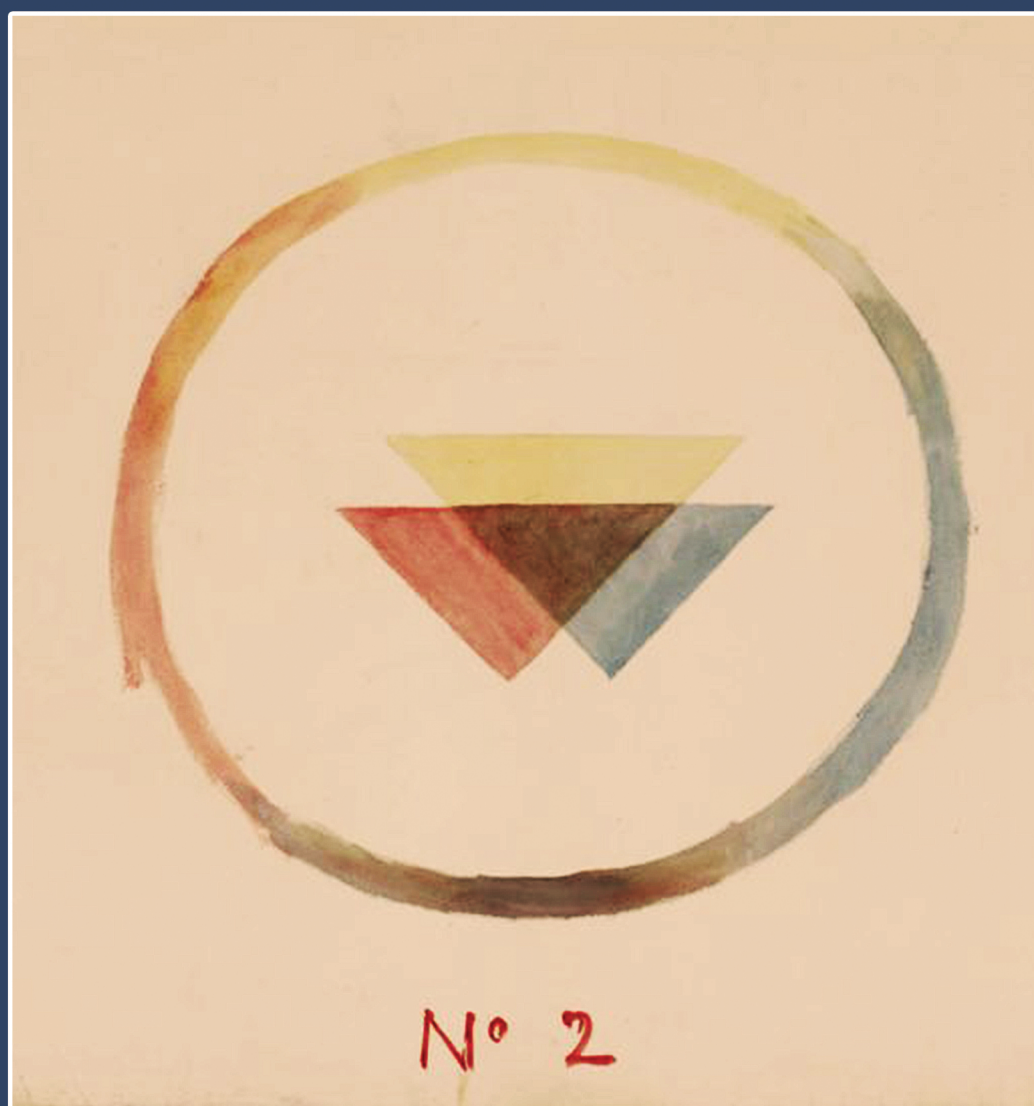
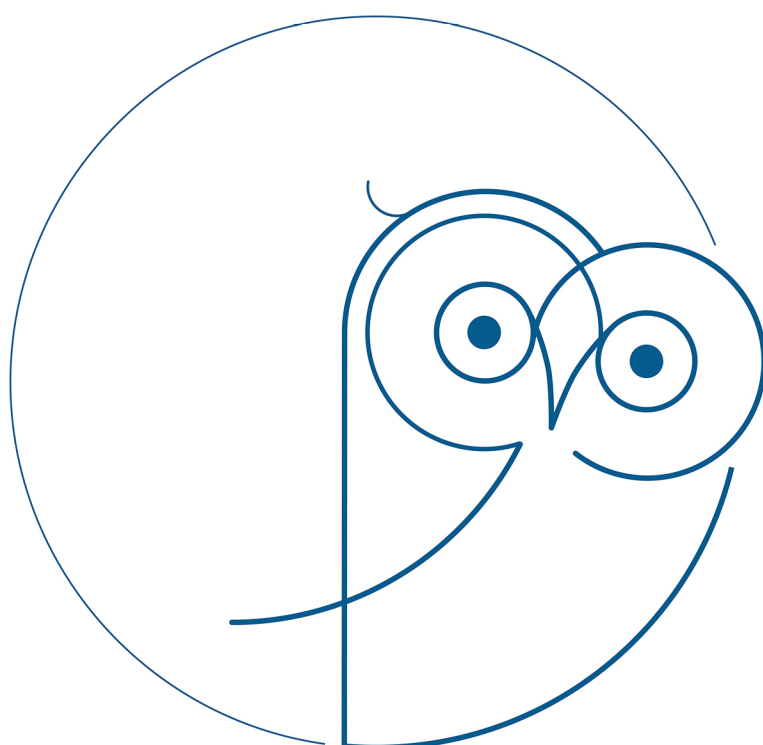


InCircolo
Rivista di filosofia e culture

CRISTALLO-DELEUZE





INCIRCOLO

In Circolo. Rivista di filosofia e culture

InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture (registrazione presso il Tribunale di Milano n. 358 del 23/12/2015; ISSN 2531-4092) intende intervenire sui principali temi della ricerca filosofica contemporanea, senza preclusioni di scuola e di provenienza accademica. La Rivista è liberamente accessibile online all'indirizzo <http://www.incircolorivistafilosofica.it>, ha cadenza semestrale e si avvale del lavoro volontario di tutti coloro che la producono. Gli articoli scientifici, pubblicati nelle sezioni *La Questione Filosofica* e *Laboratorio*, sono sottoposti ad un processo di revisione tra pari a singolo o a doppio cieco secondo quanto indicato dall'Art. 9 del Regolamento per la classificazione delle riviste di area non bibliometrica. I contributi pubblicati nelle altre sezioni possono non essere sottoposti a revisione secondo quanto indicato dall'Art. 9, comma 5 del medesimo Regolamento, sebbene in alcuni casi il Direttivo si riservi la possibilità di sottoporli a revisione.

Dal 2017, *InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture* è collocata dall'ANVUR tra le riviste scientifiche dell'Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche.

Direzione e Redazione: via L. Settembrini, 47 20124 Milano

COMITATO DIRETTIVO: Alberto Frigo, Fabio Fossa.

COMITATO EDITORIALE: Francesca Brencio, Katia Serena Cannata, Matteo Canevari, Bianca Cepollaro, Diego D'Angelo, Danilo Manca, Carlotta Santini.

COMITATO DI REDAZIONE: Sara Fumagalli (Caporedattrice), Franco Sarcinelli (Caporedattore), Michele Pacifico, Emilio Renzi †, Federico Squillaciotti, Gianni Trimarchi.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE: Joselyn BENOIST (Université Paris 1) – Alberto Giovanni BIUSO (Università di Catania) – Silvana BORUTTI (Università di Pavia) – Vinicio BUSACCHI (Università di Cagliari) – Eduardo CASAROTTI (Universidad Católica del Uruguay) – Vincenzo COSTA (Università del Molise) – Umberto CURI (Università di Padova) – Guido CUSINATO (Università di Verona) – Roberto DIODATO (Università Cattolica di Milano) – Rossella FABBRICHESI (Università degli studi di Milano) – Alba JIMÉNEZ (Universidad Complutense de Madrid) – Marco FERRAGUTI (Università degli Studi di Milano) – Sandro MANCINI (Università di Palermo) – Diego MARCONI (Università di Torino) – Patricio MENA MALET (Universidad de la Frontera Chile) – Fabio MERLINI (IUFFP Lugano) – Fulvio PAPI (Professore Emerito Università di Pavia) – Dario SACCHI (Università Cattolica di Milano) – Gabriele SCARAMUZZA (Università degli Studi di Milano) – Carlo SINI (Professore emerito Università degli Studi di Milano) – Paolo SPINICCI (Università degli Studi di Milano) – Nicla VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – Salvatore VECA (Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia) – Andrea ZHOK (Università degli Studi di Milano).

COLLABORATORI: Stefano Barutta, Marta Libertà De Bastiani, Gioacchino Orsenigo.

WEBMASTER: Alessandro Colleoni.

EDITING: Katia Serena Cannata, Alessandro Colleoni, Bianca Curioni, Matteo De Toffoli, Manlio Antonio Forni, Michele Maresca.

DIRETTORE RESPONSABILE: Alessandro Sarcinelli

INDICE

PRESENTAZIONE.....	1
FOREWORD.....	5
SEZIONE PRIMA - LA QUESTIONE FILOSOFICA.....	9
<i>Cosa farsene di Deleuze</i> di Cristina Zaltieri.....	10
<i>Due interventi radiofonici di Gilles Deleuze dedicati a Spinoza</i>	19
<i>Presenze di Spinoza</i> di Filippo Domenicali.....	24
<i>Crystalline Visions, Plastic Gestures</i> di Silvia Zanelli.....	38
<i>C'è un'estetica deleuziana?</i> Di Fulvio Carmagnola.....	61
<i>Logica del concetto</i> di Andrea F. De Donato.....	73
<i>Acquisire il senso del frammento: gettarsi fuori</i> di Sofia Remiddi.....	91
<i>Cristalli di tempo</i> di Daniele Tosi.....	106
<i>Corpi, natura e oggetti con e oltre Gilles Deleuze</i> di Rosario Trimarchi.....	125
SEZIONE SECONDA - LABORATORIO.....	145
<i>Nietzsche. Lo stile e la forma plurale del pensiero</i> di Andrea Lucchini.....	146
<i>Lo stile come elemento costitutivo dell'esperienza</i> di Fabiana Grazioli.....	166
<i>L'eredità dell'etica ambientale</i> di Matteo Andreozzi.....	182
<i>L'incontro con l'Altro nel "Tout-monde"</i> di Gianluca Viola.....	203
SEZIONE TERZA - INTERSEZIONI.....	225
<i>Sulle tracce di Benjamin. Dalla Kinderbuch Sammlung ai Passages</i> di Iosella Greco.....	226
SEZIONE QUARTA - PRATICHE FILOSOFICHE.....	239
<i>Il museo della filosofia: una stanza che si fa casa</i> di Antonio Lorenzo Sartori.....	240

SEZIONE QUINTA - LETTURE ED EVENTI	245
<i>Recensione a "Il divenire della Bildung in Nietzsche e Spinoza"</i> di Gianni Trimarchi.....	246
<i>Recensione a "Pedagogie dell'esclusione Pedagogie dell'inclusione"</i> di Matteo Canevari.....	251
<i>Recensione a "Selfie. Sentirsi nello sguardo dell'altro"</i> di Davide Gianetti.....	259
<i>Recensione a "L'égoïsme vertueux: Montaigne et la formation de l'esprit libéral"</i> di Davide Bernini.....	263
<i>Recensione a "L'altra scommessa. Pascal, indagine sul pessimismo"</i> di Manlio Antonio Forni	269
<i>Recensione a "Cybercapitalismo. Fine del legame sociale?"</i> di Danilo Di Matteo	273

PRESENTAZIONE

Bergson ha proposto a suo tempo di distinguere tre tipi di concetti: i concetti “rigidi”, i concetti “malleabili” e i concetti “individuali”. I concetti “rigidi” sono buoni solo per la conoscenza scientifica del mondo e il suo sfruttamento ma non permettono di cogliere il reale (e in particolare la sua temporalità). I concetti “malleabili” sono capaci di trasformarsi, adattandosi agli oggetti a cui si applicano, seguendo però una regola interna – come le funzioni matematiche permettono di descrivere fenomeni diversi scoprendone la logica comune. Ci sono poi i concetti “individuali”. Questi valgono per un oggetto solo, e come la carta geografica di Borges che coincide quasi con il territorio, è difficile dire se c’è ancora differenza tra concetto e oggetto. Sono come l’ombra della cosa, che diventa paradigma di se stessa.

Nel 2025 si celebra il primo centenario della nascita di Deleuze (e i trent’anni dalla sua morte). E, lo sappiamo, Deleuze, tra i pensatori del Novecento francese, è stato senz’altro quello più propenso (o più abile) a creare concetti (e a riflettere sulla creazione di concetti): il pensatore-cometa, l’apprendista, lo schizo, il corpo senz’organi, le teste cercanti... Se riprendiamo le categorie di Bergson, è evidente che i concetti deleuziani non sono certo concetti rigidi. Ma ci si può domandare se siano concetti “malleabili” o concetti “individuali”. E la domanda è tanto più legittima se si confronta il lascito di Deleuze con quello di Derrida e di Foucault: il primo, più propenso alle figure che ai concetti; e il secondo impegnato a inventare innumerevoli dispositivi talvolta assai difficili da esplicitare nei loro contenuti reali. Si potrebbe dire che i concetti di Deleuze sono innanzitutto e soprattutto dei concetti “malleabili”, e le pagine magistrali che Deleuze dedica alla nozione di espressione in Leibniz e Spinoza convalidano il suo interesse per il ruolo dei concetti come “funzioni”. Ma ciò che rende forse Deleuze vivo, e che permette di salvaguardarlo dalla tentazione (permanente) di trasformarne l’insegnamento in dottrine è il carattere “individuale” delle sue creazioni concettuali. Detto altrimenti, i concetti deleuziani hanno poco di astratto, e talvolta

poco anche di realmente condivisibile: è il lavoro del suo pensiero che si mostra, e che mostra, facendosi, come altri pensieri possono prendere la propria via. Il dossier raccolto da Cristina Zaltieri sotto il titolo “Cristallo-Deleuze” (un nuovo concetto, che più individuale non si potrebbe!) che occupa la “Questione filosofica” di questo numero è un ottimo esempio di come funzionino e cosa producano i concetti di Deleuze. I sondaggi proposti dai vari contributi, con temi che spaziano dall’estetica, alla logica, alla filosofia della natura, alla critica letteraria, mostrano come le intuizioni di Deleuze non chiedano di essere verificate o prolungate ma esigano una costante ripresa. Validi per gli oggetti (filosofici) singolari che li hanno suscitati, i concetti deleuziani chiamano attivazioni ulteriori. Il modello del cristallo non deve trarre in inganno: non è la sua trasparenza che conta, né la rifrazione che esercita, ma la compresenza di opacità e luminosità – uno strumento denso, un concetto “individuale” che svela lucentezze inaccessibili ma capaci di ispirare.

Per la sezione “Laboratorio” il testo di **Andrea Lucchini** *Nietzsche e la forma plurale del pensiero* pone in evidenza il ruolo fondamentale delle scelte di stile di Nietzsche coerenti con le finalità di un suo profondo smarcamento rispetto alla tradizione razionalistica del pensiero occidentale. Egli assume la forma allegorica in sintonia con le riflessioni di Benjamin su di essa, in quanto espressiva di una divergenza intrinseca al sistema di codici allineati alla concatenazione di sintassi logiche rigorosamente organizzate. Il frammento dell’ideogramma allegorico sottende ed inaugura indizi di un pensiero nuovo e pluralistico, inteso come denuncia della coimplicazione tra linguaggio e dinamiche repressive della civiltà umana, più in generale tra potere e dominio. **Fabiana Grazioli** in *Lo stile come elemento costitutivo dell’esperienza* riprende il tema dello stile in termini generali, evidenziandone la ricaduta sul piano dell’estetica intesa non semplicemente solo come filosofia dell’arte, ma in quanto ambito predisposto ad una esperienza totale dell’immanente stesso. Lo stile denota un orizzonte di senso, permette di cogliere il gioco delle differenze del mondo circostante al quale si accede. Ne sono promotori e sostenitori l’estetica di Dilthey, la fenomenologia percettiva di Merleau-Ponty e la singolarità di Deleuze. Nella parte finale l’autrice auspica una estensione aggiuntiva delle virtualità stilistiche nel campo digitale come una innovativa potenzialità da mettere alla prova nelle ibridazioni con la tecnologia.

La parola chiave attorno alla quale si dipana la matassa argomentativa di **Gianluca Viola** in *L’incontro con l’Altro nel “Tout-Monde”* è *chance* a proposito dell’incontro con l’Altro nelle evenienze storiche che hanno caratterizzato l’Occidente. L’autore riprende e sviluppa le quattro fasi individuate e illustrate dal polacco Ryszard Kapuscinski, a partire dalla grecità fino alla nostra contemporaneità, nella quale si è determinata una “esplosione dell’Altro” connessa alla globalizzazione e l’effetto di un multiculturalismo. La perdita della centralità politica e culturale dell’Occidente induce

a incertezza, smarrimento ideologico e progettuale. Qui interviene la proposta di rimuovere la paura e lo sgomento per l'Altro sempre più pervasivi nell'opinione pubblica, prendendo in considerazione la *chance* di inaugurare una nostra storia comune mondializzata fondata su coesistenza, condivisione e amicizia.

Sulla tematica dell'ambiente presenta una ricca varietà di argomentazioni su cui riflettere e aprire un confronto **Matteo Andreozzi** nel suo contributo intitolato *L'eredità dell'etica ambientale*. L'obiettivo dichiarato è di creare le condizioni teoriche per un nuovo paradigma di etica ambientale a partire dalla constatazione che l'umanità, pur essendo radicata nel mondo naturale, da essa si è progressivamente distanziata nel corso della storia, trascurando l'intuizione della fondamentale unità del vivente. Si propone un ambientalismo umanista dettato dall'"antroposcopismo", ovvero un esame dell'ambiente naturale condotta dall'interno, in quanto di essa noi siamo parte. Ne vengono valori da rispettare, limiti da osservare, alterità da tutelare, con l'auspicio che gli assunti teorici delineati per una nuova etica ambientale, ispirata ad un riequilibrio nei rapporti tra umano e non-umano, si traducano in coerenti pratiche operative nel mondo che viviamo.

La sezione "Intersezioni" contiene *Sulle tracce di Benjamin. Dalla Kinderbuchsammlung ai Passages* di **Iosella Greco** che mette in luce – come di rado si è fatto tanto incisivamente – la straordinaria disposizione alle intersezioni di Walter Benjamin filosofo marxista, ma anche sociologo e critico letterario. Così appare nei *Passages*, restituzione a noi di una fantasmagorica Parigi degli anni '20 e '30 del 1900, da lui attraversata per strade che sono "la dimora della collettività", con una inesauribile curiosità da *flaneur*, detective e collezionista incallito. Passare da *Infanzia Berlinese* ai *Passages*, come nel titolo della autrice, propone un tratto significativo della personalità di Benjamin. La sua scrittura è frammentaria, tanto composita da richiamare le figure di un caleidoscopio, e illimitata: i *Passages* sono opera di circa 1200 pagine rimasta incompiuta. In chiusura l'autrice cita l'angelo di Klee, che Benjamin riprende, "trascinato nel futuro, ad ali aperte, da una tempesta paradisiaca: chiamiamo progresso questa tempesta".

La sezione "Pratiche filosofiche" fa riferimento ad un evento presentato nel contributo di **Antonio Sartori**, *Il museo della filosofia: una stanza che si fa casa*, a proposito della mostra sul complottiamo presso la Università Statale di Milano. Dopo una parte sulla utilità e sul significato di un museo in Italia della filosofia capace di coinvolgere un pubblico più vasto di quello specialistico, l'autore descrive con accuratezza l'organizzazione e le finalità di questa mostra, che ha focalizzato in prospettiva interdisciplinare un problema come quello delle *fake-news* di grande attualità nel mezzo di *fact-checking* e *nudging*, che trova una interdizione filosofica nel riferimento al tema della verità. In conclusione, si fa l'annuncio che la mostra è un preambolo della inaugurazione a Milano di un museo della filosofia, aperto alle

Università e alle associazioni come la Società Filosofica Italiana, promotrice dell'ultimo Congresso Mondiale della Filosofia svoltosi a Roma nel 2024 con il titolo “Philosophy across boundaries”, una prospettiva che questo evento sul complottismo ha adottato senza riserve.

Chiude il numero la sezione “Lecture ed eventi” con una serie di recensioni: **Gianni Trimarchi** su *Il divenire della Bildung in Nietzsche e Spinoza* di Cristina Zaltieri; **Matteo Canevari** su *Pedagogie dell'esclusione Pedagogie dell'inclusione* di Monica Ferrari e Matteo Morandi; **Davide Gianetti** su *Selfie. Sentirsi nello sguardo dell'altro* di Giovanni Stanghellini; **Davide Bernini** su *L'égoïsme vertueux: Montaigne et la formation de l'esprit libéral* di Thierry Goutier; **Manlio Forni** su *L'altra scommessa. Pascal, indagine sul pessimismo* di Antonio Pascale; **Danilo Di Matteo** su *Cybercapitalismo. Fine del legame sociale?* di Emanuela Fornari.

Buona lettura!

Franco Sarcinelli
Alberto Frigo
Fabio Fossa

FOREWORD

Bergson once proposed to distinguish between three types of concepts: rigid, malleable, and individual concepts. Rigid concepts are only suitable for the scientific knowledge of the world and its exploitation, but they do not allow us to grasp reality (in particular, its temporality). Malleable concepts are capable of transforming themselves, adapting to the objects to which they are applied, following an internal rule – just as mathematical functions allow us to describe different phenomena, discovering their common logic. Then there are individual concepts. These are valid for only one object, and like Borges' map that almost coincides with the territory, it is difficult to say whether there is still a difference between concept and object. They are like the shadow of a thing, which becomes a paradigm of itself.

In 2025, we celebrate the first centenary of Deleuze's birth (and the thirtieth anniversary of his death). And, as we know, Deleuze, among the French thinkers of the twentieth century, was certainly the most inclined (or the most skilled) to create concepts (and to reflect on the creation of concepts): the thinker-comet, the apprentice, the schizo, the body without organs, the searching heads... If we take up Bergson's categories, it is evident that Deleuze's concepts are certainly not rigid concepts. But one can ask whether they are malleable or individual concepts. And the question is all the more legitimate if we compare Deleuze's legacy with that of Derrida and Foucault: the first, more inclined to figures than concepts; and the second engaged in inventing countless devices that are sometimes quite difficult to clarify in their real contents.

One could say that Deleuze's concepts are first and foremost malleable concepts, and the masterful pages that Deleuze dedicates to the notion of expression in Leibniz and Spinoza validate his interest in the role of concepts as functions. But what perhaps keeps Deleuze alive, and what allows him to be safeguarded from the (permanent) temptation to transform his teaching into doctrines, is the individual character of his conceptual creations. In other words, Deleuze's concepts have little that is abstract, and

sometimes little that is truly shareable: it is the labor of his thought that is shown, and that shows, in becoming, how other thoughts can take their own path.

The essays collected by Cristina Zaltieri under the title *Cristallo-Deleuze* (a new concept, as individual as it could be!) that occupies the “Philosophical Question” of this issue is an excellent example of how Deleuze’s concepts work and what they produce. The explorations proposed by the various contributions, with themes ranging from aesthetics to logic, from philosophy of nature to literary criticism, show how Deleuze’s intuitions do not ask to be verified or extended but demand constant reinterpretation. Valid for the singular (philosophical) objects that have elicited them, Deleuze’s concepts call for further activations. The model of the crystal should not be misleading: it is not its transparency that counts, nor the refraction it exerts, but the coexistence of opacity and luminosity – a dense instrument, an “individual” concept that reveals inaccessible but inspiring brilliance.

For the “Laboratory” section, **Andrea Lucchini**’s text *Nietzsche and the Plural Form of Thought* highlights the fundamental role of Nietzsche’s stylistic choices, consistent with the aim of a profound detachment from the rationalistic tradition of Western thought. He adopts the allegorical form in line with Benjamin’s reflections on it, as expressive of an intrinsic divergence from the system of codes aligned with the concatenation of rigorously organized logical syntax. The fragment of the allegorical ideogram underlies and inaugurates clues of a new and pluralistic thought, understood as a denunciation of the co-implication between language and the repressive dynamics of human civilization, more generally between power and domination.

Fabiana Grazioli, in *Style as a Constitutive Element of Experience*, takes up the theme of style in general terms, highlighting its impact on the level of aesthetics understood not simply as philosophy of art, but as a field predisposed to a total experience of the immanent itself. Style denotes a horizon of meaning, allowing us to grasp the play of differences in the surrounding world to which we have access. The aesthetics of Dilthey, the phenomenology of perception of Merleau-Ponty, and the singularity of Deleuze are promoters and supporters of this. In the final part, the author hopes for an additional extension of stylistic virtualities in the digital field as an innovative potential to be tested in hybridations with technology.

The keyword around which the argumentative thread of **Gianluca Viola**’s *Encountering the Other in the ‘Tout-Monde’* unfolds is *chance*, concerning the encounter with the Other in the historical events that have characterized the West. The author takes up and develops the four phases identified and illustrated by the Pole Ryszard Kapuscinski, from Greek antiquity to our contemporary era, in which an “explosion of the Other” connected to globalization and the effect of multiculturalism has taken place. The loss of the political and cultural centrality of the West induces uncertainty, ideological and planning disorientation. Here, the proposal is to remove

the fear and dismay for the Other that are increasingly pervasive in public opinion, taking into consideration the chance to inaugurate a common globalized history founded on coexistence, sharing, and friendship.

On the theme of the environment, **Matteo Andreozzi** presents a rich variety of arguments to reflect on and open a dialogue in his contribution entitled *The Legacy of Environmental Ethics*. The stated goal is to create the theoretical conditions for a new paradigm of environmental ethics, starting from the observation that humanity, although rooted in the natural world, has progressively distanced itself from it throughout history, neglecting the intuition of the fundamental unity of the living. A humanist environmentalism dictated by “anthroposcopy” is proposed, that is, an examination of the natural environment conducted from within, as we are part of it. Values to be respected, limits to be observed, and alterity to be protected are derived from this, with the hope that the theoretical assumptions outlined for a new environmental ethics, inspired by a rebalancing of the relationship between humans and non-humans, will translate into coherent operational practices in the world we live in.

“Intersections” contains *In the Footsteps of Benjamin: From the Kinderbuchsammlung to the Passages* by Iosella Greco, who highlights – as rarely has been done so incisively – the extraordinary disposition to intersections of Walter Benjamin, a Marxist philosopher, but also a sociologist and literary critic. This is how he appears in the *Passages*, a restitution to us of a phantasmagorical Paris of the 1920s and 1930s, traversed by him through streets that are “the dwelling place of the collective,” with an inexhaustible curiosity of a *flâneur*, detective, and inveterate collector. Moving from *Berlin Childhood* to the *Passages*, as in the author’s title, proposes a significant trait of Benjamin’s personality. His writing is fragmentary, so composite as to recall the figures of a kaleidoscope, and unlimited: the *Passages* is a work of about 1200 pages that remained unfinished. In conclusion, the author quotes Klee’s angel, which Benjamin takes up, “dragged into the future, with open wings, by a paradisiacal storm: we call this storm progress.”

“Philosophical Practices” reports on an event presented by **Antonio Sartori** in his contribution *The Museum of Philosophy: A Room That Becomes a Home*, which tells about the exhibition on conspiracy theories at the State University of Milan. After a part on the usefulness and meaning of a museum of philosophy in Italy capable of involving a wider audience than the specialized one, the author accurately describes the organization and objectives of this exhibition, which focused on an interdisciplinary perspective on a problem like that of fake news, highly topical in the midst of fact-checking and nudging, which finds a philosophical interdiction in the reference to the theme of truth. In conclusion, it is announced that the exhibition is a preamble to the inauguration in Milan of a museum of philosophy, open to universities and associations

such as the *Italian Philosophical Society*, promoter of the last *World Congress of Philosophy* held in Rome in 2024 with the title “Philosophy across Boundaries” – a perspective that this event on conspiracy theories has adopted without reservation.

The issue concludes with the “Readings and Events” section, with a series of book reviews: **Gianni Trimarchi** on *Il divenire della Bildung in Nietzsche e Spinoza* by Cristina Zaltieri; **Matteo Canevari** on *Pedagogie dell’esclusione Pedagogie dell’inclusione* by Monica Ferrari e Matteo Morandi; **Davide Gianetti** on *Selfie. Sentirsi nello sguardo dell’altro* by Giovanni Stanghellini; **Davide Bernini** on *L’égotisme vertueux: Montaigne et la formation de l’esprit libéral* by Thierry Goutier; **Manlio Forni** on *L’altra scommessa. Pascal, indagine sul pessimismo* by Antonio Pascale; **Daniilo Di Matteo** on *Cybercapitalismo. Fine del legame sociale?* by Emanuela Fornari.

Enjoy!

Franco Sarcinelli
Alberto Frigo
Fabio Fossa

Sezione seconda
Laboratorio

L'EREDITÀ DELL'ETICA AMBIENTALE

Proposte per l'avvio di un dibattito

Matteo ANDREOZZI

Abstract: The main aim of this paper is to show that, without abandoning the Western philosophical tradition, there are various options to accept both the possibility and the duty of respecting various types of natural entities. I claim that although environmental are often linked to a paradigmatic revolution of moral thought or a total overturning of Western paradigm of thought, we need to reconsider these beliefs. Only by abandoning similar prejudices it is possible to push environmental ethics to face a more important challenge. This is the need to reach a new paradigm of environmental ethics. This paper attempts to offer some theoretical coordinates of this hypothetical new paradigm and does so from both the conceptual and existential point of view, as well as the metaethical and normative one. Claiming that moral thought cannot escape the ethical obligation to give concrete answers to the problems of human beings, the paper provides useful elements to encourage a paradigm shift within the discipline – one that allows it to transform its theoretical abstractness into practical effectiveness.

Keywords: Environmental ethics; moral recipients; otherness; anthroposcopy; humanistic environmentalism.

1. Sfide e risposte. Un modello interpretativo

Viviamo oggi nel pieno di una crisi dei rapporti tra gli esseri umani e la natura la quale, nelle parole di Luisella Battaglia, rappresenta «la sfida più grave che oggi la civiltà occidentale si trovi ad affrontare».¹ Fenomeni quali la scarsità delle risorse, i cambiamenti climatici, lo sfruttamento sistematico di numerosi animali non-umani utilizzati per fini umani, la perdita di biodiversità, l'estinzione di numerose specie, l'arresto quasi totale della comparsa di nuove specie, la compromissione permanente di un vasto numero di ecosistemi e uno stato di scarsa "salute" generale del pianeta Terra, hanno determinato negli anni, secondo svariati autori, una situazione in grado di minacciare l'umanità intera, le generazioni future, le diverse componenti

¹ Luisella BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma 2012, p. 155.

dell'ambiente e forse persino l'intero pianeta Terra.² Un contesto di simile crisi, prosegue Battaglia, offre un'occasione ineludibile alla filosofia «per correggere uno dei suoi maggiori errori: il rifiuto del mondo naturale».³ Ora che siamo «sull'orlo dell'abisso», prosegue idealmente Hans Jonas, la filosofia non può tirarsi indietro, perché è anzi destinata a dare un contributo fondamentale.⁴ La filosofia, secondo Peter Singer, dovrebbe infatti «mettere in dubbio le assunzioni fondamentali di ogni epoca» e «riflettere, criticamente ed attentamente, su ciò che la maggior parte della gente dà per scontato».⁵ È perciò «giusto», secondo Battaglia, «che la filosofia privilegi quei campi di riflessione che riguardano il rapporto dell'uomo con la realtà in cui vive».⁶ Ed è anche del tutto normale che l'etica tradizionale non abbia avvertito per secoli l'esigenza di dare considerazione morale al mondo naturale, dando per “scontato” un rapporto di ontologica subordinazione di esso al mondo umano che solo di recente ha iniziato a mostrare i propri limiti. Appurato che noi, in quanto esseri umani, siamo capaci di sottoporre la nostra condotta a una continua revisione etica; che il nostro agire è sempre un agire in un ambiente in cui siamo implicati al pari di numerose altre entità naturali non-umane; e che le nostre azioni possono recare un eccessivo danno a questo ambiente o avere evitabili effetti dannosi sulla qualità della vita e persino sulla salute di noi stessi, dell'umanità globale e di quella futura, ben altre sono le esigenze e le domande che, nel corso degli ultimi decenni, hanno iniziato a mostrarsi importanti.

È solo intorno agli anni '70 che nacque infatti, dopo un periodo di “gestazione” durato più di mezzo secolo, l'etica ambientale. Una forma di riflessione filosofica che, estendendo il più possibile il proprio campo di interesse a inedite dimensioni dell'intero ambiente in cui e su cui agisce l'essere umano, e decentrando anche solo parzialmente il discorso dagli agenti morali, dai loro rapporti, dalle azioni da essi compiute e dalle loro conseguenze, si interroga sullo status morale di inedite categorie di pazienti morali non-paradigmatici e sui valori morali in base ai quali tale status possa essere tutelato.⁷ Ciò che la disciplina si propone di fare, dunque, è valutare l'eventualità di inserire pazienti morali “lontani” (nello spazio, nel tempo e ontologicamente) dalla sfera umana all'interno di un discorso etico che, guardando all'agire umano come a quella

² Cfr. Matteo ANDREOZZI (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2012.

³ Luisella BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente*, p. 155.

⁴ Cfr. Hans JONAS, *Sull'orlo dell'abisso* (1992), tr. it. Anna Patrucco Becchi, in H. JONAS – P. BECCHI (a cura di), *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000, pp. 1-17.

⁵ Peter SINGER, *Tutti gli animali sono uguali* (1976), tr. it. Silvana Castignone, in S. CASTIGNONE (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 138.

⁶ Luisella BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente*, p. 155.

⁷ Cfr. Matteo ANDREOZZI, *Introduzione*, in M. ANDREOZZI (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, pp. 24-25.

particolare forma di interazione ambientale sottoposta al giudizio morale, allarghi le proprie riflessioni fino a comprendere l'intera umanità, le generazioni future, gli animali senzienti, le forme di vita non-umane, i processi evolutivi, i sistemi ecologici e la Terra.

Guardando alla storia dell'etica come a una storia caratterizzata dal continuo estendersi della considerazione morale oltre certi confini arbitrariamente tracciati per escludere alcuni individui (es. gli schiavi, gli afroamericani o le donne), l'etica ambientale ha cercato negli ultimi quarant'anni – e cerca ancora oggi – di rivisitare in questo senso tanto la nostra visione del mondo quanto i nostri criteri di demarcazione morale. La sua ricerca è infatti volta tanto a individuare le *basi teoriche* su cui è più opportuno appoggiarsi per descrivere i valori morali, quanto a prescrivere le *risposte etiche* più appropriate a tutelare le entità che, in virtù di questi stessi valori, possiedono uno status morale. Nel proprio invito a riscrivere – senza annullare – i confini tra umano e non-umano, culturale e naturale, con la fondamentale e inedita intenzione di proteggere la natura ponendo dei limiti alle nostre azioni, l'etica ambientale si rende allora tanto ampia da coinvolgere nelle proprie riflessioni non soltanto quel particolare tipo di etica applicata all'ambiente, ma anche la metaetica e l'etica normativa, nel loro complesso.⁸ In essa è dunque insita l'esigenza di rimettere in discussione, in una prospettiva molto più vasta, categorie e giudizi che coinvolgono (e in un certo senso stravolgono) tutta l'etica, nella sua totalità. Nonostante sia spesso tutt'oggi ancora ignorata, denigrata, non compresa e persino esclusa da corsi e manuali di etica che presumono di essere del carattere più generale possibile, secondo Warwick Fox l'etica ambientale è forse persino la forma di etica dal più ampio raggio di interesse attualmente esistente: con la sua sola esistenza essa dimostra infatti le limitazioni della tradizione etica occidentale, senza però implicare anche un necessario rifiuto di quest'ultima.⁹ «L'etica ambientale conduce l'etica classica a un punto di rottura», ricorda Holmes Rolston III, ma allo stesso tempo ci mostra anche che non abbiamo bisogno oggi «di una semplice etica umanistica applicata all'ambiente come abbiamo avuto bisogno di una per l'economia, la legge, la medicina, la tecnologia, lo sviluppo internazionale o il disarmo nucleare».¹⁰ Essa ci impone piuttosto di chiederci cosa ci dice, su noi stessi, la nostra capacità o incapacità di rispondere ai problemi posti oggi dal nostro rapporto con la natura. Essa è allora in questo senso anche inquadrabile come l'espressione di quella forte esigenza sorta proprio negli anni '70 – e non ancora

⁸ Cfr. Maria Antonietta LA TORRE, *Ecologia e morale. L'irruzione dell'istanza ecologica nell'etica dell'Occidente*, Cittadella, Città di Castello 1990, pp. 118-119.

⁹ Cfr. Warwick FOX, *A Theory of General Ethics. Human Relationships, Nature, and the Built Environment*, MIT Press, Cambridge-London 2006, pp. 7-8.

¹⁰ Cfr. Holmes ROLSTON III, *Values in and Duties to the Natural World* (1991), in F. BORMANN – S. KELLERT (eds.), *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*. New Haven, Yale University Press, Connecticut 1991, p. 73, traduzione mia.

tramontata – di riappropriarsi del senso di co-appartenenza di esseri umani e ambiente. Se avviare una simile riflessione significa, per certi versi, *recuperare* una nostra *naturalità* forse smarrita, non farlo potrebbe comportare il *perdere* irrimediabilmente un'importante componente della nostra stessa umanità.

Ancora Battaglia suggerisce di guardare al dibattito interdisciplinare sollevato dall'etica ambientale in base a un modello che si avvale dei termini “sfida” e “risposta”.¹¹ È infatti possibile inquadrare in questa prospettiva non solo le numerose *sfide* lanciate a e da questa disciplina, ma anche le diverse *risposte* presenti al suo interno. Sfide e risposte che, in questo senso, sono dunque da intendersi come il tentativo dell'etica ambientale di porsi in dialogo continuo non soltanto con il sapere scientifico, ma anche (e forse primariamente) con la natura cui abbiamo appreso di appartenere, con l'idea di umanità verso cui desidereremmo tendere, con i valori in base ai quali vorremmo vivere e, non in ultimo, con i principi che dovremmo adottare per tutelare tutti questi elementi. In una simile interrelazione dialettica fatta di scontri, ma anche di aperture reciproche, è anzitutto la nostra rinnovata idea di natura a sfidare l'etica, chiedendole di individuare nuovi casi paradigmatici adatti a divenire protagonisti di un rinnovato modo di intendere i rapporti morali. L'etica ambientale, nel proprio cercare di rispondere a questo appello, lancia a sua volta una sfida a tutti noi esseri umani: si tratta, in questo caso, di una vera propria sfida esistenziale, perché abbiamo oggi troppo sia da perdere che da guadagnare, non solo in riferimento alla natura, ma anche nei confronti della nostra stessa umanità. Spronando a cercare risposte in grado di fare fronte a questa esigenza, essa pone tuttavia un'ulteriore sfida, questa volta diretta all'intera filosofia morale e, in particolare, alla riflessione metaetica. Poiché per rispettare l'ambiente è necessario porre dei limiti al nostro agire in esso e su di esso, e poiché tali limiti dipendono dai valori in base ai quali scegliamo di vivere, la morale è oggi più che mai chiamata dall'etica ambientale a rispondere dell'esistenza di simili valori in natura. Da questa risposta dipende infatti un'ultima e decisiva sfida, nuovamente rivolta all'intero pensiero morale, anche se primariamente diretta alla riflessione normativa. Raccogliere questa sfida, dando un concreto significato materiale ai nostri doveri verso l'ambiente, non è solo di fondamentale importanza per *chiudere* il cerchio di sfide e risposte appena descritto, ma anche e soprattutto per *riapirlo*, aspettando le risposte e le eventuali nuove sfide che potrebbero tornare a provenire da un mondo naturale che, in questo rapporto dialettico tra etica e ambiente, è infatti tanto creativo e dinamico quanto lo è la riflessione morale.

¹¹ Luisella BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente*, pp. 13-14.

2. Destinatari morali e alterità non-umane. La sfida concettuale

La prima sfida cui intendo dedicare la mia attenzione è quella lanciata proprio dalla natura all'etica. L'ambiente ci invita infatti a rivedere oggi almeno alcune delle coordinate fondamentali su cui la morale ha tradizionalmente concentrato la propria attenzione. In questo senso, i principali obiettivi che si pone la disciplina sono essenzialmente due. Il primo è rivisitare la nozione di "paziente morale" portando questa a estendersi ben oltre l'ideale di essere umano paradigmatico. Il secondo è invece di ridiscutere quel concetto di "persona" che sembrerebbe potersi utilizzare soltanto in riferimento agli esseri umani. Nel rispondere a queste sfide, l'etica ambientale si è impegnata, da un lato a difendere la piena possibilità di parlare di pazienti morali non-paradigmatici e non-umani, e dall'altro ad argomentare in favore dell'estensione dello status di "persona" a numerosi soggetti senzienti appartenenti a specie diverse da quella umana.

Resta tuttavia in buona parte ancora inesplorata una sfida concettuale sottesa a entrambi questi obiettivi. Tale sfida, sotto molti aspetti cruciale, non è riducibile a quella di identificare tutte le entità considerabili alla stregua di pazienti morali o persone, perché è in realtà primariamente quella di porre sotto esame entrambe queste stesse nozioni, ridefinendole. Al di là della possibilità di sussumere sotto simili categorie concettuali anche entità diverse dagli esseri umani, è infatti per l'etica ambientale opportuno lasciare il minore spazio possibile a fraintendimenti e cattive interpretazioni che potrebbero condurre a considerare la sua riflessione priva di profondità, rigosità e persino intuitività. Si rende allora in quest'ottica necessario intendere la sfida di individuare *nuovi casi paradigmatici*, non soltanto come l'esigenza di comprendere *chi* o *cosa*, in natura, sia identificabile come un paziente morale o una persona, ma anche, e forse primariamente, come quella di chiarire *cosa* queste nozioni possano oggi significare e *se* sia davvero appropriato adottarle all'interno del dibattito che contraddistingue la disciplina.

Assumendo questa prospettiva si rende anzitutto evidente che, per quanto largamente utilizzato, il concetto di "paziente morale" può essere estremamente fuorviante nel portare le questioni sollevate dall'etica ambientale all'attenzione dell'intera riflessione filosofica e dell'opinione pubblica. Il termine greco *pathos* da cui esso deriva rimanda infatti non soltanto a un generico subire, ma anche a circostanze contraddistinte da affetti, dolori ed emozioni che non sembrano potersi pienamente predicare in riferimento a tutte le tipologie di entità verso cui l'etica ambientale rivolge il proprio interesse. Da *pathos* derivano non soltanto parole quali "passività", che ben si addicono in realtà alle considerazioni avanzate dalla disciplina, ma anche termini come "passione" o "patimento", i quali richiamano esperienze che non sembra del tutto lecito riferire anche alle entità naturali sovraindividuali o prive di soggettività.

Dall'applicare la categoria concettuale di “paziente morale” a entità diverse dagli esseri umani o, più in generale, dai soggetti senzienti potrebbe dunque derivare un rifiuto dei pur validi argomenti utilizzati dall'etica ambientale.

Molto diversi sarebbero però gli esiti cui si potrebbe giungere se si raccogliesse la sfida di interrogarsi più a fondo su quale possa essere una scelta terminologia più adatta. Una proposta utile a ovviare a questa debolezza intrinseca al dibattito potrebbe essere quella di parlare in generale, molto più semplicemente, di *destinatari morali*. Ciò che la natura porta a stravolgere, infatti, non è soltanto la convinzione che gli esseri umani paradigmatici siano gli unici possibili pazienti morali, ma anche quella che le esperienze individuali connesse a un seppur minimo livello di soggettività siano di per sé necessarie a identificare le entità che è doveroso reinserire all'interno della situazione-tipo su cui da sempre si concentra la riflessione morale. Non solo identificando nuovi protagonisti dei nostri rapporti etici, ma anche individuando nuovi termini e concetti tramite cui riferirsi loro, questa situazione-tipo potrebbe dunque riguardare, senza particolari contraddizioni o fraintendimenti, una qualsiasi delle entità naturali di cui l'etica ambientale sostiene sia doveroso occuparsi. In questo senso, il parlare di *destinatari morali* potrebbe se non altro essere un primo tentativo di rispondere davvero e pienamente a questo primo aspetto della sfida lanciata dalla natura.

A comprovare il fatto che al cambiamento degli standard morali richiesto dall'ambiente corrispondono una rottura e un superamento dei confini che separano gli esseri umani dal resto della natura, anche la nozione di “persona” è stata dall'etica ambientale spesso utilizzata al di fuori della sfera umana. Il termine, generalmente utilizzato per indicare un individuo dotato di fatto o in potenza di capacità quali ragione, giudizio, deliberazione, decisione e volontà, è proprio per questo stato impiegato da numerosi autori anche in riferimento a molti animali non-umani.¹² Anche questa scelta terminologica si rende tuttavia opinabile, se non anche controproducente. Come si è detto, infatti, la nozione affonda le proprie radici in una tradizione filosofica e teologica, prima ancora che giuridica, squisitamente umana. Parlare di “persone” anche in riferimento a certe entità non-umane potrebbe stravolgere il significato del concetto a tal punto da renderlo persino superfluo: se tutto può essere “persona”, infatti, che senso avrebbe avvalersi ancora di questo termine? Ancora una volta, dunque, applicare questa categoria concettuale a entità diverse dagli esseri umani potrebbe generare forti resistenze da parte della riflessione filosofica e giuridica.

Non è esattamente questa però la sfida lanciata dalla natura all'etica ambientale. Ciò che la nostra rinnovata visione del mondo naturale richiede è infatti, molto più

¹² Cfr. Mary MIDGLEY, *Is a Dolphin a Person?* (1985), in M. MIDGLEY, D. MIDGLEY (eds.), *The Essential Mary Midgley*, Routledge, London-New York 2005, p. 134.

semplicemente, che in tutti quei soggetti dotati di articolate capacità sensitive e cognitive venga riconosciuta, non più soltanto una “cosa”, ma un soggetto “altro” rispetto a noi. Un possibile modo di raccogliere questa ancora non del tutto accettata sfida potrebbe allora essere, in tal senso, quello di fare riferimento a tutte queste entità non-umane parlando, in modo molto generale, di *alterità*.

La sfida di individuare nuovi casi paradigmatici dei nostri rapporti morali non è dunque di fatto riducibile a una semplice estensione di categorie concettuali tradizionali oltre la sfera umana. Per essere davvero coerente ed efficace, la rivoluzione di cui si fa portavoce l’etica ambientale non dovrebbe infatti limitarsi a ridefinire il significato di certe nozioni. Occorrerebbe rivisitarle al punto da stravolgerle, pervenendo così a una vera e propria nuova terminologia: un vocabolario che si riveli maggiormente adatto a conciliare non soltanto la morale tradizionale e l’etica ambientale, ma anche tutte le differenti correnti di pensiero presenti all’interno di quest’ultima. Dal compiere questo passo non dipendono soltanto un importante avanzamento della discussione e una sua migliore ricezione generale, ma anche una profonda revisione delle convinzioni e degli attriti presenti nell’alveo di questo campo di indagine. Tutto ciò potrebbe inoltre rivelarsi di fondamentale importanza per fronteggiare quella seconda sfida esistenziale che è la stessa etica ambientale a porre, questa volta nei confronti dell’umanità.

3. Idee di umanità e ambientalismo umanista. La sfida esistenziale

È per l’etica ambientale indispensabile anche che gli esseri umani si riappropriino di un senso di co-appartenenza tra *umanità* e *ambiente* che, mutando il nostro modo di percepirci in relazione con la natura, ci consenta di prendere seriamente in considerazione i suoi valori morali. Secondo molti autori, da questa esigenza di recuperare una sorta di nostra *naturalità* dipende direttamente anche una grande occasione per riscattare la nostra stessa *umanità*, tanto per non perderne sfumature che stiamo rischiando di smarrire, quanto per guadagnarne dimensioni ancora inesplorate. Nel primo caso il rischio esplicito è quello di adottare comportamenti che, alla luce dei problemi ambientali dell’età contemporanea, si rivelano di fatto *disumani*. Nel secondo esiste una seppure implicita opportunità di divenire persino *più umani*, derivabile dall’ammettere che, per quanto distanziatisi dalla natura, gli esseri umani sono entità biologicamente determinate, etologicamente complesse ed ecologicamente interconnesse come tutte le altre entità naturali. Entrambe le componenti sono di fondamentale importanza, ma se nella prima circostanza si tratta di applicare una tradizionale idea di umanità a ciò che della natura ci ha permesso di scoprire la scienza contemporanea, solo nella seconda si concretizza la grande occasione di pervenire a una vera e propria nuova idea di umanità. A un’attenta analisi, inoltre, rispondere

soltanto al primo aspetto di questa sfida esistenziale non pare essere di per sé sufficiente a supportare una profonda riconsiderazione dei valori morali presenti in natura.

I riferimenti all'umanità da perdere sono molto frequenti soprattutto in quegli autori che dedicano la propria attenzione primariamente alla nostra inaudita influenza su un mondo naturale ricco di destinatari morali non-paradigmatici e non-umani. Agire nella completa noncuranza dei danni che, con il nostro agire nel e sull'ambiente, potremmo causare nei confronti sia dell'umanità globale e di quella futura sia delle numerose altre entità naturali significa, in questo senso, agire in modo *disumano*. Nel rispetto dell'idea di umanità responsabile che contraddistingue la cultura occidentale contemporanea occorre dunque rivedere i principi che guidano la nostra condotta ogni qual volta essa implichi e richieda di agire (direttamente o indirettamente) sulla natura. Raccogliere questa sfida è essenziale per farsi carico di quel rinnovato senso di responsabilità che l'etica ambientale ci richiede di sviluppare. Questa stessa responsabilità, tuttavia, non sembra in grado, da sola, di scongiurare contraddizioni e punti aperti all'interno del dibattito di settore.¹³ Solo rivedendo la nostra stessa idea di umanità è possibile maturare una responsabilità ambientale che, per quanto attenta ai problemi sollevati dalla questione ambientale e da quella animale, non debba soltanto a questi la sua stessa esistenza. Soltanto se si prendono in considerazione tutte le diverse ripercussioni derivanti dall'accettare che gli esseri umani non sono affatto al centro del mondo si può infatti arrivare ad ammettere che la natura è depositaria di svariati valori morali. Nel rispettare l'ambiente non si tratta, allora, di restare aderenti all'idea di umanità *responsabile* che già possediamo, ma di farsi carico di una nuova idea di umanità: un'umanità maggiormente *consapevole* del proprio posto in natura.

Un secondo aspetto importante della sfida esistenziale è il comprendere che oggi noi esseri umani non abbiamo soltanto molto da perdere: è infatti possibile parlare anche di un'umanità da guadagnare e della relativa esigenza di divenire ancora *più umani*. Ciò che in questa prospettiva si rende anzitutto chiaro, infatti, è che, a prescindere dalla tipologia e dal grado di influenza che possiamo avere sul mondo naturale, occorre porre dei limiti al nostro agire in e su un ambiente nei confronti del quale molte delle più tradizionali convinzioni antropocentriche sono ormai da ritenersi del tutto obsolete. Non è tanto ciò che abbiamo *fatto* o possiamo *fare* a dovere essere messo in questione, ma ciò che *siamo*. Poiché abbiamo sempre pensato di essere separati dalla natura, il suo sommo vertice evolutivo o i suoi legittimi proprietari, ci siamo preclusi di entrare in contatto con una parte fondamentale della nostra stessa umanità. Per divenire maggiormente umani occorre dunque in questo senso accettare di essere entità naturali come le altre, per nulla superiori o privilegiate rispetto alle altre e affatto legittimate a

¹³ Cfr. Robert HEILBRONER, *What Has Posterity Ever Done for Me?*, "The New York Times Magazine", 19 gennaio 1975, pp. 74-76.

regolare il nostro comportamento nei confronti delle altre sulla sola base di riferimenti circolari ai noi stessi e alla nostra tradizione culturale.

Se, da un lato, non bisogna lasciare inalterata la nostra idea di *umanità*, dall'altro non si deve però neanche abbandonarla in favore di una più vasta idea di *naturalità*: ciò che occorre, piuttosto, è adottare una nuova idea di *umanità nell'ambiente*. Visto che le azioni umane mettono a repentaglio, non la natura, ma un ambiente in cui e da cui siamo implicati al pari di numerose altre entità naturali, e considerato che questo stesso ambiente può assumere valore soltanto dal punto di vista umano, non può che essere quest'ultima l'unica prospettiva appropriata su cui fondare l'etica ambientale.¹⁴ È in questo senso che l'umanità che possiamo *guadagnare* deve essere rimessa in dialogo con quella che possiamo *perdere*, ed è questo il modo più idoneo di guardare alla sfida esistenziale che ci pone oggi l'etica ambientale. Se a causa del crederci *separati* dalla natura rischiamo di perdere la nostra umanità, è solo grazie alla consapevolezza di essere *appartenenti* all'ambiente che possiamo guadagnare una nuova idea di umanità. Non bisogna però dimenticare che, pur essendo radicati nel mondo naturale, ce ne siamo anche *distanziati* e lo abbiamo fatto proprio grazie a una serie di peculiarità prettamente umane tra cui vi è senza dubbio, forse persino soprattutto, la nostra stessa responsabilità. Come sostiene anche Battaglia, tuttavia, è su di un *nuovo umanesimo* che quest'ultima si dovrebbe fondare: non farsi carico di una simile responsabilità «significa solo immiserimento, atrofia del nostro essere, disumanizzazione», ma farlo senza tematizzare «in senso critico l'intuizione della fondamentale unità del vivente» implica il non avere colto pienamente la sfida che ci sta lanciando l'etica ambientale.¹⁵

Una proposta in questo senso utile al dibattito potrebbe essere di parlare di almeno tre forme di ambientalismo morale, riconoscendo al contempo che solo una di queste è davvero idonea a rispondere alle sfide dell'etica ambientale. Ciò che la disciplina ci sta chiedendo di adottare, infatti, non è né un *ambientalismo anti-umanista*, che trasformi il decentramento dagli esseri umani in misantropia, né un semplice *umanesimo ambientalista* tanto attento alla natura quanto affezionato a un'ormai superata idea di umanità. Dobbiamo piuttosto pervenire a un *ambientalismo umanista*, capace sia di reinserire l'essere umano in natura sia di rimarcare le peculiarità e potenzialità dell'umanità, valorizzando queste all'interno di quel vasto spettro di inediti contesti relazionali che abbracciano l'intero mondo naturale. Dal cogliere la sfida esistenziale che ci pone l'etica ambientale sotto questa luce potrebbero derivare non soltanto una sua migliore ricezione, ma anche vere e proprie nuove disposizioni a

¹⁴ Cfr. Stephen Jay GOULD, *La regola aurea: una scala appropriata per la nostra crisi ambientale*, tr. it. Libero Sosio, in S. J. GOULD, *Otto piccoli porcellini. Riflessioni di storia naturale*, Bompiani, Milano 1994, pp. 42-53.

¹⁵ Cfr. BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente*, p. 166.

riconsiderare profondamente i valori morali presenti in natura. È in questo frangente che trae la propria origine la terza sfida, questa volta metaetica, che la disciplina lancia all'intera riflessione morale.

4. Pluralismo assiologico e antroposcopismo. La sfida metaetica

La sfida metaetica di riconsiderare seriamente i valori in base ai quali vogliamo vivere è secondo molti autori la più importante sfida che l'intera riflessione morale si trovi oggi ad affrontare. Approdati a quell'ambientalismo umanista senza il quale l'etica ambientale rischierebbe o di ridursi a una semplice forma di etica applicata alla natura o di divenire una teoria morale misantropica e controintuitiva occorre fare ritorno ai concetti e alle strutture argomentative della morale più tradizionale. Al fine di identificare quali altre entità, oltre all'ideale di essere umano paradigmatico, possiedano uno *status morale* si rende infatti indispensabile chiarire su quali *valori morali* esso si fondi. Se l'etica interumana si avvale di una teoria del valore antropocentrica in base alla quale essa è in grado di tutelare soltanto gli interessi degli esseri umani, quella ambientale si deve avvalere di una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco volta a rispettare lo status morale di diversi altri destinatari morali. La disciplina deve infatti stabilire in base a *quali valori* dovremmo vivere, il *perché* e, non in ultimo, il *come*.¹⁶ Poiché dalle risposte che si possono fornire alle prime due domande dipende direttamente la possibilità di rispondere anche alla terza, sarà soprattutto nelle prime due direzioni che esplorerò la sfida metaetica lanciata dall'etica ambientale all'intera filosofia morale.

Ammettere l'esistenza di diverse istanze e di numerosi depositari di un *medesimo* valore intrinseco non deve anzitutto implicare l'impossibilità di stabilire un modello *differenziato* dei nostri obblighi capace di tenere conto delle diversità esistenti tra queste stesse numerose alterità. L'impossibilità di stabilire una gerarchia dei valori posseduti in gradi differenti dai diversi destinatari dei nostri doveri non condurre dunque necessariamente a esiti paralizzanti per l'agire morale. In questo senso, una possibile soluzione potrebbe essere quella di adottare un pluralismo assiologico. Difendere una visione metaetica di questo tipo significa affermare che, una volta stabilite le univoche condizioni tramite cui è possibile identificare proprietà o peculiarità di valore intrinseco, si possono individuare più valori di questo tipo e, di conseguenza, più entità in possesso di un simile valore, tra cui è dunque impossibile stabilire ipotetiche gerarchie. Essa implica però anche che esiste una vasta serie di valori morali che, pur non essendo intrinseci, sono di indubbia rilevanza morale. Ciò che

¹⁶ Cfr. Warwick FOX, *A Theory of General Ethics. Human Relationships, Nature, and the Built Environment*, pp. 3-16.

rende questa prospettiva particolarmente interessante per l'ambientalismo umanista è infatti proprio che tramite essa è possibile sostenere che la natura non-umana è depositaria di un ampio spettro di valori morali.¹⁷ Alcuni di essi, come i valori strumentali, estetici, spirituali o culturali, sono debolmente antropocentrici. Altri, come il valore intrinseco esperienziale, quello vitale e quello sistemico, sono invece, rispettivamente, zoocentrici, biocentrici ed ecocentrici.

Tutto ciò ci riporta allora direttamente alla seconda domanda: perché dovremmo vivere in base a tutti questi valori? È infatti innegabile che i nostri doveri verso il mondo naturale siano da noi percepiti tanto più pressanti quanto più connessi agli interessi propri degli esseri umani. Non tutta la natura ci è però utile o è per noi economicamente vantaggiosa, bella o di particolare significato religioso e culturale. È in questo senso che si rende dunque necessario parlare anche di valori intrinseci zoocentrici, biocentrici ed ecocentrici. Se i valori antropocentrici possono guidare un nostro *utilizzo rispettoso dell'ambiente*, solo queste ultime tipologie di valori possono condurci a *prenderci rispettosamente cura del mondo naturale*.¹⁸ In quest'ottica, tuttavia, il suffisso *-centrismo* non dovrebbe essere inteso come volto a rimarcare l'esistenza di diverse centralità epistemologiche dei valori morali, quanto piuttosto con l'obiettivo di evidenziare la presenza in natura di molteplici centri assiologici e ontologici di *beni considerabili beni in sé*.¹⁹ Una proposta in tal senso utile per conciliare l'esigenza di non abbandonare del tutto l'antropocentrismo epistemologico con quella di maturare una nuova idea di umanità reinserita nell'ambiente potrebbe essere quella di parlare di *antroposcopismo*. Come suggerisce l'utilizzo del termine greco *skopeo* (che significa osservare, guardare o esaminare), non si tratta di negare che i valori morali emergano da una visione etica del mondo prettamente umana, ma di accogliere una concezione della realtà in cui noi esseri umani guardiamo alla natura non più da una posizione distante o sopraelevata, ma *dall'interno*.²⁰

Lo stabilire e il difendere l'esistenza di una simile pluralità di valori, seppure di primaria importanza, è tuttavia per certi versi subordinato all'esigenza di rispondere alla terza domanda menzionata all'inizio di questo paragrafo, relativa al come dovremmo vivere nel rispetto dell'appena descritto pluralismo assiologico antroposcopico. Rispondere a questa sfida normativa, fissando dei principi in grado di guidare il nostro agire nel e sul mondo naturale, è di grande importanza al fine di dare nuova vita ai rapporti dialettici di sfida-risposta che, grazie alla svolta impressa al

¹⁷ Cfr. Leena VILKKA, *The Varieties of Intrinsic Value in Nature. A Naturalistic Approach to Environmental Philosophy*, Hakapaino Oy, Helsinki, Finland 1995.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 175.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 120.

²⁰ Cfr. Ilan SAFIT, *The Ethics of Survival: Responsibility and Sacrifice in Environmental Ethics*, "Phenomenology & Practice", Vol. 7, 2, 2013, p. 79.

pensiero contemporaneo dalla disciplina, intercorrono tra la natura, l'umanità e l'intera riflessione morale.

5. Relazioni e contesti. La sfida normativa

Poiché sono numerosi i casi di conflitto tra valori (siano essi diversi valori o anche gli stessi valori in depositari differenti), si rende ancora e non in ultimo necessario stabilire delle priorità tra i nostri doveri. La sfida normativa di stabilire dei principi capaci di guidare il nostro agire in un mondo in cui le persone non sono più le uniche depositarie di valore intrinseco, traducendo così in pratica le idee fin qui esposte, è probabilmente la più difficile sfida che la filosofia morale debba oggi cercare di affrontare. Poiché, però, se non si rispondesse a questa sfida la stessa etica ambientale si ridurrebbe soltanto a uno sterile esercizio teorico, occorre tornare sulla questione, cercando di risolverne definitivamente le criticità.

La principale necessità che sembra emergere è di ripensare gli aspetti normativi dell'etica ambientale rivalutando anzitutto il ruolo delle *relazioni* e dei *contesti* in cui esse si verificano. Se ciò è vero, allora il paradigma teorico che sarebbe più opportuno riabilitare nel dibattito è quello dell'*etica della cura*.²¹ Tenendo conto di una serie di *relazioni contestuali* che trovano il proprio archetipo nel rapporto tipico delle cure parentali, una simile prospettiva anziché prendere le mosse da astratti principi etici decontestualizzati si radica nella possibilità di articolare principi morali capaci di regolare una serie di relazioni accumulate da rapporti di potere iniqui, senza con ciò presupporre forme di subordinazione o dominazione tra le due parti in gioco.²² All'interno di un'etica ambientale in grado di adottare questa prospettiva, il concetto di "cura" si profila, in modo analogo a come si contraddistinguono le virtù, come un termine medio tra l'eccessivo *egoismo* dell'etica tradizionale e l'eccessivo *altruismo* delle etiche ambientali più radicali.²³ Secondo Battaglia da questa impostazione, già presente alla base dal pensiero ecofemminista, deriva soprattutto un inedito invito «a ripensare all'immagine di sé e dei rapporti col mondo naturale secondo modelli alternativi a quelli dominanti» capaci innanzitutto di rivalutare una serie di «elementi tradizionalmente svalutati come femminili [...] e ora rivendicati come fondamentalmente umani: il sentimento contro la fredda ragione, l'esperienza vissuta

²¹ Cfr. Carol GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), tr. it. Adriana Bottini, Feltrinelli, Milano 1991.

²² Cfr. Andrew KERNOHAN, *Environmental Ethics. An Interactive Introduction*, Broadview Press, Peterborough 2012, p. 199.

²³ Cfr. *ivi*, p. 200.

contro l'analisi oggettiva e distaccata, il coinvolgimento simpatetico contro l'astratta imparzialità».²⁴

Fondandosi su una preferenza per gli enti isolati rispetto alle relazioni, su una generalizzazione decontestualizzata di bisogni e necessità e su un'interpretazione dicotomica del reale, la società occidentale non solo giustifica la subordinazione della natura all'uso umano, ma promuove così anche una logica del dominio che rappresenta il prototipo di ogni disuguaglianza e sfruttamento. Contro questa impostazione, non è tuttavia per l'ecofemminismo sufficiente argomentare avvalendosi del forte razionalismo insito in molte impostazioni etiche. Esse, nella propria ricerca di principi astratti, spesso associati a una visione atomistica del sé e a una concezione dualistica e gerarchica della realtà, dimostrano infatti almeno in parte secondo Plumwood di supportare questo paradigma, se non anche di rafforzarlo.²⁵ Ciò che occorre è smascherare le premesse dell'oppressione della natura e, una volta superata ogni forma di dualismo gerarchico, promuovere una visione relazionale della realtà capace di supportare un'etica simpatetica da affiancare a quella più tradizionale. In riferimento all'etica ambientale, precisa Warren, non si tratta di *rivoluzionare la morale*, ma di pervenire a una *morale rivoluzionaria*, capace non soltanto di rigettare l'individualismo atomista, ma anche di riconoscere il ruolo essenziale che le relazioni contestuali giocano nel costituire la nostra stessa identità e umanità.²⁶

La principale proposta dell'ecofemminismo è dunque di allontanarsi dalle astrazioni decontestualizzate dell'etica tradizionale, sviluppando sia un senso del sé che tenga conto delle interconnessioni con tutto l'ambiente, sia un'etica simpatetica che faccia da complemento all'etica razionale. Il rigore delle argomentazioni analitiche di cui si avvale l'etica tradizionale impedisce infatti strutturalmente di sviluppare aspetti essenziali ad affrontare il problema dell'oppressione della natura. È dunque per Warren necessario accostare alla «percezione arrogante» promossa dalla filosofia tradizionale una «percezione amorosa»: una «sensibilità intimamente vissuta» in grado sia di interpretare ogni rapporto etico inserendolo all'interno del proprio contesto spazio-temporale di relazioni dinamiche sia di rifiutare l'atomismo e il prescrittismo tipici della cultura occidentale, in favore di una rinnovata esperienza corporea fondata sull'«essere in relazione».²⁷ In quest'ottica se i valori intrinseci possono, e in alcuni casi devono, articolarsi intorno a qualità (ontologiche, assiologiche o epistemologiche) non-

²⁴ Cfr. BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma 1997, p. 24.

²⁵ Cfr. Val PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London-New York 1993, pp. 120-140.

²⁶ Cfr. Karen J. WARREN, *Le promesse dell'ecofemminismo* (1990), tr. it. Roberto Peverelli, in R. PEVERELLI (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Medusa, Milano 2005, pp. 273-276.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 261-282.

relazionali, gli status morali dipendono dunque sempre direttamente da un ampio spettro di *relazioni contestuali*. Una prospettiva, quest'ultima, che parrebbe rendere davvero possibile a un modello differenziato dei nostri obblighi, capace di dare conto delle numerose diversità esistenti tra le svariate istanze e i diversi depositari di valori intrinseci. Non sarebbe dunque facendo riferimento a un'ipotetica maggiore considerabilità morale posseduta da diverse istanze di valore intrinseco in medesimi depositari, da medesime istanze in depositari differenti o da diverse istanze in depositari differenti che si potrebbero stabilire delle priorità sul piano etico-normativo. Occorrerebbe infatti fare riferimento alla diversa rilevanza e al diverso significato morale che queste istanze assumerebbero dalla prospettiva antroposcopica dell'ambientalismo umanista, all'interno di differenti contesti relazionali.

Una proposta in questo senso utile potrebbe essere quella di effettuare, su base relazionale, un importante distinguo tra *interessi fondamentali* e *interessi intimi*. I primi, come sostiene Taylor, sono quegli interessi che ogni entità naturale, posta nelle condizioni ideali di piena razionalità, autonomia e conoscenza, valuterebbe essere indispensabili all'esistenza di altri interessi da questi dipendenti.²⁸ I secondi sono invece secondo Fox quegli interessi dei destinatari morali che, in quanto posseduti da entità che è per gli agenti morali più semplice comprendere (in quanto a essi simili o conosciute) o necessario comprendere (in quanto da essi scelte o dipendenti), sono epistemologicamente od ontologicamente più 'vicini' agli agenti morali stessi.²⁹

Nel caso in cui differenti istanze di valore intrinseco presenti in un medesimo depositario entrino in conflitto tra loro (es. il piacere di fumare sigarette e l'aver una buona salute), un principio che in questa prospettiva sarebbe possibile stabilire è quello in base al quale si ha il dovere *prima facie* di accordare priorità ai valori connessi a interessi più fondamentali. Un simile principio è d'altronde già abbondantemente accettato all'interno dell'etica interumana. Sono due gli aspetti innovativi che per l'etica ambientale occorre tuttavia includere nella sua interpretazione. Il primo è riconoscere che gli interessi più fondamentali non sono di maggior valore rispetto a quelli meno fonda-

mentali. Se i primi sono favoriti è infatti solo perché, posti in *relazione* con i secondi, si mostrano come le loro principali condizioni di possibilità. Il secondo è ammettere che certi valori fondamentali individualistici, una volta reinseriti nel *contesto* del mondo naturale in cui e da cui ogni entità naturale è parimenti implicata, hanno a loro volta come condizione di possibilità valori fondamentali più olistici cui è quindi in certi casi necessario, in funzione dell'esigenza di preservare e promuovere la prima tipologia

²⁸ Cfr. Paul W. TAYLOR, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 270-278.

²⁹ Cfr. FOX, *A Theory of General Ethics*, pp. 141-155.

di valori, accordare priorità. Così come l'interesse di un ente biologico (sia esso umano o non-umano) a vivere deve essere in linea di principio favorito rispetto al suo eventuale interesse a provare piacere, allo stesso modo l'interesse della natura a mantenere il proprio equilibrio dinamico dal quale dipende la vita stessa deve essere incluso nella considerazione morale data alla vita di ogni singolo organismo e, in funzione di questa, in alcuni casi favorito.

Nel caso in cui medesime istanze di valore intrinseco presenti in differenti depositari entrino in conflitto tra loro (es. la vita di un essere umano e quella di una qualsiasi altra entità naturale), un principio che in questa prospettiva sarebbe possibile stabilire è quello in base al quale si ha il dovere *prima facie* di accordare priorità ai valori connessi a interessi più intimi agli agenti morali rispetto a quelli a essi meno intimi. Anche questo principio è generalmente già accettato all'interno dell'etica interumana, ma anche in questo caso ci sono due aspetti che è secondo l'etica ambientale opportuno includere nella sua interpretazione. Non è infatti una presunta superiorità ontologica o etica a stabilire quali entità sia più giusto favorire nei casi di conflitto tra medesimi interessi, ma il tipo di *relazione* che intercorre tra agenti a destinatari morali e il tipo di *contesti* in cui queste relazioni avvengono. Nel primo caso, il favorire gli interessi di un conoscente rispetto a quelli di un perfetto sconosciuto, così come il favorire quelli di un essere umano rispetto a quelli di una qualsiasi altra entità naturale, non implica dunque che i primi siano ritenuti di maggior valore rispetto ai secondi. Se gli interessi dei destinatari morali epistemologicamente od ontologicamente più "vicini" agli agenti morali sono da questi avvertiti come più doverosi da rispettare è in queste circostanze solo perché è per gli agenti morali stessi molto più facile comprenderli in modo "chiaro e distinto".³⁰ Il secondo caso, invece, implica che nell'accordare priorità agli interessi di un proprio figlio rispetto a quelli di un altro bambino, così come nell'accordare priorità a quelli del proprio animale domestico rispetto a quelli di una qualsiasi altra entità naturale non è dunque corretto sostenere che i primi siano di maggior valore rispetto ai secondi. Il motivo per cui gli agenti morali avvertono gli interessi dei destinatari morali epistemologicamente od ontologicamente a essi più "vicini" come più doverosi da rispettare è in queste seconde circostanze dovuto al fatto che i primi assumono nei confronti dei secondi una serie di *responsabilità speciali* maggiormente vincolanti.³¹

³⁰ Cfr. *ibid.*

³¹ Cfr. Mary MIDGLEY, *Animals and Why They Matter: A Journey around the Species Barrier*, Penguin, Harmondsworth, 1983; Keith BURGESS-JACKSON, *Doing Right By Our Animal Companions*, "The Journal of Ethics", Vol. 2, 2, 1998, pp. 159-185; Gary E. VARNER, *Pets, Companion Animals, and Domesticated Partners*, in D. BENATAR (ed.), *Ethics for Everyday*, McGraw-Hill, New York 2002, pp. 450-475.

Nel caso in cui differenti istanze di valore intrinseco presenti in diversi depositari entrino in conflitto tra loro (es. il piacere di un essere umano e la vita di una qualsiasi altra entità naturale), un principio che in questa prospettiva sarebbe possibile stabilire è quello in base al quale si ha il dovere *prima facie* di accordare priorità ai valori connessi a interessi più intimi agli agenti morali rispetto a quelli a essi meno intimi, a meno che i secondi non si rivelino olisticamente o individualisticamente più fondamentali rispetto ai primi. Persino questo principio è in linea generale già accettato all'interno dell'etica interumana. Occorre tuttavia ancora una volta reinterpretarlo ponendo questa volta i chiarimenti già forniti per i due casi precedenti.

In estrema sintesi bisogna dunque riconoscere che ammettere, in base al pluralismo assiologico, l'esistenza in natura di valori morali sia individualistici che olistici non è in sostanza sufficiente a stabilire dei principi che ci guidino nel tutelare questi stessi valori, dirimendo eventuali conflitti tra di essi, proprio per la loro incapacità di rendere conto delle *relazioni contestuali* in cui sono inseriti. Lo stesso discorso è d'altronde valido anche all'interno dell'etica interumana: se le relazioni che intercorrono tra una persona e i suoi genitori, figli, amici e semplici conoscenti e i contesti in cui essa si rapporta con loro non hanno alcuna influenza sul *medesimo* valore intrinseco posseduto da tutti questi individui, essi possiedono tuttavia un'indubbia importanza nello stabilire i *differenti* doveri che quella stessa persona ha verso di loro. Dal punto di vista dell'ambientalismo umanista occorre allora distinguere l'*imparzialità* che sarebbe opportuno adottare nel formulare i giudizi morali dall'*impersonalità* con cui questi stessi giudizi potrebbero essere effettuati.³² Se la prima implicasse sempre necessariamente la seconda si perverrebbe infatti a un trattamento etico dei diversi destinatari morali che, poiché fondato sull'*indifferenza*, sarebbe in molti casi giudicato immorale, se non anche incapace di risolvere i numerosi possibili conflitti di interessi. Se invece si intende l'imparzialità come di per sé fondata sulla sola *equità* della considerazione morale, sarebbe non solo possibile, ma anche doveroso accordare a certi destinatari morali un trattamento etico per certi versi privilegiato. In caso contrario, infatti, si effettuerebbero dei giudizi che, in quanto noncuranti delle *relazioni* esistenti tra agenti e destinatari morali e dei *contesti* in cui queste stesse si verificano, sarebbero in realtà parziali. Ciò che l'imparzialità sembra dunque richiedere non è riservare a tutti i destinatari morali un *trattamento uguale*, ma trattare ognuno di essi dando *uguale considerazione* a ciò che in essi possiede rilevanza e significato morale.³³

³² Cfr. Thomas NAGEL, *Equality and Partiality*. Oxford University Press, New York 1991, pp. 63-74.

³³ Cfr. Ronald DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1977.

6. Nuovi paradigmi. La vera sfida

Quello che si è cercato di mostrare nel presente articolo è che, anche senza abbandonare totalmente le strutture argomentative più accettate all'interno della tradizione filosofica occidentale, esistono diverse opportunità di ammettere non solo la possibilità, ma anche la doverosità di rispettare svariate tipologie di entità naturali. Al fine di inquadrare in una prospettiva morale l'intero spettro delle nostre relazioni con il mondo naturale non-umano, non solo non è affatto necessario stravolgere i paradigmi etici più tradizionali, ma è anche indispensabile avvalersi delle loro coordinate concettuali e sostanziali. In quest'ottica, la tesi che si è cercato di sostenere è che sebbene si faccia spesso riferimento all'etica ambientale parlando di una rivoluzione paradigmatica del pensiero morale e a uno stravolgimento completo del paradigma di pensiero occidentale, è oggi opportuno ridimensionare queste convinzioni, dando ascolto alle suggestioni offerte dalla disciplina senza eccessivi pregiudizi. Il suo rifiutare il primato ontologico e assiologico degli esseri umani, come si è visto, non comporta il negare ogni forma di centralità epistemologica o etica umana. La sua prospettiva non-antropocentrica, molto più semplicemente, ci porta a guardare alle nostre vite morali reinserendo queste in un ambiente in cui e da cui siamo da sempre implicati, al pari di numerose altre entità naturali. In questo senso, secondo Bartolommei, l'etica ambientale non mira a demolire le teorie morali contemporanee, ma a darvi un grande contributo analitico.³⁴ Per essa non si tratta infatti di rifiutare le più comuni accezioni di "bene" e di "valore morale", ma di rivedere queste alla luce delle novità e radicalità imposte dalle scoperte e dalle rilevazioni scientifiche contemporanee.

Soltanto abbandonando simili pregiudizi sull'etica ambientale è possibile spingere la disciplina ad affrontare quell'ulteriore sfida, per ora largamente priva di risposte, che essa stessa sembra non avere ancora del tutto colto. Come ricorda ancora Bartolommei, per quanto l'etica ambientale sia, insieme alla bioetica, il prodotto «di quel processo di elaborazione culturale intervenuto intorno alla seconda metà del secolo scorso che va sotto il nome di "riabilitazione della filosofia pratica"», in essa «la riflessione sulle questioni concrete (controllo dei gas-serra, lotta contro la riduzione della biodiversità, uso dei pesticidi, gestione e conservazione di parchi, foreste e risorse idriche ecc.) ha paradossalmente segnato il passo».³⁵ L'impegno analitico della disciplina è infatti rimasto perlopiù confinato a certe grandi questioni preliminari di carattere metaetico: come risultato «essa ha finito per concentrarsi (e, almeno per ora, esaurirsi) su una serie di alternative di teoria del valore e sulla necessità di prendere posizione pro, o contro,

³⁴ Cfr. Sergio BARTOLOMMEI, *L'etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo*, in P. DONATELLI (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 11-46, qui p. 29.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 40.

un termine o l'altro di tali alternative [...], entrando solo raramente in modo specifico, sistematico e accurato nei problemi di ordine concreto».³⁶ «Non che questi dibattiti siano risultati superflui o, peggio, futili», prosegue Bartolommei: essi hanno infatti apportato «un importante contributo volto a ridefinire per esempio la natura e i confini dell'etica, così come a riflettere sulle caratteristiche di chi o che cosa possa ambire allo *status* di “meritevole di tutela (morale)”».³⁷ Considerato inoltre lo scarso interesse, se non anche lo scredito, che numerosi autori hanno rivolto nei confronti dell'etica ambientale, difficilmente essa avrebbe mai potuto non curarsi dell'esigenza di negare, attraverso solide argomentazioni teoriche, la sua presunta eccessiva carica rivoluzionaria e il suo ipotetico e tanto temuto anti-umanesimo. Se il porre l'accento su questioni di ordine teorico e concettuale è stato dunque da molti filosofi considerato indispensabile al fine di mettere ordine all'interno del dibattito e di trovare punti di incontro con la tradizione morale occidentale allora esso, come si è visto, non sembra affatto avere dato i propri frutti. L'impostazione analitica della disciplina pare anzi essersi contraddistinta per il suo eccessivo disinteresse per le preoccupazioni delle persone e per i problemi pratici connessi alla vastità dei rapporti che gli esseri umani instaurano con il mondo naturale.

Invece di parlare di rivoluzione paradigmatica del pensiero morale e di stravolgimento del paradigma di pensiero occidentale, sarebbe dunque più opportuno iniziare a parlare di un auspicabile *nuovo paradigma di etica ambientale*. Gli autori che si sono occupati di etica ambientale, infatti, rimarca Bartolommei «si sono impegnati poco o raramente nella discussione pubblica dei problemi legati alle grandi emergenze ambientali», quasi mai «si sono spinti a formulare organiche proposte normative per la gestione e la soluzione di tali problemi» e ancora meno «hanno posto la questione di quali argomenti spingono e *motivano* dal punto di vista morale le persone ad *abbracciare in concreto* le cause ambientalistiche».³⁸ Anche se sono i politici a guidare le comunità e anche se gli scienziati dovrebbero essere le persone più quotate nell'indirizzare le loro scelte, i problemi sollevati dalla questione animale e da quella ambientale sono, tuttavia, soprattutto dei problemi di ordine filosofico.³⁹ In quanto tali, essi richiedono un costante dialogo tra scienza e filosofia: da un lato i dati scientifici ci aiutano a comprendere il mondo, ma dall'altro è la nostra prospettiva filosofica a influenzare i valori della società. La riflessione morale ha oggi l'obbligo deontologico di non sottrarsi a questo dialogo. Bisogna tuttavia riconoscere che «se l'etica nasce per dare risposte effettive ai bisogni degli esseri umani, l'etica ambientale, a differenza della bioetica, è rimasta come impaniata nelle questioni “di

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 41-42.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 42.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 43.

³⁹ Cfr. Piergiacomo PAGANO, *Filosofia ambientale*, Mattioli 1885, Fidenza 2002, pp. 9-11.

fondamento”». ⁴⁰ È proprio perciò indispensabile ricomporre le diverse scissioni presenti nel dibattito riguardante l’etica ambientale, favorendo quel cambio di paradigma all’interno della disciplina che le consenta di tramutare la propria *astrattezza teorica* in *efficacia pratica*. In ciò, l’auspicio è che il presente saggio possa costituire una base di partenza, quantomeno per avviare una simile riflessione.

Riferimenti bibliografici

- Matteo ANDREOZZI (a cura di), *Etiche dell’ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2012.
- Matteo ANDREOZZI, *Introduzione*, in M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell’ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2012, pp. 19-44.
- Sergio BARTOLOMMEI, *L’etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo*, in P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2012.
- Luisella BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma 1997.
- Luisella BATTAGLIA, *Un’etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma 2012.
- Keith BURGESS-JACKSON, *Doing Right By Our Animal Companions*, “The Journal of Ethics”, Vol. 2, 2, 1998, pp. 159–185.
- Ronald DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1977.
- Warwick FOX, *A Theory of General Ethics. Human Relationships, Nature, and the Built Environment*, MIT Press, Cambridge-London 2006.
- Carol GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), tr. It. Adriana Bottini, Feltrinelli, Milano 1991.
- Robert HEILBRONER, *What Has Posterity Ever Done for Me?*, “The New York Times Magazine”, 19 gennaio 1975, pp. 74-76.

⁴⁰ Cfr. BARTOLOMMEI, *L’etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo*, p. 43.

- Stephen JAY GOULD, *La regola aurea: una scala appropriata per la nostra crisi ambientale* (1990), tr. It. Libero Sosio, in S. J. GOULD, *Otto piccoli porcellini. Riflessioni di storia naturale*, Bompiani, Milano 1994, pp. 42-53.
- Hans JONAS, *Sull'orlo dell'abisso* (1992), tr. It. Anna Patrucco Becchi, in H. JONAS – P. BECCHI (a cura di), *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000.
- Andrew KERNOHAN, *Environmental Ethics. An Interactive Introduction*, Broadview Press, Peterborough 2012.
- Maria Antonietta LA TORRE, *Ecologia e morale. L'irruzione dell'istanza ecologica nell'etica dell'Occidente*, Cittadella, Città di Castello 1990.
- Mary MIDGLEY, *Animals and Why They Matter: A Journey around the Species Barrier*, Penguin, Harmondsworth, 1983.
- Mary MIDGLEY, *Is a Dolphin a Person?* (1985), in M. MIDGLEY – D. MIDGLEY (eds.), *The Essential Mary Midgley*, Routledge, London-New York 2005, pp. 132-142.
- Thomas NAGEL, *Equality and Partiality*. Oxford University Press, New York 1991.
- Piergiacomo PAGANO, *Filosofia ambientale*, Mattioli 1885, Fidenza 2002.
- Val PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London-New York 1993.
- Holmes ROLSTON III, *Values in and Duties to the Natural World*, in F. BORMANN – S. KELLERT (eds.), *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*. New Haven, Yale University Press, Connecticut 1991, pp. 73-96.
- Ilan SAFIT, *The Ethics of Survival: Responsibility and Sacrifice in Environmental Ethics*, “Phenomenology & Practice”, Vol. 7, 2, 2013, pp. 78-99.
- Peter SINGER, *Tutti gli animali sono uguali* (1976), tr. it. Silvana Castignone, in S. CASTIGNONE (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 129-144.
- Paul W. TAYLOR, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Gary E. VARNER, *Pets, Companion Animals, and Domesticated Partners*, in D. BENATAR (ed.), *Ethics for Everyday*, McGraw-Hill, New York 2002, pp. 450-475.

Leena VILKKA, *The Varieties of Intrinsic Value in Nature. A Naturalistic Approach to Environmental Philosophy*, Hakapaino Oy, Helsinki, Finland 1995.

Karen J. WARREN, *Le promesse dell'ecofemminismo* (1990), tr. it. Roberto Peverelli, in R. PEVERELLI (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Medusa, Milano 2005, pp. 243-286.