posso comunque disporre dei beni, come strade, fognature, protezione personale ecc., che la comunità mi mette comunque a disposizione? Detto in altra forma: perché una persona razionalmente egoista dovrebbe partecipare allo sforzo collettivo se può continuare a godere dei benefici essenziali che in ogni caso la comunità offre a tutti? Infatti, se tutti gli altri contribuiscono per parte loro alla promozione del bene comune, la mancanza di impegno personale risulta complessivamente ininfluenza; perché allora sobbarcarsi l'onere dell'impegno se si viene comunque inclusi nel novero delle persone che godono dei risultati generati dallo sforzo degli altri? La scelta più razionale consiste allora nel lasciare che gli altri agiscano e nell'usufruire dei risultati del loro lavoro: nell'essere, appunto, un "parassita".

Se applichiamo il paradosso di Olson all'emergenza ambientale, sia su scala individuale, sia su scala collettiva, ne derivano alcune complicazioni per le teorie centrate sull'interesse. Se, per esempio, io rinuncio a guidare l'automobile perché è mio interesse non subire le conseguenze dell'aria inquinata, non miglioro granché la situazione se nel frattempo tutti gli altri continuano ad usarla. Verosimilmente, preferirei anzi essere io quello che può continuare ad usarla e costringere gli altri a farne a meno, così da ridurre l'inquinamento ambientale senza però dovermi personalmente sacrificare. In sostanza, ciò che sembra ostacolare la prospettiva volta ad applicare alla natura considerazioni derivate dall'interesse umano è che esiste tutta una serie di situazioni in cui un rigoroso "egoista razionale" non sarebbe motivato a compiere sacrifici personali nell'interesse della natura in quanto, individualmente, costui non risentirebbe affatto degli effetti dovuti al suo modo di trattare l'ambiente. Una complicazione analoga si presenta anche su scala collettiva. L'umanità potrebbe, ad esempio, sfruttare egoisticamente le risorse naturali in modo da non esaurirne la disponibilità per l'arco temporale che presume essere il proprio, ma non di più. Un atteggiamento di questo genere, "parassitario" rispetto alle generazioni future, non sarebbe irrazionale perché non

avrebbe conseguenze immediatamente dannose, anche se condizionerebbe negativamente le generazioni future. Considerazioni di questo genere portano a pensare che motivazioni legate all'interesse, sia materiale sia non materiale, sia rivolto alla realizzazione di disposizioni moralmente rilevanti, non siano sufficienti a giustificare un'etica della natura vincolante per tutti.

Tali considerazioni presentano però, naturalmente, accanto a tali inconvenienti, un grosso vantaggio: sono quelle intuitivamente più accettabili, in quanto è difficile contestare l'idea di senso comune che vede nell'interesse il fattore che motiva ciascuno ad agire. D'altro canto, il genere di posizioni che rappresentano il polo alternativo a queste e che assumono il profilo di dottrine della norma assoluta, indipendente cioè dagli uomini, dai loro interessi e dalle loro valutazioni, riescono più facilmente a giustificare principi più ampi e comprensivi. Al di là differenze interne anche profonde, questa famiglia di etiche ambientali converge nell'attribuire alla natura, tanto nei singoli enti naturali quanto come eco-sistema complessivo, un valore intrinseco che essa possiede in quanto tale, e non perché contribuisce a soddisfare altri interessi, come quelli dei popoli posti ai margini dello sviluppo o quelli di certi ideali di vita umana. La natura ha un proprio valore ed è preziosa in sé, e ad essa dobbiamo tutela e protezione indipendentemente dal fatto che possa contribuire a soddisfare interessi o disposizioni umane. A prescindere da eventuali e certamente possibili riferimenti normativi ad analogie fra umani e non-umani, le posizioni che attribuiscono valore intrinseco alla natura e che prevedono un diretto impegno dell'uomo nei suoi confronti rappresentano l'infrazione più radicale all'interdetto mooriano verso ogni "fallacia naturalistica". Si tratta infatti di una costellazione di teorie che ricavano dal valore della vita in sé, assieme alla descrizione di stati di cose nel mondo o alla individuazione di alcune caratteristiche sostantive proprie della natura umana, le regole morali di comportamento da adottare nei confronti della natura. Il fondamento di validità di simili concezioni, che sia di natura religiosa o metafisico-religiosa oppure non religiosa, si scontra tuttavia con un inconveniente sostanziale - ossia di essere difendibile unicamente a condizione di condividere anticipatamente premesse metafisiche e fondative sulle quali è, viceversa, difficile se

non impossibile raggiungere alcun accordo.

Ciò appare immediatamente evidente nelle etiche di ispirazione religiosa che affermano le proprie pretese di validità in base a un atto di fede nei principi ultimi da cui la norma verrebbe a dipendere, ovvero nel valore della natura intesa come dono e creazione divina, che a noi spetterebbe unicamente di amministrare rispettandone l'inviolabilità e la intangibilità. Se la natura possiede determinati diritti morali e può quindi pretendere rispetto da parte nostra, ciò dipenderebbe dal codice normativo che Dio vi ha iscritto. Anche senza volere tener conto dei problemi empirici di applicabilità impliciti in una concezione che deve comunque fare i conti con la imperscrutabilità del disegno provvidenziale e che deve perciò affidarsi comunque, in concreto, alla interpretazione umana, resta il problema che non tutti credono ai valori che informano tale concezione. Come dimostrare argomentativamente il valore intrinsecamente divino della natura a chi non condivide dei valori il cui fondamento ultimo di validità riposa su un atto di fede?

3. I problemi del valore intrinseco

A ben vedere, però, anche le teorie etiche che considerano la natura come dotata di un valore intrinseco che richiede attenzione e rispetto tali da imporre che cessino le violenze da parte nostra, poggiano su fondamenti di validità il cui carattere metafisico impedisce, a chi non ne condivide i presupposti, di riconoscere la forza argomentativa della prospettiva morale che ne consegue. Infatti, sia che la norma sia immanente all'ordinamento teleologico delle cose, oppure che sia iscritta nelle regole di funzionamento dei sistemi ecologici o nelle leggi evolutive della natura umana, l'agire morale finisce per corrispondere all'antico precetto stoico che impone di seguire la natura. Ma è proprio la concezione della natura che finisce per caricarsi di tali significati metafisici da rendere la massima stoica incomprensibile a chi non la condivide - e questo già a prescindere da una difficoltà tale da impedire la riattualizzazione pura e semplice della direttiva stoica. Nel concretizzare il significato morale di una massima di questo

genere, occorre infatti riferirsi agli uomini come ad esseri dotati di ragione e quindi come a persone in grado di decondizionarsi dagli elementari impulsi animali. Proprio però nella misura in cui le facoltà razionali liberano l'uomo dal carattere coatto e ripetitivo delle condotte istintuali e lo inducono a orientare riflessivamente le scelte e le decisioni da compiere, le finalità essenziali che dominano la vita naturale retrocedono a un ordine di valore che le trasforma in beni strumentali, in realtà funzionali al soddisfacimento dei bisogni umani, come in Aristotele, o in veri e propri "indifferenti", come negli Stoici.

È chiaro però che le cose non sono così semplici. Un argomento frequentemente addotto a sostegno dei diritti morali della natura a partire dal valore intrinseco degli oggetti naturali, interessante perché giustifica la responsabilità umana verso la natura rielaborando la nozione di interesse ma senza cadere in una concezione del valore strumentale, è quello che Tom Regan ha espresso in modo particolarmente chiaro. Si tratta di una posizione che distingue due diverse interpretazioni del concetto di "avere interessi". Mentre la concezione ordinaria intende l'espressione nel senso che qualcuno è interessato a qualcosa, la teoria del valore intrinseco e quindi dei diritti morali della natura legge la formulazione nel senso per cui qualcosa è nell'interesse di qualcuno. L'espressione "A è interessato a X" è differente dall'espressione "X è nell'interesse di A". Nel primo caso, l'interesse di X dipende dall'interesse di A; nel secondo caso, che X sia nell'interesse di A non dipende dal fatto che A abbia interesse a X. Diviene pertanto possibile giustificare linee d'azione volte a migliorare la condizione di A indipendentemente dal fatto che A lo desideri (7). Il punto è che "avere interessi" non equivale ad "avere diritti"; ma se anche fosse così, l'interesse elevato a diritto dovrebbe, come in ogni coerente teoria dei diritti, poter selezionare procedure di discriminazione e di scelta fra diverse linee d'azione possibili. In questo modo però la prospettiva dei diritti dell'ambiente non sarebbe più derivata dal valore intrinseco della natura, ma si troverebbe ricondotta al piano dei nostri doveri verso l'ambiente, doveri plausibili unicamente nella prospettiva di quegli esseri valutanti che sono gli esseri umani.

Alla luce della moderna concezione della natura, seguire la natura potrebbe d'altro canto anche voler indicare la necessità di adeguare i comportamenti umani alle regole omeostatiche di funzionamento degli ecosistemi. Il carattere metafisico e pregiudiziale di una simile concezione appare già nel momento in cui termini come stabilità, equilibrio, armonia ecc., ripresi dall'ecologia e funzionali alla descrizione dei rapporti tra l'animale-uomo e l'ambiente, vengono prima caricati di caratteristiche valoriali e poi estesi alle diverse strutture istituzionali che regolano l'interazione uomo (in senso culturale) - mondo. Tutta una tradizione di pensiero sostiene infatti, altrettanto metafisicamente, il carattere valoriale di altri principi analogamente ricavabili dalla natura, come la competizione, la forza, l'aggressività ecc. Senza contare che la natura conosce forme di equilibrio raggiunte attraverso l'eliminazione dei deboli o dei malati, distruzioni, malattie ed epidemie; in questo senso, il rispetto incondizionato per l'equilibrio omeostatico finisce per suggerire un atteggiamento di fatalismo e di irresponsabilità etica del tutto inaccettabile. Se poi "seguire la natura" significasse semplicemente aderire consapevolmente alla evoluzione spontanea dei sentimenti morali scaturiti da quegli impulsi di solidarietà che favoriscono la cooperazione umana e assicurano la conservazione della nostra specie, sarebbe proprio l'etica in quanto tale, ossia quale teatro di confronto e di scontro tra valori conflittuali, a venire implicitamente banalizzata, in quanto si tratterebbe in ultima analisi di scegliere e di decidere in favore di ciò per cui dobbiamo comunque scegliere e decidere. Si potrebbe certamente introdurre l'idea di una pluralità di equilibri o di una molteplicità di forme di autoregolazione - ma si aprirebbe allora il problema sotteso alla scelta dei criteri per decidere tra gli uni e gli altri: per quali ragioni, ad esempio, una forma di equilibrio naturale più ricca, complessa, diversificata e stabile dovrebbe essere migliore di una più povera e instabile - se non, ancora una volta, per una ipotesi metafisica preliminare? È che in realtà appare metafisicamente pregiudicata la premessa implicita sottesa a tutte queste posizioni, ossia l'attribuzione di un valore più alto all'equilibrio spontaneamente prodotto dalla natura rispetto all'equilibrio artificialmente indotto dall'uomo.

L'assumere l'ecologia come modello dell'etica apre un altro

problema. I teorici dell'"eco-ismo", degli "imperativi ambientali" o della "omeostasi come prima legge morale" fondano il principio del valore intrinseco della natura come fondamento normativo di regole d'azione sulla base di un rapporto di dipendenza logica dell'etica della natura. L'etica ecologica ci chiede di abbandonare il tabù umano della distinzione tra fatti e valori e di infrangere l'interdetto mooriano, poiché tende ad affermare obblighi e doveri nella prospettiva di una più completa descrizione dei fatti. La vita umana, come appare alla luce delle teorie di Aldo Leopold e di Holmes Rolston III (8), è parte di una piramide biotica che impone la interdipendenza di tutti gli enti naturali e che cancella ogni netta delimitazione tra uomo e mondo. Il mondo non è qualcosa che ci appartiene; siamo noi, piuttosto, che apparteniamo al mondo. Il contesto di interdipendenza di tutti gli esseri impone regole cooperative le quali generano un senso di coappartenenza che si allarga in cerchi sempre più ampi, sino a includere tutto ciò che partecipa del contesto di relazioni di cui noi stessi siamo parte. L'etica non sembra quindi avere particolari necessità di giustificazioni: è il risultato di un processo evolutivo che affonda le sue radici nei "sentimenti di simpatia" propri della natura umana e di cui gli uomini si avvalgono per risolvere cooperativamente i conflitti posti dalla loro convivenza. Vi è una specie di analogia strutturale tra etica ed ecologia, in quanto le esigenze morali che devono condizionare i rapporti tra uomo e natura corrispondono alle condotte cooperative che regolano gli scambi tra organismo reciprocamente dipendenti. È sulla base di tali premesse che scaturisce la massima della "etica della terra", secondo la quale è giusto tutto ciò che tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica.

4. *La "regola aurea"*

Ora, che l'uomo sia parte della natura non è certamente contestabile. Ciò che appare problematico è piuttosto l'obbligo, che ne deriverebbe, di assumere un impegno normativo alla luce delle nostre conoscenze sulla natura e sulla "comunità biotica". Ciò che l'etica ecologica ci chiede è di assumere la prospettiva eco-centrica non come un "fatto", ma come un "valore" da cui

derivano obblighi e doveri. Ma, anzitutto, l'esigenza volta a comprendere l'uomo come parte della "comunità biotica" o come specie che dovrebbe impegnarsi a regolare le proprie condotte secondo una relazione di equilibrio con le altre specie non sembra suscettibile di fornire, di per sé, precise indicazioni normative circa il modo in cui andrebbero vissute le nostre vite. Seguire l'equilibrio della natura può anche, teoricamente, spingerci ad assumere una condizione di passività e di fatalismo che potrebbero indurci a non fare letteralmente nulla. Se l'"io" e l'"ambiente" sono due facce di una stessa moneta, oppure una stessa cosa descritta con vocabolari differenti, viene a sparire ogni distinzione tra soggetto e oggetto e ogni autentica dimensione di scelta e di intervento. Un'etica senza ecologia viene rimpiazzata da una ecologia senza etica.

In realtà, la nostra posizione all'interno dell'ecosistema appartiene a una dimensione logicamente differente rispetto ai codici della vita umana, che non dipendono unicamente da norme omeostatico-ecologiche, ma anche e soprattutto da tradizioni, abitudini, credenze ecc., che fanno dell'uomo un essere culturale e non solo un organismo biologico. Per questo è assai verosimile immaginare che degli uomini inseriti entro uno stesso ordine naturale, ossia in una identica condizione fattuale, possano certamente vedersi costretti a scegliere regole di condotta simili, ma è altrettanto possibile che queste possano essere viceversa radicalmente differenti. L'analisi del significato morale che nasce dalla necessaria consapevolezza del nostro essere parte della "unità integrata e auto-organizzata" della natura non ispira automaticamente regole d'azione, in quanto ogni concreta scelta fattuale volta a favorire l'equilibrio omeostatico delle comunità naturali deve per forza di cose ispirarsi a un qualche principio valutativo. A differenza di tutte le altre specie, gli uomini sono animali culturali condannati a scegliere i modi con cui sviluppare le loro vite e i loro rapporti con la natura. Incluso il loro assumersi dei doveri per il mondo non-umano.

Come ha giustamente affermato Sergio Bartolommei, queste teorie "mancano di soddisfare i requisiti formali minimi richiesti ad ogni teoria etica, vale a dire la non-vacuità e la decidibilità. Il requisito della non-vacuità stabilisce che il criterio per determinare quali

cose sono intrinsecamente di valore non deve essere tale per cui risulti che ogni cosa conta come egualmente di valore: se tutto avesse valore nello stesso modo, allora niente lo avrebbe, e non vi sarebbe ragione di fare una cosa piuttosto che un'altra. Il requisito della decidibilità, dal canto suo, stabilisce che i criteri di valore che una teoria offre devono essere tali che sia possibile, in tutti i casi concreti, decidere ciò che ha valore, ciò che non ne ha, e ciò che ha più valore di qualcos'altro: se un'etica ci lascia nell'incertezza in tutti o molti i casi concreti circa tale questione cruciale, allora essa cessa di essere un'etica in senso proprio". (9)

Non basta cioè che gli uomini riconoscano alla natura un valore intrinseco - è inoltre necessario che essa venga investita di consapevoli significati di valore perché l'interesse divenga rilevante dal punto di vista etico. Non però come avviene in teorie che estendono i parametri olistici pertinenti per la spiegazione del mondo fisico-organico, come "stabilità", "equilibrio", "integrità" ecc. al mondo dei valori, in quanto ogni diretta analogia o isomorfismo, ogni metafora ecologica dell'uomo come parte dell'ambiente naturale, è impregnata di premesse metafisiche - per esempio, dell'idea che la integrità di un ecosistema sia sempre orientata verso il meglio. Certamente non si tratta di costruire un'etica senza ecologia; ma di elaborare un'etica che giustifichi le correnti norme ecologiche senza ricorrere a ipotesi di valore così forti e così impegnative da non essere universalmente condivisibili.

Se la prima famiglia di posizioni, che riferisce all'interesse umano il principio generale delle considerazioni ecologiche non è sufficiente, e se l'altra, che riconosce i diritti morali dell'ambiente in base al valore intrinseco degli oggetti naturali chiede troppo sul piano delle premesse di valore, si è indotti a cercare una via intermedia che si potrebbe ipotizzare in questi termini: la natura non possiede diritti morali propri né, d'altra parte, è morale giustificare unicamente la soddisfazione degli interessi di chi abita in questo momento il nostro pianeta. Esiste infatti anche il bene di tutti gli esseri futuri, razionali o non razionali, suscettibili di provare piacere e dolore. Le esigenze dell'etica ecologica possono essere soddisfatte e venire accolte da tutti in considerazione del fatto che si riferiscono all'interesse di benessere per gli esseri sensibili al dolore presenti e

futuri - un'idea che è possibile argomentare sia muovendo dalla morale di senso comune, sia dalla morale kantiana liberata dalle sue premesse metafisiche (10). Già a livello di morale corrente dobbiamo rispetto ai diritti del prossimo: è immorale danneggiare gli altri, infliggere ferite e mutilazioni, arrecare sofferenze inutili ecc. Nella prospettiva kantiana, "il rispetto si riferisce sempre soltanto alle persone, non mai alle cose. Le cose possono fare nascere in noi la propensione; e, se sono animali (per esempio cavalli, cani ecc.), persino l'amore; o anche la paura, come il mare, un vulcano o una bestia feroce; ma non mai il rispetto". Gli esseri che meritano questo genere di attenzione sono unicamente gli uomini, dotati della facoltà della ragione. Se però facciamo astrazione da ogni pregiudizio metafisico sui valori, potremmo essere indotti a estendere la cittadinanza morale a tutti gli esseri che esistono e che esisteranno che potranno essere considerati con tale riguardo. E questi potranno includere tutti gli esseri sensibili al dolore, presenti e futuri. In fondo non si tratta che della applicazione di quella che si usa definire "regola aurea", che impone di fare (o di astenersi dal fare) agli altri ciò che vorremmo (o non vorremmo) fosse fatto a noi, là dove non fossimo più agenti ma, per così dire, pazienti. Naturalmente, nella prospettiva del valore intrinseco della natura l'atto di circoscrivere l'area della dignità morale agli esseri capaci di sentire sembrerebbe richiedere premesse di valore non meno metafisiche e arbitrarie di quelle che la riducono agli esseri dotati di ragione. Eliminata ogni discontinuità morale fra uomini ed esseri senzienti, la linea della discontinuità morale si troverebbe a essere semplicemente spostata più in là, fra gli esseri capaci di sentire e tutto ciò che si trova oltre la linea dell'universo senziente. Con delle conseguenze paradossali: per esempio, si potrebbe rispettare e soddisfare l'esigenza intesa a non arrecare sofferenze inutili ai non-umani anche distruggendo l'ambiente in cui vivono. In sostanza, la fine di un pregiudizio metafisico considerato irrazionale, lo "specismo", verrebbe decretata mediante un pregiudizio altrettanto irrazionale, lo "zoocentrismo" o il "sensiocentrismo", che restringe artificiosamente lo spazio della considerazione morale ai soli animali senzienti. Ora, a prescindere dalle aporie cui porta la concezione del valore intrinseco della natura già solo nella prospettiva dei requisiti formali minimi richiesti a ogni teoria etica,

vale a dire la non-vacuità e la decidibilità, e che suggeriscono di considerare quella "zoocentrica" come la prospettiva relativamente più facile da difendere, c'è da osservare, come ha fatto Passmore, che il "domandarsi se sia intrinsecamente sbagliata la crudeltà verso gli animali è più importante di quanto possa a prima vista apparire: precisamente per questa ragione alcuni filosofi, fra i quali Kant, per quanto sicuramente non fossero crudeli, affermavano che la crudeltà nei confronti degli animali è sbagliata solo per l'ipotesi empirica - in realtà alquanto dubbia - che incoraggi la crudeltà nei confronti degli esseri umani. Infatti se la crudeltà verso gli animali fosse intrinsecamente sbagliata, allora *non* sarebbe indifferente da un punto di vista morale come gli uomini si comportano nei confronti della natura; almeno su questo punto, e forse anche su altri, il comportamento degli uomini nei confronti della natura avrebbe dovuto essere governato da considerazioni morali non riducibili alla cura degli interessi puramente umani, a una responsabilità nei confronti del prossimo o, come pensava Kant, nei confronti di se stessi (11).

Si potrebbe anche aggiungere che il principio volto a impedire sofferenze ingiustificate agli esseri senzienti aggiunga, al semplice riconoscimento della struttura formale del dovere, l'inclinazione emotiva verso specifici principi concreti e quindi colmi, tra l'altro, quella carenza rispetto al punto di vista motivazionale che è stata così spesso rimproverata all'etica kantiana. Si tratta altresì di un principio che può naturalmente presentare problemi di applicazione. Ma a questo proposito nulla impedisce di applicare i metodi della giustizia procedurale e di trattare le opinioni divergenti come interessi divergenti, e di vincolare decisioni e scelte ai principi di prudenza razionale dovuti alle condizioni di rischio e di incertezza immanenti al carattere limitato delle nostre conoscenze sugli effetti per l'ambiente.

Note.

(1) La nota espressione di Barry Commoner, "Nature knows Best" (la Natura conosce il Meglio), presenta evidenti assonanze con la

massima stoica "naturam sequi". (In B. Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*, New York, 1971, trad. it. *Il cerchio da chiudere*, Milano, Garzanti 1972, p. 49). Il "cerchio da chiudere" allude alla esigenza di restituire alla natura, attraverso un uso intelligente delle risorse tecnologiche, ciò che gli uomini hanno ad essa strappato. [back](#)

(2) S. Bartolommei, *Etica e natura*, Roma - Bari, Laterza, 1995, pp. 5 ss. [back](#)

(3) G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, trad. it. Milano, Bompiani, 1964. [back](#)

(4) In questa prospettiva, la terra viene paragonata a un mare in burrasca e le nazioni del mondo a "scialuppe di salvataggio". Mentre quelle dei paesi ricchi viaggiano con pochi passeggeri, quelle dei paesi poveri sono invece stipate e sovraccariche. I passeggeri che viaggiano su queste ultime ogni tanto cadono in mare nella speranza di venire soccorsi e issati a bordo delle scialuppe su cui viaggiano i passeggeri delle nazioni ricche. Nella prospettiva dell'utilitarismo etico, niente sarebbe più dannoso che prestare soccorso ai naufraghi, poiché questo equivarrebbe a condannare gli uni e gli altri, i poveri come i ricchi. Questo non impedisce di ipotizzare forme di soccorso, magari coattive (politiche demografiche, contenimento dei consumi, ecc.), per aiutare, indirettamente, le popolazioni più disagiate. [back](#)

(5) La terra viene cioè concepita come una navetta spaziale di cui tutti gli uomini sono i passeggeri e che presenta le caratteristiche di un sistema chiuso e finito. Tutto ciò che si verifica al suo interno condiziona le nostre esistenze ed ogni minaccia ad essa arrecata costituisce un pericolo per le nostre vite. Se quindi l'umanità vuole continuare ad esistere come specie, non può usare le opportunità che essa offre in modo in modo da mettere in pericolo la sua esistenza perché in questo modo sarebbe anche la nostra esistenza ad essere messa in pericolo. [back](#)

(6) Un esame critico del modello rawlsiano in rapporto alla natura si trova in B. Barry, *Circumstances of Justice and Future Generations*, in R. Sikora e B. Barry, a cura di, *Obligations to*

Future Generations, Philadelphia, Temple University Press, 1978, trad. it. *Circostanze di giustizia e generazioni future*, in G. Ferranti e S. Maffettone, *Introduzione alla bioetica*, Napoli, Liguori 1992, pp. 197-245. [back](#)

(7) T. Regan, *The Case for Animal Rights*, The Regents of the University of California, trad. it. *I diritti animali*, Milano, Garzanti, 1990, pp. 132-133. [back](#)

(8) A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (1949), New York, Oxford University Press, 1968, trad. it. parziale *L'etica della terra*, in "Critica marxista", 4, 1987, pp. 113-123. H. Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in Nature*, Philadelphia, Temple University Press, 1988. [back](#)

(9) S. Bartolommei, *Etica e natura*, cit., p. 132. [back](#)

(10) S. Bartolommei, *ibidem*, p. 135; U. Wolf, *I problemi ecologici sono problemi morali?*, in S. Rodotà (cura di), *Questioni di bioetica*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 217 ss. Una ripresa della morale kantiana nell'ottica della crisi ecologica in una prospettiva esplicitamente metafisica è teorizzata da V. Höhle, *Philosophie der ökologischen Krise*, München, Beck, 1991, trad. it. *Filosofia della crisi ecologica*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 75 ss. [back](#)

(11) J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, London, Duckworth, 1980, trad. it. *La nostra responsabilità per la natura*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 208. [back](#)