

LE CONCEZIONI DI NATURA

1. *È possibile definire la natura?*

Si è visto come una delle componenti che ha fortemente contribuito alla ‘fortuna’ conosciuta dalla bioetica sia stata la percezione del fatto che, se l’uomo avesse perserverato nell’intessere un rapporto scriteriato con la natura¹, la sua conservazione sarebbe stata seriamente messa in discussione.

Le motivazioni che hanno indotto questa rinnovata attenzione sono peraltro molteplici: esplorarle tutte potrebbe essere senza dubbio interessante, ma, probabilmente, distoglierebbe dal *focus* di questa riflessione. Ciò che appare rilevante, invero, è che tutte si rivelano portatrici di una preoccupazione diffusa circa il futuro esistenziale dell’uomo: quale sarebbe potuto essere il mondo a venire, quale lo scenario che le attuali linee di sviluppo facevano profilare all’orizzonte?

Ci si trovava dinanzi ai prodromi di un’eventuale catastrofe, oppure si trattava di un momento di trasformazione, radicale sì, ma pur sempre un mutamento? La possibilità di una realtà naturale totalmente altra rispetto a quella consueta e conosciuta era da interpretarsi quale ferita mortale inferta alla natura, oppure si inseriva ancora nel solco di quella dialettica che ha segnato da sempre la storia della presenza fabbrile dell’uomo sulla terra?

È evidente che si ponevano, e si pongono, questioni fondamentali sulla giustizia o meno di questo rapporto dell’uomo con la natura. Si tratta, però, di interrogativi ai quali si può rispondere in maniera soddisfacente solo se prima si affronta la questione della definizione della natura. Cos’è ‘natura’? Un mito? Un ideale? Una realtà esistente di per sé? Una realtà in relazione profonda con l’uomo?

Cos’è allora ‘natura’? Una prima risposta potrebbe essere ricavata nella maniera più semplice, desumendola dalle definizioni presenti nei vocabolari della lingua italiana. Ben presto, però, ci si accorge che l’impresa non è così semplice come poteva sembrare, poiché, già solo consultandone due fra i più in uso, emergono definizioni del tutto differenti fra loro, definizioni che poco hanno in comune fra loro, definizioni che portano un carico di problematicità neanche troppo nascosta.

In uno, infatti, natura sarebbe “il complesso delle cose o degli esseri dell’universo, governati da leggi, retti da un ordine proprio ed oggetto di contemplazione e studio da parte dell’uomo”².

Ne emerge una complessità essenziale, poiché la natura sarebbe costituita tanto da oggetti inanimati, quanto da esseri viventi: la vitalità o meno non rappresenta, pertanto, criterio decisivo per stabilire l’appartenenza o meno alla natura.

Una complessità, però, niente affatto disarticolata, poiché tutto si coniuga all’interno dell’universo, che si erge così a chiave interpretativa.

L’inclusione o meno nell’ambito dell’universo non rappresenta, tuttavia, un criterio risolutivo, almeno fino a quando non si definisce a sua volta l’universo: cos’è in effetti questo universo che si pone come contenitore della natura? La sua comprensività è da intendersi in senso quantitativo, oppure è una caratteristica qualitativa?

La prima ipotesi non sembra appropriata, o, almeno, non funzionale alla definizione di natura: se, infatti, universo è una realtà onnicomprensiva, cosa sarebbe allora ‘non-universo’ e, dunque, ‘non-natura’, visto che non c’è alcunché che non ricada al suo interno?

Meglio, allora, considerare la seconda ipotesi, per la quale l’universo sarebbe più una caratteristica qualitativa, come del resto sembrerebbe suggerire la stessa etimologia del termine, che rimanda ad un qualcosa che si muove verso un’unica direzione, ossia qualcosa che sarebbe retto da un principio

¹ Qui lo scriteriato va inteso non tanto in senso valutativo, quanto nel senso letterale del termine, ossia ‘senza criterio’.

² Così recita la voce “natura” in N. Zingarelli, *lo Zingarelli 2004. Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 2004, p. 1160.

ordinante comune³: la natura sarebbe così una realtà complessa, retta da leggi proprie, oggetto di attenzione da parte dell'uomo.

Sin qui la definizione di un dizionario. Quando, poi, si passa ad un altro vocabolario, ecco che la natura si definisce come “fondamento dell'esistenza nella sua configurazione fisica e nel suo divenire biologico, in quanto presupposto causativo, principio operante”⁴, oppure semplicemente “realtà fenomenica”⁵.

Lo smarrimento sorge immediato: è la stessa natura di cui si parlava prima? Oppure è qualcosa d'altro?

In primo luogo, sia l'una che l'altra definizione, in effetti, rimandano ad altre realtà: nella prima, la natura non sarebbe tanto quella realtà retta da un principio ordinante, quanto il principio ordinante stesso; nella seconda si ha una natura quale realtà empiricamente rilevabile, senza riferimento a criteri organizzanti di alcun tipo.

In secondo luogo, la complessità della natura, per il suo essere costituita ad un tempo da oggetti inanimati ed esseri viventi, nella prima caratterizzazione scompare del tutto; non solo, se la caratteristica della complessità si può intravedere nella seconda definizione ad essa, tuttavia, non è attribuita alcuna valenza organizzata.

Né realtà complessa, né realtà ordinata. Volendo prendere, tuttavia, come attendibili ora l'una, ora l'altra definizione, subito viene in evidenza come nessuna delle due sembra soddisfare in maniera esauriente la domanda su cosa sia la natura. Nella prima ipotesi, infatti, sorge la domanda su quale sia il principio operante che sembra indirizzare il divenire biologico, domanda cui sembra piuttosto difficile dare risposta univoca e, soprattutto, condivisa. Nella seconda, infine, manca qualsiasi appiglio per poter distinguere cosa o chi sia qualificabile come naturale o meno: un grattacielo, pur essendo qualificabile realtà fenomenica, è natura?

Il disorientamento, però, svanisce ben presto, se si considera che, in realtà, i dizionari e/o i vocabolari non si preoccupano tanto di definire, quanto di riportare le definizioni in uso. La pluralità dei significati sarebbe, quindi, l'indice di una difficoltà a trovare concordia sulla definizione del termine, ma è soprattutto testimonianza delle vicende dell'idea di natura, della sua concezione: vicende che si dipanano lungo tutta la storia della presenza dell'uomo sulla terra; vicende che risentono dei progressi nella capacità osservativa e della relativa conoscenza; vicende che non seguono un percorso di progressione lineare, ma in cui ciascuno stadio rappresenta il necessario punto di partenza per l'approdo a quello successivo.

2. Le concezioni della natura nella storia.

La concezione della natura ha conosciuto così una sua storia, nel corso della quale si sono succedute varie fasi, ciascuna delle quali si è percepita come l'unica ammissibile.

È bene sottolineare, in proposito, come nessuna epoca sia stata caratterizzata in modo univoco da una sola concezione, ma tutte abbiano visto la compresenza di più visioni, ciascuna con una pretesa di veridicità, diretta ad escludere ogni altra ipotesi⁶.

Senza voler entrare nel dettaglio dell'evoluzione della concezione di natura nella storia (occidentale), si può affermare che attualmente si possono distinguere due diversi filoni interpretativi: da un lato stanno le concezioni che assegnano centralità all'uomo, mentre dall'altro stanno quelle teorie che

³ Universo deriva dal latino *universu(m)* (tutto intero) e letteralmente sarebbe: volto (*versu(m)*), dal verbo *vertere* ‘volgere’ tutto in una (*uni-*) direzione (Cfr. M. Cortelazzo - P. Zolli (a cura di), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 1988, p. 1398).

⁴ Così è la voce “natura” in G. Devoto – G. C. Oli, *Nuovo vocabolario illustrato della lingua italiana*, II, Le Monnier, Firenze, 1992, p. 1962.

⁵ Alla voce “natura”², *loc. cit.*

⁶ La concezione di natura esposta in questo contesto riguarda esclusivamente l'esperienza occidentale: non si rende ragione, pertanto, dell'evoluzione subita da tale concezione in altre culture, quali potrebbero essere quella orientale quella africana. Si tratta di un'esclusione dettata da esigenze di chiarezza espositiva, che sarebbe stata inficiata dall'introduzione delle problematiche presenti in altri approcci culturali; non si tratta, dunque, del disconoscimento del valore e dell'importanza del loro apporto alla cultura occidentale. Anzi, proprio l'incontro con altre modalità di relazione fra l'uomo e la natura ha permesso il superamento del paradigma antropocentrico, tipicamente occidentale, accedendo così ad una problematicità inedita che ha dischiuso orizzonti interpretativi finora inesplorati dalla nostra cultura.

riprendono, sia pure con sfumature diverse, le suggestioni cosmiche che hanno permeato l'antichità, conferendo loro una radicalità inedita, derivante dalla consapevolezza dell'accresciuta capacità manipolativa dell'uomo contemporaneo, una capacità che arriva a mettere seriamente in discussione la sopravvivenza del nostro pianeta.

3.1 *Teorie antropocentriche.*

Il primo filone racchiude dunque tutte le teorie antropocentriche che si sono succedute nella storia del pensiero. Si tratta di concezioni accomunate per il loro assegnare centralità all'uomo, considerandolo il punto a partire dal quale va letta ed interpretata la natura: il mondo naturale non ha valore autonomo e rileva per quanto gli viene riconosciuto dall'uomo; la natura resta sempre una *res* al servizio dell'uomo.

È stato affermato che l'antropocentrismo che sembra caratterizzare la cultura occidentale sia un portato delle nostre origini culturali. A supporto di tale affermazione si adducono tanto il pensiero aristotelico, laddove asserisce con forza un ordinamento del mondo che fa riferimento all'uomo⁷, quanto il pensiero di S. Tommaso, laddove sembra rintracciarsi una forte asserzione della centralità dell'uomo⁸.

In realtà si tratta di conclusioni non propriamente corrette. I passi citati possono sembrare effettivamente indicatori di un marcato antropocentrismo, però, se collocati nella prospettiva loro propria, ossia nell'ottica di un ordine dato o nell'ottica creazionale, ecco che l'antropocentrismo si fa decisamente debole: l'uomo non dispone, ma cura, gestisce un ordine che lo trascende.

Antropocentrismo in senso forte, invece, può essere rintracciato solo a partire dalla svolta meccanicista, quando l'uomo si è liberato dall'obbligo del rispetto del vincolo ordinamentale per accedere ad una capacità manipolativa inedita.

Solo con la svolta meccanicista, grazie alla quale la natura perde la sua unità, scomponendosi in una molteplicità di componenti elementari e di fenomeni che si fanno via via più semplici, si accede alla prevedibilità degli eventi e, quindi, al loro controllo⁹. A questo punto, il passo dalla possibilità del controllo alla riproducibilità si fa veramente breve: l'uomo si trova non solo nella condizione di conferire un ordine tutto suo alla natura, ma può ergersi addirittura alla dignità di creatore di un mondo a sua misura.

Si tratta di una consapevolezza nuova che ha permeato le linee di sviluppo della civiltà occidentale fin quasi ai nostri giorni, determinando uno sfruttamento indiscriminato delle risorse, quasi un saccheggio operato nella convinzione profonda che l'uomo avesse la capacità di riprodurre comunque le condizioni originarie¹⁰. Il perseverare in questo rapporto dominativo ha prodotto tuttavia vere e proprie emergenze ambientali, la rottura di equilibri particolari i cui riflessi si riverberano a livello planetario¹¹.

⁷ Secondo Aristotele, bisognava credere "che le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi. Se dunque la natura niente fa né imperfetto né invano, di necessità è per l'uomo che la natura li ha fatti, tutti quanti" (Aristotele, *Politica*, I 8, 1256b, trad. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 17).

⁸ "... e tra i viventi le piante sono per gli animali, e gli animali per l'uomo" (S. Tommaso, *Summa contra Gentiles* (1259-1264), III, 22, a cura di T. S. Centi, UTET, Torino, 1975, p. 594).

⁹ Si ricorda come la concezione meccanicista affondi le sue radici nell'Umanesimo rinascimentale e trovi compimento nella seconda metà del XVII secolo, con le teorie cartesiane sulla natura: una temperie culturale che si caratterizza principalmente per una crescente attenzione rivolta all'uomo ed alle sue capacità. Nella visione meccanicista la natura è pensata come una struttura materiale, composta da particelle, aventi varie dimensioni, in movimento. Non solo una natura scomponibile in una pluralità di componenti, ma anche una natura i cui fenomeni sono dimostrabili in termini di sequenze lineari di cause ed effetti ((R. Cartesio, *I principi della filosofia* (1644), parte II, 23, trad. it. a cura di A. Tilgher e M. Garin, in ID., *Opere filosofiche*, III, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 81). È questo un passaggio reso possibile nel pensiero cartesiano dall'introduzione della distinzione fra *res extensa* (*Ibidem*, parte II, 4, p. 69) e *res cogitans* (*Ibidem*, parte I, 9, p. 25): la natura, identificata con il mondo materiale essendo realtà fisica, diventa oggetto nelle mani del soggetto-uomo, che, se per la sua fisicità partecipa alla determinazione necessaria propria della natura, se ne distacca per il suo essere anche *res cogitans*.

¹⁰ Sergio Bartolommei parla di una *com-boys ethics*, volendo indicare con ciò un'etica che si fonda sul modello delle ideologie di frontiera, basata sullo spirito della conquista di nuovi territori e della loro colonizzazione: uno spirito che fa dello sfruttamento immediato delle risorse una sorta di dovere morale, nella consapevolezza, però, di una possibilità pressoché illimitata di reperire nuovi territori e, dunque, di avere a disposizione una riserva praticamente inesauribile di risorse. In tal senso si veda in particolare S. Bartolommei, *Etica e natura*, Laterza, Bari, 1995, alle pp. 44-47.

¹¹ Tipico in tale senso il verificarsi della diminuzione della concentrazione di ozono nella stratosfera, un'accentuazione di un fenomeno che avveniva ordinariamente nella primavera australe, un'accentuazione che ha indotto i più a parlare di vero e

Tutto ciò trova una giustificazione se ci si colloca in un *antropocentrismo forte*, caratterizzato per il riconoscimento di un primato assoluto all'uomo. In tale prospettiva evidentemente non è attribuita alla natura nessuna rilevanza: è l'uomo l'unico che può dispensare e/o riconoscere valore e, laddove ce ne sia uno, è quello che può derivare per l'utilità che la natura riveste ai fini dell'esistenza umana.

Una concezione che si fonda sul presupposto della illimitatezza delle risorse naturali o della loro surrogabilità; una concezione che appare recessiva, anche perché sconfessata dall'evidenza dei fatti; una concezione, però, che segna e sembra guidare ancora gran parte dei processi decisionali delle politiche di sviluppo dei singoli Stati, che molto spesso considerano risolte le questioni ambientali che si propongono loro quando queste sono sospinte al di là dei propri confini.

Una concezione, infine, che sfuma verso posizioni sempre meno radicali, per cui più che di ideologia dominativa si parla di epistemologia della cura, sfociando in un *antropocentrismo moderato*, che comprende tutte quelle concezioni le quali, pur rigettando il modello estremo, nel considerare la natura non prescindono comunque dall'assunzione della centralità dell'uomo; concezioni maturate dall'acquisizione della consapevolezza della limitatezza e/o della infungibilità delle risorse naturali; concezioni dunque che cercano di coniugare le esigenze della conservazione con quelle dello sviluppo.

All'interno di questa interpretazione si distingue, a sua volta, una molteplicità di approcci, ciascuno dei quali fonda il proprio antropocentrismo in modo particolare.

Una prima via percorsa per motivare la centralità dell'uomo è quella che adduce ragioni pratiche, perché si ritiene che un'azione di difesa della natura possa essere efficace solo se ci si colloca in una simile prospettiva: l'assegnare valore primario all'uomo è dettato da motivazioni di carattere utilitaristico (il c.d. *antropocentrismo utilitarista*).

Una natura priva di valore intrinseco, una natura la cui tutela è affidata agli unici soggetti ritenuti capaci di impegno.

In tal senso vanno le riflessioni di John Passmore¹², il quale ritiene che uomini, animali e piante siano parte di uno stesso sistema: i cicli biologici coinvolgono ed interessano tutti, tanto che qualsiasi alterazione riscontrabile in essi si riverbera sull'equilibrio complessivo.

Uomini, animali e piante sono parte di uno stesso sistema, ma non costituiscono una comunità, giacché per parlare di comunità in senso proprio occorre ravvisare una reciprocità di impegni a che gli interessi comuni siano salvaguardati. Ora, gli unici soggetti che abbiano capacità di impegnarsi sono gli esseri umani¹³: ne segue che la responsabilità della cura e della tutela della natura è imputabile solo ad essi.

Una responsabilità, è bene sottolineare, che non riguarda la natura in sé, ma che, attraverso la salvaguardia della natura, realizza il rispetto degli altri esseri umani: alla natura, pertanto, è riconosciuto un valore strumentale strettamente correlato con i bisogni dell'umanità.

Una natura priva di valore intrinseco, una natura tutelata sulla base di considerazioni inerenti al benessere umano.

È questa una ulteriore chiave di lettura del rapporto uomo-natura di marca utilitarista, proposta da Bryan G. Norton¹⁴, il quale applica i criteri dell'analisi economica, utilizzando la classica comparazione

proprio buco dell'ozono. Si tratta di un fenomeno indotto dall'uso indiscriminato di particolari sostanze e dalla loro immissione nell'atmosfera; un fenomeno che influisce sul clima planetario a causa della diversa qualità dell'irradiazione solare.

¹² John Passmore (1914-2004) è stato un filosofo australiano dedito in prevalenza a questioni di filosofia applicata. In ragione di ciò i suoi interessi hanno spaziato nelle più diverse direzioni, essendosi occupato a più riprese di arte, scienza, politica, educazione. Le sue opere principali sono state *Hume's Intention* (1952), *A Hundred Years of Philosophy* (1957), *Philosophical Reasoning* (1961), *The Perfectibility of Man* (1970), *Man's Responsibility to Nature* (1974), (trad. it. *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano, 1984), *Science and its Critics* (1978)

¹³ "Almeno nel senso in cui appartenere alla stessa comunità genera impegni etici, essi [animali e piante] non appartengono alla stessa comunità" (J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., p. 126: il testo fra parentesi quadre è mia specificazione). Ciò perché all'autore non è "chiaro da che punto di vista si può dire che gli animali abbiano interessi. Se si intende solo che essi hanno dei bisogni [...] allora questo è vero anche delle piante. La differenza cruciale fra gli animali e le piante è che gli animali sono coscienti e soffrono se i loro bisogni non sono soddisfatti" (*Ibidem*, p. 125)

¹⁴ Bryan G. Norton si è occupato delle tematiche dello sviluppo sostenibile, della giustizia intergenerazionale e politica della biodiversità, secondo l'angolo prospettico della valutazione dei criteri decisionali. Le sue opere principali, nessuna delle quali al momento tradotta in Italia, sono *Linguistic Frameworks and Ontology* (1977), *Why Preserve Natural Variety?* (1987), *Toward Unity Among Environmentalists* (1991). Ha curato anche l'edizione di *The Preservation of Species. The Value of Biological Diversity*, Princeton University Press, 1986, e risulta essere co-curatore di *Ecosystem Health: New Goals for Environmental Management*

costi-benefici quale principio discriminante nei processi decisionali per ciò che riguarda le questioni ambientali.

Norton, in particolare, cerca di confutare il carattere riduzionista che, a prima vista, sembrerebbe segnare un approccio così marcatamente economicista: egli osserva infatti come il criterio della comparazione costi-benefici si mostri mortificante per le questioni ambientali, non per una sua intrinseca inadeguatezza, ma perché non tiene conto di alcuni dati scientifici, adottando un concetto di valore economico veramente stretto (si pensi alla difficoltà di procedere ad un'analisi della questione della biodiversità secondo un approccio economicista in senso stretto).

L'approccio riduzionista può essere facilmente superato, infatti, se si allarga la nozione di benessere, che guida ed indirizza ogni valutazione economica, considerandolo raggiunto non solo con il possesso di beni materiali, ma se si gode anche di un benessere psicologico e/o spirituale¹⁵.

Alla diversa ed ampliata concezione di benessere si aggiunge poi l'introduzione di una differenziazione tra scelte immediate (*felt preferences*), ossia preferenze istintuali adottate in maniera essenzialmente irriflessa, e scelte qualificate (*considered preferences*), ossia preferenze mediate dalla ragione. Ora, accogliendo questa ulteriore distinzione, si giunge ad una considerazione e ad una tutela della natura perseguite non già in ragione del riconoscimento di un suo qualche valore, ma sulla base di valutazioni che attengano al benessere degli uomini (benessere che non si riduca al possesso di beni materiali): tutto ciò potrà essere ottenuto mediante valutazioni che siano frutto di scelte preferenziali ponderate, le sole che possano indurre la posposizione della soddisfazione immediata di bisogni e/o desideri in vista di un benessere ed un interesse più generale.

Una natura priva di valore intrinseco, una natura tutelata sulla scorta della volontà di assicurare la continuazione della vita umana sulla terra.

È questo l'approccio suggerito da Hans Jonas¹⁶, che propone la ripresa di un'*etica della responsabilità*, di marca tipicamente kantiana¹⁷.

Le riflessioni di Jonas nascono dal rilievo di un profondo cambiamento avvenuti nei rapporti di potere intercorrenti fra uomo e natura. Se fino alle soglie dell'età contemporanea l'azione dell'uomo aveva la capacità di esercitare un influsso su di un ambito piuttosto ristretto, per cui la natura, per l'imprevedibilità e la potenza delle sue manifestazioni, costituiva un limite invalicabile per l'azione dell'uomo¹⁸; ora, invece, il progresso della conoscenza e le sue possibili applicazioni hanno conferito all'uomo una capacità inedita, che lo pone nella condizione di mettere in discussione la stessa continuazione della specie umana. L'uomo contemporaneo, dunque, non è più minacciato dalla natura, ma da se stesso.

Di qui la consapevolezza che la sopravvivenza della specie non è più un dato incontrovertibile, ma diviene oggetto di scelte responsabili da parte dell'uomo.

(1992), di *Ethics on the Ark* (1995) e di *Searching for Sustainability: Interdisciplinary Essays in the Philosophy of Conservation Biology* (2002).

¹⁵ "Se la diversità contribuisce alla diversità e se si può assumere che sia provato che alcune varianti significative di qualsiasi genere di specie siano utili all'uomo, allora si può assumere che tutte le specie abbiano un qualche valore, diretto o indiretto" (B. Norton, *Danger of Undervaluing Species*, in ID. (a cura di), *The Preservation of Species. The Value of Biological Diversity*, cit., p. 117: traduzione propria).

¹⁶ Hans Jonas (1903-1993), allievo di Heidegger e Bultmann, ha indirizzato i suoi interessi inizialmente su questioni filosofiche religiose, dalle quali scaturirà il poderoso studio in due tomi *Gnosis und spatantiker Geist* (1934.1954); quindi si è dedicato a studi di filosofia della natura, i cui approfondimenti più significativi sono raccolti nel suo *The Phenomenon of Life. Towards a philosophical Biology* (1966); per poi approdare a studi di etica i cui frutti più noti sono stati *Das Prinzip Verantwortung* (1976), trad. it. *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990, e *Technik, Medizin un Ethik. Zur Praxis des Prinzips verantwortung* (1985) trad. it. *Etica, medicina e tecnica. Sulla prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1997

¹⁷ Si ricorda come per Kant l'umanità rappresenti "un oggetto che merita il rispetto più alto e che costituisce qualcosa di inviolabile" (I. Kant, *Lezioni di etica* (1775-1781), trad. it. a cura di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 178), così che "qualsiasi azione è conforme al diritto, quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno può sussistere con la libertà di ognuno secondo una legge universale. Se dunque la mia azione o in generale il mio stato, può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale, mi arreca ingiustizia chi in ciò mi ostacola; poiché quest'ostacolo (questa resistenza) non può coesistere con la libertà secondo leggi universali" (ID., *La Metafisica dei costumi* (1797), trad. it. a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 34).

¹⁸ In tal senso annota Jonas che "il confine tra 'polis' e 'natura' è stato cancellato. La città degli uomini, un tempo un'enclave nel mondo non-umano, si estende ora alla totalità della natura terrena e ne usurpa il posto" (H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, cit., p. 14).

Di qui la proposta di riprendere l'imperativo kantiano, che richiamava ad una responsabilità nei confronti dei propri simili¹⁹.

Di qui, ancora, la necessità di estendere nel tempo l'ambito di efficacia di questo imperativo, fino a controllarne la coerenza con gli effetti ultimi; una riformulazione che determina un imperativo del tipo "Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra"²⁰, ossia "agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita"²¹.

3.2 *Le teorie non antropocentriche.*

Il timore di alterare in modo definitivo gli equilibri sistemici della natura hanno indotto le concezioni antropocentriche a considerare in maniera nuova il rapporto dell'uomo con la natura, la quale, pur non acquisendo mai una rilevanza autonoma, diventa oggetto dell'attenzione dell'uomo secondo un'ottica che si incentra ora sul rispetto degli altri esseri umani, ora sul proprio benessere, ora sulle garanzie per il proprio futuro.

È proprio questo timore, tuttavia, che ha suscitato una sostanziale insoddisfazione nei confronti delle proposte interpretative e delle soluzioni ad esse connesse, dando luogo ad un filone di pensiero che giunge a capovolgere l'assunto antropocentrico, proponendo un nuovo modello interpretativo che focalizza la propria attenzione sulla natura non-umana, per cui l'uomo esisterebbe o nella natura o come parte della natura.

Si ha così una pluralità di teorie, per le quali la natura avrebbe un valore intrinseco, valore di per sé, che le appartiene in quanto tale.

Il riconoscimento di questo valore intrinseco, non attribuito dall'uomo, indipendente, pertanto, da qualsiasi considerazione umana, fa sì che la natura acquisisca una priorità rispetto all'uomo stesso. Sfuma così la centralità dell'uomo rispetto al mondo naturale, poiché egli viene considerato come parte di un tutto in equilibrio.

Conseguenza immediata è che gli elementi naturali assurgano essi stessi al rango di soggetti in grado di stabilire relazioni di carattere morale con l'uomo, relazioni che si fondano su una pari dignità di partenza.

La proposta di tali modelli non rappresenta, evidentemente, una riforma di modelli etici tradizionali, quanto una loro rifondazione: l'etica non è più interpretata a partire dall'uomo, ma dalla realtà naturale.

Un primo modo di concepire il rapporto uomo-natura in tale prospettiva è l'approccio fornito dalle *teorie biocentriche*, che considerano la natura guardandola attraverso la lente della comunità biotica, ossia quella comunità formata dall'insieme degli esseri viventi. La concezione biocentrica conferisce, quindi, attenzione e valore a soggettività di vario tipo, purché dotate di vita.

Essa conosce un precedente illustre in Jeremy Bentham che, nel suo considerare il piacere e il dolore quali leve del pensiero e dell'azione umana, non ebbe eccessiva difficoltà ad attribuire rilevanza morale agli animali, elevandoli al rango di possibili soggetti morali²².

Ed è proprio dalla più che nota domanda posta da Bentham (*la domanda da porre non è "Possono ragionare?", né "Possono parlare?", ma "Possono soffrire?"*²³) che sono partite le riflessioni di alcuni dei fautori di un'attribuzione di dignità morale alla comunità degli esseri senzienti.

¹⁹ "Ogni uomo ha il diritto di esigere il rispetto dei suoi simili, e *reciprocamente* è obbligato egli stesso al rispetto verso gli altri. L'umanità in se stessa è una dignità, poiché l'uomo non può essere trattato da nessuno (cioè né da un altro, e neppure da lui stesso) come un semplice mezzo, ma deve sempre essere trattato nello stesso tempo come un fine [...] In conseguenza incombe su di lui un dovere, il quale consiste nel rispetto che egli deve dimostrare necessariamente a ogni altro" (I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, cit., pp. 333-334).

²⁰ H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, cit., p. 16.

²¹ *Loc. cit.*

²² Già nel 1789 Bentham annotava che sarebbe arrivato "il giorno in cui il resto degli animali del creato potrà acquistare quei diritti di cui non si sarebbe mai potuto privarli, se non per mano della tirannia" (J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789), UTET, Torino, 1998, p. 421).

²³ *Ibidem*, p. 421.

In tal senso va il pensiero di Peter Singer²⁴, che amplia la cerchia dei soggetti ritenuti degni di considerazione morale a esseri non umani: sulla falsariga delle affermazioni benthamiane, il discriminare non va cercato nel possesso della capacità di parlare o di ragionare, ma nella capacità di provare sofferenza.

Autonomia ed autocoscienza non costituiscono pertanto il criterio decisivo, atto a distinguere indiscutibilmente gli uomini dagli altri animali, anche perché esistono molti esseri umani che non hanno questa capacità e così “se usiamo queste caratteristiche per porre una linea di divisione invalicabile, allora poniamo questi umani sfortunati dall'altra parte della linea; e se questa linea serve a marcare una differenza di status morale, allora questi avrebbero lo status morale degli animali”²⁵.

Si tratta del superamento della nota distinzione fra agente morale, ossia colui che è soggetto di azioni moralmente valutabili, e paziente morale, colui cioè che, pur essendo privo di autonomia ed autocoscienza, può essere ritenuto degno di considerazione morale: la rilevanza morale non può essere circoscritta unicamente ai primi, altrimenti parte degli esseri umani, che si trovano in condizioni di non piena coscienza (i feti, le persone in stato comatoso), sarebbe decisamente fuori del consesso.

Di qui l'elevazione dello status delle esistenze animali a quello degli uomini, potendole assimilare alle condizioni limite sperimentate dalle c. d. ‘esistenze marginali’, ossia quegli uomini non capaci di autonomia o raziocinio.

Ancora più radicali appaiono le posizioni di Tom Regan²⁶, il quale riconosce espressamente che gli animali siano titolari di diritti, fondando la sua teoria sulla considerazione che, se sono riconosciuti diritti fondamentali alle c. d. ‘esistenze marginali’, non si vede quali possano essere gli ostacoli che ne impediscano il riconoscimento anche agli animali.

Non tutti gli animali, però, possono essere titolari di diritti, ma solo quegli esseri dotati di ‘valore inerente’, ossia quelli che possono non solo provare piacere o dolore, ma quanti sono in grado di sperimentare desideri o frustrazioni²⁷.

Non tutti gli animali, pertanto, hanno tutti i diritti: condizione per l'accesso alla piena titolarità è il raggiungimento di uno sviluppo adeguato ai caratteri della specie cui si appartiene.

Non tutti gli animali hanno tutti i diritti, ma tutti hanno un diritto fondamentale, ossia il diritto al rispetto, dunque a non essere danneggiati e, tanto più, a non essere uccisi. Ne deriva un dovere di vegetarianesimo per l'uomo, nonché la proclamazione della illiceità della caccia e di ogni forma di sperimentazione sugli animali.

La sensibilità contemporanea tuttavia percepisce l'approccio biocentrico ancora insufficiente, in quanto ritiene esclusa dalla considerazione il resto della natura, ossia tutto quanto non può essere incluso nella sfera biotica. Di qui l'elaborazione di **teorie ecocentriche**, le quali estendono la propria considerazione ad uno spettro più ampio di entità, che, pur non essendo dotate di vitalità e/o individualità specifiche, sono parte ugualmente dell'ambiente.

²⁴ Peter Singer (1946 -) ha acquistato notorietà internazionale dopo la pubblicazione del suo *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (1975), trad. it. *Liberazione animale: il libro che ha ispirato il movimento mondiale per la liberazione degli animali*, LAV, Roma, 1987. Altre sue opere sono *In Defence of Animals* (1985), trad. it. *In difesa degli animali*, Lucarini Editore s.r.l., Roma, 1987; *Applied Ethic* (1986) trad. it. *Etica pratica*, Liguori, Napoli, 1989; *Rethinking life and death: the collapse of our traditional ethics* (1995), trad. it. *Ripensare la vita: la vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano, 1996; *One world: ethic of globalization* (2002) trad. it., *One world: l'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino, 2003.

²⁵ P. Singer, *Etica pratica*, cit. p. 72.

²⁶ Tom Regan (1938 -) è considerato il leader filosofico del movimento per i diritti degli animali negli Stati Uniti. Il suo interesse in proposito, e la correlata scelta del vegetarianesimo, nasce dall'approfondimento del pensiero di Gandhi. Tra le sue opere principali si ricordano in particolare *The Case for Animal Rights*, (1983), trad. it. *I diritti animali*, Garzanti, Milano, 1990; *Defending Animal Rights* (2000); ha curato, unitamente a Peter Singer l'edizione di *Animal Rights and Human Obligations* (1977), trad. it. *Diritti Animali, Obblighi Umani*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987.

²⁷ Si ricorda che Regan distingue fra la nozione di ‘valore inerente’, attribuibile a soggetti (siano essi agenti o pazienti morali), e quella di ‘valore intrinseco’, di pertinenza degli oggetti. In tal senso “il valore inerente di qualsiasi agente morale non equivale ad alcuna somma di valori intrinseci, né a quelli delle esperienze di quell'individuo stesso, né al totale dei valori intrinseci delle esperienze di tutti gli altri agenti morali. Considerare gli agenti morali come dotati di un valore inerente significa quindi considerarli non meri ricettacoli di ciò che ha valore intrinseco, ma qualcosa di diverso e superiore. Essi possiedono un valore autonomo che è distinto, irriducibile e incommensurabile rispetto ai valori di quelle esperienze che, come ricettacoli, hanno o subiscono” (T. Regan, *I diritti degli animali*, cit., pp. 322-323).

Precursore di tali concezioni è stato senza dubbio Aldo Leopold²⁸, che già nel 1949, in netto anticipo sui tempi della cultura occidentale, formulò una sua teoria, detta *etica della terra* (*Land Ethic*).

Per Leopold l'uomo non si collocherebbe al vertice dell'ordinamento naturale, ma sarebbe piuttosto un cittadino biotico, i cui interessi si rivelano profondamente intrecciati con quelli della natura. La terra non sarebbe così un bene che appartiene all'uomo, ma una comunità di cui l'uomo è membro.

La consapevolezza di questa appartenenza, nonché il riconoscimento di un'eguale rilevanza per ciascun componente della comunità biotica, induce un cambiamento profondo dell'ambito di considerazione etica, che Leopold paragona ad una serie di cerchi concentrici, simili a quelli provocati da un sasso gettato nell'acqua: essi si allargano comprendendo via via sempre nuove categorie di soggetti, precedentemente esclusi.

Così, se all'inizio della storia l'uomo riservava attenzione al gruppo di appartenenza, pian piano la considerazione si è estesa ad altri gruppi umani fino a ricomprendere l'umanità nella sua interezza. Per Leopold era giunto finalmente il momento di riconoscere rilevanza alla realtà naturale, sia essa organica sia essa inorganica.

Di qui il riconoscimento di legittimità a quei comportamenti che non diano luogo a turbative dell'equilibrio fra tutte le componenti della comunità naturale. "È giusto ciò che tende a mantenere l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica; è sbagliato ciò che ha una tendenza diversa"²⁹.

Le intuizioni di Leopold sono state ulteriormente esplicitate da Arne Naess³⁰, cui si deve la distinzione terminologica fra *Deep Ecology* (ecofilosofia profonda), che assume una prospettiva ecosistemica, e *Shallow Ecology* (ecofilosofia superficiale), che, pur riservando attenzione e accordando tutela alla natura, mantiene ferma la convinzione di una sua strumentalità funzionale per l'uomo.

Si tratta di una distinzione molto importante, poiché cambia il criterio di classificazione degli approcci, che non è operata più sulla base della valutazione di una maggiore o minore estensione del cerchio degli enti cui è riconosciuta rilevanza morale, ma in base a ciò su cui si fondano gli approcci (ossia se si basano su una visione ecologica o meno).

In particolare Naess propone un approccio che porta a compimento il processo di decentramento intrapreso con le prime teorie ecocentriche, attribuendo centralità alle c. d. 'totalità naturali'.

Immediata conseguenza di questo assunto è l'osservare come uomo e natura sia legati in un rapporto di relazionalità intrinseca: non è possibile definire l'uno o l'altra senza considerare la relazione esistente fra loro.

Non solo, l'individuo è parte del tutto; può realizzarsi solo identificandosi con il tutto: "l'identità dell'individuo, 'la sensazione di essere qualcosa', si sviluppa attraverso l'interazione con una molteplicità di fattori organici e inorganici. Non esiste un Io separabile da tutto il resto [...] Prendere le distanze dalla natura e da ciò che è 'naturale' significa prendere le distanze da qualcosa che è elemento costitutivo dello stesso io"³¹. In questo processo di identificazione si acquista la consapevolezza che "noi siamo qualcosa di più dei nostri singoli io, non siamo solo frammenti minuscoli e impotenti. Identificandoci con unità più vaste, prendiamo parte alla loro creazione e preservazione, *per tanto condividiamo la loro grandezza*"³²: in

²⁸ Aldo Leopold (1887-1948) è considerato il fondatore dell'approccio ecocentrico. Conosciuto in prevalenza per il suo libro *A Sand County Almanac and Sketches here and there* (1949), del quale si ha una prima traduzione parziale, intitolata *L'etica della terra* in "Critica marxista", 1987, 4, pp. 113-123, riportata anche in M. Tallacchini, *Etiche della Terra*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, pp. 131-141, ora tradotto integralmente per i tipi della RED nel 1997 come *Almanacco di un mondo semplice. I racconti della natura*; ha scritto anche *Game Management* (1933), nel quale ha dettato i fondamenti delle tecniche di gestione della fauna selvatica, una gestione che fosse diretta al ripristino delle condizioni precedenti all'antropizzazione, creando una nuova scienza nella quale si intersecavano agricoltura, biologia, zoologia, ecologia, etica e comunicazione.

²⁹ A. Leopold, *Almanacco di un mondo semplice. I racconti della natura*, cit., p. 184

³⁰ Arne Naess (1912 -) filosofo norvegese, i cui pensiero è stato oggetto di grande attenzione da parte della comunità filosofica internazionale in prevalenza per il contributo dato per la definizione del *Movimento dell'ecologia profonda* (*Deep Ecology*), anche se non ha mancato di riservare la sua attenzione ad altre questioni. Si ricordano fra le sue opere *Communication and Argument* (1966), *Four modern philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (1968), *Gandhi and Group Conflict* (1974), *Freedom, Emotion and Self-subsistence* (1975), *Ecology, Community and Lifestyle* (1989) trad. it. *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, RED, Como, 1994, *Gandhi* (2000), *Einstein's Theory: a Rigorous Introduction for the Mathematically Untrained* (2002).

³¹ A. Naess, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, cit., p. 208.

³² *Ibidem*, p. 221.

questa prospettiva, allora, è possibile “parlare di giustizia non solo rispetto agli esseri umani ma anche agli animali, alle piante e ai paesaggi”³³.

Di qui scaturisce un egualitarismo biosferico, non potendosi rintracciare alcuna gerarchia fra le specie, essendo legate l’un l’altra in un rapporto di interdipendenza, all’interno del quale si costituiscono rapporti di differenziazione e/o di simbiosi.

Di qui una complessità del reale che rappresenta un autentico limite per la conoscenza, traducendosi in una essenziale imprevedibilità dei fenomeni.

Di qui l’indicazione di un criterio di azione basato sul principio di non interferenza, che punta alla non intromissione nei processi naturali, poiché ogni cambiamento artificialmente prodotto può incidere in maniera significativa sull’equilibrio ecosistemico.

³³ *Loc. cit.*