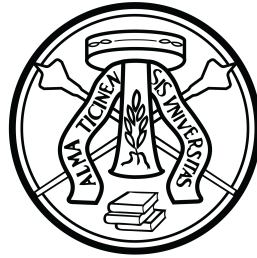


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA
Dipartimento di Studi Umanistici
Corso di Laurea Magistrale Plus in Filosofia



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

L'ETICA DELL'AMBIENTE IN UNA PROSPETTIVA DI
NATURALISMO METODOLOGICO

Relatore:

Chiar.mo Prof. Sergio Filippo Magni

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Luca Fonnesu

Tesi di Laurea di:

Anna Bertelli

Matricola 490230

Anno Accademico 2021-2022

“We must therefore glean up our experiments in this science from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men’s behaviour in company, in affairs, and in their pleasures”.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739-40

Indice

| | |
|---|-----------|
| Introduzione | 1 |
| Parte I. Prospettive normative | 6 |
| 1 Etiche dell'ambiente olistiche | 7 |
| 1.1 L'ecosofia di Arne Næss | 8 |
| 1.1.1 Caratteri generali | 9 |
| 1.1.2 Problemi empirici | 16 |
| 1.1.3 Concezione metaetica | 18 |
| 1.2 L'ecocentrismo di Holmes Rolston | 20 |
| 1.2.1 Caratteri generali | 20 |
| 1.2.2 Problemi empirici | 24 |
| 1.2.3 Concezione metaetica | 35 |
| 2 Etiche dell'ambiente non olistiche | 37 |
| 2.1 Il Biocentric Outlook di Paul Taylor | 37 |
| 2.1.1 Caratteri generali | 38 |
| 2.1.2 Problemi empirici e proposte valide | 42 |
| 2.1.3 Concezione metaetica | 49 |
| Conclusioni provvisorie. L'ambiguità del valore della natura | 54 |
| Parte II. Prospettive metaetiche | 59 |
| 3 Problemi di un valore intrinseco realista e naturalista | 60 |
| 3.1 Contro il realismo morale | 61 |
| 3.1.1 Gli <i>evolutionary debunking arguments</i> e la pretesa di oggettività | 62 |
| 3.1.2 Una genealogia naturalizzata dell'etica contro il realismo morale | 65 |
| 3.2 Contro il naturalismo morale | 73 |
| 3.2.1 Dipendenza delle norme dalla porzione di natura considerata . | 74 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 3.2.2 | Cosa resta del naturalismo morale | 81 |
| 4 | Un valore intrinseco anti-realista per l'etica dell'ambiente | 84 |
| 4.1 | L' <i>inherent value</i> di Paul Taylor | 87 |
| 4.2 | La disputa tra Robert Elliot e Darren Domsky | 90 |
| 4.2.1 | Il <i>subjective naturalism</i> di Elliot | 91 |
| 4.2.2 | Utilità del dibattito metaetico | 95 |
| 4.3 | Inter-soggettività del valore della natura | 101 |
| 4.3.1 | Quale naturalismo? | 102 |
| 4.3.2 | Ancora Kitcher: emozioni e convenzioni | 104 |
| 4.3.3 | Problemi del costruttivismo di Kitcher | 107 |
| 4.3.4 | Il valore intrinseco della natura | 111 |
| 4.3.5 | Pluralità dei valori dell'ambiente | 114 |
| | Conclusioni | 116 |
| | Appendice. Fonti per la naturalizzazione dell'etica | 123 |
| | Da Darwin alla Sintesi Moderna | 124 |
| | La disputa tra naturalisti e ultra-darwinisti | 126 |
| | Darwinismo esteso o pluralismo darwiniano | 127 |
| | Antropologia, etologia, neuroscienze | 130 |
| | Bibliografia | 132 |

Introduzione

La domanda su quale valore attribuire agli enti della natura, per quanto non possa essere certamente considerata un'invenzione della filosofia contemporanea occidentale, vi ha trovato posto fin dalla prima metà del Novecento. Tuttavia, l'etica ambientale è andata a configurarsi come disciplina filosofica a sé stante parallelamente alla progressiva diffusione della consapevolezza in merito agli impatti delle attività umane sull'ambiente, a partire dunque dagli anni '70. Non soltanto però gli ultimi decenni hanno visto l'acutizzarsi dell'attenzione nei confronti delle conseguenze dei modelli produttivi adottati dalle nostre società e dell'impressionante crescita demografica; come sottolinea Donatelli,

(...) sono anche le concezioni morali a essere cambiate: è cambiata la percezione del valore della natura la quale, nelle sue varie forme, è vista ora in modo sempre più consapevole come qualcosa di prezioso che va salvaguardato¹.

Alla luce di tale trasformazione culturale, l'elaborato costituisce un tentativo di scavare in una delle questioni più cogenti e stimolanti per chi si occupa di ambiente da un punto di vista filosofico: la giustificazione (o confutazione) del valore intrinseco della natura. Si tratta di un problema particolarmente significativo dal momento che l'etica dell'ambiente pretende di scardinare uno dei presupposti più scontati dell'etica tradizionale: la centralità degli interessi umani. Le teorie etiche tradizionali faticano a incorporare considerazioni morali verso gli enti della natura; conseguentemente, per poter sviluppare un discorso sensato sul valore dell'ambiente, occorre fare i conti con un ritorno ai fondamenti dell'etica².

Tale percorso a ritroso verrà da noi sviluppato a partire da una postura metodologica particolare: quella naturalista. Essere un naturalista, spiega Simon Blackburn, significa

(...) to see human beings as frail complexes of perishable tissue, and so part of the natural order. It is thus to refuse unexplained appeals to mind and spirit, and

¹P. Donatelli. «L'ambiente e lo sfondo della vita umana». In: *Manuale di etica ambientale*. A cura di P. Donatelli. Firenze: Le Lettere, 2017, p. 48.

²P. Donatelli. «Prefazione». In: *Manuale di etica ambientale*. A cura di P. Donatelli. Firenze: Le Lettere, 2017, p. 8.

unexplained appeals to knowledge of a Platonic order of Forms and Norms; it is above all to refuse any appeal to a supernatural order³.

Significa dunque cercare una riconciliazione tra “il normativo e il naturale”⁴, senza voler ridurre il primo al secondo. Il naturalismo come postura metodologica implica, in breve, di fare proprie le acquisizioni provenienti dalle discipline empiriche all’interno dell’indagine in merito al fenomeno etico, nella convinzione che anche i filosofi morali debbano cercare di stare al passo con il dibattito e le acquisizioni delle scienze⁵.

Esse possono infatti da un lato consentire l’abbattimento di concezioni che impiegano i dati provenienti dai sensi in maniera scorretta, quando non li ignorano completamente; dall’altro possono spiegare l’eziologia di determinate credenze e comportamenti, dando la possibilità di ragionare sulla validità di concezioni che invece la ignorano. Impostare il discorso in questi termini ci consentirà di illuminare i principali nuclei problematici cui incappa un folto gruppo di filosofi dell’ambiente, e di ottenere alcuni presupposti utili allo sviluppo di un discorso valido sul valore della natura.

Rispetto al problema del valore intrinseco, l’etica dell’ambiente si è sviluppata secondo due ramificazioni principali, secondo lo schema proposto da Mariachiara Tallacchini: da un lato gli *ecologismi*, dall’altro gli *ambientalismi*⁶. Possiamo raggruppare all’interno degli ecologismi la molteplicità di autori che difendono il valore intrinseco della natura, indipendente da qualsiasi utilità umana; un valore che viene individuato alla luce del “punto di vista della natura”⁷. Gli ambientalismi, d’altro canto, assumono la prospettiva umana come privilegiata, sia epistemologicamente che da un punto di vista morale, aderendo in tal modo a forme più o meno forti di antropocentrismo⁸.

Il dibattito tra i due blocchi – e all’interno di essi – è variegato e tutt’oggi fervido. Dal momento che la posizione che abbiamo etichettato come “ambientalista” è tendenzialmente considerata una forma di etica derivativa rispetto agli interessi

³S. Blackburn. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 48–49.

⁴“Nevertheless, the reconciliation of the normative and the natural must be carried out somehow (...)” (*ibid.*, p. 49).

⁵Cfr. E. Severini. «Prospettive per una metaetica evolutiva. Risposte ai commenti». In: *Politeia* 144 (2021), pp. 155–159; D. Papineau. «Naturalism». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) (2021). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>.

⁶Cfr. M. Tallacchini. «Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell’ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, p. 17.

⁷*ibid.*, p. 18.

⁸*ibid.*, p. 17.

e alle prerogative umane, e dunque legata ai presupposti tradizionali dell'etica, la metteremo da parte per poterci volgere con maggiore attenzione all'etica ecologista, la quale autenticamente cerca di attribuire un valore morale agli enti della natura. Tuttavia, anticipiamo che avremo modo di ripensare questa categoria e la distinzione stessa tra i due blocchi, oltre che di operare un confronto tra l'etica ecologista e un tipo particolare di etica ambientalista, ovvero l'etica della liberazione animale, in virtù di alcuni elementi di affinità tra le due prospettive.

Da qui in avanti chiameremo gli ecologismi anche in altri due modi principali: *etiche della terra*, secondo la terminologia utilizzata da Tallacchini all'interno della sua preziosa antologia; oppure semplicemente *etiche dell'ambiente*, presupponendo la messa da parte delle etiche ambientaliste per focalizzarci su teorie che considerano l'ambiente come di valore "per sé" e non per l'uomo.

L'elaborato è diviso in due parti: *Prospettive normative* e *Prospettive metaetiche*. All'interno della prima sezione ripercorriamo i tratti delle teorie di etica della terra che abbiamo selezionato in quanto a nostro avviso rappresentative rispetto alla varietà di etiche ecologiste; lo scopo primario è quello di identificare i problemi insiti nei modi in cui esse descrivono il mondo naturale, attraverso il confronto con quanto ci dicono le scienze. La seconda sezione approfondisce i fondamenti metaetici delle etiche dell'ambiente selezionate, che supporremo appartenere a gran parte delle teorie che cadono sotto questa categoria; constatate – grazie ad un'operazione di naturalizzazione dell'etica – le difficoltà di tali basi metaetiche, andremo a proporre una teoria metaetica che risulta, secondo la nostra analisi, più adeguata.

La sezione dedicata alle *Prospettive normative* in etica dell'ambiente ripercorre tre concezioni, tutte elaborate a partire dagli anni '80: quella del norvegese Arne Næss (1.1), quella dell'americano Holmes Rolston (1.2) ed infine quella dell'inglese Paul Taylor (2.1). Distinguiamo quest'ultima dalle prime due in quanto teoria "non olistica": Taylor non aderisce cioè all'idea che "il tutto è maggiore delle parti", e che dunque gli "interi" ritrovabili in natura (gli ecosistemi e le comunità biotiche, ad esempio) costituiscano qualcosa di più – e dunque, anche se non necessariamente, di più valore – rispetto agli organismi individuali.

Le concezioni di Næss, Rolston e Taylor verranno analizzate nelle loro peculiarità e differenze, secondo tre principali direttive: le caratteristiche generali, che comprendono la teoria normativa e il modo in cui viene concepita la natura e il rapporto dell'uomo con essa; i problemi empirici, individuati grazie all'apporto di discipline quali biologia evoluzionistica, ecologia ed etologia; infine, la concezione metaetica, che, come mostreremo, risulta nei tre casi riconducibile ad una posizione di realismo naturalistico, ossia ad una posizione che concepisce i valori e principi morali come

derivanti da una realtà morale esterna rispetto alla mente umana, e nello specifico dal mondo naturale. In breve, in questa sezione mostreremo come gli ecologismi presi in considerazione offrano descrizioni del funzionamento del mondo naturale non supportate dalle scienze; descrizioni che risultano però funzionali a rappresentare la natura come fonte autonoma di indicazioni morali.

L'altro nucleo problematico delle teorie di etica dell'ambiente è, come anticipato, proprio quello metaetico. Il terzo capitolo è suddiviso in due sezioni principali, l'una dedicata all'analisi del realismo morale (3.1), l'altra al naturalismo morale (3.2). Per quanto concerne il realismo, ne verranno illuminati i problemi a partire dalla ricostruzione genealogica dell'etica ottenuta mediante l'apporto di evoluzione, primatologia, etologia e neuroscienze, discipline che ci consentiranno anche di individuare la versione più aggiornata di genealogia dell'etica, che identificheremo in quella presentata da Philip Kitcher all'interno di *The Ethical Project*⁹. I problemi di un naturalismo morale in senso "forte", ovvero dell'identificazione delle proprietà morali con determinate proprietà naturali, verranno resi espliciti mediante la constatazione dell'arbitrarietà della scelta della porzione di natura da cui ottenere i principi morali desiderati.

Tuttavia, il naturalismo morale non verrà escluso totalmente, ma manterrà una certa rilevanza all'interno del capitolo conclusivo dell'elaborato, per quanto in una versione più "debole", in virtù dell'importanza di alcuni aspetti della psicologia morale umana e non umana per la caratterizzazione del funzionamento del fenomeno etico. Il capitolo 4 costituisce infatti il tentativo di elaborare una risposta propositiva alla domanda di partenza dell'argomentazione, ovvero se sia possibile difendere l'idea di un valore intrinseco della natura; tale domanda, alla luce delle conclusioni del capitolo 3, dovrà essere riformulata nel modo seguente: è *ancora* possibile un valore intrinseco della natura, una volta constatate le difficoltà in cui incorre il realismo morale, e conseguentemente gli ecologismi che su di esso si fondano? In altre parole, il quesito consisterà nel chiedersi se sia possibile un valore intrinseco di tipo anti-realista.

In un primo momento, esplicheremo due differenti sensi in cui può essere inteso il termine "valore intrinseco" (4.1), la mancata distinzione tra i quali risulta fatale rispetto alla possibilità di elaborare un'etica dell'ambiente anti-realista. Andremo a confrontarci, in seguito, con la metaetica soggettivista per l'etica dell'ambiente elaborata da Robert Elliot, mostrandone i limiti attraverso l'analisi del dibattito che l'ha visto contrapporsi a Darren Domsky (4.2). A quel punto, potremo dedicarci all'individuazione dei caratteri fondamentali di una metaetica che risulti adeguata

⁹Cfr. P. Kitcher. *The Ethical Project*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2011.

a sostenere l'etica dell'ambiente: per poterlo fare, ci volgeremo di nuovo all'impostazione di Philip Kitcher (4.3), ereditandone il senso ma mostrando come l'ibrido tra sentimentalismo e costruttivismo generi problemi cui si può ovviare attraverso l'eliminazione del secondo corno.

Alla chiarificazione delle coordinate tra le quali si muove il nostro approccio naturalistico è dedicato l'*Appendice* ritrovabile a conclusione dell'elaborato. Nel corso dell'argomentazione, daremo infatti per scontati alcuni concetti afferenti alle discipline empiriche citate (biologia evuzionistica, ecologia, etologia, antropologia e neuroscienze). Dal momento che l'ambito su cui torneremo più frequentemente è senza dubbio l'evoluzione, nell'*Appendice* ripercorriamo gli snodi fondamentali che da Darwin hanno condotto alla versione contemporanea più accreditata della teoria evuzionistica. Anche passare attraverso i principali dibattiti tra i teorici dell'evoluzione (quello intorno alla Sintesi Moderna e quello tra naturalisti e ultradarwinisti) risulta utile in virtù dei loro lasciti concettuali, rinvenibili all'interno delle descrizioni del mondo naturale offerte dalle etiche dell'ambiente, oltre che in determinate versioni della ricostruzione genealogica dell'etica.

Prima di entrare nel vivo del discorso, un'ultima precisazione: all'interno del testo utilizzeremo i termini *natura* e *ambiente* in maniera interscambiabile; similmente, verranno impiegati come sinonimi anche i termini *anti-realismo*, *anti-oggettivismo* e *soggettivismo* (così, anche *realismo* e *oggettivismo*), nell'intenzione di mantenere i medesimi riferimenti terminologici degli autori presi in considerazione. Analisi più approfondite consentono di tracciare dei confini tra i significati di tali parole; operazione tuttavia superflua rispetto agli scopi dell'elaborato. Rimandiamo al testo *Filosofia dell'ambiente* di Elena Casetta per un resoconto sulle ragioni per le quali natura e ambiente non sono la stessa cosa¹⁰, ed alla pagina "Moral Anti-Realism" della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* per quanto concerne la possibilità di attribuire diverse accezioni ai termini anti-realismo, anti-oggettivismo e soggettivismo¹¹.

¹⁰In breve, "(...) se la prima può essere vista come una classe di entità – gli oggetti e i processi naturali – il secondo presenta un carattere *relazionale*. L'ambiente è sempre *di* qualcuno o *di* qualcosa" (E. Casetta. *Filosofia dell'ambiente*. Bologna: Il Mulino, 2023, p. 21).

¹¹Cfr. R. Joyce. «Moral Anti-Realism». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition)*, Edward N. Zalta Uri Nodelman (eds.) (2022). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/moral-anti-realism/>.

Parte I. Prospettive normative

1 Etiche dell'ambiente olistiche

Il presente capitolo ed il successivo sono dedicati ad una rassegna di etiche dell'ambiente, selezionate in quanto ritenute particolarmente rappresentative della disciplina. Per ognuno degli autori presentati si procederà ad una trattazione separata dei caratteri generali della loro proposta, dei problemi connessi al modo in cui hanno descritto la natura, ed infine della metaetica che sta a fondamento della loro teoria.

Il primo elemento – che includerà l'esplicitazione dell'impostazione normativa delle teorie trattate – non è utile soltanto a chiarire le coordinate in cui si muovono gli autori presi in causa, ma anche a consentire un ingresso graduale nelle altre due questioni, di nostro maggiore interesse, ovvero la questione empirica (“in che modo viene descritta la natura, e l'uomo all'interno di essa?”) e la questione metaetica, con un focus sulla domanda ontologica (“la teoria è realista o anti-realista?”).

La rassegna ha l'ambizione di riuscire ad offrire una panoramica della varietà di posizioni anti-antropocentriche, in modo tale da poter affermare che i problemi empirici e le basi metaetiche individuati sono comuni ai diversi tipi di ecologismi in virtù di alcuni assunti di fondo di tale tipologia di etiche dell'ambiente. Potremo soltanto citare altri autori che adottano tali presupposti; nondimeno non possiamo offrire garanzie rispetto all'esistenza di eccezioni, di teorie che si discostano dalla nostra analisi. Una di queste – la teoria elaborata da Robert Elliot – è stata da noi individuata, e verrà approfondita più avanti¹. L'esistenza di eccezioni non toglie, a nostro avviso, importanza al ritrovamento di elementi che sono strutturali per una molteplicità di etiche della terra.

Precisiamo che l'individuazione dei problemi empirici, come emergerà strada facendo e verrà ricapitolato nelle *Conclusioni provvisorie*, serve ad illuminare il fatto che dipingere l'ambiente e i viventi che lo popolano in un certo modo è funzionale ad ispirare ed evocare un certo tipo di considerazioni morali. In altre parole, spesso le rappresentazioni della natura offerte dagli ecologismi presentano semplificazioni e distorsioni le quali, con tutta probabilità, sono state operate – consapevolmente o

¹Cfr. 4.2.

inconsapevolmente – perché si tratta di una natura piegata ai valori, di una natura vista come fonte di valore e di una moralità oggettiva.

D'altro canto, il ritrovamento di una base metaetica comune alle teorie presentate andrà a confermare la nostra ipotesi in merito ad una confusione di fondo in riferimento all'utilizzo ambiguo del concetto di valore intrinseco. Vedremo infatti che all'interno di questa idea, i difensori dell'etica dell'ambiente tendono a saldare due differenti concetti: l'idea di un valore non strumentale e l'idea di un valore *mind-independent*. Si tratta del nodo problematico che darà avvio alla trattazione del capitolo 3.

La presentazione delle etiche anti-anthropocentriche comprenderà sia teorie olistiche che una teoria non olistica. In etica dell'ambiente, il termine olismo indica quelle concezioni che assegnano valore morale non tanto ai singoli enti naturali, quanto piuttosto ai sistemi complessi, alle collettività; in altre parole, si tratta di quelle teorie che considerano come moralmente rilevanti gli interi, piuttosto che le parti di cui sono composti. I capitoli 1 e 2 si snoderanno dunque secondo il seguente ordine: prenderemo avvio da una forma “estrema” di olismo, ovvero quella di Arne Næss, fondatore della *Deep Ecology*, per poi spostarci sulla forma più moderata difesa da Holmes Rolston; in seguito ci concentreremo sull'etica biocentrica di Paul Taylor, la quale costituisce a nostro avviso il tentativo più sofisticato di giustificazione di un valore intrinseco non olistico, ossia che preferisce concentrarsi sulle singole componenti della natura piuttosto che sulle entità collettive.

1.1 L'ecosofia di Arne Næss

Avendo deciso di impostare la trattazione delle etiche dell'ambiente a partire dalla forma più estrema di olismo, prendiamo avvio dal fondatore e principale interprete della *Deep Ecology*, il filosofo norvegese Arne Næss, tra le figure più note nel panorama degli ecologismi novecenteschi e tra quelle che ancora oggi suscitano più interesse. Il carattere estremo dell'olismo da lui difeso può essere colto attraverso l'esplicitazione delle due principali direttive del suo pensiero.

Anzitutto, come andremo a vedere più nel dettaglio, la concezione olistica della natura di Næss ha origine e punto di approdo in un abbattimento dei confini tra soggetto e oggetto, con il conseguente sfumarsi della possibilità di individuare e separare una soggettività cosciente e morale; chiameremo questa forma di olismo “olismo epistemico”.

In secondo luogo, e come conseguenza di quanto appena fatto emergere, Næss è fautore di un'etica della terra senza alcun tentativo di giustificazione logico-filosofica.

Il suo apparato concettuale ha infatti origine in intuizioni sviluppate nel corso di una vita intera a contatto con la natura, come l'autore stesso dichiara più volte nel suo *Ecology, community and lifestyle*². In virtù del fatto che, a suo avviso, tutta la questione ecologica possa essere risolta in sede ontologica, Næss propone un'etica senza metaetica, un'etica che consegue senza passaggi intermedi dalle intuizioni, osservazioni e ipotesi sul mondo naturale; si tratta infatti di passaggi ritenuti scontati, perché i principi di un'autentica etica ecologista emergono da sé nel momento in cui si ha un'adeguata percezione del mondo – una percezione coerente con il tessuto ontologico relazionale di cui esso è fatto.

Come anticipato, ci occuperemo dell'aspetto metaetico soltanto dopo una preliminare chiarificazione delle coordinate principali del pensiero dell'autore e dei possibili errori empirici in cui è incappato. Segneremo, in questo caso, soltanto un errore, con la consapevolezza che Næss cade in tutti i problemi empirici tipici delle concezioni olistiche, che andremo a segnalare nella sezione dedicata a Rolston (1.2); d'altro canto, un'altra evidente problematica riscontrabile in Næss – ovvero la mancanza di giustificazione del conflitto presente in natura – verrà affrontata in 3.2, in quanto utile per l'analisi del problema del naturalismo morale.

1.1.1 Caratteri generali

All'interno della presente sezione dipingiamo in breve le coordinate generali, i principali riferimenti teorici e gli obiettivi polemici dell'ecosofia di Arne Næss. Ci soffermeremo in particolar modo sulle categorie dell'olismo monistico e dell'olismo "epistemico"; quest'ultimo termine è stato qui coniato ai fini di evidenziare una peculiarità dell'olismo tipico dell'ecologia profonda rispetto ad altre tipologie di olismi. Andremo da ultimo ad esplicitare i principi normativi che dovrebbero regolare, secondo l'autore, il comportamento nei confronti del mondo naturale.

1.1.1.1 Ecologia profonda ed ecologie superficiali

Næss è un pensatore ottimista: a suo avviso, la crisi delle condizioni di vita sulla terra può essere l'occasione per un profondo ripensamento dei modi in cui l'uomo si rapporta a ciò che lo circonda, per una definizione di nuovi criteri per il progresso, l'efficienza e l'agire razionale:

²Cfr. A. Næss. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

The environmental crisis could inspire a new renaissance; new social forms for co-existence together with a high level of culturally integrated technology, economic progress (...), and a less restricted experience of life³.

Un'idea che è agli antipodi rispetto all'atteggiamento generalmente diffuso in merito, venato di pessimismo e catastrofismo, quando non di semplice rassegnazione dovuta all'immensità del problema, alla difficoltà nell'individuare precise catene di causa-effetto, all'ignoranza sui precisi impatti delle azioni umane nello spazio e nel tempo⁴. Consapevole della strategia di procrastinazione abitualmente perseguita dai governi, Næss auspica l'acquisizione di una spinta ad agire in maniera conservazionista nei confronti dei fragili ecosistemi naturali studiati dalle scienze ecologiche⁵.

Lo studio dell'ecologia tende a sovrapporsi, in Næss, con uno dei più profondi ed urgenti quesiti della filosofia: il posto dell'umanità nella natura. Secondo Næss, si può distinguere tra due sensi del termine "filosofia": da un lato, la filosofia come ambito di studio e approccio alla conoscenza; dall'altro, la filosofia intesa come l'insieme del proprio codice valoriale e della propria concezione del mondo, che guidano le decisioni nel quotidiano⁶. Questa distinzione è ravvisabile anche nello studio del rapporto tra umanità e natura: si può avere una *ecofilosofia* come studio dei problemi concettuali e normativi posti dalla questione; ma anche una *ecosofia*, ossia una "philosophical world-view or system inspired by the conditions of life in the ecosphere"⁷:

L'ecologia è una scienza *limitata*, che fa *uso* di metodi scientifici. La filosofia è la più generale sede di dibattito sulle questioni fondamentali, tanto descrittive quanto prescrittive (...). Con l'espressione *ecosofia* intendo una filosofia dell'armonia o dell'equilibrio ecologico. Una filosofia intesa come forma di sapienza sul tipo della *sofia* greca è dichiaratamente normativa; contiene *sia* norme, regole, postulati, asserzioni di priorità valoriale, *sia* ipotesi riguardanti lo stato delle cose nel nostro universo⁸.

Næss si dice infatti interessato al modo in cui percepiamo il mondo, perché è ciò che determina e definisce il modo in cui ci si rapporta al mondo stesso; per questo motivo un cambiamento della rappresentazione del rapporto tra uomo e natura

³*ibid.*, p. 26.

⁴Cfr. S. Gardiner. «A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption». In: *Environmental Values* 15 (2006), pp. 297–413.

⁵Cfr. Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, p. 27.

⁶Si tratta in sostanza del modo in cui il termine è spesso impiegato nel senso comune.

⁷Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, p. 38.

⁸A. Næss. «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, p. 148.

comporta anche una modificazione dell'etica. L'immagine della natura difesa dall'ecologia profonda è un'immagine relazionale, “a tutto campo”, di contro a quelle che Næss chiama “ecologie superficiali”, le quali, basandosi sulla classica rappresentazione *man-in-environment*, difendono surrettiziamente il modo occidentale e abusato di rapportarsi alla natura, vista come insieme di “cose” da utilizzare a piacimento, nello specifico per il benessere dei Paesi sviluppati. Non a caso, le ecologie superficiali si limitano alla lotta contro l'inquinamento e l'esaurimento delle risorse, in quanto rischiosi per la salute e la ricchezza dell'Occidente.

Secondo Næss, tale antropocentrismo occidentalocentrico non può che avere effetti negativi sulla stessa vita umana, in virtù dell'intima “partnership” e dipendenza degli esseri umani rispetto alle altre forme di vita; mentre l'immagine del mondo naturale da lui difesa comporta una modificazione profonda anche del modo di concepire il benessere e la salute umani, che divengono parte di qualcosa di più grande.

La dimensione relazionale vuole infatti che ogni entità naturale si componga non solo delle sue proprietà intrinseche, ma anche delle relazioni che la legano alle altre entità; la realtà diviene in questo modo un tutto relazionale e processuale. Ciò, a parere di Næss, ha valore “ecosofico”, perché facilita l'indebolimento della credenza nel fatto che organismi e persone siano qualcosa che può essere isolato dal loro *milieu*⁹.

1.1.1.2 Processi, relazioni ed espansione del Sé

Tra i precedenti illustri della concezione relazionale e processualistica, Næss cita anzitutto Eraclito come colui che per primo ha saputo accettare l'abbandono di punti di vista solidi e fissi¹⁰. Ma Næss dimostra anche di conoscere la prospettiva ben più sofisticata del filosofo e matematico Alfred North Whitehead, fautore di una metafisica organicistica e processualistica che affonda le proprie basi in una matematica di strutture e relazioni e che abbatte i confini tra aspetto qualitativo e quantitativo del reale¹¹. L'approccio difeso da Næss è anche affine a quello fenomenologico: la fenomenologia, a parere di Næss, può risultare utile per lo sviluppo di concezioni non strumentali e non utilitaristiche dell'esperienza immediata della natura¹².

Næss trova in questi punti di riferimento una conferma alla propria intuizione: la natura si identifica con un insieme di relazioni intrinsecamente di valore perché essa

⁹Cfr. *idem*, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, p. 56.

¹⁰Cfr. *ibid.*, cap. 2.

¹¹Cfr. *ibid.*, cap. 2; A. N. Whitehead. *La scienza e il mondo moderno*. Milano: Bollati Boringhieri, 2015 [1925].

¹²Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, p. 51.

non si compone soltanto di qualità primarie e secondarie, come vuole l'ontologia galileiana prevalente nella scienza moderna e nel senso comune; ma comprende qualità terziarie che concernono la percezione della realtà. La percezione è a sua volta parte del tessuto relazionale che compone la *Gestalt*, l'insieme strutturale per il quale vale il motto "il tutto è più della somma delle sue parti". Si tratta di uno slogan valido ma incompleto, a parere di Næss: esso tralascia infatti quella che l'autore chiama *hologrammatic part*, ossia la concezione di una parte come più di un frammento che viene investito di significato dal tutto: il tutto e le sue parti sono intimamente e internamente connessi¹³.

Non è un caso che Næss faccia uso di termini e argomenti provenienti dalla *Gestaltpsychologie*: la trasformazione dell'immagine del mondo a livello ontologico che egli prospetta impone, a suo avviso, il simultaneo abbattimento della distinzione tra ciò che è "mio" e ciò che è "tuo", per lasciare il posto ad una identificazione profonda con gli altri esseri che ci rende capaci di godere del loro benessere e di soffrire per le loro sofferenze¹⁴. La sottoscrizione dei principi dell'ecologia profonda sottintende cioè un mutamento ad un livello più intimo: un mutamento della concezione dell'io, di quello che Næss chiama "Sé interiore". Il Sé interiore deve passare attraverso un cammino di autorealizzazione e di illuminazione, affinché possa espandersi oltre i propri limitati confini individuali per divenire *Sé ecologico*; un Sé che compie spontaneamente azioni "belle", ossia azioni moralmente corrette perché spontaneamente morali¹⁵.

Emerge a questo punto un'altra importante influenza: il concetto di *conatus* spinoziano¹⁶. Con questo termine Spinoza intendeva indicare lo sforzo naturale di ciascun individuo a preservare se stesso (*perseverare in suo esse*¹⁷), mentre Næss amplia tale concetto per riferirlo alla relazione tra gli enti: con la caduta dei confini tra il Sé e il resto del mondo, cade anche il desiderio di preservare se stesso indipendentemente – quando non a scapito – degli altri enti della natura. Il Sé ecologico prospera soltanto se la natura di cui fa parte prospera a sua volta, dato che "maltrattare la natura significherebbe letteralmente maltrattare sé stesso"¹⁸. Secondo Næss, l'idea spinoziana della "self-preservation"

¹³*ibid.*, pp. 58–59.

¹⁴A. Porciello. *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*. Roma: Carocci Editore, 2022, p. 77.

¹⁵*ibid.* La distinzione tra azioni morali e azioni belle è kantiana, come ricorda Næss stesso nel momento in cui la porta in campo. Cfr. Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, p. 85.

¹⁶Spinoza è un riferimento teorico particolarmente amato dalle etiche della terra. Cfr. Tallacchini, «Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra», *cit.*

¹⁷Citato in Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, p. 166.

¹⁸Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto, cit.*, p. 78.

(...) cannot develop far without sharing joys and sorrow with others (...). The deep ecology movement (...) takes a step further and asks for the development of a deep identification (...) of individuals with all life forms¹⁹.

1.1.1.3 Olismo monistico ed olismo epistemico

L'esplicitazione dei riferimenti teorici attraverso i quali Næss sostanzia le proprie intuizioni ha consentito di illuminare la natura *epistemica* da un lato e *monistica* dall'altro dell'olismo difeso dall'autore; in questa sede, andiamo a meglio esplicitare e chiarire entrambe le posizioni.

L'assegnazione di valore intrinseco esclusivamente agli esseri viventi – e non anche a ecosistemi o altre entità inanimate – non sembrerebbe, a prima vista, coerente con l'apparato generale dell'olismo; esso contiene infatti nella sua definizione il fatto che il tutto sia maggiore della somma delle sue parti, aspetto che fa pensare ad una preminenza del tutto sulle parti stesse²⁰. Tuttavia, abbiamo precisato che il motto gestaltico citato è incompleto, a parere di Næss: secondo l'autore, le parti non sono meno importanti, ma anzi rappresentano la condizione di possibilità dell'intero. Ogni frammento ha un'importanza capillare, che si concretizza in un valore-in-sé irriducibile al valore dell'insieme di cui il singolo è parte.

L'olismo che assegna considerazione morale soltanto alle comunità organiche è detto "monistico". In questa versione di olismo, tutte le specie meritano uguale considerazione morale e non sono strumentali al tutto: ogni essere vivente ha diritto di perseguire la propria autorealizzazione, la quale andrà a favore del tutto in maniera spontanea.

L'olismo di Næss ha le sue origini, come già abbiamo fatto emergere, da un modo preciso di guardare al mondo: il livello ontologico determina quello etico. Per questa ragione, l'abbattimento dei confini tra il mio e il tuo, tra il dentro e il fuori, tra il soggetto e l'oggetto è la condizione di pensabilità dell'etica olistica, e costituisce a sua volta una forma preliminare di olismo, che potremmo definire "epistemico".

L'oblio dei confini tra il soggetto morale e il mondo comporta un'identificazione tra il soggetto e il mondo vivente intero, che non è più fuori di lui ma ne è parte: la soggettività da individuale diviene collettiva, si amplia fino a comprendere in sé l'intera biosfera. Per questa ragione, nel momento in cui agisce per l'ambiente, l'uomo agisce anche per se stesso; per questa ragione, la non-interferenza nei confronti delle altre specie viventi è parte dell'autorealizzazione del Sé interiore. Le scelte mo-

¹⁹Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, cit., p. 85.

²⁰Cfr. Tallacchini, «Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra», cit., p. 25.

rali compiute da un Sé ampliato in questo modo saranno necessariamente definite a partire dall'intero, dal tutto olisticamente inteso.

La distinzione tra soggetto e oggetto, per quanto possa presentare dei limiti e prestare il fianco a diverse critiche, è tuttavia la condizione di possibilità di un discorso sull'etica: senza una soggettività morale che si contrappone ad una realtà esterna sulla quale deve agire o ha agito, non si dà possibilità di comportamento morale o immorale. Torneremo su questo problema nel momento in cui andremo ad esplicitare la metaetica che sottostà all'impianto di Næss²¹.

1.1.1.4 I principi normativi

Questa introduzione al pensiero di Næss dovrebbe aver reso chiaro il motivo per il quale, secondo l'autore, l'ingresso della dimensione valoriale non è successivo, ma simultaneo a quello della dimensione descrittiva: l'impostazione relazionale e gestaltica conduce direttamente – senza passaggi intermedi – all'egualitarismo biosferico, ossia all'idea che tutto ciò che vive merita uguale considerazione morale in quanto ente parte di tale intreccio di nodi relazionali.

Næss precisa tuttavia che l'egualitarismo biosferico va perseguito “in linea di principio”, poiché non si può non riconoscere che

(...) qualunque prassi realisticamente intesa implica necessariamente una certa quantità di uccisioni, sfruttamento e soppressione²².

L'“eguale diritto a vivere e a realizzarsi pienamente”²³ proprio delle creature viventi impone all'essere umano da un lato il dovere di salvaguardare il mondo naturale cercando di interferire il meno possibile con esso, e soltanto per soddisfare le necessità vitali; dall'altro l'obbligo di rivedere le scelte e gli obiettivi della politica. L'ecologia profonda rappresenta infatti per Næss l'unico tentativo di prendere in seria considerazione la vita delle generazioni future, umane e non umane²⁴.

L'ecosofia di Næss si articola in un sistema insieme descrittivo e normativo chiamato *Ecosophy T*, dal nome del rifugio Tvergastein, da lui costruito sulle pendici di un monte norvegese e dove trascorre gran parte della sua vita. Ecosophy T non è però a suo avviso l'unico sistema possibile di integrare le ipotesi sul funzionamento del mondo naturale e le prescrizioni morali e politiche: come esplicita David Rothenberg nell'Introduzione a *Ecology, community and lifestyle*, “it is important to

²¹Cfr. 1.1.

²²Næss, «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi», *cit.*, p. 143.

²³*ibid.*, p. 144.

²⁴Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto, cit.*, p. 81.

realise that Næss is less interested in building a system to explain all than he is in teaching us to develop our own system in our own ways”²⁵.

Ci limitiamo dunque a trascrivere alcuni punti – i più rilevanti per il presente elaborato – della concisa e generica proposta formulata da Næss e George Sessions nel 1979 in merito ad una *platform of the deep ecology movement*²⁶:

A platform of the deep ecology movement

- (1) The flourishing of human and non-human life on Earth has intrinsic value. The value of non-human life forms is independent of the usefulness these may have for narrow human purposes.
- (2) Richness and diversity of life forms are values in themselves and contribute to the flourishing of human and non-human life on Earth.
- (3) Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs.
- (4) Present human interference with the non-human world is excessive, and the situation is rapidly worsening.
- (5) The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of non-human life requires such a decrease²⁷.

Per gli scopi della nostra trattazione soffermiamoci, in aggiunta, sulle quattro norme che costituiscono la base della biologia conservazionista di Michael Soulé, adottate anche da Næss:

- (1) Diversity of organisms is good. (2) Ecological complexity is good. (3) Evolution is good. (4) Biotic diversity has intrinsic value²⁸.

Tali principi figurano all'interno del sistema ecosofico nella forma di frasi nominali con punto esclamativo (e.g. “Diversity of organisms!”), come tutti gli altri comandi indicati da Næss; ed è proprio l'implicita (ma non troppo) predicazione di diversità, complessità ed evoluzione come “buoni” che merita particolare attenzione, trattandosi della concretizzazione del passaggio dalla percezione all'ontologia, e

²⁵Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, p. 5.

²⁶Proposta ritenuta ancora valida all'interno di *Ecology, community and lifestyle*, testo che costituisce un tentativo di ampliare e meglio specificare tale “piattaforma”. Riportiamo qui (in quanto meno interessanti ai fini dell'operazione che andremo a condurre nel presente elaborato) gli ultimi tre principi esposti in essa: “(6) Significant change of life conditions for the better requires change in policies. These affect basic economic, technological and ideological structures. (7) The ideological change is mainly that of appreciating *life quality* (dwelling on situations of intrinsic value) rather than adhering to a high standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great. (8) Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to participate in the attempt to implement the necessary changes” (*ibid.*, p. 29).

²⁷*ibid.*

²⁸*ibid.*, p. 46.

dall'ontologia all'etica. Approfondiremo questo aspetto nella sezione dedicata alla metaetica sottostante il sistema di Næss²⁹.

1.1.2 Problemi empirici

La descrizione della natura offerta da Næss presenta molti problemi ed inesattezze in comune con le altre versioni di olismo; questi problemi verranno affrontati nel momento in cui avremo esplicitato anche i caratteri dell'etica di Holmes Rolston, dal momento che in quest'ultimo assumono tratti più netti³⁰. D'altro canto, uno dei problemi maggiori della concezione di Næss consiste nel dover riuscire a giustificare la lotta continua e perenne di cui gli esseri viventi sono protagonisti nel palcoscenico della natura; tuttavia, preferiamo lasciare questo tema da parte: ci torneremo più avanti, dal momento che risulterà funzionale alla discussione in merito alla validità del naturalismo morale³¹.

In questa sede ci soffermiamo dunque su un altro problema empirico, di carattere storico-antropologico, presente all'interno della concezione di Næss: la caduta in quello che Simone Pollo chiama "mito del buon selvaggio"³².

1.1.2.1 Il mito del buon selvaggio

Esiste una convinzione molto diffusa tra i difensori dell'etica dell'ambiente, convinzione che il pensiero di Næss incarna alla perfezione: la vita a stretto contatto con la natura porta con sé un benessere che il mondo civilizzato non conosce più; una profonda comprensione dell'interconnessione del tutto non può che liberare delle capacità sepolte dal tempo e spingere ad un ritorno alla natura che garantisce un incremento della qualità della vita.

Secondo Næss, l'uomo contemporaneo non conosce quell'unione profonda che i "primitivi" instauravano con la natura, e che ha origine in un modo corretto di rappresentarla:

It is noteworthy that a "democracy of life forms" is or was characteristic of some primal societies. Their conception of the human situation is more realistic than that offered in our techno-natural scientific education³³

Næss sostiene che un ritorno a tale situazione sia auspicabile: vivere nella natura libera stimola un senso di "oneness, wholeness and in deepening identification"³⁴, e

²⁹Cfr. 1.1.

³⁰Cfr. 1.2.

³¹Cfr. 3.2.

³²Cfr. S. Pollo. *La morale della natura*. Roma: Laterza, 2008.

³³Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, p. 175.

³⁴*ibid.*, p. 177.

consente dunque la fioritura del proprio Sé, un avvicinamento all'auto-realizzazione, e l'innalzamento della qualità della vita. In norvegese esiste una parola – *friluftsliv*, traducibile con “free air life”³⁵ – per indicare l'ideale perseguito da Næss:

We retain the original term to indicate a positive kind of state of mind and body in nature, one that brings us closer to some of the many aspects of identification and Self-realisation with nature that we have lost³⁶.

Næss è dunque innegabile vittima del “mito del buon selvaggio”, concezione fallace che Simone Pollo riassume in questo modo:

Da un lato si affermano capacità proprie dell'essere umano (che lo renderebbero spontaneamente morale, felice ecc.) e, dall'altro, si riconosce che le condizioni di vita civilizzata soffocano tali capacità³⁷.

Come rimarca Pollo, si tratta di una questione empirica stabilire se è vero che la vita nella natura consenta queste esperienze positive e questa trasformazione dell'identità³⁸. Per risolvere la questione, vengono in aiuto gli studi di Jared Diamond³⁹: la sua ricostruzione storica del processo di civilizzazione umana, ottenuta mediante la collaborazione di discipline quali antropologia, biologia molecolare, ecologia, archeologia, epidemiologia, genetica e linguistica, consente anzitutto – e banalmente – di affermare che

La storia della civilizzazione umana è la storia del tentativo di allontanarsi dalla natura selvaggia e di addomesticarla in modi diversi⁴⁰.

A ciò Pollo aggiunge:

³⁵*ibid.*, p. 178.

³⁶*ibid.*

³⁷Pollo, *La morale della natura, cit.*, p. 32. Citiamo, tra i classici dell'etica dell'ambiente che compiono un'operazione simile, Henry Thoreau, Aldo Leopold e James Lovelock. Thoreau descrive in questo modo l'età primitiva: “La vera semplicità e nudità della vita dell'uomo nelle età primitive implicavano questo vantaggio, per lo meno: lasciavano l'uomo ospite nella natura. Quando si era ristorato con cibo e con sonno, egli meditava nuovamente il suo viaggio. Dimorava, per dir così, sotto una tenda in questo mondo, e varcava le valli o attraversava le pianure o saliva sulla sommità dei monti. Ma, ahimè!, gli uomini ora sono diventati strumenti dei loro strumenti”. (H. D. Thoreau. *Walden ovvero vita nei boschi*. Milano: Rizzoli, 1988 [1854], p. 96). Dal canto suo, l'etica della terra di Aldo Leopold “si rallegra di una recrudescenza della natura selvaggia e di una rinascita della sfera culturale tribale” (A. Leopold. *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1949, p. 227). Similmente, Lovelock propone: “Bisognerebbe imparare a vivere assieme alla Terra come parte di essa, prendendo e offrendo con modestia i doni che ci permettono di vivere in questo pianeta”. (J. Lovelock. *Gaia: the Practical Science of Planetary Medicine*. London: Stroud, 1991, p. 78).

³⁸Pollo, *La morale della natura, cit.*

³⁹Cfr. J. Diamond. *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*. Torino: Einaudi, 1998 [1997].

⁴⁰Pollo, *La morale della natura, cit.*, p. 23.

L'immagine rousseauiana di un'umanità naturale frugale e benevola non solo è un mito, ma è anche decisamente inconciliabile con i beni che produce la civilizzazione e che gli esseri umani sembrano di fatto preferire⁴¹.

D'altro canto, ci si può anche domandare se sia effettivamente esistita in passato una situazione primitiva ed autentica del tipo descritto da Næss, o se si tratti di un mero costrutto culturale. Riprendiamo il resoconto di Diamond:

Amministrare le risorse ambientali per un tempo prolungato è *sempre* stato un compito difficile, a partire dal momento in cui l'*Homo sapiens* ha sviluppato l'inventiva necessaria per cacciare in modo efficiente, circa 50000 anni fa. A cominciare dalla prima colonizzazione umana del continente australiano circa 46000 anni fa (...) ogni nuovo arrivo dell'essere umano in un territorio (...) è stato seguito da un'ondata di estinzioni di animali di grossa taglia. Questi ultimi, infatti, si sono evoluti senza timore della specie umana ed erano per questo facili da uccidere, oppure perivano per altre cause, come lo stravolgimento del loro habitat naturale o l'introduzione di nuove specie e malattie da parte degli uomini⁴².

Aggiungiamo che non solo non esiste una definizione univoca di natura selvaggia, ma sembra anzi che la categoria del "selvaggio" sia stata costruita per contrasto ai modi di vivere civilizzati⁴³. Non bisogna dimenticare che la vita morale si è sviluppata nel corso del processo di civilizzazione, e dunque l'idea che a contatto con la natura l'uomo riesca ad essere "spontaneamente morale" è un'astrazione incompatibile con la realtà storica, come meglio approfondiremo nel momento in cui andremo a tracciare la genealogia evolutiva della morale⁴⁴.

1.1.3 Concezione metaetica

L'olismo epistemico alla base del progetto di Næss e l'ampliamento cognitivo-percettivo dell'Io che lo informa ha una conseguenza fondamentale in sede metaetica: Næss è fautore di un'etica della terra senza alcun tentativo di giustificazione filosofica, dal momento che una corretta percezione del funzionamento del mondo naturale è sufficiente per avere accesso al mondo dei valori.

⁴¹*ibid.*, p. 27.

⁴²J. Diamond. *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*. Torino: Einaudi, 2014 [2005], p. 12. Il passo prosegue con l'illustrazione delle principali cause di un eccessivo sfruttamento delle risorse ambientali: "Le risorse appaiono inizialmente inesauribili; i segni del loro esaurimento imminente vengono mascherati dalle loro normali fluttuazioni temporali; è difficile convincere gli individui a mettersi d'accordo quando si tratta di limitare lo sfruttamento di una risorsa comune (...); infine, la complessità degli ecosistemi rende spesso quasi impossibile, anche a uno specialista, prevedere le conseguenze dei mutamenti indotti dall'uomo" (*ibid.*).

⁴³Pollo, *La morale della natura, cit.*, pp. 25–26.

⁴⁴Cfr. 3.1.

Se la metaetica non trova alcuno spazio all'interno della trattazione dell'etica della terra di Næss, proviamo tuttavia in questa sede a esplicitarne i caratteri impliciti.

1.1.3.1 L'implicito realismo morale

Come nota Andrea Porciello, Næss non giustifica in alcun modo l'idea di valore intrinseco della natura, ma lo dà per scontato fin dalla prima enunciazione:

Nella prospettiva di Næss la giustificazione del valore intrinseco sembra iniziare e finire in sede ontologica, mancando di fatto una spiegazione metaetica della sua origine e del suo *status*. È come se Næss, dando per scontata la presenza immanente in natura dei valori, resi visibili da una corretta impostazione dell'ontologia naturale, si sentisse alla fine esonerato dal dover rispondere alle classiche domande, antiche quanto lo è la filosofia, relative alla loro natura e alla loro provenienza⁴⁵.

Secondo Porciello, tale modo di impostare la questione conduce Næss alla formulazione di una proposta dai tratti fideistici o religiosi, che avvicina la realizzazione da parte dell'uomo di essere “un nodo tra gli infiniti nodi di cui si compone la rete delle relazioni naturali” con il “il cammino verso l'illuminazione di alcune religioni orientali”⁴⁶.

Quel che a noi preme rimarcare è che Næss aderisce in questo modo ad una forma di realismo morale⁴⁷. Il realismo è implicito in Næss perché il suo paradigma prevede che non occorra cercare valori nel mondo naturale, come accade nelle impostazioni che adottano esplicitamente forme di oggettivismo o realismo metaetico: l'ampliamento del Sé è sufficiente per un radicale cambiamento di prospettiva sul valore delle cose.

Il chiarimento dei connotati peculiari dell'olismo di Næss ci ha consentito di comprendere dunque la ragione della mancanza in esso di giustificazione teorica del valore intrinseco della natura: essa non è necessaria proprio in virtù del modo in cui – secondo l'autore – è impostato il rapporto tra uomo e natura, anzitutto da un punto di vista conoscitivo. Se la realtà naturale è un tutto gestaltico e relazionale,

⁴⁵Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto, cit.*, pp. 82–83.

⁴⁶*ibid.*, p. 77.

⁴⁷“Con ogni evidenza, e quanto riportato relativamente alla sua teoria credo lo renda palese, Næss aderirebbe senza esitazioni alla seconda ipotesi, quella dell'esistenza autonoma e indipendente dei valori” (*ibid.*, p. 83). Il testo di Andrea Porciello contiene la proposta di un'etica dell'ambiente olistica che si rifà alla *Deep Ecology* senza aderire al realismo morale. Tuttavia, ad un'analisi attenta, il “soggettivismo moderato” di Porciello costituisce un tentativo di mascherare un irrinunciabile realismo morale attraverso l'evocazione di una natura che non è sede di moralità ma soltanto ispiratrice di sentimenti morali; ma soprattutto attraverso lo spostamento della sede del valore dalla natura alle relazioni tra l'uomo e la natura. Riserviamo questo approfondimento per un altro contributo.

all'interno del quale anche l'Io è indistinguibile come soggetto, la distinzione tra fatti e valori emerge dalle *gestalt* soltanto attraverso il pensiero astratto, attraverso una separazione artificiosa tra soggetto e mondo⁴⁸.

Abbiamo in precedenza accennato al fatto che Næss prevede che l'articolazione del sistema di valori ecosofico dipenda dalla sensibilità di ciascuno; questo aspetto non va confuso con il soggettivismo metaetico, dal momento che si tratta di piani differenti di analisi. Se il sistema normativo può essere articolato in modi diversi, ciò non toglie che i fatti naturali, nell'ecosofia, coincidono con i valori, il che lascia adito ad un indiscusso oggettivismo metaetico.

D'altro canto possiamo affermare senza esitazioni che la versione di realismo che Næss fa propria sia di tipo naturalistico: il naturalismo morale è ravvisabile nel fatto che i comandamenti enucleati all'interno del sistema ecosofico riprendono alla lettera le leggi naturali, o presunte tali, sotto forma di imperativi.

1.2 L'ecocentrismo di Holmes Rolston

Lasciamo da parte l'ecologia profonda e volgiamoci all'etica dell'ambiente di Holmes Rolston III; prendiamo la teoria di Rolston come esempio paradigmatico della categoria delle etiche ecocentriche – forse la categoria più vasta di etiche della terra⁴⁹ – in quanto costituisce uno dei tentativi più sofisticati di legittimare l'idea di valore intrinseco di tutti gli enti naturali, viventi e non viventi.

Vediamo dunque, nella prima parte del capitolo, le caratteristiche principali di questo tipo di ecologismo, anche mediante il rinvio al precedente illustre di Rolston, ovvero Aldo Leopold, influente personaggio della cultura ambientalista americana. In seguito, facciamo emergere alcune critiche al modo in cui Rolston descrive i processi naturali, critiche che possono essere rivolte a tutti gli olismi, non solo quelli ecocentrici. Da ultimo, rimarchiamo le coordinate della metaetica che fa da sfondo all'ecocentrismo di Rolston; dal momento che l'autore si premura di renderle esplicite in svariate occasioni, non occorrerà alcuno sforzo interpretativo in merito, a differenza di quanto si è dovuto fare nel caso di Næss.

1.2.1 Caratteri generali

All'interno di questa prima sezione dedicata all'etica di Rolston passiamo in rassegna gli aspetti principali del suo ecocentrismo, concezione che assegna considerazione

⁴⁸Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, cit., p. 60.

⁴⁹Possiamo citare, a titolo di esempio, autori quali John Baird Callicott, Lawrence E. Johnson, Klaus Michael Meyer-Abich, Laura Westra e, tra gli italiani, Matteo Andreozzi.

morale agli ecosistemi e a tutte le loro componenti, biotiche e abiotiche.

In primo luogo, diamo uno sguardo al principio fondamentale dell'etica ecocentrica, che Rolston trae dal suo principale riferimento teorico, Aldo Leopold; in seguito, andiamo a mostrare come l'etica di Rolston presenti dei caratteri che trovano un senso all'interno di una preliminare riabilitazione del pensiero teleologico e dell'idea di un ordine della natura; da ultimo, esplicitiamo il carattere pluralistico dell'olismo difeso dall'autore, evidenziandone anche la mancata adesione all'olismo epistemico.

1.2.1.1 La riabilitazione del pensiero teleologico

Per entrare nel merito della concezione di Rolston, accenniamo ai tratti principali della concezione del suo maestro, Aldo Leopold. Il motivo ispiratore che muove la ricerca di quest'ultimo può essere sintetizzato nel quesito seguente:

La salute della comunità biotica è un valore per noi, per il fatto che la nostra dipendenza da essa è del tutto essenziale e (per chi è bene informato sulla biologia) ovvia, non solo per la nostra felicità, ma anche per la nostra stessa sopravvivenza, oppure possiamo anche percepirla in maniera disinteressata, come avente un valore indipendentemente da noi?⁵⁰.

Leopold propende evidentemente per il secondo corno, aspetto che viene ereditato da Rolston; tale convinzione viene promossa come il terzo stadio dell'evoluzione sociale: se l'etica al suo primo stadio concerneva unicamente le relazioni tra gli individui, ed in seguito si è ampliata per comprendere le relazioni tra individuo e società, al terzo stadio non può che aprirsi alla relazione con la terra. Un'apertura simile si configura, per Leopold, non solo come una "possibilità evolutiva", ma anche come una "necessità ecologica"⁵¹.

Tale modalità di rappresentazione dell'etica della terra, che la lega indissolubilmente all'evoluzione sociale, fa sì che il primo comandamento dell'ecocentrismo si presenti come il risultato di un processo insieme intellettuale ed emotivo, legato alle relazioni che gli uomini instaurano con la terra piuttosto che alle caratteristiche intrinseche della terra stessa. Il principio fondamentale di cui stiamo parlando è espresso nel modo seguente:

A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise⁵².

⁵⁰J. B. Callicott. «La liberazione animale: una questione triangolare». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, p. 218.

⁵¹Leopold, *A Sand County Almanac, cit.*, p. 208.

⁵²*ibid.*, pp. 224-225.

È sempre il fatto che l'uomo appartenga ad una comunità morale di qualche sorta che comporta delle obbligazioni; in questo caso, è il fatto che l'uomo non sia separabile dalla comunità biotica che fa sì che il bene di quest'ultima costituisca la misura del valore morale⁵³.

Fin qui ci siamo soffermati su quanto sostenuto da Leopold; se passiamo all'etica di Rolston, possiamo constatare come quest'ultimo difenda in maniera ancora più esplicita rispetto al suo maestro il fatto che i concetti di integrità, bellezza e stabilità vengano tanto derivati dalla natura attraverso un processo di osservazione e descrizione quanto ad essa apportati. In altre parole, secondo Rolston la valutazione, per quanto logicamente successiva, emerge in una certa misura insieme alla descrizione. Come infatti andremo a ribadire in 1.2, Rolston difende manifestamente la possibilità di liquidare la *Grande Divisione* tra fatti e valori, trattandosi in entrambi i casi, a suo avviso, di proprietà dei sistemi naturali.

Rolston è attento a fornire una descrizione evolucionistica dei processi naturali; anzi, dedica un volume intero all'analisi della formazione dei valori secondo una prospettiva compatibile con l'evoluzione delle specie⁵⁴. Il continuo emergere di novità nell'evoluzione biologica e la tendenza della vita ad espandersi in quanto a ricchezza e complessità hanno, secondo Rolston, un significato preciso: la natura tende alla bellezza, alla complessità ed all'integrità, e questo è un fatto da rispettare, conformemente al nostro essere creature in grado di riconoscerlo. La natura dunque è teleologicamente orientata e l'uomo deve inserirsi organicamente in essa, se non attraverso la massimizzazione, almeno mediante la protezione di bellezza, stabilità e integrità della natura.

Tali elementi caratterizzano la natura anche quando essa si trasforma in modi violenti, dal momento che ogni alterazione rientra nel disegno naturale:

Species regularly enter and exit nature's theater; perhaps natural selection currently tests species for their capacity to coexist with man. Orogenic and erosional forces have produced perpetual environmental flux; man may well transform his environment. But this should complement the beauty, integrity, and stability of the planetary biosystem, not do violence to it. There ought to be some rational showing that the alteration is enriching; that values are sacrificed for greater ones. For this reason the right is not that which maintains the ecosystemic status quo, but that which preserves its beauty, stability, and integrity⁵⁵.

Rolston rifiuta categoricamente qualsiasi concezione riduzionista⁵⁶ e/o che con-

⁵³Cfr. *ibid.*; A. Leopold. «L'etica della terra». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 131-141.

⁵⁴Cfr. H. Rolston. *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*. Melbourne: Cambridge University Press, 1999.

⁵⁵H. Rolston. «Is there an Ecological Ethic?» In: *Ethics* 85.2 (1975), p. 106.

⁵⁶Come, ad esempio, quella di Dawkins. Cfr. *Appendice*.

cepisce la natura come un insieme di processi accidentali: la sua è una visione che riabilita il pensiero teleologico, anche nei suoi esiti più vicini alla teologia⁵⁷. L'etica ecologista deve seguire la direzionalità dei processi naturali ed incentivarla attraverso imperativi di massimizzazione delle "eccellenze ecosistemiche": solo così anche l'uomo può essere in grado di armonizzare il proprio corso con il modo in cui l'universo sta operando⁵⁸.

1.2.1.2 Olismo pluralistico senza olismo epistemico

L'olismo di Rolston si esplica in un deontologismo pluralistico, in cui gli individui (umani e non umani) e gli ecosistemi sono ugualmente rilevanti. Non solo le componenti viventi assumono dunque valore intrinseco, ma anche quelle inanimate che contribuiscono al bene delle totalità di cui fanno parte. Possiamo correttamente affermare, dunque, che in Rolston valga a tutti gli effetti il principio gestaltico della preminenza del tutto sulle parti.

Secondo Rolston, l'umanità ha assistito ad un progresso morale che ha previsto un progressivo ampliamento della sfera della rilevanza morale; si tratta di un'idea che ha avuto una certa diffusione all'interno dell'etica dell'ambiente:

Our ethical heritage largely attaches values and rights to persons, and if nonpersonal realms enter, they enter only as tributary to the personal. What is proposed here is a broadening of value, so that nature will cease to be merely "property" and become a commonwealth. [...] If we now universalize "person", consider how slowly the circle has been enlarged fully to include aliens, strangers, infants, children, Negroes, Jews, slaves, women, Indians, prisoners, the elderly, the insane, the deformed, and even now we ponder the status of fetuses. Ecological ethics queries whether we ought again to universalize, recognizing the intrinsic value of every ecobiotic component⁵⁹.

L'universalizzazione di cui parla Rolston passa attraverso un mutamento della coscienza umana mediato da un ampliamento percettivo-cognitivo dell'io, similmente a quanto previsto da Næss. Anche per Rolston, infatti, la domanda relativa alle modalità di percezione del mondo è prioritaria rispetto all'etica: nel momento in cui si comprende che i limiti epidermici non sono i limiti dell'uomo, ma che da un punto di vista ecologico il sé è esteso, a quel punto l'interesse personale non può più essere individualistico. L'egoismo personale o tribale, diretto unicamente verso di sé o verso i membri della propria cerchia o comunità lascia spazio ad un egoismo "sistemico",

⁵⁷Cfr. Rolston, *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, cit.

⁵⁸"(...) the injunction to maximize the ecosystemic excellences will be an invitation to get in gear with the way the universe is operating" (*idem*, «Is there an Ecological Ethic?», cit., p. 108).

⁵⁹*ibid.*, p. 101.

ovvero all'*ecoismo*, perché l'ambiente riacquista il suo significato primario di *oikos*, casa.

Sembra tuttavia che il fatto che la percezione sia preliminare, anche in Rolston, rispetto alla valutazione, non comporti quell'olismo epistemico che abbiamo sopra descritto in riferimento a Næss: l'ampliamento dell'io si concretizza in un ampliamento dei suoi interessi, ma non implica un abbattimento della soggettività morale individuale. Secondo Rolston, infatti, i valori hanno un carattere "soggettuale", perché l'idea di valore è relazionale e implica l'incontro tra un soggetto valutante e un oggetto valutato; ciò non significa che i valori siano soggettivi, dal momento che essi sono scoperti e ritrovati in natura, nelle sue leggi oggettive.

Il fatto che l'olismo di Rolston non includa la componente epistemica è confermata dal fatto che il sistema di Rolston resti "antropo-apicale": l'obbligazione a preservare la comunità biologica è un dovere *prima facie*, ma i valori culturali propri dell'etica sociale sono più cogenti⁶⁰.

1.2.2 Problemi empirici

La natura di Rolston appare tutto sommato pacificata, a dispetto delle violenze, degli spargimenti di sangue e delle estinzioni di intere specie che l'evoluzione del vivente ha portato con sé; ciò emerge da un resoconto basato sulle acquisizioni di ecologia ed evoluzione. Eppure, a nostro avviso, il modo in cui queste discipline sono applicate da Rolston al discorso sull'etica della terra è frutto di alcuni fraintendimenti. Rimarremo sul terreno di questi due ambiti di indagine per mostrare come integrità, stabilità e bellezza siano proprietà delle comunità biotiche solo a prezzo di non indifferenti semplificazioni; in seguito, esamineremo l'idea di un ordine finalistico della natura, garantito dalle leggi dell'ecologia.

Per quanto risulti più evidente all'interno degli olismi di tipo pluralistico, l'idea di un ordine, di un equilibrio stabile ed integro della natura è comune a tutti gli olismi. L'olismo pluralistico fa esplicitamente dell'equilibrio armonico delle strutture ecosistemiche il fulcro, il nucleo teorico⁶¹; ma, dal canto suo, anche l'olismo monistico confida "nell'azione equilibratrice della natura"⁶² rispetto ai conflitti che si svolgono in essa, per quanto preferisca mantenere l'attenzione su altri aspetti delle scienze ecologiche (come diversità, complessità e simbiosi nel caso di Næss).

⁶⁰La più chiara ammissione da parte dell'autore della preminenza dell'etica umana sull'etica dell'ambiente si trova in H. Rolston. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

⁶¹Cfr. Tallacchini, «Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra», *cit.*, p. 27

⁶²*ibid.*, p. 25.

1.2.2.1 Ecosistemi e comunità biotiche

Prima di entrare nel merito delle inesattezze di tipo empirico riscontrabili nella descrizione della natura offerta da Rolston, segnaliamo una questione terminologica che ha risvolti empirici non trascurabili.

Le tre caratteristiche della natura che Rolston reputa moralmente rilevanti (bellezza, integrità e stabilità) vengono attribuite dal filosofo sia alle comunità biotiche che agli ecosistemi⁶³; questi due termini vengono utilizzati dall'autore in maniera pressoché interscambiabile, nonostante il primo faccia riferimento esclusivamente ai rapporti tra le specie viventi, il secondo anche all'interazione con le componenti abiotiche. Si tratta di un'impresione non irrilevante, considerato il fatto che Rolston si schiera apertamente in favore dell'olismo pluralistico, pur continuando a confondere l'oggetto dei suoi discorsi sull'etica.

Occorre tuttavia precisare che ecosistemi e comunità biotiche non sono realtà dai contorni precisi: si tratta, in entrambi i casi, di concetti di cui si avvalgono le scienze naturali per i propri scopi di ricerca, non di entità ben delimitate nella realtà esterna.

Il termine "ecosistema" fu proposto per la prima volta dal botanico inglese Arthur Tansley; con esso egli intendeva definire determinate regioni di terra prese isolatamente ai fini indagare il funzionamento della vita all'interno di esse e l'interazione di ambiente fisico e condizioni vitali:

Il concetto di ecosistema riflette un modo di osservare la natura, ed è inoltre un'ammissione che sulla terra non esistono organismi superiori creati da un creatore supremo, ma solo specie darwiniane. Se però desideriamo sapere come sopravvivono sulla terra, dobbiamo prendere in considerazione sia la nicchia che l'*habitat* in modo sistematico, studiare quindi sia la materia viva che quella inanimata, l'organico e l'inorganico⁶⁴.

Similmente, il termine "comunità biotica" (o ecologica, o biologica) è un concetto scientifico, e più precisamente "it is a tool for identifying an object of study"⁶⁵, che i manuali definiscono come

An assemblage of species populations that occur together in space and time⁶⁶.

(...) [Un] insieme di popolazioni che vivono nella stessa area, nello stesso periodo di tempo⁶⁷.

⁶³Cfr. Rolston, «Is there an Ecological Ethic?», *cit.*

⁶⁴P. Colinvaux. *Perché i grandi animali feroci sono rari. Una prospettiva ecologica*. Milano: Mondadori, 1990 [1978], p. 81.

⁶⁵L. Roelofs. «There is No Biotic Community». In: *Environmental Philosophy* 8 (2) (2011), p. 75.

⁶⁶M. Begon, C. Townsend e J. Harper. *Ecology: from Individuals to Ecosystems. 4th ed.* Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 469.

⁶⁷R. J. Brooker et al. *Biologia. 2nd ed.* Milano: McGraw-Hill, 2011, p. 1379.

Se diamo uno sguardo alla storia del modo in cui le comunità biotiche sono state concepite, notiamo che l'idea di Rolston è avvicinata al modello organicistico di Frederic Clements: un modello che concepiva le comunità ecologiche come superorganismi, considerati come insiemi di associazioni prevedibili e integrate tra specie e separati da confini definiti. Tuttavia, tale approccio fu messo in discussione dal botanico Henry Allan Gleason, le cui osservazioni e ipotesi furono in seguito confermate e sistematizzate da Robert Whittaker attraverso il "principio di individualità delle specie"⁶⁸, secondo il quale

(1) Ciascuna specie possiede una sua distribuzione propria, che dipende dalle caratteristiche genetiche, fisiologiche e da quelle del suo ciclo vitale; (2) la maggior parte delle comunità si sovrappone a un'altra adiacente, in maniera continua, senza formare gruppi chiaramente distinti⁶⁹.

Può avvenire che alcune specie siano separate da confini netti, nel caso in cui due zone contigue siano caratterizzate da marcate differenze fisiche, ma non si tratta affatto di un fenomeno comune⁷⁰.

La rassegna appena condotta pare già mettere in dubbio l'idea che si possa parlare di una teleologia in riferimento ad ecosistemi e comunità biotiche; entriamo ora nel merito della verifica empirica, continuando comunque ad utilizzare i due termini in maniera interscambiabile, come Rolston – insieme a molti altri difensori della prospettiva olistica – è uso fare.

1.2.2.2 Integrità e stabilità delle comunità biotiche

Rolston sostiene che integrità e stabilità siano qualità intrinseche degli ecosistemi (o delle comunità biotiche), qualità che – in virtù del loro significato intrinsecamente morale – impongono la protezione degli ecosistemi stessi come un dovere morale. Lasciando per un momento da parte la questione morale, ci si può interrogare su quella empirica: occorre chiedersi se gli ecosistemi presentino a tutti gli effetti le caratteristiche che Rolston attribuisce loro. Volgiamoci a tale scopo al resoconto sulle dinamiche ecosistemiche proposto da un illustre studioso di ecologia, Paul Colinvaux, prendendo avvio dal concetto di nicchia ecologica⁷¹.

Una nicchia rappresenta insieme il luogo e la professione di un essere vivente; la quantità di individui che possono sopravvivere è determinata dal numero delle nicchie disponibili in un certo ambiente. La sopravvivenza di una specie ha le sue

⁶⁸Cfr. *ibid.*, cap. 58.1.

⁶⁹*ibid.*, p. 1381.

⁷⁰Cfr. *ibid.*, cap. 58.1.

⁷¹Cfr. Colinvaux, *Perché i grandi animali feroci sono rari. Una prospettiva ecologica*, cit.

ragioni nelle opportunità che un ambiente offre al suo modo di vita, ovverosia nel quantitativo di energia ad essa disponibile (sottintendendo l'equivalenza tra cibo e calorie): una comunità biotica è una comunità complessa di consumatori di energia, che lottano gli uni con gli altri per ottenerne il massimo e per sfruttarla nel migliore dei modi⁷².

All'interno degli ecosistemi esiste una silenziosa lotta continua; una lotta che si svolge con il minor spargimento di sangue possibile, in ragione del fatto che gli organismi più adatti sono quelli che si sono evoluti in modo da essere in grado di evitare la competizione; il "principio di esclusione competitiva" di Gause afferma esattamente questo: "il detentore di una nicchia esclude dal proprio ambiente tutti gli altri animali"⁷³.

In altre parole, qualsiasi individuo di qualunque specie della comunità biotica impiega tutte le proprie energie per assicurarsi il cibo e impedire che gli altri se ne impossessino; esiste tuttavia una coesistenza pacifica dovuta al fatto che ogni specie cerca di evitare il massacro, e la selezione naturale forza la divergenza delle caratteristiche, evitando la competizione. Inoltre, il mondo fisico è vario in termini di spazio e di temperatura, e perciò il pianeta presenta grande varietà di componenti chimici; tale varietà viene riflessa nella ricchezza delle specie. La selezione preserva quelle che si riescono ad adattare alle permutazioni della molteplicità fisica che caratterizza la terra⁷⁴.

Da un tale resoconto, Colinvaux trae la seguente riflessione:

La stabilità e l'equilibrio non sono tanto funzioni della vita sulla terra, quando riflessi della stabilità fondamentale dei sistemi fisici. L'errore ricorrente più grave del pensiero ecologico è quello che rivendica la stabilità come una funzione della complessità biologica. Il concetto che le specie si riuniscono o si raggruppano in modi che portano ad entità stabili è vecchio come l'ecologia, ma ancora senza fondamenti oggettivi⁷⁵.

Per poter realmente essere "stabili" ed "integri", ecosistemi e comunità biotiche dovrebbero essere sistemi chiusi. Abbiamo già evidenziato come si tratti piuttosto

⁷²Cfr. *ibid.*

⁷³*ibid.*, p. 152.

⁷⁴"In un ecosistema, molte specie, da sole, non portano alla stabilità della popolazione. La costanza del clima, d'altra parte, provoca la formazione di molte specie, e questo sembra essere la verità essenziale. Qual è però la causa dell'equilibrio che osserviamo in natura? Molti e diversi fattori contribuiscono a preservare la continuità della vita, ciò che denominiamo equilibrio, ma il punto centrale è che ogni specie ha sviluppato una strategia di vita che le permette di sopravvivere" (*ibid.*, p. 216).

⁷⁵*ibid.*, p. 244.

di sistemi aperti e non delimitati, dentro e fuori dei quali le specie e la materia si spostano in continuazione⁷⁶.

Recentemente, alcuni ricercatori hanno ipotizzato che l'annosa e diffusa idea della stabilità degli ecosistemi avesse le proprie radici in precise limitazioni metodologiche, piuttosto che in un effettivo ordine della natura:

The apparent rarity of chaos in natural populations is a mystery. Nonlinear dynamics are common in ecological time series, and abiotic drivers of population dynamics are themselves chaotic. Moreover, ecosystems involve tens to thousands of species, and large complex systems are prone to chaos. In light of this, we hypothesize that the dearth of evidence for ecological chaos reflects methodological and data limitations, rather than genuine rarity⁷⁷.

Mediante l'applicazione di un modello pluridimensionale allo studio degli ecosistemi naturali, questi ricercatori hanno potuto appurare che il caos non è affatto raro all'interno di essi⁷⁸. Ciò comporta non indifferenti conseguenze per la disciplina dell'ecologia come scienza predittiva; nondimeno, gli autori dell'articolo citato si dicono ottimisti rispetto a nuove frontiere per caratterizzare le dinamiche ecologiche, il che può garantire un avanzamento sia della nostra comprensione della variabilità naturale, sia un miglioramento nell'abilità di gestione degli ecosistemi⁷⁹.

Quel che è certo è che si può continuare a parlare di stabilità ed integrità spontanee degli ecosistemi soltanto a prezzo di un'evidente semplificazione delle dinamiche reali che vi hanno luogo. Come riassume Elena Casetta,

(...) buona parte dell'ecologia contemporanea bolla l'equilibrio della natura come un'ideologia a causa dell'assenza di evidenza empirica diretta e convincente⁸⁰.

1.2.2.3 Bellezza delle comunità biotiche

Per quanto concerne la "bellezza delle comunità biotiche", la questione è più complessa e richiama la discussione in merito all'"estetica ambientale", o all'"ambientalismo estetico"⁸¹. All'interno di questo ambito si possono distinguere due linee teoriche:

⁷⁶«Non si può pensare alla maggior parte degli ecosistemi come entità dai confini netti e anche in un ecosistema chiaramente definito, come quello di uno stagno, le specie possono spostarsi continuamente al suo interno e all'esterno» (Brooker et al., *Biologia. 2nd ed. Cit.*, p. 1401).

⁷⁷T. L. Rogers et al. «Chaos is not Rare in Natural Ecosystems». In: *Nature Ecology and Evolution* 6 (2022), p. 1105.

⁷⁸Cfr. *ibid.*

⁷⁹Cfr. *ibid.*

⁸⁰Casetta, *Filosofia dell'ambiente, cit.*, p. 48.

⁸¹Cfr. M. A. La Torre. «La bellezza come fondamento intrinseco-antropocentrico dell'etica ambientale». In: *Biosfera, acqua, bellezza: Questioni di bioetica ambientale*. A cura di F. Del Pizzo e P. Giustiniani. Milano: Mimesis Edizioni, 2016, pp. 203–215. Una ricostruzione dello sviluppo storico e concettuale di tale ambito di studio è ritrovabile in A. Vaccari. «L'estetica ambientale: profili e applicazioni». In: *Manuale di etica ambientale*. A cura di P. Donatelli. Firenze: Le Lettere, 2017, pp. 163–188.

quella cognitivistica e quella non-cognitivistica. Quest'ultima enfatizza gli aspetti soggettivi dell'esperienza estetica ("l'immaginazione, le emozioni, le esperienze sensoriali che si provano al contatto con la natura"⁸²), ed è rifiutata da Rolston in virtù del rischio di banalizzare l'esperienza della natura riducendola all'emotività⁸³. Egli aderisce piuttosto alla visione cognitivistica, che concepisce l'ecologia e le scienze naturali come una guida all'apprezzamento estetico: secondo Rolston esistono cioè dei valori estetici oggettivi ed una bellezza naturale non mutevole e oggettiva, una bellezza che si potrebbe definire "matematica" o "ingegneristica", riscontrabile nella complessità e nell'organizzazione del sistema biotico e nell'armonia della natura selvatica⁸⁴.

Questo modo di impostare la questione consente a Rolston di dichiarare che il valore estetico è nella mente dello spettatore, e che la bellezza può essere colta soltanto attraverso l'interazione tra l'osservatore e la natura, ed allo stesso tempo che esiste una bellezza intrinseca alla natura, coglibile mediante lo studio dei meccanismi regolatori dei fenomeni e l'utilizzo di categorie scientifiche⁸⁵.

Maria Antonietta La Torre accusa Rolston di non accorgersi del fatto che anche il valore intrinseco conferito alla natura non può che essere antropogenico; preferiamo tuttavia non indugiare ora su questo aspetto, che esula dagli scopi della presente sezione (vi ritorneremo all'interno dei capitoli 3 e 4). Concentriamoci piuttosto un'altra osservazione di La Torre: a suo avviso, nel momento in cui Rolston critica coloro che vogliono trarre un'etica da un'estetica non-cognitivistica, l'autore non si avvede del fatto che per riconoscere la bellezza "ingegneristica" di cui parla occorre una complessa operazione di correlazione tra apprezzamento estetico e misurazione ecologica dello stato di salute della natura⁸⁶. Tutti gli elementi utilizzati da Rolston per esemplificare la bellezza di ecosistemi e comunità biotiche rinviano infatti al

⁸²La Torre, «La bellezza come fondamento intrinseco-antropocentrico dell'etica ambientale», *cit.*, p. 213.

⁸³Cfr. H. Rolston. «Does Aesthetic Appreciation of Landscapes Need to be Science-Based?» In: *British Journal of Aesthetics* 35 (4) (1995), pp. 374–386.

⁸⁴Cfr. H. Rolston. «From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics». In: *Environment and the Arts: Perspectives on Environmental Aesthetics*. A cura di A. Berleant. Hampshire: Aldershot, 2002, pp. 127–141. Il filone cognitivista è erede della ricerca del filosofo canadese Allen Carson, secondo il quale "i giudizi estetici hanno precise condizioni di verità: un giudizio è vero quando il suo oggetto è percepito in modo corretto, vale a dire attraverso categorie che sono appropriate alla sua natura" (Vaccari, «L'estetica ambientale: profili e applicazioni», *cit.*, p. 171). A partire dalle tesi di Carson, diversi intellettuali hanno sviluppato l'idea che l'esperienza estetica dell'ambiente si fondi su una conoscenza scientifica della natura.

⁸⁵Cfr. La Torre, «La bellezza come fondamento intrinseco-antropocentrico dell'etica ambientale», *cit.*; Rolston, «From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics», *cit.*

⁸⁶Cfr. La Torre, «La bellezza come fondamento intrinseco-antropocentrico dell'etica ambientale», *cit.*

concetto di salute ecosistemica e possono essere riassunti in esso. Seguendo La Torre, possiamo domandarci quali siano i criteri per stabilire tale correlazione tra bellezza e salute degli ecosistemi.

Secondo una caratterizzazione oggi da molti riconosciuta, un ecosistema in salute è caratterizzato da tre caratteristiche principali: vigore, resilienza ed organizzazione⁸⁷. Un ecosistema è cioè in salute quando è in grado di mantenere nel corso del tempo la sua struttura (organizzazione) e funzionalità (vigore) a dispetto di sollecitazioni esterne (resilienza)⁸⁸. Il concetto di salute ecosistemica costituisce la *summa* di ciò che Rolston considera condizione per la bellezza di un ecosistema (organizzazione, armonia, integrità, stabilità)⁸⁹.

Per quanto non si voglia in alcun modo contestare l'utilità della misurazione della salute ecosistemica rispetto alle operazioni di gestione e conservazione della natura⁹⁰, occorre notare che una "legenda" universale, un indice generale per una sua precisa caratterizzazione non esiste, a causa delle grandi differenze tra gli ecosistemi in termini qualitativi e quantitativi. Un esempio di ciò, riportato da Cecchi e Mancini, riguarda la ricchezza in termini di biodiversità: pur trattandosi in genere di un sintomo di salute dell'ecosistema – e quindi, potremmo aggiungere, di bellezza – esistono anche situazioni in cui può indicare un disturbo⁹¹.

La mancanza di parametri di riferimento universalmente accettati costituisce solo una delle svariate critiche che il tentativo di quantificare lo stato di salute degli ecosistemi ha incontrato⁹². A noi interessa tuttavia far emergere semplicemente

⁸⁷Cfr. M. T. Mageau et al. «The Development and Initial Testing of a Quantitative Assessment of Ecosystem Health». In: *Ecosystem Health* 1 (1995), pp. 201–213.

⁸⁸Cfr. *ibid.*; G. Cecchi e L. Mancini. «Salute degli ecosistemi e salute umana». In: *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità* 41(3) (2005), pp. 271–279.

⁸⁹Non a caso, Callicott utilizza il concetto di salute ecosistemica quando fa riferimento alle qualità che Leopold attribuisce agli ecosistemi – qualità identiche a quelle valutate di valore da Rolston; cfr. Callicott, «La liberazione animale: una questione triangolare», *cit.*, p. 218.

⁹⁰Oggi, il concetto di salute ecosistemica è utilizzato da riviste scientifiche di nota quali *Lancet Planetary Health*, ed anche da autorità quali l'*UN Environment Program*. Cfr. <https://www.thelancet.com/journals/lanplh/home>; <https://www.unep.org/environmentassembly/nature-human-and-ecosystem-health>.

⁹¹Cfr. Cecchi e Mancini, «Salute degli ecosistemi e salute umana», *cit.*

⁹²Cfr. P. Calow. «Can Ecosystems be Healthy? Critical Consideration of Concepts». In: *Journal of Aquatic Ecosystem Health* 1 (1992), pp. 1–5; J. Lancaster. «The Ridiculous Notion of Assessing Ecological Health and Identifying the Useful Concepts Underneath». In: *Human and Ecological Risk Assessment* 6 (2000), pp. 213–222; E. J. S. Hearnshaw et al. «Ecosystem Health Demystified: an Ecological Concept Determined by Economic Means». In: 2005. Un'altra critica comune riguarda il fatto che il concetto di salute ecosistemica acquisisce di norma valore in relazione alla salute umana, ed è in questo modo che viene perlopiù utilizzato: la valutazione prettamente umana della salute di un ecosistema dipende dalla volontà di mantenere uno status quo naturale che garantisce il benessere umano, quando non altri interessi altrettanto antropocentrici (cfr. Lancaster, «The Ridiculous Notion of Assessing Ecological Health and Identifying the Useful Concepts Underneath», *cit.*; Hearnshaw et al., «Ecosystem Health Demystified: an Ecological Concept Determined by Economic Means», *cit.*). Cecchi e Mancini, pur ritenendolo un concetto

questo: che l'idea di una bellezza oggettiva della natura, coglibile attraverso gli strumenti della scienza, viene inevitabilmente smentita dall'inesistenza di un metodo universale per la sua quantificazione; tanto più che il concetto ben più scientifico di salute ecosistemica non costituisce un indicatore precisamente quantificabile ed affidabile.

1.2.2.4 L'ordine saggio della natura

Attraverso una ricognizione empirica sui concetti di integrità, stabilità e bellezza delle comunità biotiche abbiamo messo in luce come i valori intrinseci dell'etica di Rolston (ed in generale degli olismi) si basino su una descrizione dell'ordine naturale che ha dei fondamenti poco solidi, quanto non totalmente scorretti.

Sulla base di quanto detto finora sembra che, sebbene Rolston nel corso dei suoi studi non abbia ignorato i risultati delle scienze naturali, egli finisca – al pari di Næss – per cadere in quello che Simone Pollo chiama *argomento della naturale saggezza e dell'umana stoltezza*. Pollo riassume tale procedimento argomentativo nei seguenti punti:

- a) nel mondo alcune cose (ad esempio gli esseri viventi) sono organizzate secondo un *ordine naturale*, caratterizzato da fini specifici e da un'intrinseca saggezza;
- b) l'intromissione nei meccanismi più intimi di quest'ordine è un atto imprudente, qualora interferisca con i fini immanenti, nella misura in cui rischia di produrre conseguenze dannose e catastrofiche⁹³.

Si tratta di un ragionamento che richiama alla mente il celebre *argomento del disegno* di William Paley, dal momento che connette l'idea di un ordine della natura con una sua teleologia intrinseca. La seconda premessa è esplicitamente di tipo consequenzialista, ma Pollo stesso sostiene che possa esserci uno slittamento in una forma di deontologismo: è questo il caso della teoria di Rolston e di molte altre etiche della terra. L'argomento della saggezza della natura può essere scardinato mediante una risposta darwiniana:

È il caso il motore del processo evolutivo nella teoria darwiniana e nella sua visione moderna, la sintesi neo-darwiniana. (...) Privare di finalismo la natura vivente significa minare dalle fondamenta l'idea che la natura sia *costitutivamente* un ordine saggio, cioè governata da meccanismi che provvedono al bene degli individui che ne fanno parte. (...) L'evoluzione nel suo complesso non insegue uno scopo che possa essere rivestito di importanza morale, per la semplice ragione che lo scopo non c'è⁹⁴.

proficuo, precisano quanto sia importante non trascurare “il ruolo che i valori sociali giocano nel modellare il concetto di salute sia a livello umano che a livello ecosistemico” (Cecchi e Mancini, «Salute degli ecosistemi e salute umana», *cit.*, p. 273).

⁹³Pollo, *La morale della natura*, *cit.*, p. 62.

⁹⁴*ibid.*, pp. 67–68.

E continua:

Di fatto, l'evoluzione darwiniana è un processo che tende a premiare gli organismi che presentano vantaggi per la sopravvivenza, ma questo non significa che essi siano ottimi in senso assoluto e, men che meno, che il processo dell'evoluzione abbia un'inevitabile tendenza verso il meglio (pur senza cause finali)⁹⁵.

Questo tipo di argomentazione abbatte sia l'argomento "forte" della saggezza della natura, sia la sua rivisitazione in chiave più "scientifica" operata da coloro che ritengono che sarebbe anacronistico parlare di cause finali ma, ad ogni modo, il processo della selezione naturale produce ottimalità. Possiamo comprendere in questa critica dunque tutte le posizioni di tipo olistico in etica ambientale; abbiamo constatato infatti che queste tendono a fondare il proprio sistema di valori sull'intoccabilità degli equilibri della natura, dal momento che "la natura è l'unica a sapere il fatto suo", come riassume un altro dei padri dell'ambientalismo americano, Barry Commoner⁹⁶.

Dopo aver offerto, similmente, un resoconto darwiniano dell'evoluzione del vivente⁹⁷, anche Paul Taylor – della cui teoria biocentrica ci occuperemo più avanti⁹⁸ – critica l'idea dell'ordine della natura come norma intrinseca al mondo naturale, e mediante ciò esclude la possibilità di un'etica olistica:

"The balance of nature" (...) was taken to be evidence of overall design in the realm of living things. According to this idea the species-populations of each biotic community, and ultimately all species encompassed by the Earth's biosphere, were understood as forming an integrated order of harmonious relationships among themselves. (...). Whatever elements of equilibrium and stability may hold among the species-populations of an ecosystem *at a particular time*, these must be seen as general features resulting from natural selection as it occurs among individuals competing in their attempts to survive and reproduce⁹⁹.

Sia il resoconto evolutivo offerto da Taylor che quello presentato da Pollo sono congruenti con il paradigma adattazionista e selezionista del neo-darwinismo, ovvero della *Modern Synthesis* dell'evoluzione. Tale versione della teoria evuzionistica difende l'idea che ogni tratto sia un adattamento che è stato selezionato in virtù della sua vantaggiosità rispetto alla sopravvivenza e al successo riproduttivo della specie. Tale paradigma, tuttavia, non è più sostenibile, per le ragioni esplicitate

⁹⁵ *ibid.*, pp. 70–71.

⁹⁶ B. Commoner. *Il cerchio da chiudere. La natura, l'uomo e la tecnologia*. Milano: Garzanti, 1977 [1971], p. 50.

⁹⁷ Cfr. P. W. Taylor. *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1986, pp. 6–7.

⁹⁸ Cfr. 2.1.

⁹⁹ Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics, cit.*, p. 8.

all'interno dell'*Appendice*. In questa dedichiamo infatti largo spazio alla discussione in merito alle visioni neo-darwiniana e ultra-darwiniana – la quale porta alle estreme conseguenze le ipotesi della Sintesi Moderna – ed al confronto con la concezione dei “naturalisti” ed con il recente paradigma di “darwinismo esteso” o “pluralismo darwiniano”.

Quest'ultima costituisce una versione della teoria dell'evoluzione aperta all'idea che non tutto costituisca un adattamento; oltre a ciò, il darwinismo esteso accoglie nuove fonti di variazione e nuovi livelli su cui l'evoluzione può agire oltre a quelli previsti dal neo-darwinismo – che si concentra sul livello dei geni (“gene-centrismo”) – aprendosi anche all'ingresso di discipline precedentemente non contemplate nel dibattito¹⁰⁰.

Tornando alle argomentazioni di Pollo e di Taylor, vi è una significativa differenza tra i due che è opportuno segnalare: il testo di Taylor – *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics* – è stato pubblicato nel 1986, ovvero negli anni in cui si stava soltanto iniziando a criticare il neo-darwinismo e ben prima della diffusione effettiva del darwinismo esteso; il dibattito tra naturalisti e ultra-darwinisti era però già iniziato, ed il testo che ha messo veramente in discussione l'approccio classico, *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm*, era uscito nel 1979¹⁰¹. *La morale della natura* di Pollo è invece ben più recente (è stato pubblicato nel 2008), eppure l'autore cita come fonte privilegiata del resoconto evolutivo l'ultra-darwinista Richard Dawkins, le cui teorie sono massima espressione di gene-centrismo e riduzionismo metodologico e sono oggi ritenute inadeguate a rendere conto della complessità dei processi evolutivi¹⁰².

Occorre dunque notare che Taylor è meno riduzionista di Pollo: per quanto sia evidente che si collochi dalla parte dei neo-darwinisti, egli fa riferimento ad *Adaptation and Natural Selection* di George Williams¹⁰³; pur essendo l'autore dal quale Dawkins prende spunto per il suo *The Selfish Gene*, Williams ha una concezione meno gene-centrica di quest'ultimo, tanto che negli ultimi testi riconoscerà alcune delle ipotesi dei naturalisti¹⁰⁴.

Come emerso, adottiamo la visione del darwinismo esteso e dell'*eco-evo-devo*, che inquadra la teoria evolutiva in una prospettiva ecologica e non dimentica del

¹⁰⁰Cfr. *Appendice*.

¹⁰¹Cfr. S. J. Gould e R. C. Lewontin. «The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme». In: *Proceedings of the Royal Society of London B* 205 (1979), pp. 581–598.

¹⁰²Cfr. A. Borghini e E. Casetta. *Filosofia della biologia*. Roma: Carocci Editore, 2013, pp. 88–89. Cfr. *Appendice*.

¹⁰³Cfr. Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, cit., p. 7.

¹⁰⁴Cfr. G. C. Williams. *Natural Selection: Domains, Levels and Challenges*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

ruolo degli organismi; all'interno di tali concezioni, il peso del caso all'interno dell'evoluzione del vivente viene ridimensionato: non eliminato, non marginalizzato, ma certamente ridimensionato. Ciò avviene in particolare in una precisa sede del processo evolutivo: quella delle fonti di variazione, ossia dei materiali sui quali la selezione naturale agisce¹⁰⁵.

Per fare soltanto qualche esempio rilevante, gran parte della comunità scientifica riconosca l'influenza dell'ambiente sulle variazioni dei tratti evolutivi ed il ruolo degli organismi, i quali modificano il proprio ambiente modificando di conseguenza le pressioni selettive¹⁰⁶. Oppure, pensiamo alla *kin selection*, quel tipo di selezione naturale che avviene quando un animale sacrifica la propria vita in un modo che beneficia la *genetic fitness* della sua parentela.

Il fatto che i materiali su cui la selezione naturale agisce non siano sempre frutto di mutazioni geniche casuali o altri eventi di questo tipo non comporta tuttavia che l'evoluzione detti uno scopo verso cui tutta la natura tende, che l'evoluzione non sia, in fin dei conti, un processo *cieco*. Significa semplicemente che la sopravvivenza degli organismi non è determinata unicamente da fattori casuali, ma anche da fattori che dipendono da loro stessi e dall'ambiente in cui lottano per la vita.

In sintesi, l'argomento della saggezza della natura viene scalfito anche dalla concezione contemporanea della teoria dell'evoluzione, perché essa, nel far perdere terreno al caso, non lo fa guadagnare ad una necessità teleologica: difendere l'importanza del ruolo di ambiente ed organismi ed assegnare uno spazio a meccanismi diversi da quelli "classici" non dà in nessun modo maggior credito all'idea che l'evoluzione tenda inesorabilmente verso il meglio.

Ciò era ravvisabile già nelle teorie dei naturalisti, i quali, pur dissentendo con le idee degli ultra-darwinisti, ne condividevano il rifiuto del finalismo. Pensiamo ad esempio al fenomeno della *exaptation*, quella forma di adattamento in cui viene assegnata una nuova funzione a strutture che precedentemente avevano una funzione differente oppure non ne avevano alcuna: nel ragionare in merito ad essa, Stephen Jay Gould afferma che l'evoluzione è "miope", ossia vede i problemi vicini ma non quelli lontani, e non riesce a prevedere ciò di cui ci sarà effettivo bisogno in futuro:

Ad esempio, non aveva previsto che sarebbe comparsa una specie come il panda che avrebbe avuto bisogno di un pollice per cibarsi di bambù; di qui, l'adattamento imperfetto del sesamoide radiale. Per i naturalisti, dunque, imperfezioni come il pollice

¹⁰⁵Cfr. *Appendice*.

¹⁰⁶Cfr. G. A. Wray et al. «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? No, All is Well». In: *Nature News* 514 (7521) (2014), pp. 161–164; K. Laland et al. «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? Yes, Urgently». In: *Nature News* 514 (7521) (2014), pp. 161–164.

del panda dimostrano che non c'è un disegno evolutivo prestabilito fin dall'inizio della vita sulla Terra¹⁰⁷.

A ciò Gould aggiunge l'imprevedibilità di certi eventi evolutivi, la quale è stata confermata da varie ricerche paleontologiche, imprevedibilità che rende l'evoluzione un processo contingente¹⁰⁸.

Se l'evoluzione naturale non è definita da alcuno scopo immanente, si può invece ipotizzare, come fa Pollo, che sia l'uomo ad avere una predilezione – di origine a sua volta evolutiva – verso il pensiero finalistico, che consentirebbe di spiegare almeno in parte la diffusione dell'idea di un ordine teleologico della natura. L'ipotesi è stata confermata da alcuni studi sui bambini che ne hanno mostrato la predisposizione verso questa modalità di pensiero¹⁰⁹.

1.2.3 Concezione metaetica

Rolston viene spesso utilizzato come punto di riferimento privilegiato del realismo naturalistico, in virtù dell'esplicita riduzione dei fatti di valore a fatti che concernono ciò che può o non può promuovere gli scopi biologicamente determinati di organismi o sistemi¹¹⁰. Entriamo qui nel merito della questione, riportando alcuni passaggi all'interno dei quali tale concezione metaetica emerge.

1.2.3.1 L'esplicito realismo morale

Rolston riprende la modalità in cui Aldo Leopold giustifica il valore intrinseco della natura, ma nella sua rivisitazione ne esplicita il realismo morale di fondo. Leopold unisce infatti considerazioni di tipo pragmatico¹¹¹ e riflessioni morali poco approfondite sotto l'aspetto metaetico; a suo avviso, la natura merita rispetto in sé sia perché il suo aspetto comunitario pare caratterizzarsi di una cifra intrinsecamente morale (il che sembra fare di Leopold un realista del valore), sia perché le conseguenze delle azioni umane hanno raggiunto uno stadio di una pericolosità inaudita, forzando la costruzione di un'etica del rispetto per la natura.

¹⁰⁷Borghini e Casetta, *Filosofia della biologia, cit.*, p. 83.

¹⁰⁸Cfr. *ibid.*, p. 84.

¹⁰⁹Cfr. D. Kelemen. «Are Children "Intuitive Theists"? Reasoning about Purpose and Design in Nature». In: *Psychological Science* 15 (2004), pp. 295–301.

¹¹⁰Il fatto che Rolston sia un esempio paradigmatico di tale concezione è esplicitato da Robert Elliot. Cfr. R. Elliot. «Meta-ethics and Environmental Ethics». In: *Metaphilosophy* 16 (1985), p. 222.

¹¹¹Una ricerca a più voci ha smentito i tentativi di legare Leopold al pragmatismo americano, evidenziando come Leopold fosse un pragmatista soltanto "in the vernacular sense of the word" (J. B. Callicott et al. «Was Aldo Leopold a Pragmatist? Rescuing Leopold from the Imagination of Bryan Norton». In: *Environmental Values* 18 (2009), p. 453).

Secondo Rolston invece, l'uomo ha dimenticato, nel corso del processo di costruzione di un suo mondo assiologico, di operare sempre all'interno di un contesto che lo precede, contesto che coincide con l'ecosistema, o l'insieme degli ecosistemi con cui la specie umana si trova in relazione e interscambio vitale. Tale contesto informa in senso descrittivo le leggi che, nel momento in cui l'uomo si scopre nella relazione con l'ambiente, assumono senso prescrittivo. Ciò che conta come bellezza, integrità e stabilità, dice Rolston, "is not just brought to and imposed on the ecosystem but is discovered there"¹¹².

A riprova della base realista e naturalista dell'etica ecologista di Rolston, egli afferma che nell'etica ecologista "we leave science to enter the domain of evaluation, from which an ethic follows"¹¹³ ed in seguito dichiara esplicitamente il fatto che i valori morali costituiscano, al pari dei fatti, delle proprietà del sistema naturale:

For some observers at least, the sharp is/ought dichotomy is gone; the values seem to be there as soon as the facts are fully in, and both alike are properties of the system¹¹⁴.

¹¹²Rolston, «Is there an Ecological Ethic?», *cit.*, p. 100.

¹¹³*ibid.*

¹¹⁴*ibid.*, p. 101.

2 Etiche dell'ambiente non olistiche

Abbandoniamo il terreno dell'olismo per andare a definire i caratteri di un'altra forma di etica dell'ambiente: l'etica biocentrica. Il biocentrismo è la concezione filosofica che assegna uguale considerazione morale a tutti gli organismi viventi; anche l'olismo monistico è una forma di biocentrismo, dunque. Tuttavia, il biocentrismo può essere non olistico; può cioè non fare propria quella visione integrata della realtà che fa appello ad un'ontologia gestaltista e che riconosce la prevalenza del tutto sulle parti. L'ecocentrismo non può invece che essere olistico: per questa ragione, possiamo affermare che, una volta terminata la trattazione sul biocentrismo non olistico, avremo dato forma ad un quadro completo su tutte le forme di etica non-antropocentrica.

2.1 Il Biocentric Outlook di Paul Taylor

L'esposizione più coerente e sofisticata di un'impostazione di tipo biocentrico (e non olistico) si deve alla principale opera del già citato filosofo americano Paul W. Taylor, ovvero *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (1986)¹. Ad essa è dedicato il presente capitolo, suddiviso in tre parti, similmente ai capitoli precedenti.

La prima è dedicata al sistema biocentrico e alle sue articolazioni interne, per come vengono presentate all'interno di *Respect for Nature*; particolare attenzione verrà dedicata alla distinzione tra due possibili accezioni del termine "valore intrinseco" operata da Taylor. In seguito, andiamo ad esplicitare il principale errore empirico commesso da Taylor nella sua ricostruzione del funzionamento del mondo naturale, non prima di averne messo in luce un aspetto coerente coi risultati delle scienze. Nella terza parte del capitolo chiariamo la concezione metaetica dell'autore. Se ci attenessimo a quanto dichiarato dall'autore, la teoria dovrebbe essere anti-realista e non-naturalista; tuttavia mostreremo come ciò non regga alla luce di un'analisi

¹Cfr. Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, cit. Abbiamo già chiamato in causa Taylor in 1.2 in virtù della sua critica alle etiche olistiche mediante un argomento neo-darwiniano.

attenta dell'argomentazione di Taylor a favore del valore intrinseco degli organismi viventi: anche il biocentrismo da lui difeso aderisce ad una prospettiva di realismo naturalistico.

2.1.1 Caratteri generali

Nella presente sezione, dopo aver offerto una definizione di quella che per Taylor è l'attitudine morale fondamentale nei confronti della natura, esplicitiamo il sistema di credenze che ne rende necessaria, secondo l'autore, l'adozione. La distinzione effettuata da Taylor tra due modalità differenti di intendere il concetto di valore intrinseco – mediante la distinzione terminologica tra *inherent value* e *inherent worth* – ci consentirà di comprendere in maniera più chiara il tipo di valore intrinseco che le etiche dell'ambiente tradizionalmente attribuiscono agli enti della natura. Da ultimo, diamo un rapido sguardo al sistema deontologico elaborato da Taylor all'interno di *Respect for Nature*.

2.1.1.1 L'attitudine del rispetto per la natura

Il punto di avvio dell'argomentazione di Taylor è ravvisabile nella definizione rigorosa del campo dell'etica ambientale. Se l'etica ambientale concerne le relazioni morali che intercorrono tra gli uomini e il mondo naturale, occorre specificare cosa si intenda per “mondo naturale”: Taylor precisa che con questo termine egli intende

The entire set of natural ecosystems on our planet, along with the populations of animals and plants that make up the biotic communities of those ecosystems².

L'idea di “ecosistema naturale” fa riferimento a

Any collection of ecologically interrelated living things that, without human intrusion or control, maintain their existence as species-populations over time, each population occupying its own environmental niche and each shaped by the evolutionary processes of genetic variation and natural selection³.

Taylor offre quindi una caratterizzazione scientificamente ben strutturata degli ecosistemi naturali, con la specifica che quelli considerati di valore dall'etica dell'ambiente sono quelli completamente selvaggi, fuori dal controllo e dall'intrusione umana; anche se, poco più avanti, Taylor si fa portavoce della preoccupazione che la portata dell'azione umana sia invasiva a tal punto da rendere sempre più incombente il rischio che l'ambiente naturale si trasformi in “a vast artifact”⁴.

²*ibid.*, p. 3.

³*ibid.*

⁴*ibid.*, p. 5.

Il punto di avvio della giustificazione della teoria biocentrica di Taylor è costituito dall'attitudine del rispetto per la natura, condizione materiale per la costituzione di valide norme morali nell'ambito dell'etica ambientale. Il rispetto per la natura è una *ultimate moral attitude*: morale in quanto universalizzabile e disinteressata, *ultimate* nel senso di non derivativa rispetto ad altre attitudini più generali⁵. Soltanto nel momento in cui si riesce a giustificare l'adozione di tale attitudine per tutti gli agenti morali, allora si può comprendere la ragione per la quale gli esseri viventi selvaggi debbano possedere valore intrinseco.

Le regole morali dell'etica ambientale danno espressione concreta all'attitudine del rispetto della natura, e devono contemporaneamente soddisfare le condizioni formali dell'etica. Queste non potrebbero dire nulla senza essere sostanziate dal rispetto per la natura, ma costituiscono soltanto dei criteri che qualsiasi regola di condotta deve rispettare per poter essere considerata una regola morale⁶. Un primo requisito è quello dell'universalizzabilità: la pretesa che un principio sia applicabile a tutti gli agenti morali e adottabile universalmente come norma morale⁷.

Occorre dunque comprendere le ragioni dell'adozione universale del rispetto per la natura, ragioni ricavabili da un *belief-system*, una visione del mondo concernente l'ordine della natura ed il posto dell'uomo all'interno di esso⁸:

When one conceives of oneself, one's relation to other living things, and the whole set of natural ecosystems on our planet in terms of this outlook, one identifies oneself as a member of the Earth's Community of Life. (...) It is a way of understanding one's true self to include one's biological nature as well as one's personhood⁹.

Che l'uomo sia membro della comunità della vita sulla terra è la prima delle credenze del *biocentric outlook*; seguita dalla constatazione del fatto che la specie umana fa parte di quella rete di interconnessioni di cui la scienza dell'ecologia ci informa e in conseguenza della quale la sopravvivenza di un organismo non dipende soltanto dalle condizioni fisiche dell'ambiente, ma anche dalle sue relazioni con gli altri organismi. Il sistema di credenze vuole inoltre che gli organismi siano considerati "teleological centers of life in the sense that each is a unique individual pursuing its own good in its own way"¹⁰. Dall'unione di questi tre capisaldi emerge un quarto

⁵Cfr. *ibid.*, p. 41.

⁶"A condition is formal when a complete statement of it entails no description of the empirical properties of actions or character traits to which the rule or standard applies. From the formal conditions alone one could not know what sorts of actions are right or wrong, or what sorts of character traits are virtues and vices. The additional information must be supplied by the material conditions" (*ibid.*, p. 26).

⁷Cfr. *ibid.*, p. 27.

⁸Cfr. *ibid.*, p. 44.

⁹*ibid.*

¹⁰*ibid.*, p. 100.

elemento, ossia “the belief that humans are not inherently superior to other living things”¹¹.

Una volta chiarita tale visione del mondo, la quale costituisce secondo Taylor un modo coerente di dipingere il mondo naturale ed il posto dell'uomo al suo interno, l'autore dichiara che il rispetto per la natura è l'unica attitudine appropriata rispetto al mondo naturale ed ai suoi abitanti¹². Da essa consegue la *species-impartiality*, ossia l'idea che tutte le specie meritino uguale considerazione morale, ed il valore degli organismi viventi selvaggi non dipenda dal loro essere utili per qualche fine umano.

Il problema delle teorie etiche tradizionali, secondo Taylor, consiste nel fatto che esse considerano gli esseri umani soltanto in quanto persone in senso psichico e morale (con una vita biografica, *zoe*), dimenticando il fatto che sono anche organismi biologici (con vita biologica, *bios*) legati alla rete della vita. L'uomo deve essere visto separatamente nel suo status morale e animale: come agente morale, deve essere in grado di considerare e trarre le corrette implicazioni normative dalla propria uguaglianza con gli altri esseri viventi in quanto animale¹³.

2.1.1.2 *Inherent value e inherent worth*

Per una corretta definizione del valore intrinseco degli esseri viventi, Taylor distingue terminologicamente due differenti espressioni: *inherent value* e *inherent worth*¹⁴. Come anticipa l'autore, la distinzione da lui tracciata non è necessariamente l'unica funzionale ad esprimere le possibili sfaccettature che l'idea di valore intrinseco può avere in sé; piuttosto, ciò che conta è avere chiare le differenze tra di esse¹⁵.

Soffermiamoci per un momento sulle precisazioni effettuate in tal senso da Taylor, non solo perché utili alla comprensione del modo in cui l'autore sviluppa la sua etica dell'ambiente, ma anche perché consentono di iniziare ad entrare nel merito di un'ambiguità concernente l'idea di valore intrinseco riscontrabile in tutte le etiche della terra prese in considerazione; ambiguità che caratterizza una vasta parte dei tentativi di concettualizzare il valore della natura. Ci riferiamo alla confusione tra il valore intrinseco inteso come opposto al valore estrinseco o strumentale (“senso normativo” del termine) e il valore intrinseco nel senso di *mind-independent*, come

¹¹*ibid.*

¹²*ibid.*

¹³Cfr. *ibid.*, p. 52.

¹⁴In verità, Taylor fa riferimento anche ad un terzo modo di esprimere il concetto di valore intrinseco, attraverso l'espressione *intrinsic value*. Si tratta tuttavia di una forma di valore intrinseco che non si applica alle cose della natura: il termine indica attività, eventi o condizioni umane valutate positivamente “because of its [their] enjoyableness” e non per le loro conseguenze. Cfr. *ibid.*, p. 73.

¹⁵Cfr. *ibid.*, pp. 72–73.

opposto al valore *mind-dependent* (“senso metaetico” del termine)¹⁶. Chiariremo meglio questa distinzione all'interno delle *Conclusioni provvisorie* a chiusura della *Parte I* dell'elaborato: limitiamoci qui a constatare il modo in cui Taylor imposta la questione.

L'espressione *inherent value* indica il valore di qualcosa di prezioso relativamente alla valutazione di qualcuno:

This is the value we place on an object or a place (such as a work of art, a historical building, a battlefield, a “wonder of nature”, or an archeological site) that we believe should be preserved, not because of its usefulness or its commercial value, but simply because it has beauty, or historical importance, or cultural significance¹⁷.

Inherent value indica dunque un valore non strumentale ma la cui valutazione dipende dal giudizio di un valutante:

(...) whatever the basis of the inherent value placed on something may be, whether aesthetic, historical, cultural, or a matter of personal sentiment, wonder, or admiration, *the inherent value of anything is relative to and dependent upon someone's valuing it*¹⁸.

Il valore degli oggetti valutati in questo modo, precisa Taylor, va relativizzato rispetto alle valutazioni soggettive di esseri coscienti. Questo non accade, secondo l'autore, nel caso dell'*inherent worth*, un tipo di valore che può essere attribuito soltanto ad “entities that have a good of their own”¹⁹, ossia quegli enti – gli organismi viventi – che possiedono interessi “oggettivi”, ovvero necessità vitali specie-specifiche.

Gli organismi biologici possiedono interessi oggettivi in virtù del carattere teleologico del tipo di vita che conducono:

We conceive of the organism as a teleological center of life, striving to preserve itself and realize its good in its own unique way. To say that it is a teleological center of life is to say that its internal functioning as well as its external activities are all goal-oriented, having the constant tendency to maintain the organism's existence through time and to enable it successfully to perform those biological operations whereby it reproduces its kind and continually adapts to changing environmental events and conditions²⁰.

Un ente merita *inherent worth* se ha senso parlare di azioni a suo danno o beneficio²¹, il che è scontato per ogni ente che possiede una struttura teleologica del tipo appena descritto.

¹⁶Cfr. S. F. Magni. «Etica, oggettività e ambiente». In: *Politeia* (2023). in press.

¹⁷Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, cit., p. 73.

¹⁸*ibid.*, p. 74.

¹⁹*ibid.*, p. 75.

²⁰*ibid.*, pp. 121–122.

²¹“They have a good of their own because it makes sense to speak of their being benefited or harmed” (*ibid.*, pp. 62–63).

L'*inherent worth* non solo si contrappone all'idea di un valore strumentale; ma anche alla dipendenza dalla valutazione da parte di un soggetto:

A state of affairs in which the good of X is realized is better than an otherwise similar state of affairs in which it is not realized (...), (a) independently of X's being valued, either intrinsically or instrumentally, by some human valuer, and (b) independently of X's being in fact useful in furthering the ends of a conscious being or in furthering the realization of some other being's good, human or nonhuman, conscious or nonconscious²².

La distinzione terminologica acquista significato se si considera che in lingua inglese, *worth* ha un senso più vicino a “valore in senso morale” rispetto a *value*, spesso legato ad un'accezione economica²³.

Come per gli altri ecologismi, anche in Taylor l'unione di questi due elementi all'interno del concetto di *inherent worth* implica l'adesione all'oggettivismo morale. Torneremo sulla distinzione terminologica operata da Taylor tra *inherent value* e *inherent worth* all'interno del capitolo 4 in quanto utile rispetto alla costruzione di una prospettiva metaetica adeguata all'etica dell'ambiente.

A questo punto possiamo dare un rapido sguardo al sistema deontologico elaborato da Taylor. Il rispetto per la natura si concretizza in tre principali doveri negativi ed un dovere positivo: *the Rule of Nonmaleficence*, il dovere di non danneggiare entità dotate di valore in sé; *the Rule of Noninterference*, ossia l'obbligo di astenersi dalla violazione della libertà degli organismi individuali; *the Rule of Fidelity*, che consiste nel dovere di non ingannare qualsiasi essere capace di essere ingannato (ad esempio attraverso certe tecniche di predazione); da ultimo, *the Rule of Restitutive Justice*, il dovere di ripristinare l'equilibrio di giustizia tra agente e paziente morale nel momento in cui il paziente ha subito un torto dall'agente, attraverso una compensazione, una forma di riparazione del danno²⁴.

2.1.2 Problemi empirici e proposte valide

Laddove negli olismi si assiste ad appelli all'ordine superiore della natura, Paul Taylor resta su un terreno meno “metafisico”, più ancorato ai rapporti effettivi tra uomo e natura. Ciò non significa che la rappresentazione che Taylor offre del mondo naturale non sia esente da problemi.

²²*ibid.*, p. 75.

²³Cfr. *ibid.*, pp. 72–75.

²⁴Taylor non manca di analizzare i *priority principles* da seguire nei momenti in cui si assiste ad uno scontro tra leggi umane e non umane, oppure di leggi interne all'etica biocentrica. Cfr. *ibid.*, cap. 4.

Prima di concentrarci su di essi, può essere utile tuttavia evidenziare un aspetto particolarmente promettente della ricostruzione del funzionamento della natura da parte di Taylor, che include una parziale riabilitazione dell'idea di "scopo", senza le implicazioni che abbiamo visto essere presenti all'interno della concezione di pensatori come Rolston. L'utilità dell'illustrazione dell'aspetto scientificamente valido dell'ontologia della natura di Taylor emergerà nel momento in cui affronteremo più da vicino realismo e naturalismo morale: vedremo infatti che anche un'immagine corretta dei processi naturali *non* sia funzionale alla derivazione di norme morali dagli stessi²⁵.

2.1.2.1 *Telos* dell'organismo

Se abbiamo constatato che non si può affermare, come fanno i pensatori olisti, che la natura abbia uno scopo complessivo intrinseco, va notato che Taylor utilizza il concetto di scopo in una modalità che può essere considerata valida da un punto di vista strettamente scientifico. Taylor non è il solo ad utilizzare il concetto di scopo in riferimento al funzionamento degli esseri viventi; si pensi ad esempio alla teoria dell'*autopoiesi* proposta da Maturana e Varela, oppure a quella di Bich e Mossio²⁶. Questi autori sostengono che, se la finalità intesa in modo tradizionale presenta implicazioni inaccettabili, essa mantiene un ruolo limitatamente alla definizione del concetto di "organismo".

Sono molteplici i modi attraverso i quali si è tentato di offrire una definizione completa e coerente del concetto; la "concezione ordinaria" vuole che, affinché un'entità biologica possa essere considerata un organismo, "oltre ad essere un *particolare* ed avere *parti spaziotemporalmente continue*", essa debba possedere congiuntamente *unità genetica* (le sue parti devono avere il medesimo genotipo), *ontogenetica* (le sue parti devono essere il prodotto di un processo di sviluppo unitario), e *funzionale* (le sue parti devono essere causalmente integrate e coese)²⁷.

Questa definizione, tuttavia, non funziona per la maggior parte degli organismi: insetti, batteri, organismi coloniali e funghi sono solo alcune tra le svariate categorie di esseri viventi che risultano difficilmente comprensibili secondo la concezione ordinaria degli organismi, dal momento che questa si basa su schemi concettuali ritagliati sulle caratteristiche dei vertebrati, secondo quello che è stato chiamato *vertebrate bias*²⁸.

²⁵Cfr. cap. 4.

²⁶Cfr. H. R. Maturana e F. J. Varela. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Venezia: Marsilio, 2020 [1980]; M. Mossio e L. Bich. «What Makes Biological Organisation Teleological?» In: *Synthese* 194(4) (2017), pp. 1089–1114.

²⁷Borghini e Casetta, *Filosofia della biologia, cit.*, p. 156.

²⁸Cfr. *ibid.*, cap. 6.

Per supplire alle mancanze della concezione ordinaria, è stata proposta in tempi recenti la “teoria immunologica degli organismi”, secondo la quale la presenza di un sistema immunitario è sufficiente a rendere qualcosa un organismo. Anche questa teoria si presta però a svariate obiezioni²⁹; la teoria dell'autopoiesi costituisce un ulteriore tentativo di superare i problemi della concezione ordinaria.

Nella loro principale opera *Autopoiesi e Cognizione*, Maturana e Varela sostengono che l'organismo vivente può essere definito sulla base della sua capacità di auto-produzione: il termine “autopoiesi”, da loro coniato, è infatti costituito da “auto” (se stesso) e “poiesis” (produzione), e indica una rete di processi in cui ogni parte concorre alla produzione (e trasformazione) delle altre parti del tutto, con il risultato che la rete (il tutto) mantiene e produce in continuazione se stessa³⁰.

Ogni processo della rete autopoietica produce i suoi componenti i quali, a loro volta, lo mantengono in essere, con l'ulteriore conseguenza della continua rigenerazione della rete nel suo complesso. È importante sottolineare che l'organizzazione autopoietica è una rete di processi, non di componenti statiche: questo aspetto è ciò che consente di distinguere il vivente dal non-vivente, dal momento che, per quanto anche quest'ultimo possa avere una sua organizzazione, essa non può essere attivamente prodotta dalle componenti stesse³¹. La circolarità causale dell'organizzazione autopoietica, sostengono Maturana e Varela, permette la costituzione e il mantenimento di una vera e propria unità biologica: l'organismo produce e mantiene la sua stessa organizzazione, e così facendo diventa un'unità reale distinguibile nell'ambiente. L'organismo è dunque in un certo senso autonomo rispetto all'ambiente, in quanto la sua organizzazione autopoietica si mantiene in essere grazie alle stesse componenti che essa produce³², per quanto da molteplici altri punti di vista non si possa pensare ad una completa indipendenza dall'ambiente stesso.

Una descrizione dell'organismo che fa perno sulla sua autonomia in termini di auto-organizzazione teleologicamente orientata al suo mantenimento in vita è supportata dalla *developmental systems theory* e dall'*evolutionary developmental biology*, le quali reintroducono gli organismi come fattori esplicativamente rilevanti in dinamiche come lo sviluppo e l'adattamento³³. D'altro canto, una descrizione degli organismi viventi in termini di teleologia intrinseca consente di rendere conto della loro irriducibilità alle parti che li compongono. In sintesi, una parziale riabilitazione di una descrizione teleologica può essere plausibile, nel senso appena indicato, ed è

²⁹Cfr. *ibid.*, p. 169.

³⁰Cfr. Maturana e Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, cit., p. 131.

³¹Cfr. *ibid.*, p. 132.

³²*ibid.*, p. 135.

³³Cfr. *Appendice*.

sostenuta dai risultati di discipline che hanno oggi un certo seguito.

Per quanto la proposta di Maturana e Varela abbia subito alcune critiche e revisioni interessanti – come, ad esempio, quella elaborata dai citati Bich e Mossio³⁴ – essa è nel suo complesso particolarmente adeguata a rappresentare il corrispettivo scientifico della teoria di Taylor sull'organismo, e ci consente di affermare che questa componente della descrizione del funzionamento della natura da parte di Taylor possa essere considerata valida. Aggiungiamo che il modo in cui Næss rappresenta il *conatus* spinoziano caratteristico di ogni essere vivente potrebbe essere avvicinato a sua volta all'idea dell'autopoiesi, non fosse per il carattere olistico della sua idea di “realizzazione di sé”, ossia per il legame della realizzazione del singolo con quella del tutto. Un'idea riconducibile a quella di ordine spontaneo, che abbiamo già visto essere problematica³⁵.

2.1.2.2 La definizione dei membri delle comunità biotiche

Il modo in cui Taylor concepisce il rapporto tra l'uomo e la natura presenta invece un'inesattezza che ha delle rilevanti implicazioni normative, ed è perciò importante farla emergere in questa sede. Si tratta di una discrepanza tra il modo – scientificamente valido – in cui l'autore dipinge il mondo vivente, ed in particolare le comunità biotiche nella natura “selvaggia”, e la collocazione dell'uomo in tale quadro.

Abbiamo visto che la natura cui l'etica di Taylor fa riferimento sia da identificare con la natura selvaggia, con l'insieme degli ecosistemi naturali e le popolazioni di animali e piante che formano le comunità biotiche che li occupano, lontane dal controllo umano³⁶. Taylor dichiara più volte ed esplicitamente che l'etica ambientale sia un tentativo di stabilire fondamenta razionali per un sistema di principi morali che guidi il trattamento di “natural ecosystems and their *wild communities of life*” da parte dell'uomo³⁷, che i destinatari del rispetto per la natura sono le *wild living things*:

For a moral agent to be disposed to give equal consideration to all *wild living things* and to judge the good of each to be worthy of being preserved and protected as an end in itself and for the sake of the being whose good it is means that every *wild living thing* is seen to be the appropriate object of the attitude of respect³⁸.

La ragione dell'assegnazione dello status di paziente morale unicamente ai membri delle comunità biotiche degli ecosistemi naturali trova origine nella comunan-

³⁴Cfr. Mossio e Bich, «What Makes Biological Organisation Teleological?», *cit.*

³⁵Cfr. 1.2.

³⁶Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, *cit.*, p. 3.

³⁷*ibid.*, p. 9.

³⁸*ibid.*, p. 46 [corsivo mio].

za, da parte della specie umana, di una serie di caratteristiche con tali organismi, esplicitate nei primi tre cardini del *biocentric outlook* (che riportiamo nella sua interezza):

- (a) The belief that humans are members of the Earth's Community of Life in the same sense and on the same terms in which other living things are members of that Community.
- (b) The belief that the human species, along with all other species, are integral elements in a system of interdependence such that the survival of each living thing, as well as its chances of faring well or poorly, is determined not only by the physical conditions of its environment but also by its relations to other living things.
- (c) The belief that all organisms are teleological centers of life in the sense that each is a unique individual pursuing its own good in its own way.
- (d) The belief that humans are not inherently superior to other living things³⁹.

Non vi è alcun dubbio sulle credenze (b) e (c). Il problema è contenuto in (a): che cosa si intende con *Earth's Community of Life*? Non basta la credenza (b) per esprimere il fatto che l'uomo, al pari di tutti gli altri organismi viventi, è parte di una rete interconnessa di relazioni vitali? Evidentemente con tale premessa Taylor vuole dire qualcosa in più di questo.

All'interno dell'esposizione del *biocentric outlook* non vi è alcun accenno del termine "selvaggio", alcun riferimento ai *wild living things*; non si comprende dunque il passaggio dal sistema di credenze biocentrico all'attitudine del rispetto per la natura intesa soltanto come "natura selvaggia". Eppure, soltanto le creature selvagge hanno valore intrinseco, proprio in virtù del loro essere parte della comunità della vita terrestre:

Wild living things are deserving of the concern and consideration of all moral agents simply *in virtue of their being members of the Earth's community of life* (...). The principle of intrinsic value states that, regardless of what kind of entity it is in other respects, if it is a member of the Earth's community of life, the realization of its good is something intrinsically valuable⁴⁰.

Ma se questa "comunità della vita" include anche l'uomo, allora ci si può chiedere perché soltanto gli organismi selvaggi meritino di possedere valore intrinseco. Anche gli animali allevati, o le piante coltivate, soddisfano i requisiti espressi nelle credenze (b) e (c) del sistema biocentrico. Se poniamo che anche l'uomo rientra nella *Earth's Community of Life*, dobbiamo necessariamente includere anche loro; a meno di non

³⁹*ibid.*, pp. 99–100.

⁴⁰P. W. Taylor. «The Ethics of Respect for Nature». In: *Environmental Ethics* 3 (3) (1981), p. 201 [corsivo mio].

escluderli in virtù del loro essere stati “antropizzati”, “de-naturalizzati”. In effetti, Taylor ne parla nei termini di strumenti per fini umani, di *human products*⁴¹.

Sembra che Taylor lasci che l'uomo sia un membro della comunità della vita *in the same sense and on the same terms*, negli stessi termini in cui lo sono gli altri organismi selvaggi, escludendone allo stesso tempo gli organismi addomesticati. L'origine di ciò va ricercata nella separazione artificiosa che Taylor instaura tra uomo come animale e uomo come agente morale: la frase “humans are members of the Earth's Community of Life *in the same sense and on the same terms* in which other living things are members of that Community” è vera soltanto se intendiamo questa *membership* in maniera riduttiva, come riferita semplicemente al fatto che l'uomo è un animale tra gli animali, che ha necessità biologiche tanto quanto gli altri organismi e dipende dal resto del mondo vivente per la propria sopravvivenza, ed in ciò la differenza con animali allevati e piante coltivate sta nel fatto che questi dipendono dall'uomo. È evidente però che l'uomo a sua volta dipende da questi per la propria sopravvivenza, ben più che dalle comunità biotiche “selvagge”; che si è costruito ecosistemi propri, separati il più possibile da quelli naturali, vivendo certamente vicino alle altre specie, ma preferendo il massimo isolamento da queste, e la vicinanza soltanto rispetto alle specie addomesticate.

Separando animalità e moralità, Taylor opera una eccessiva semplificazione del primo corno: non è vero che l'unica differenza rispetto agli altri animali risieda nel fatto che “unlike other creatures, we must *decide* how to live”⁴², mentre per quanto concerne la vita biologica siamo identici a loro. Con l'essere umano, per la prima volta una specie è uscita dal proprio ecosistema; qui sta la principale differenza tra l'uomo e le altre creature da un punto di vista biologico: la specie umana ha compiuto svariati salti di nicchia senza nessuna modificazione della strategia riproduttiva⁴³. Oggi l'uomo ha a disposizione una sorta di “supernicchia”⁴⁴: il suo ambiente va quasi a coincidere con l'intero pianeta, specialmente se teniamo in considerazione le conseguenze delle azioni umane sulle diverse sfere terrestri (non solo sulla biosfera, ma anche su atmosfera, idrosfera e litosfera)⁴⁵.

⁴¹“(…) farms, gold courses, landscape parks, gardens, and the plantation forests of timber companies. We might call these ‘artificial ecosystems’, since they are instruments created and used by humans for human ends. In some artificial ecosystems the very organisms themselves are a human product” (*idem*, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, *cit.*, p. 5).

⁴²*ibid.*, p. 48.

⁴³Cfr. Colinvaux, *Perché i grandi animali feroci sono rari. Una prospettiva ecologica*, *cit.*

⁴⁴Cfr. J. von Uexküll. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. A cura di M. Mazzeo. Macerata: Quodlibet bis, 2010 [1934].

⁴⁵In merito alla possibilità che l'intero pianeta sia stato e sia tuttora oggetto di un enorme processo di costruzione di nicchia da parte dell'uomo, cfr. O. Meneganzin, T. Pievani e S. Caserini. «Anthropogenic Climate Change as a Monumental Niche Construction Process: Background and Philosophical Aspects». In: *Biology Philosophy* 35 (38) (2020), pp. 1–20 e Casetta, *Filosofia*

Normalmente l'ambiente di un organismo – la sua nicchia – è ottimale, cioè risulta favorevole alla sua sopravvivenza; mentre i “dintorni”, ossia ciò che sta fuori dalla sua nicchia, sono pessimali; situazione che impedisce il prevalere di una specie sulle altre. Nondimeno l'uomo, grazie alla possibilità di accedere agli ambienti delle altre forme di vita, ha determinato una situazione in cui il suo ambiente non è ottimale e i dintorni non sono pessimali, contribuendo al netto peggioramento sia dell'ambiente che dei dintorni di molte altre specie⁴⁶.

La prospettiva appena esposta risale al pensiero di Jacob von Uexküll – il cui pionieristico *Ambienti animali e ambienti umani* è stato pubblicato nel 1934 – ed è confermata dal parere di ecologisti ben più moderni; il già citato Colinvaux, ad esempio, sottolinea a seguito di un ragionamento simile come l'uomo sia in competizione aggressiva con il resto delle creature viventi da circa 9000 anni, piuttosto che in coesistenza pacifica come la stragrande maggioranza delle altre specie⁴⁷.

Le differenze che abbiamo evidenziato non implicano necessariamente che l'uomo sia superiore agli altri esseri viventi; non è questo il punto. Il punto è che tali differenze mettono in dubbio l'idea di una comunità della vita in cui l'uomo convive con le altre creature. L'uomo è membro della comunità della vita soltanto a prezzo di intendere tale appartenenza come mera comunanza di necessità biologiche; l'inclusione in comunità biotiche di qualsiasi tipo va intesa nel suo mero significato scientifico, come convivenza – poco pacifica – all'interno di una stessa area, nello stesso periodo di tempo⁴⁸, convivenza che ha poco di comunitario e che non aggiunge nulla più al secondo elemento del *biocentric outlook*, ossia all'idea che “the human species, along with all other species, are integral elements in a system of interdependence such that the survival of each living thing (...) is determined not only by the physical conditions of its environment but also by its relations to other living things”⁴⁹.

Va ricordato tuttavia che, a parere di Taylor, è proprio l'appartenenza dell'uomo alla comunità della vita ad imporgli l'attitudine del rispetto per la natura; è proprio l'appartenenza degli organismi selvaggi alla comunità della vita a renderli latori di valore intrinseco. Qui sta il nodo problematico, tanto che Taylor, nonostante l'assicurazione di tenersi ben lontano dal naturalismo morale, arriva a chiedersi: “What is the ethical significance of our being members of the Earth's community of life?”⁵⁰. Un'etica non realista e non naturalista risponderebbe negativamente

dell'ambiente, cit.

⁴⁶Cfr. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, cit.

⁴⁷Colinvaux, *Perché i grandi animali feroci sono rari. Una prospettiva ecologica*, cit.

⁴⁸Begon, Townsend e Harper, *Ecology: from Individuals to Ecosystems. 4th ed. Cit.*, p. 469.

⁴⁹Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, cit., p. 100.

⁵⁰*ibid.*, p. 49.

a questa domanda: nell'appartenenza alla comunità della vita non risiede alcun significato *morale*. Il tentativo di Taylor di mascherare il naturalismo fallisce: la sua teoria presuppone un valore *mind-independent* già presente nella natura al pari delle teorie analizzate precedentemente, un valore con radice realista e naturalista, come andiamo ora a meglio precisare.

2.1.3 Concezione metaetica

Secondo Taylor, per poter giustificare il valore intrinseco della natura (nel senso di *inherent worth*) non occorre aderire ad una forma di realismo naturalistico, come dichiara in maniera piuttosto esplicita all'interno del seguente passo:

We must keep in mind that inherent worth is not some mysterious sort of objective property belonging to living things that can be discovered by empirical observation or scientific investigation. To ascribe inherent worth to an entity is not to describe it by citing some feature discernible by sense perception or inferable by inductive reasoning. Nor there is a logically necessary connection between the concept of a being having a good of its own and the concept of inherent worth.⁵¹

Egli stesso cita *Is There an Ecological Ethic?* di Rolston come esempio di un'esposizione sofisticata di una teoria ecocentrica la quale giustifica i propri principi attuando un passaggio indebito dall'essere al dovere, come tutte le teorie "organicistiche":

[According to a holistic or organicist view of environmental ethics] The ecological balance holding among organisms and between organisms and environment in a healthy ecosystem should be our guide in shaping a human culture that fits harmoniously into the order of nature. The conclusion drawn from these considerations is that the science of ecology provides us with a model to follow in the domain of environmental ethics. This line of reasoning is not sound from a logical point of view. It confuses fact and value, "is" and "ought".

Ad ogni modo, la pretesa di oggettività dell'etica del rispetto della natura rimane; ci si può dunque domandare come Taylor riesca a difendere una concezione anti-realista e non-naturalista e contemporaneamente affermare che esiste un valore morale oggettivo e universale attribuibile a tutte le creature selvagge, semplicemente in virtù del nostro e del loro essere parte della comunità della vita.

2.1.3.1 La ragione come garanzia dell'oggettività dei valori

Per mostrare che un'entità ha valore intrinseco, secondo Taylor,

⁵¹*idem*, «The Ethics of Respect for Nature», *cit.*, p. 204.

(...) we must give good reasons for ascribing that kind of value to it (placing that kind of value upon it, conceiving of it to be valuable in that way)⁵².

Il passaggio dal bene di un organismo al suo valore intrinseco non è dunque logico: Taylor ci tiene ad evidenziare costantemente il carattere non-naturalista della sua etica, la sua presa di distanza dalla derivazione di norme da fatti della natura⁵³. Come testimonia il passo appena citato, egli sembra piuttosto aderire ad una “teoria delle buone ragioni”⁵⁴, ovvero ad una forma di oggettivismo non platonizzante in cui l’oggettività dei valori è garantita dal fatto che “i problemi morali possono essere risolti con metodi razionali, ovvero possono essere giustificati attraverso determinate ragioni”⁵⁵.

Già negli articoli dedicati al relativismo morale – *Four Types of Ethical Relativism* e *Social Science and Ethical Relativism*⁵⁶ – troviamo indizi in merito alla sua adesione ad un’impostazione di questo tipo. In *Social Science and Ethical Relativism*, ad esempio, Taylor sostiene che il relativismo verrebbe abbattuto se tutti nel mondo arrivassero alla stessa opinione “naturalmente”, cioè “by the free exercise of reason and intelligence”⁵⁷. A ciò aggiunge che se c’è disaccordo morale, questo non dimostra il relativismo: lo farebbe se i contendenti fossero “completely rational and enlightened judges”⁵⁸.

Sembra in fin dei conti che per Taylor l’oggettività dei valori – non ancora difesa in maniera esplicita negli scritti sul relativismo – sia garantita dalla razionalità umana come fonte di verità morale. Questo aspetto era già presente nel momento in cui l’autore difendeva l’accettabilità universale del sistema di credenze del *biocentric outlook* e, conseguentemente, dell’attitudine del rispetto per la natura:

Thus, the biocentric outlook recommends itself as an acceptable system of concepts and beliefs to anyone who is *clear-minded, unbiased, and factually enlightened, and who has a developed capacity of reality awareness* with regard to the lives of individual organisms. This, I submit, is a good reason for making the moral commitment involved in adopting the attitude of respect for nature as any theory of environmental ethics could possibly have⁵⁹.

⁵² *ibid.*

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 197, p. 204.

⁵⁴ Cfr. *idem*, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, *cit.*, p. 35.

⁵⁵ L. Fomesu. *Storia dell’etica contemporanea*. Roma: Carocci Editore, 2018, p. 272.

⁵⁶ Cfr. P. W. Taylor. «Four Types of Ethical Relativism». In: *The Philosophical Review* 63(4) (1954), pp. 500–516; P. W. Taylor. «Social Science and Ethical Relativism». In: *The Journal of Philosophy* 55(1) (1958), pp. 32–44.

⁵⁷ *ibid.*, p. 34.

⁵⁸ *ibid.*, p. 35.

⁵⁹ *idem*, «The Ethics of Respect for Nature», *cit.*, p. 218 [corsivo mio]. Cfr. anche *idem*, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, *cit.*, pp. 158; pp 161-165.

Impostare la questione in questo modo presenta il vantaggio di assicurare il “disimpegno ontologico”⁶⁰, dal momento che l’oggettività è intesa come razionalità del discorso e non come riferimento a valori oggettivi che trovano un corrispettivo nei fatti. L’argomentazione razionale è la garanzia dell’universalizzazione dei principi: le assunzioni da cui il ragionamento morale si dipana costituiscono ragioni valide *per tutti* in quanto agenti razionali⁶¹. Mediante la ragione, Taylor trae la conclusione che il rispetto per la natura costituisce un’attitudine “justified for all moral agents”⁶²:

To put it in a Kantian way, to adopt the attitude of respect of nature is to take a stance that one wills to be a universal law for all rational beings. It is to hold that stance categorically, as being validly applicable to every moral agent without exception, irrespective of whatever personal feelings toward nature such an agent might have or might lack⁶³.

2.1.3.2 L’importanza delle emozioni

Vi sono due principali nodi problematici all’interno della metaetica di Taylor. Anzitutto, come rileva Eleonora Severini, gli studi in etologia, psicologia dello sviluppo e neuroscienze sembrano destituire di efficacia gli approcci interamente razionalisti all’etica, come quello adottato da Taylor. Se ci volgiamo, ad esempio, agli studi di Antonio Damasio sulle lesioni cerebrali e prendiamo il paradigmatico caso di Phineas Gage, scopriamo che le emozioni sono una componente imprescindibile della vita morale⁶⁴. Perché l’uomo sia in grado di prendere decisioni e di esibire un comportamento morale “non patologico”⁶⁵, la razionalità sembra non bastare.

Phineas Gage fu vittima di un incidente sul lavoro che gli causò una lesione cerebrale di tale portata da far sì che il suo comportamento cambiasse radicalmente dal punto di vista morale. La lesione riportata da Gage colpì aree interessate alle capacità relazionali ed emozionali; grazie ad una moltitudine di studi su altri soggetti con lesioni simili e su specifiche patologie neurologiche, Damasio trasse la conclusione che le emozioni costituiscono un ingrediente fondamentale del processo decisionale umano, un ingrediente non in contrapposizione con la ragione. Inoltre, si accorse che le emozioni non costituiscono soltanto un meccanismo motivazionale una volta che una decisione è stata elaborata razionalmente, ma partecipano all’attività valutativa stessa⁶⁶.

⁶⁰Fonnesu, *Storia dell’etica contemporanea*, cit., p. 273.

⁶¹Cfr. *ibid.*

⁶²Taylor, «The Ethics of Respect for Nature», cit., p. 204.

⁶³*ibid.*, p. 203.

⁶⁴Cfr. A. Damasio. *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam, 1994.

⁶⁵E. Severini. *Etica ed Evoluzionismo*. Milano: Carocci Editore, 2020, p. 87.

⁶⁶Cfr. *ibid.*, cap. 3.3; Damasio, *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, cit.

Ciò non toglie importanza al ragionamento morale, ma sicuramente getta luce sul fatto che un resoconto sull'etica imperniato unicamente sulla componente razionale non può che essere manchevole. Gli studi empirici nelle aree di ricerca citate impongono l'idea che l'uomo presenti una struttura psicologica relazionale; egli non può non partecipare dei sentimenti altrui, in virtù della sua capacità empatica. E questo ci colloca più vicini ad altri animali – in particolare agli animali sociali – rispetto alle teorie razionalistiche, secondo le quali solo l'uomo può essere morale in virtù della sua capacità di compiere delle scelte, come dichiara Taylor: “unlike other creatures, we must *decide* how to live”⁶⁷.

2.1.3.3 Assunzioni normative

Se Taylor si colloca all'interno di quelle teorie razionalistiche che non assegnano l'importanza dovuta alle emozioni, non abbiamo tuttavia ancora precisato per quale ragione riteniamo che la sua teoria possa essere ricondotta ad una forma mascherata di realismo naturalistico. Veniamo dunque al secondo punto problematico della concezione di Taylor.

Come evidenzia Luca Fonnesu, le teorie incentrate sul ragionamento morale presentano il rischio di partire da assunzioni preliminari pesantemente normative⁶⁸. Proprio qui sta lo scoglio maggiore della teoria di Taylor: egli pretende di giustificare l'universalità del rispetto della natura a partire da un *belief-system* dai connotati intrinsecamente normativi. Ci si può infatti chiedere perché ogni agente razionale dovrebbe accettare un sistema di credenze simile, e agire in accordo con esso esattamente nel modo tratteggiato da Taylor.

Abbiamo visto che, secondo Taylor, occorre fornire buone ragioni, valide intersoggettivamente, per l'adozione del rispetto per la natura; per poterle fornire, occorre prima articolare il sistema di credenze che supporta tale atteggiamento. Se coerente, ben ordinato e compatibile con le verità scientifiche a disposizione, il sistema di credenze compendiato nel *biocentric outlook on nature* implica necessariamente che un agente autonomo e razionale – conoscendo le relazioni che lo legano al mondo naturale – non possa far altro che riconoscere che l'unico atteggiamento “suitable or fitting”⁶⁹ verso gli organismi viventi sia quello del rispetto. Una volta riconosciuti come destinatari del rispetto degli agenti morali, è possibile accordare agli organismi un valore intrinseco.

Se ripercorriamo gli elementi che compongono il sistema di credenze che dà luce al rispetto per la natura, notiamo tuttavia che da premesse che dovrebbero essere

⁶⁷Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, cit., p. 48.

⁶⁸Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, cit., p. 273.

⁶⁹Taylor, «The Ethics of Respect for Nature», cit., p. 206.

empiriche si ricava un elemento valutativo, ossia il fatto che l'uomo non sia superiore alle altre creature. Secondo Taylor, la rappresentazione del mondo naturale come insieme di comunità biotiche di cui siamo membri ed i cui organismi sono centri teleologici di vita non può che dare origine anzitutto all'idea dell'uguaglianza tra le specie; questa, sommata alle altre premesse, dà origine all'attitudine di rispetto per la natura. È la negazione della superiorità umana l'elemento più importante della giustificazione dell'attitudine del rispetto per la natura. Ma ci si può domandare perché dovrebbe trattarsi di una superiorità di tipo morale; perché dal fatto che l'uomo faccia parte della comunità della vita e sia un organismo come gli altri dovrebbero derivare delle norme morali nei confronti della natura, se il far parte della comunità della vita e l'aver dei fini biologici non hanno già in sé un contenuto moralmente rilevante.

Sembra dunque possibile ipotizzare che, nel resoconto di Taylor, l'etica entri in gioco nel momento in cui viene riconosciuta una forma di uguaglianza dell'uomo con le altre creature. Considerati i presupposti razionalisti e la distinzione operata da Taylor stesso tra uomo come organismo biologico e come agente morale, dovremmo supporre che l'uguaglianza in questione riguardi soltanto il primo aspetto. Eppure, questa forma meramente biologica di uguaglianza mette in gioco l'uomo come agente morale.

Sulla base di queste osservazioni, sosteniamo che il riconoscimento universale di un'uguaglianza biologica con gli altri organismi viventi – che non ha nulla di morale di per sé – venga inteso da Taylor come normativamente rilevante in virtù della natura intrinsecamente morale di alcuni fatti naturali. In particolare, l'appartenenza alla comunità della vita viene erroneamente intesa in un senso morale che non le è proprio. Il salto dal senso *fattuale* del termine “comunità” a quello *morale* dovrebbe essere giustificato da qualche argomentazione che esula dall'ecologia, come correttamente evidenzia Luke Roelofs in riferimento al termine “comunità biotica”⁷⁰.

Tuttavia, Taylor fa riferimento ad un concetto ben più ampio di comunità, ad una “universal Community of Life”, alla quale apparteniamo per le seguenti motivazioni:

- (a) We as well as they must face certain biological and physical requirements for our survival and well-being.
- (b) They as well as we have a good of their own, the realization of which depends on contingencies that are not always under our or their control.
- (c) Although the concepts of free will, autonomy, and social freedom apply only to humans, there is a fourth sense of freedom that holds equally of them and of us, and this kind of freedom is of great importance in any living thing's struggle to realize its good, whether human or non-human.
- (d) As a species we humans

⁷⁰“It is a scientific concept, and as such does not intrinsically carry any ethical significance” (Roelofs, «There is No Biotic Community», *cit.*, p. 75).

are a recent arrival on our planet, a relative newcomer of an order of life that had been established for hundreds of millions of years before we came into existence. (e) Finally, there is the fact that, while we cannot do without them, they can do without us⁷¹.

Anche nel caso in cui questo resoconto descrittivo fosse totalmente corretto – il che può essere largamente opinato – resterebbe il fatto che l'appartenenza ad una comunità così definita non ha nulla da dire all'etica.

D'altro canto, l'assegnazione di un significato morale al fatto che un organismo sia portato a cercare di mantenersi in vita non ha a sua volta nulla di scontato. Taylor sembra in fin dei conti reputare tale attribuzione di valore come derivativa rispetto al valore della comunità della vita; così, gli interessi oggettivi degli organismi contano in virtù della loro appartenenza alla *Community of Life*, come si può evincere in svariati passi. Ad esempio, Taylor si chiede ad un certo punto: "What does it mean to regard an entity that has a good of its own as possessing inherent worth?"⁷²; e risponde che due principi sono coinvolti:

According to the principle of moral consideration, wild living things are deserving of the concern and consideration of all moral agents simply *in virtue of their being members of the Earth's Community of Life* (...). The principle of intrinsic value states that, regardless of what kind of entity it is in other respects, if it is a member of the Earth's Community of Life, the realization of its good is something intrinsically valuable⁷³.

L'essere membro della comunità della vita e il possedere dei fini (anche inconsapevoli) sembrano dunque dei beni naturali che, una volta riconosciuti da parte dell'uomo, non possono che imporsi come degni di rispetto morale. Ciò suggerisce che la teoria di Taylor costituisca una forma di realismo naturalistico, che prevede – similmente alle teorie realiste e naturaliste analizzate in precedenza – che le capacità razionali umane (universali) consentano di cogliere una verità che è "là fuori", pronta per essere colta; verità che, una volta appresa, comporta la modificazione del comportamento.

A questo punto, ricordiamo che l'idea di *inherent worth* difesa dall'autore indica un valore non dipendente dal giudizio del valutante; possiamo a questo punto confermare possibili sospetti in merito al fatto che tale modo di intendere il valore intrinseco presupponga l'idea di un valore *mind-independent* degli organismi viventi.

⁷¹Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, cit., pp. 101–102.

⁷²*idem*, «The Ethics of Respect for Nature», cit., p. 201.

⁷³*ibid.* [corsivo mio].

Conclusioni provvisorie.

L'ambiguità del valore della natura

All'interno della *Parte I* dell'elaborato, che ci accingiamo a concludere, abbiamo analizzato i caratteri principali delle teorie di tre teorici dell'etica dell'ambiente, presi come campione rappresentativo dell'intera disciplina; nel fare ciò, abbiamo approfondito i modi in cui ciascun autore ha descritto il rapporto uomo-natura e la natura stessa e ha concettualizzato le proprie basi metaetiche. Ciò che ci preme chiarire, a questo punto, è il senso profondo dell'operazione di analisi che abbiamo fin qui condotto. Due sono i principali elementi da esplicitare meglio: uno inerente il modo in cui gli autori considerati dipingono la natura, l'altro concernente il modo in cui essi intendono il termine "valore intrinseco".

In primo luogo, precisiamo che l'indagine in merito ai problemi empirici insiti nelle descrizioni della natura offerte dagli autori di etica ambientale non è fine a se stessa: oltre a denunciare alcune storture rispetto ai risultati delle scienze, essa costituisce anche un campanello d'allarme rispetto ad un altro problema. Nel momento in cui questi autori dipingono una certa immagine della natura (come caratterizzata da ordine, stabilità, finalità intrinseche) o del rapporto uomo-natura (l'uomo come spontaneamente morale quando immerso nel selvaggio, l'uomo come cittadino della comunità biotica), sembra che vi sia l'intento di suscitare una risposta di tipo morale di fronte ad una natura che morale non è. Scopo ultimo di una simile descrizione del mondo naturale sarebbe dunque quello di rendere auto-evidente – *oggettivo* – il valore intrinseco degli enti della natura⁷⁴.

Secondo questi autori, infatti, la vita stessa dà voce alle condizioni necessarie per la propria continuazione, fine al quale concorrono determinati beni naturali che è opportuno salvaguardare e promuovere come beni morali. Ciò è ben sottolineato da

⁷⁴Ciò risulta particolarmente evidente in Andrea Porciello, il quale difende una teoria avvicinata all'olismo pluralistico di Rolston (nonostante la dichiarazione di rifarsi alla *Deep Ecology*); egli infatti, all'interno del suo *Filosofia dell'ambiente* dichiara: "L'ecologista, il vero ecologista (...) prende semplicemente atto di *ciò che è*, di ciò che avviene, nella consapevolezza che in natura nulla avviene per caso, ma in base a una logica immanente, a una forma rudimentale di moralità" (Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto, cit.*, p. 62).

Damiano Bondi all'interno di un contributo in merito a quella che chiama "fallacia moralistica" delle etiche dell'ambiente, ovvero quel tipo di ragionamento che fa uso dell'idea di natura per rafforzare una posizione etica; l'espressione va intesa quindi come sinonima degli "appelli alla natura" di Pollo o degli "appelli al naturale" di Sober.

Bondi esplicita, contestualmente, anche la ragione dell'adozione di un approccio prettamente razionalistico all'etica da parte delle etiche della terra:

L'etica ecologica, per sussistere in quanto etica, necessita di un'eteronomia relativa al riconoscimento dell'esistenza di alcuni beni naturali, connessa al riconoscimento dell'autonomia della scelta del soggetto umano rispetto al perseguimento di tali beni⁷⁵.

Che le etiche dell'ambiente abbisognino di una fondazione realista per poter effettivamente rendere conto dell'oggettività del valore intrinseco degli enti della natura è opinione largamente condivisa, sia dai difensori che dai detrattori dell'etica ecologista. Nella prima categoria rientra Andrea Porciello, il quale ritiene che le prospettive ecologiste difendono una posizione oggettivista – da lui in parte rifiutata – in virtù del fatto che si tratta dell'impostazione più idonea ad assicurare il valore intrinseco delle entità naturali.

Tra i detrattori, Pollo fa emergere similmente come le etiche dell'ambiente facciano uso degli appelli alla natura in virtù del suo poter costituire un riferimento stabile e indipendente, sul quale è semplice fondare l'oggettività dei valori⁷⁶. Parimenti Robert Elliot dichiara:

Meta-ethical objectivism is seen by some (...) to be necessary to provide the required support for an environmental ethic⁷⁷.

Tra gli autori che sostengono tale posizione, Elliot cita McCloskey, Godfrey-Smith, Mannison e Regan; autori secondo i quali il valore di un oggetto è determinato dalla presenza o assenza di qualche proprietà non-naturale posseduta oggettivamente⁷⁸.

Abbiamo deciso di non analizzare alcun realismo non-naturalista – sebbene, come appena visto, sia difeso da autori quali McCloskey, Godfrey-Smith, Mannison e Regan – per una ragione precisa. Il non-naturalismo in etica ambientale sembra più

⁷⁵D. Bondi. «La fallacia moralistica. Sulla parziale eteronomia dell'etica ecologica». In: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 19 (2017). URL: <https://mondodomani.org/dialegesthai/>.

⁷⁶Cfr. Pollo, *La morale della natura*, cit.

⁷⁷Elliot, «Meta-ethics and Environmental Ethics», cit., p. 103.

⁷⁸Cfr. *ibid.*

una trovata *ad hoc* per non cadere nella fallacia naturalistica, che una convinzione teorica motivata: Robert Elliot, riferendosi a questo tipo di teorie, ha mostrato infatti che l'idea di una proprietà oggettiva morale non-naturale deve far riferimento a proprietà misteriose “sopravvenienti” rispetto alle proprietà naturali, delle quali è difficile dire ad esempio come si faccia a percepirle, o come è possibile che il loro valore sia stato scoperto solo ora⁷⁹. Sembra che più comuni siano le posizioni di realismo naturalista, e che risultino anche più sensate, considerato il carattere paradossale di un discorso sulle proprietà non-naturali della natura, ed è per questo che ci siamo concentrati su di esse.

L'altro aspetto che a questo punto ci preme far emergere, oltre al ruolo intrinsecamente normativo delle descrizioni della natura, è il fatto che la presunta necessità di fondare l'etica ambientale non-antropocentrica su una metaetica realista deriva da una ambiguità di fondo inerente al concetto di valore intrinseco. Il valore intrinseco difeso dalle etiche della terra cui ci stiamo riferendo pare infatti essere *summa* di due differenti concetti, intesi come procedenti in maniera congiunta, quando invece abbisognerebbero di trattazione separata.

Gli autori considerati (e quelli poco sopra citati) concepiscono infatti il valore intrinseco come *mind-independent* – come *inherent worth* – perché ciò sembra necessario ad assicurare un valore non strumentale alla natura, che sia anche oggettivamente e universalmente valido. Il termine “intrinseco” viene cioè in primo luogo inteso come opposto a “estrinseco”: ha valore intrinseco tutto ciò che viene valutato in virtù di ciò che è in sé – “for its own sake” o “in its own right” – e non in virtù di un'utilità o un vantaggio per qualcuno o qualcos'altro, secondo l'uso tradizionale dei due termini, nonché di quello maggiormente accreditato⁸⁰. D'altra parte però, i difensori dell'etica ecologica inseriscono erroneamente nel concetto di “intrinseco” anche l'idea di *mind-independent*. L'intreccio tra queste due varianti di *intrinsecità* del valore – come non-strumentalità e non-dipendenza da valutazioni soggettive – è foriero di forti equivoci.

Nel momento in cui fa emergere questa problematica nel suo commento al testo di Porciello, Filippo Magni fa riferimento ai due concetti di valore intrinseco appena delucidati mediante la distinzione tra un “senso normativo” e un “senso metaetico” del termine: il primo fa riferimento al valore di qualcosa *for its own sake* come opposto al valore strumentale, il secondo al valore *mind-independent* (realista) come

⁷⁹Per un resoconto completo delle critiche ad un'impostazione di realismo non-naturalista in etica ambientale, si veda *ibid.* La teoria presa da Elliot come bersaglio teorico di riferimento è quella di Tom Regan, alla quale accenneremo più avanti.

⁸⁰Cfr. M. J. Zimmerman e B. Bradley. «Intrinsic vs. Extrinsic Value». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) (2019). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.

opposto al valore *mind-dependent* (soggettivista). Secondo Magni, Porciello – al pari, aggiungiamo noi, degli altri difensori dell'etica dell'ambiente anti-anthropocentrica – è convinto del fatto che

(...) non si possa attribuire un valore intrinseco all'ambiente (nel senso di non strumentale a interessi umani) se non si riconosce anche il suo valore intrinseco in quanto costruito in maniera non dipendente dal rapporto con la mente umana. Ma sono due tesi differenti, l'una compatibile con la negazione dell'altra⁸¹.

Constatato ciò, occorre indagare se il realismo morale (ed il naturalismo morale, che nelle teorie analizzate vi si accompagna) costituisca una base metaetica valida per l'etica dell'ambiente; in caso contrario, sarebbe necessario rivedere dal principio il modo in cui impostare la questione, a partire dalla distinzione tra i due sensi di valore intrinseco e dunque dalla valutazione della possibilità di giustificare un valore intrinseco (non strumentale) che sia anti-realista.

Nei capitoli che seguono, andiamo ad analizzare la validità o meno dell'oggettivismo e del naturalismo morale mediante un'indagine scientificamente informata, mediante cioè l'ausilio del naturalismo metodologico. Mostriamo i limiti del realismo morale attraverso un resoconto evolutivo dell'origine dell'etica; mentre il naturalismo morale rivelerà le proprie contraddizioni nel momento in cui faremo emergere come in etica dell'ambiente il riferimento naturalistico ai fatti naturali come fonte di moralità condurrebbe ad una situazione di indecidibilità tra quali componenti della natura sono rilevanti ai fini dell'individuazione dei principi morali. Tali conclusioni renderanno necessaria l'indagine in merito ad una metaetica soggettivista che funzioni come fondamento per l'etica dell'ambiente.

⁸¹Magni, «Etica, oggettività e ambiente», *cit.*

Parte II. Prospettive metaetiche

3 Problemi di un valore intrinseco realista e naturalista

Fin qui, abbiamo proceduto ad un'analisi critica delle descrizioni del mondo naturale impiegate dagli autori di etica della terra ed all'esplicitazione dei presupposti metaetici di tali teorie. Dall'analisi condotta abbiamo potuto evincere che le concezioni prese in considerazione dipingono una natura che, in virtù dell'ordine o delle finalità intrinseche che la caratterizzano, si auto-impone come fonte di moralità; contestualmente, tali forme di etica dell'ambiente presuppongono una base metaetica realista e naturalista.

Nel presente capitolo andiamo a chiederci se una descrizione plausibile dei processi naturali possa essere davvero funzionale alla derivazione di norme per il comportamento nei confronti della natura; se, cioè, le posizioni metaetiche di realismo e naturalismo morale su cui si basano le etiche della terra siano davvero sostenibili.

Prendiamo avvio dal realismo morale, che vuole che “things should be taken at face value – moral claims do purport to report facts and are true if they get the facts right”¹. Il realismo viene da molti visto come la posizione che si pone più in continuità con il senso comune e la sua pretesa di oggettività dell'etica²; tuttavia, l'intuitività ed il fatto che abbia il senso comune dalla sua parte non implicano necessariamente che si tratti di una concezione valida. Molteplici perplessità nei confronti del realismo morale sono state espresse all'interno del dibattito metaetico; un esempio classico è la duplice critica – mediante l'argomento della relatività e l'argomento della stranezza (*queerness*) – espressa da John Mackie, colui che ha portato in auge il dibattito in merito all'aspetto ontologico in metaetica³.

Proponiamo in questa sede di considerare il realismo morale da una prospettiva differente, una prospettiva di naturalismo metodologico, ponendoci in continuità

¹G. Sayre-McCord. «Moral Realism». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) (2021). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-realism/>.

²Cfr. Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., cap. 4.2.

³Cfr. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, cit., pp. 269–271.

con quanto fatto finora all'interno delle sezioni dedicate alle descrizioni della natura da parte degli autori di etica della terra selezionati. Proviamo cioè ad utilizzare le discipline empiriche, piuttosto che strategie interne al dibattito metaetico, per verificare la validità della posizione considerata: attraverso lo studio dell'evoluzione, verificheremo quanto la storia dell'uomo e l'origine dell'etica ci dicano in merito alla relazione tra fatti e valori. La presente sezione è precisamente dedicata al tentativo di sviscerare alcune possibilità di una *genealogia naturalizzata dell'etica*, un'indagine che non colloca cioè la genesi della moralità su un piano soprannaturale o ideale, ma nello stesso mondo naturale che percepiamo attraverso i sensi e le cui norme e i cui processi sono indagabili mediante le scienze. Questa operazione ci consentirà di mostrare come il realismo morale presenti dei limiti tali da metterne gravemente in dubbio la validità.

Soltanto successivamente ci addentreremo nella questione del naturalismo morale; trattiamo realismo e naturalismo separatamente perché si tratta di posizioni passibili di osservazioni differenti. Per quanto, come abbiamo potuto constatare, le due posizioni procedano in coppia negli autori che abbiamo preso in considerazione, se ampliamo il quadro possiamo notare che non tutti i realismi sono naturalisti⁴ e non tutti i naturalismi sono realisti⁵. La genealogia naturalizzata dell'etica critica il realismo indipendentemente dal fatto che sia naturalistico o non-naturalistico; per questo, il lato naturalistico verrà affrontato in maniera indipendente. Il naturalismo morale verrà messo in dubbio attraverso la constatazione dell'impossibilità di una scelta univoca di quale porzione della natura e quale descrizione autentica di essa vadano adottate per derivare doveri morali.

3.1 Contro il realismo morale

All'interno della presente sezione, mostriamo i problemi del realismo morale attraverso una genealogia naturalizzata dell'etica. Per fare ciò, prendiamo avvio dalla discussione in merito agli *evolutionary debunking arguments*, ossia a quegli argomenti di matrice evoluzionistica che pretendono di scardinare tutta l'impresa dell'etica sulla base dell'idea che essa sia un prodotto – illusorio o fittizio – delle forze evolutive. Una volta esplicitati i limiti di tali argomenti, mostriamo come i *debunking arguments* siano invece efficaci nel caso specifico del realismo morale.

Una volta constatato che occorre adottare una versione aggiornata della teoria dell'evoluzione se non si vuole cadere in semplificazioni e distorsioni del fenomeno

⁴Cfr. Sayre-McCord, «Moral Realism», *cit.*

⁵Cfr. Papineau, «Naturalism», *cit.*, cap. 1.7 (*Moral Facts*).

dell'etica, cercheremo la versione più plausibile di ricostruzione della storia dell'etica umana. Per questa ragione, dopo aver percorso la critica di Sharon Street contro il realismo morale, saremo costretti ad abbandonarla in virtù dell'eccessiva semplificazione dei processi evolutivi e passeremo al resoconto di Philip Kitcher, il quale si dimostra coerente con la prospettiva di darwinismo esteso presentata all'interno dell'*Appendice*.

3.1.1 *Gli evolutionary debunking arguments* e la pretesa di oggettività

Già John Mackie si diceva interessato ai risvolti dell'evoluzionismo sull'etica, sostenendo che anche i filosofi che si occupano di etica devono rimanere aggiornati rispetto agli sviluppi degli studi sull'evoluzione⁶. Che la capacità morale abbia una qualche origine evolutiva era stato riconosciuto già da Darwin; a suo avviso, il senso morale consiste in “un elevato e complesso sentimento, che ha origine negli istinti sociali”⁷, tra i quali il più importante è la simpatia⁸.

L'idea di Darwin è stata portata alle estreme conseguenze dai resoconti sull'etica forniti dalla sociobiologia, ma anche della psicologia evoluzionistica degli anni '90; queste correnti hanno preso una vira adattazionista, nella convinzione che rispettivamente i comportamenti e i meccanismi psicologici che spiegano i comportamenti sono degli adattamenti che hanno aiutato gli antenati dell'uomo nella lotta per la vita⁹. L'idea che l'evoluzione abbia determinato la formazione di un “meccanismo” specifico per l'etica trova eco anche in autori più recenti quali Marc Hauser (il cui testo sul tema è del 2006), il quale ha ipotizzato l'esistenza di istinto morale e di una “grammatica morale universale” analoga a quella postulata da Chomsky per la capacità linguistica¹⁰.

Tuttavia, un quadro di questo tipo non è più supportato dalla teoria dell'evoluzione: il darwinismo esteso, con la sua pluralità di fonti da cui attingere, racconta un'altra storia sull'origine dell'etica. Chiaramente, l'evoluzionismo può spiegare le ragioni e le modalità mediante le quali l'uomo ha sviluppato una psicologia morale,

⁶Cfr. Severini, *Etica ed Evoluzionismo, cit.*, cap. 3.1. Se egli, coerentemente con il periodo in cui operava, adotta la versione genocentrica e riduzionistica di Dawkins, noi dovremo chiaramente riferirci alla teoria dell'evoluzione nella sua veste più aggiornata, e dunque al darwinismo esteso descritto in *Appendice*.

⁷C. Darwin. *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*. Roma: Newton Compton, 2017 [1871], p. 110.

⁸Cfr. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea, cit.*, pp. 47–48; Severini, *Etica ed Evoluzionismo, cit.*, pp. 23–27.

⁹Cfr. *ibid.*, capp. 2.2 e 2.3.

¹⁰Cfr. *ibid.*, cap. 2.4.

ma non può determinare di per sé i contenuti delle credenze morali senza cadere nella fallacia naturalistica. Un resoconto evolutivo dell'origine dell'etica può tuttavia avere un ruolo importante in virtù della possibilità di individuare dei possibili difetti nel processo che concorre a formare una credenza, ed in particolare, nel caso che ci interessa, una credenza morale.

È quello che cercano di fare i cosiddetti *evolutionary debunking arguments*, argomenti che tentano di destituire di fondamento le credenze morali mediante un resoconto evolutivo dell'etica. Gli argomenti *debunking* di matrice evoluzionistica procedono solitamente da due premesse fondamentali: (1) la nostra psicologia morale è un prodotto del processo evolutivo, che ha condotto l'uomo ad elaborare credenze morali in quanto evolutivamente vantaggiose; (2) l'evoluzione è un processo cieco, che non rintraccia alcuna verità, ma rintraccia piuttosto gli elementi che incrementano la *fitness*¹¹.

Alla luce di tale quadro, ha trovato particolare diffusione la conclusione secondo cui le nostre credenze morali non sarebbero giustificate:

L'etica, quindi, non sarebbe altro che un'“illusione positiva” evolutasi per aumentare le possibilità di sopravvivenza della nostra specie¹².

Tale argomento, difeso ad esempio da Ryan McKay e Daniel Dennett¹³, ha preoccupato una moltitudine di teorici, i quali si sono lanciati in diversi argomenti *debunking* dell'argomento *debunking*. Katia Vavova, ad esempio, mette in luce il carattere *self-defeating* di tale tipologia di argomento. La filosofa illustra come gli autori che vogliono minare alla base la morale attraverso di esso devono riuscire a mostrare che l'evoluzione crei problemi soltanto per le nostre credenze *morali*, e non per le credenze in generale. Tuttavia, tale operazione a suo avviso non è riuscita:

The debunker aims to give us good reason to believe that we cannot trust our beliefs about reasons for belief. But this itself – what the debunker wants to give us – is a reason for belief. So we cannot trust it¹⁴.

Come Vavova, abbiamo delle perplessità rispetto agli *evolutionary debunking arguments* che pretendono di relegare l'etica ad un meccanismo “illusorio” e che la concepiscono come incompatibile con la teoria dell'evoluzione¹⁵.

¹¹Cfr. G. Kahane. «Evolutionary Debunking Arguments». In: *Nous* 45(1) (2011), pp. 103–125; Severini, *Etica ed Evoluzionismo, cit.*, cap. 4.1.

¹²*ibid.*, p. 102.

¹³Cfr. R. McKay e D. Dennett. «The Evolution of Misbelief». In: *Behavioral and Brain Sciences* 32(6) (2009), pp. 493–561.

¹⁴K. Vavova. «Debunking Evolutionary Debunking». In: *Oxford Studies in Metaethics*. A cura di R. Shafer-Landau. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 12.

¹⁵Severini, *Etica ed Evoluzionismo, cit.*, p. 110.

Tuttavia, non indugeremo su argomenti della tipologia impiegata da Vavova per il semplice fatto che, a nostro avviso, gli *evolutionary debunking arguments* del tipo da lei criticato, orientati a minare l'etica nella sua interezza, offrono un resoconto evolutivo inadatto a rappresentare l'origine, il ruolo e il senso dell'etica, e ciò basta ad escluderli dal computo delle descrizioni plausibili della genealogia dell'etica¹⁶.

Possiamo infatti affermare che, per quanto possa avere un'origine evolutiva, l'etica vada inserita all'interno di un'evoluzione culturale che prescinde parzialmente dai meccanismi biologici. Inoltre, come abbiamo precedentemente fatto emergere¹⁷, l'evoluzione comprende anche eventi accidentali, elementi che non hanno alcun ruolo rispetto alla *fitness* degli organismi: affermare che ogni credenza morale esiste perché incrementa la *fitness* significa ignorare aspetti della teoria dell'evoluzione noti sin da Gould¹⁸; significa attenersi ad un paradigma obsoleto della teoria dell'evoluzione, che non considera il ruolo degli organismi e la possibilità di “prodotti collaterali” del processo evolutivo. In tal senso, questo tipo di *evolutionary debunking argument* è ancora vittima del programma neo-darwinista e adattazionista¹⁹.

Gli *evolutionary debunking arguments* criticati da Vavova inoltre, conducendo ad esiti scettici, non riescono a rendere conto della pretesa di oggettività che, secondo il senso comune, costituisce un tratto distintivo dell'etica. Non è un caso che la discussione metaetica in merito al realismo morale, innescata da *Ethics: Inventing Right and Wrong* di John Mackie²⁰, abbia ricevuto e stia ricevendo tanta attenzione da quasi un cinquantennio, causando lo slittamento dal dibattito in metaetica da questioni semantiche a questioni ontologiche²¹: il realismo morale è la posizione che sembra meglio cogliere il presunto carattere di oggettività dell'etica²².

¹⁶D'altro canto, Vavova cerca di minare alla base anche l'argomento *debunking* del realismo morale: “since it targets all of our moral beliefs, we are left knowing nothing about morality”, e dunque “morality could be about anything” (Vavova, «Debunking Evolutionary Debunking», *cit.*, p. 12). Riteniamo, dal canto nostro, che Vavova semplifichi eccessivamente gli argomenti *debunking* indirizzati al realismo morale: in primo luogo, in quanto non tiene conto della distinzione tra realismo ontologico e realismo morale; in secondo luogo, perché non rende giustizia all'autentica formulazione del realismo morale, tanto che, se seguissimo la presentazione da lei offerta, tutta l'etica sarebbe realista. Il suo argomento contro gli argomenti *debunking* rispetto al realismo morale si adatta piuttosto agli argomenti *debunking* come quello sopra presentato, rivolti all'etica in generale e non al realismo morale.

¹⁷Cfr. 1.2.

¹⁸Cfr. Gould e Lewontin, «The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme», *cit.*

¹⁹Cfr. *Appendice*.

²⁰Cfr. J. Mackie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977.

²¹Cfr. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, *cit.*, cap. 10.

²²Cfr. Severini, *Etica ed Evolucionismo*, *cit.*, p. 104.

3.1.2 Una genealogia naturalizzata dell'etica contro il realismo morale

Che l'etica abbia un'origine evolutiva non comporta necessariamente che sia falsa o fittizia, che vada intesa come un'illusione: il carattere di oggettività registrato dal senso comune può essere catturato dalla riflessione filosofica. Pollo esemplifica le principali strade che possono essere intraprese a tale scopo:

Un modo può essere quello di pensare che una comunità di agenti morali dotati di certe capacità (proprie della specie umana, come il possedere certi sentimenti) che attraverso una certa storia evolutiva convergerà su determinati principi o beni morali. Questa è la strada di David Hume (1711-1776) e dell'etica sentimentalista in genere. Un altro modo può essere quello di affidarsi alla ragione umana, affermando che agenti morali razionali non possono che convergere su determinate norme e regole, le sole che possono valere perché le uniche a essere razionali. Si tratta della strada di Immanuel Kant (1724-1804) e dell'etica razionalista (...). Un altro modo, invece, è di pensare che gli agenti morali «scoprono» o conoscano in qualche maniera i contenuti della moralità, perché questi non sono opera di sentimenti coltivati o frutto di un ragionamento corretto ma fatti che esistono al di fuori della mente degli agenti stessi.²³.

Non ci occupiamo in questa sede della morale razionalista, della quale abbiamo già fatto emergere alcuni problemi²⁴; né ci addentriamo in quella sentimentalista: su questa avremo modo di tornare più avanti²⁵. Qui ci interessa piuttosto concentrarci sui problemi posti dal realismo morale: avendo constatato che la posizione realista è un assunto di tutti gli ecologismi olistici e non olistici, andiamo ad indagarne la legittimità alla luce del naturalismo metodologico. Infatti, se i *debunking arguments* hanno un ruolo limitato rispetto all'etica come fenomeno complessivo, sembrano invece poter dire qualcosa di rilevante rispetto al problema del realismo morale.

Inizieremo dall'*evolutionary debunking argument* del realismo morale offerto da Sharon Street; per quanto la critica di Street al realismo morale presenti intuizioni corrette, passeremo poi al resoconto genealogico di Philip Kitcher, a nostro avviso più idoneo a render conto della genesi dell'etica in quanto più fedele rispetto agli avanzamenti nella teoria dell'evoluzione, che abbiamo descritto in *Appendice*.

3.1.2.1 Il *Darwinian Dilemma* di Sharon Street

Street offre un resoconto evolucionistico dell'etica secondo il quale le attitudini morali si sono evolute in quanto presentavano un vantaggio dal punto di vista della

²³Pollo, *La morale della natura*, cit., p. 40.

²⁴Cfr. 2.1.

²⁵Cfr. 4.3.

sopravvivenza e della riproduzione; di fronte a questo quadro, secondo l'autrice, il realismo morale si trova a dover indicare la relazione che intercorre tra i presunti fatti morali e valori oggettivi e le forze evolutive che avrebbero plasmato le capacità morali umane²⁶. Tutte le concezioni realiste dell'etica vanno incontro a questo *Darwinian Dilemma*, sviluppabile secondo due direzioni.

Una possibile risposta consiste nel sostenere che il processo evolutivo sia completamente svincolato dall'etica e che non esista alcuna relazione tra le forze evolutive che hanno forgiato le capacità morali ed i fatti morali *mind-independent*. Tuttavia, tale modo di porre la questione non può che condurre ad esiti scettici: i nostri giudizi morali sarebbero *off-track*, "fuori bersaglio", perché non c'è modo di sanare la "frattura epistemica" tra le nostre credenze morali e la realtà morale indipendente del realista, dal momento che la convergenza tra giudizi e fatti morali sarebbe un puro caso²⁷.

Il secondo corno del dilemma darwiniano prende avvio dunque dal tentativo di evitare l'esito scettico del primo corno mantenendo contemporaneamente la validità della genealogia evolutiva; al realista, a questo punto, resta un'unica opzione, ovvero quella di affermare che una relazione tra forze evolutive e fatti morali indipendenti esiste e che si tratta di una *tracking relation*²⁸; in altre parole, il processo evolutivo avrebbe favorito la formazione di credenze morali in un modo tale per cui esse hanno effettivamente rintracciato i fatti morali. La selezione avrebbe dunque favorito proprio quegli individui in grado di cogliere i fatti morali, in quanto vantaggioso dal punto di vista della sopravvivenza e della riproduzione.

Come Street sottolinea, che riconoscere fatti ed eventi contribuisca alla promozione del successo riproduttivo è scontato; ma nel caso delle *normative truths* non lo è affatto:

A creature obviously can't run into such truths or fall over them or be eaten by them. In what way then would it have promoted the reproductive success of our ancestors to grasp them?²⁹

Emerge così che anche il secondo corno del dilemma, che descrive il processo evolutivo come vincolato ai fatti morali, risulta a sua volta implausibile. Concludendo, secondo Street, il dilemma darwiniano – che impone di decidere tra una forma di scetticismo che mette in scacco il realismo morale ed un'esposizione scien-

²⁶Cfr. S. Street. «A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value». In: *Philosophical Studies* 127(1) (2006), pp. 109–166.

²⁷Le espressioni utilizzate sono tratte da Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., p. 106.

²⁸Street, «A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value», cit., p. 125.

²⁹*ibid.*, pp. 130–131.

tificamente implausibile – illustra con evidenza l’incompatibilità del realismo morale con l’origine evolutiva dell’etica.

Se concordiamo con il modo in cui Street imposta la questione, non possiamo che constatare che la genesi dell’etica umana, sollevando difficoltà rispetto a tutte le etiche realiste, risulta conseguentemente problematica anche per tutte le etiche dell’ambiente che optano per una metaetica realista, e dunque tutte le teorie che tentano di fondare il rispetto per la natura su un valore intrinseco inteso non solo come valore non strumentale ma anche *mind-independent*.

Tuttavia, se Street ha il pregio di aver intuito la difficoltà di una conciliazione tra realismo dei valori e origine evolutiva della morale, la sua storia sull’origine dell’etica risulta ancora troppo legata al paradigma adattazionista. Concepire l’etica come un adattamento vantaggioso per la competizione in natura costituisce infatti una semplificazione eccessiva dell’analisi evolutiva; *in primis* perché l’origine e lo sviluppo dell’etica devono aver visto in gioco una pluralità di elementi, che non fanno riferimento esclusivamente alla dimensione biologica ma anche ad aspetti sempre più prettamente culturali.

Come sottolinea Philip Kitcher, la teoria di Street è vaga sotto due principali punti di vista. Anzitutto, nel momento in cui Street parla di “forze evolutive” che hanno plasmato le capacità morali, non si comprende quali forze la filosofa abbia in mente (“(...) those merely of biological evolution or those pertaining to cultural evolution as well?”)³⁰. D’altro canto, quando Street accusa il realismo morale di dover supporre l’esistenza di qualche tipo di tratto selezionato in virtù del vantaggio competitivo che porta a chi l’ha acquisito – nello specifico, un tratto che ha a che fare con le capacità morali – non chiarisce neppure quale sia questo tratto, la cui emergenza sarebbe problematica³¹.

Kitcher, inoltre, individua una possibile risposta che il realista potrebbe elaborare contro il *Darwinian Dilemma*; risposta che, nota l’autore, nessun realista che ha provato a rispondere a Street ha articolato:

The obvious response for Street’s target, the value realist, is to seek an evolutionary explanation of the relation between our evaluative attitudes and independent values by supposing that selection shaped a collection of psychological dispositions that, when jointly employed, could give rise, in social environments with considerable cultural transmission, to a process of inquiry that could disclose those independently existing values³².

³⁰P. Kitcher. «Evolution and Ethical Life». In: *How Biology Shapes Philosophy. New Foundations for Naturalism*. A cura di D. L. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 186.

³¹Cfr. *ibid.*, pp. 185–186.

³²*ibid.*, p. 186.

Tuttavia, il realista non ha via d'uscita in ogni caso, secondo Kitcher, dal momento che non esiste una genealogia candidata in grado di spiegare la relazione tra le nostre *evaluative attitudes* e i valori indipendenti supposti dal realista³³. La mancanza di via d'uscita per il realista è confermata dal fatto che alcuni sostenitori di tale posizione metaetica, come nota Kitcher, sono stati condotti ad *apparently desperate positions*³⁴ nel tentativo di elaborare soluzioni al dilemma darwiniano. Derek Parfit, ad esempio, nel suo *On What Matters* (2011) ha confessato la propria incapacità di articolare una metafisica ed un'epistemologia del mondo di valori da lui postulato; al contrario, Thomas Nagel è giunto a sostenere inverosimilmente che, poiché il realismo dei valori è valido, il problema stia nella visione darwiniana della vita³⁵.

Volgiamoci dunque al resoconto sull'origine dell'etica elaborato da Kitcher, in virtù della sua analisi genealogica e storica dell'etica che tiene in considerazione i risultati del darwinismo esteso. Coerentemente con tale impianto teorico, l'analisi di Kitcher riesce a cogliere il fatto che, quantunque l'etica possa aver avuto origine in virtù di una qualche utilità evolutiva, essa ha in seguito preso strade che l'hanno allontanata dalla mera *fitness* biologica. Per questa ragione, la posizione di Kitcher è a nostro avviso più adeguata a fornire una spiegazione evolucionistica dell'origine dell'etica, in accordo con gli studi più recenti ed informati di *eco-evo-devo* ma anche di etologia e neuroscienze. Inoltre, essa rende conto del carattere contemporaneamente "inventato" e non illusorio dell'etica, come anticipiamo attraverso il seguente passo:

Yet to declare that ethics is a human invention is not to imply it was fashioned *arbitrarily*. The ethical project began in response to central human desires and needs, arising from our special type of social existence³⁶.

3.1.2.2 Philip Kitcher: le radici del "progetto etico"

Il testo di Kitcher – *The Ethical Project* – spiega il progresso morale umano a partire da considerazioni evolucionistiche che fanno riferimento alle esigenze della vita di gruppo³⁷. Secondo quanto dichiarato dall'autore, il titolo non deve essere frainteso: non vi è alcuna intenzione di concepire l'etica in un senso teleologico, ma soltanto l'obiettivo naturalistico di mostrare come essa sia un "fenomeno umano" (per quanto

³³Cfr. *ibid.*, p. 187.

³⁴*ibid.*

³⁵Cfr. *ibid.*

³⁶*idem*, *The Ethical Project*, *cit.*, p. 8.

³⁷Cfr. *ibid.*

possa riguardare anche alcuni animali non umani) in continuo divenire e che esclude qualsiasi riferimento alla trascendenza o al soprannaturale:

Ethics emerges as a human phenomenon, permanently unfinished. We, collectively, made it up, and have developed, refined, and distorted it, generation by generation. Ethics should be understood as a *project* – the ethical project – in which we have been engaged for most of our history as a species³⁸.

Secondo Kitcher, l'etica affonda le proprie origini nelle difficoltà della vita sociale dei nostri antenati, per far fronte alle quali essi la "inventarono"; ciò fu reso possibile dalla "capacity for psychological altruism"³⁹ che già li caratterizzava, come testimoniano i risultati dell'etologia ed in particolare della primatologia:

(...) we can think of psychologically altruistic dispositions to care for the young as emerging in apelike ancestors of *Homo sapiens*, but it is eminently possible that they evolved much further back in our primate (or even mammalian) past⁴⁰.

Dal passo emerge, in primo luogo, che le radici profonde della vita etica possono essere ritrovate nella forma più primordiale di altruismo, ovvero quello della madre per i propri piccoli. In secondo luogo, Kitcher vuole sottolineare come la disposizione all'altruismo risalga ad antenati forse ancora più antichi dei primati, e che è dunque rinvenibile anche in altri mammiferi.

Per quanto concerne i primati, Kitcher cita gli studi di Frans de Waal, grande etologo e pioniere degli studi su quella che potremmo definire l'"etica" delle scimmie⁴¹. Dopo aver condotto una molteplicità di esperimenti, de Waal ha potuto concludere infatti che le scimmie sono particolarmente disposte al sacrificio nei confronti di individui cui sono legate da relazioni affettive⁴². Gli studi di de Waal sono confermati da indagini più recenti sulla reciprocità nei primati non umani, come quella condotta da Schino e Aureli⁴³.

D'altro canto, si sta progressivamente arricchendo il corpus di studi sui tratti cognitivi e affettivo-emotivi che accomunano l'uomo anche ad altri mammiferi. Possiamo citare, a titolo di esempio, le ricerche etologiche di Carl Safina. Safina, non a caso, si concentra sulle specie sociali, come elefanti, lupi e diversi cetacei: le capacità emotive, come arriva a mostrare Safina, sono dovute più alla complessità della vita sociale che a capacità cognitive particolari.

³⁸*ibid.*, p. 2.

³⁹*ibid.*, p. 35.

⁴⁰*ibid.*, p. 36.

⁴¹Cfr. *ibid.*; *idem*, «Evolution and Ethical Life», *cit.*

⁴²Cfr. Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, *cit.*, cap. 3.3.

⁴³Cfr. G. Schino e F. Aureli. «Reciprocal Altruism in Primates: Partner Choice, Cognition, and Emotions». In: *Advances in the Study of Behavior* 39 (2009), pp. 45–69.

A titolo esemplificativo, possiamo citare il caso degli elefanti: Safina spiega come essi traggano un piacere profondo dallo stare insieme, dalle relazioni e dai vincoli sociali, al di là dei vantaggi che ne ricavano⁴⁴; che provano empatia, come testimoniano vasti studi ed osservazioni⁴⁵. In merito alla relazione madre-figlio, Safina illustra come

Gli elefanti hanno legami di assistenza reciproca straordinariamente stretti con i propri piccoli, e spezzarli causa loro un'intensa sofferenza⁴⁶.

Gli studi di Safina, in sostanza, confermano quanto sostiene Kitcher in merito all'origine dell'altruismo:

Psychological altruism is real, it is exemplified in maternal concern, and it originally evolved through the most fundamental type of kin selection. Because it is hard to envisage how psychological altruism could take hold without directing maternal care – no other social bond is as pervasive in our evolutionary past, no other social bond is as relevant to reproductive success – it is the most basic and primitive type of altruism⁴⁷.

3.1.2.3 La sequenza di transizioni

Come emerge dal resoconto condotto finora, Kitcher si colloca tra coloro che, nel tentativo di individuare le origini evolutive dell'etica, si concentrano sull'interconnessione dell'uomo con gli altri esseri viventi; egli difende cioè una prospettiva “genealogica” piuttosto che “selezionista” sull'etica.

I *selectionists*, tra i quali Kitcher annovera la stessa Street, si concentrano eccessivamente sul meccanismo della selezione naturale, dimenticando che i tratti che sono andati a determinare la formazione di un senso morale possono essere emersi anche da altri meccanismi. Tali tratti possono essere parte di una serie di “developmentally linked traits” oppure possono essere stati favoriti dalla selezione culturale⁴⁸.

I *genealogists*, tra i quali troviamo appunto lo stesso Kitcher, studiano invece l'etica alla luce del legame storico-genealogico con gli altri organismi viventi, sono consapevoli della complessità dei processi evolutivi e della non riducibilità di essi alla selezione naturale, ed invocano quest'ultima soltanto nel momento in cui devono spiegare la sequenza di transizioni che le capacità psicologiche e le forme di vita sociale dei nostri antenati pre-etici hanno subito prima di giungere alla forma di vita etica che caratterizza *Homo sapiens*⁴⁹.

⁴⁴Cfr. C. Safina. *Al di là delle parole*. Milano: Adelphi, 2018 [2015], p. 68.

⁴⁵Cfr. *ibid.*, pp. 98–108.

⁴⁶*ibid.*, p. 72.

⁴⁷Kitcher, *The Ethical Project*, *cit.*, p. 42.

⁴⁸*idem*, «Evolution and Ethical Life», *cit.*, pp. 183–188.

⁴⁹Cfr. *ibid.*

Il punto di partenza di tale sequenza di transizioni, identificato da Darwin stesso, può essere collocato in un passato ancestrale in cui i precursori dell'uomo avevano le seguenti caratteristiche:

1. Living in enduring communities with others.
2. Sometimes, but not always, responding cooperatively to the needs of their fellows. This involves both cognitive abilities (to detect the needs) and sympathy (to modify behavior).
3. A capacity for restraining some behavioral tendencies and reinforcing others⁵⁰.

Queste capacità originarie hanno subito in seguito un ampliamento, con l'inclusione di:

4. An ability to identify patterns of behavior eliciting positive or adverse reactions.
5. The extension of item 3 to some of the identified patterns, thus increasing the frequency of positive reactions and decreasing the frequency of negative ones.
6. The use of language to describe such patterns and to mark some of them as approved and others as repudiated⁵¹.

Una volta raggiunto questo stadio, si può dire che è stata raggiunta una forma primitiva di vita etica, in cui gli individui possiedono un senso morale descritto da Darwin nel modo seguente: “[a] moral being is one who is capable of reflecting on his past actions and their motives – of approving of some and disapproving of others”⁵².

Il raggiungimento di una “genuina vita etica”⁵³ prevede una preliminare espansione dei *powers of sympathy* e delle capacità di approvazione e di disapprovazione; certamente, rimarca Kitcher, non si può fare appello ad un singolo “potere morale” o un singolo “punto di vista morale”: l'etica include, fin dai suoi primordi, un “broader cluster of potential springs of action”⁵⁴.

Per rendere solida la propria ipotesi, Kitcher enumera svariate fonti accreditate in tal senso: oltre ai già citati studi sul comportamento sociale delle scimmie condotti da Frans de Waal, Kitcher cita le ricerche di Patricia Churchland sui meccanismi neurali che stanno alla base della socialità, gli studi sulla cooperazione negli scimpanzé e nei bambini di Michael Tomasello, le indagini antropologiche sull'evoluzione sociale umana condotte da Christopher Boehm, a quelle di Kim Sterelny sulla selezione culturale. A conclusione della rassegna, Kitcher afferma:

This body of recent work shows that a Darwinian genealogy of ethical life is not simply speculation but a plausible hypothesis about the human ethical past⁵⁵.

⁵⁰ *ibid.*, p. 189.

⁵¹ *ibid.*

⁵² Citato in *ibid.*

⁵³ *ibid.*, p. 190.

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ *ibid.*, pp. 190–191.

Tale corpus di studi rende evidente che l'“invenzione” dell'etica di cui parla Kitcher vuole indicare il fatto che essa non sia stata né scoperta né rivelata da qualche altra entità: ciò esclude non solo la possibilità di un'autorità esterna – come quella religiosa – che detta le norme morali, ma anche tutte quelle posizioni che difendono l'idea dell'esistenza di vincoli esterni, quelle che Kitcher descrive come “surrogate philosophical theories about external constraints discovered by special faculties”⁵⁶, in particolare il realismo morale.

3.1.2.4 Altri problemi del realismo morale

Anche il resoconto di Kitcher sull'origine dell'etica getta luce dunque sui problemi del realismo morale; in particolare, grazie al riferimento a Kitcher abbiamo mostrato come l'idea che esistano fatti o proprietà morali oggettivi indipendenti dalla mente umana costituisca una tesi difficile da sostenere in quanto incoerente con un resoconto scientificamente informato dell'origine dell'etica. Questa trova infatti il suo nucleo in una serie di capacità di tipo emotivo ed empatico che hanno anche altre specie animali, e che costituiscono il prodotto di un processo storico che affonda le sue origini nella nostra biologia.

Per meglio chiarire la problematicità del realismo morale in una prospettiva naturalizzata, ci volgiamo all'idea di progresso morale, idea chiave in etica tanto quanto quella di oggettività e che assume diverse configurazioni a seconda della posizione metaetica entro cui viene interpretata⁵⁷. Il realismo morale, spiega Kitcher, offre una definizione piuttosto semplice di progresso:

Societies make moral progress when they replace false moral beliefs with true ones⁵⁸.

In altre parole, le concezioni realiste non possono che valutare il progresso morale sulla base di quanto i fatti che compongono la realtà morale siano rappresentati adeguatamente nelle convinzioni e scelte morali, di “quanto accuratamente le nostre posizioni morali riflettono tali fatti o stati di cose in stadi temporali diversi”⁵⁹.

Tuttavia, nota Kitcher, la questione del progresso morale andrebbe separata da problemi di razionalità o giustificazione. Possono infatti esserci transizioni morali considerate “razionali” che non costituiscono un progresso, come transizioni morali “progressive” che non hanno a che fare con la razionalità.

Un'impostazione realista, come nota Severini commentando l'argomentazione di Kitcher, presenta contestualmente anche un'altra problematica non irrilevante:

⁵⁶*idem*, *The Ethical Project*, *cit.*, p. 8.

⁵⁷Cfr. Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, *cit.*, cap. 4.4.

⁵⁸Kitcher, «Evolution and Ethical Life», *cit.*, p. 195.

⁵⁹Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, *cit.*, p. 121.

(...) non ammette una pluralità di strategie normative e, di conseguenza, non riesce a spiegare né il cambiamento nel tempo delle credenze morali, né la varietà di posizioni e il disaccordo in etica⁶⁰.

Dal canto suo, Kitcher crede di non incorrere in tali problemi in virtù della sua adesione ad un approccio empirista, in accordo con il quale le considerazioni morali vanno testate attraverso l'esperienza. In questo modo l'autore può render conto del fatto che esse siano soggette a cambiamento e possano anche essere diverse anche all'interno di gruppi e individui appartenenti al medesimo contesto storico (una forma di disaccordo "sincronico")⁶¹.

Torneremo più avanti sul modo in cui Kitcher sviluppa i temi di disaccordo e di progresso morale⁶². Per il momento, siamo giunti al nostro obiettivo di presentare una versione di argomento *debunking* del realismo morale coerente con un quadro aggiornato sul funzionamento dell'evoluzione del vivente, grazie al quale abbiamo messo in discussione la validità della posizione realista in etica. Possiamo a questo punto volgerci al problema del naturalismo morale.

3.2 Contro il naturalismo morale

Con il termine "naturalismo morale" si indicano, tendenzialmente, le versioni naturaliste del realismo morale, posizioni dunque che fanno proprie tre assunzioni:

Moral Realism: There are objective, mind independent moral facts.

Metaphysical Naturalism: Moral facts are natural facts.

Epistemic Naturalism: We know moral claims are true in the same way that we know about claims in the natural sciences⁶³.

Se viene inteso in questi termini, il naturalismo morale è di per sé problematico per il fatto che si tratti di una concezione realista, alla luce dell'analisi condotta in 3.1. Tuttavia, il naturalismo morale può essere declinato anche in altri modi, come precedentemente accennato. Per questo, all'interno del dibattito metaetico, tale posizione è stata messa in discussione indipendentemente dal realismo morale.

Nella presente sezione, mostriamo a nostra volta i limiti del naturalismo morale attraverso un confronto tra i diversi fatti naturali cui si appellano le teorie di etica

⁶⁰*ibid.*, p. 122.

⁶¹Cfr. *ibid.*; Kitcher, *The Ethical Project*, cit.

⁶²Cfr. 4.3.

⁶³L. Matthew e J. Lenman. «Moral Naturalism». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) (2021). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/naturalism-moral/>. Cfr. anche M. De Caro et al. *Le sfide dell'etica*. Firenze: Mondadori Università, 2021, p. 58.

dell'ambiente precedentemente presentate. Il quadro che andremo a dipingere renderà chiaro il fatto che gli autori sopra considerati come rappresentativi dell'etica della terra, olistica o non olistica che sia, tendono ad isolare una parte di natura come quella privilegiata e normativamente rilevante, escludendone altre, le quali potrebbero a loro volta essere fonte di moralità se solo venissero considerate. Non esiste infatti una giustificazione in merito al privilegiamento di determinate componenti naturali rispetto ad altre che non si appelli all'auto-evidenza del carattere normativo di tali specifiche componenti naturali, in virtù di un'idea di ordine o di finalità. Idee che abbiamo già detto essere problematiche, e dalle quali non consegue in alcun modo che si debbano derivare doveri o diritti.

Tuttavia, non escluderemo completamente il naturalismo morale dalla scena, quando non accoppiato con il realismo e se inteso in un modo specifico e "ristretto". Le scienze infatti possono fornire importanti informazioni sulla natura umana e non-umana che hanno delle conseguenze sul piano morale, per quanto non si tratti mai di una deduzione diretta dell'etica dall'ontologia naturale, quanto di una messa in luce di alcune caratteristiche psicologiche ed ecologiche che contribuiscono alla formazione di credenze, giudizi e valori morali⁶⁴.

3.2.1 Dipendenza delle norme dalla porzione di natura considerata

All'interno delle sezioni dedicate ai problemi empirici presenti nelle etiche della terra selezionate (1.1, 1.2, 2.1) abbiamo mostrato come, tra le varie descrizioni del mondo naturale, soltanto l'idea di organismo difesa da Taylor risulti empiricamente sostenibile. Tuttavia, posto che la descrizione dell'organismo come ente teleologicamente orientato alla propria auto-organizzazione e auto-preservazione sia adeguata, resta da chiarire la ragione per cui questo livello di spiegazione – il livello dell'organismo – dovrebbe essere quello su cui ci si deve concentrare per un'etica ambientale valida. Perché non fondarla piuttosto su altri livelli di organizzazione del vivente, come quello delle comunità biotiche o di sistemi più ampi come gli ecosistemi?

Ogni autore offre giustificazioni differenti per la scelta del livello su cui concentrarsi, giustificazioni che – in virtù della natura realista e naturalista di tali teorie – si basano generalmente su principi trovati nella natura stessa. Semplificando, gli olisti pluralistici credono che gli ecosistemi meritino considerazione morale in virtù delle loro caratteristiche di ordine, stabilità ed integrità (caso di Rolston); i bio-centrismi non olisti assegnano valore intrinseco agli organismi in conseguenza della

⁶⁴Cfr. 3.2.

presenza in essi di scopi intrinseci, di “interessi” oggettivamente identificabili (caso di Taylor); gli olismi monistici legano le considerazioni del primo tipo a quelle del secondo (caso di Næss).

Tralasciando il fatto che alcune delle descrizioni offerte dalle teorie analizzate siano scorrette, sembra che la scelta della porzione di natura su cui concentrarsi per individuare norme morali sia piuttosto arbitraria. Da ogni parte la vita sembra esprimere delle condizioni necessarie a se stessa, da cui si possono rilevare obbligazioni, in virtù della struttura teleologica che la permea: che gli ecosistemi siano caratterizzabili come ordini in sé o insiemi di organismi teleologicamente orientati al proprio bene, sembra che esistano dei “beni” naturali in rapporto a degli specifici fini, dei quali il primo è il mantenimento della vita⁶⁵.

Ciascun autore di etica ecologista si concentra su scopi diversi, senza avvedersi che in questo modo tralascia una vasta porzione di natura, dalla quale si potrebbero ricavare principi differenti. Non stiamo pensando soltanto ai diversi livelli biologicamente, ecologicamente o evolutivamente rilevanti (organismi, specie, comunità biotiche, ecosistemi, biosfera), ma anche alle diverse discipline che concorrono allo studio della natura (ecologia, evoluzione, biologia dello sviluppo...). La scelta di una o più di queste componenti determina i principi morali che si ricavano dalla natura.

3.2.1.1 La scelta del livello biologico: il caso di Taylor

Per fare un esempio, torniamo al sedicente non-naturalismo di Paul Taylor. Abbiamo notato come, all'interno del *biocentric outlook*, il valore intrinseco degli esseri viventi si basi sull'appartenenza dell'uomo alla comunità della vita, sul fatto che l'uomo sia cittadino della stessa grande comunità biotica degli altri esseri viventi; la ragione per cui la natura biologica dell'uomo acquisisce un valore di tipo morale sembra risiedere nell'importanza degli scopi biologici, degli interessi “oggettivi” di un organismo, ossia degli interessi che concernono la sua sopravvivenza.

Tuttavia, non esiste una ragione valida per la quale gli scopi biologici dell'organismo debbano essere considerati moralmente rilevanti e non invece quelli di una specie o di una popolazione; o per la quale gli scopi di tipo biologico debbano avere più valore di quelli di tipo non biologico. In altre parole, l'assegnazione di un significato morale al fatto che un organismo sia portato a cercare di mantenersi in vita non ha nulla di scontato; il suo funzionamento non dice nulla sul modo in cui l'uomo si dovrebbe comportare nei suoi confronti.

Non solo però concentrarsi su differenti oggetti di studio delle discipline biologiche permette di derivare valori differenti dalla natura; può anche avvenire il caso in cui

⁶⁵Bondi, «La fallacia moralistica. Sulla parziale eteronomia dell'etica ecologica», *cit.*

un autore considera in maniera parziale il livello o la disciplina prescelti, cieco di fronte a fenomeni che, se dovessero definire valori morali, darebbero origine a principi non conformi all'impianto generale dell'etica ambientale da lui desiderata.

3.2.1.2 La crudeltà della natura in Næss

Per fare un esempio, torniamo a Næss e facciamo chiarezza su un problema presente in lui come in tutti i filosofi dell'ambiente che abbiamo preso in considerazione, per quanto in misure differenti. All'interno di un paragrafo di *Ecology, community and lifestyle*, dal titolo "Cruelty in nature; the tragedy and the comedy of life"⁶⁶, Næss si trova infatti a dover giustificare la propria etica biocentrica di fronte ad aspetti della natura che paiono complicare la sua visione.

Abbiamo visto che l'atteggiamento promosso da Næss nei confronti della natura deriva direttamente dalla percezione del mondo, percezione che si basa su una sovrapposizione ed un arricchimento reciproco tra un'ontologia relazionale e processuale e la scienza ecologica; questa, tra le scienze, è quella che meglio esprime in sede "macro" quell'ontologia che concerne invece la realtà ultima ("micro") delle cose. Tra i livelli biologicamente, ecologicamente o evolutivamente rilevanti poc'anzi citati dunque Næss sceglie organismi e comunità biotiche, mentre tra le scienze sceglie l'ecologia. Sorge tuttavia un problema nel momento in cui si scopre l'esistenza di molta crudeltà all'interno di quella medesima natura che – in virtù dei principi ecologici che la muovono – ispira "un rispetto profondamente radicato, che può diventare addirittura venerazione, per i modi e le forme di vita"⁶⁷.

Abbiamo visto che Næss ammette l'impossibilità di un egualitarismo biosferico "assoluto", perché la sopravvivenza comporta una certa quantità di uccisioni e soprusi⁶⁸. Tuttavia, il pensatore norvegese sembra cieco di fronte all'evidenza del fatto che la percezione da lui difesa del mondo naturale releghi la violenza della natura a qualcosa di minoritario. In breve, Næss basa tutto l'edificio teorico della sua ecosofia su una visione parziale del mondo naturale, ritagliato lungo bordi precisi che escludano dal campo visivo tutto ciò che contraddice la bontà della natura; aspetti solo parzialmente reintegrati nel momento in cui viene considerata l'azione umana nel suo carattere deleterio nei confronti degli equilibri naturali.

La violenza è invece condizione di possibilità di aspetti considerati "buoni" all'interno del sistema ecosofico, quali la diversità degli organismi, la complessità ecologica, l'evoluzione. Senza lotte e sofferenza, non si sarebbe giunti ad una dif-

⁶⁶Cfr. Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, cit., pp. 181–183.

⁶⁷*idem*, «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi», cit., p. 144.

⁶⁸*ibid.*, p. 143; cfr. 1.1.

ferenziazione tra specie come quella che possiamo riscontrare nel mondo vivente. Non si dovrebbe forse trarre da ciò che anche la crudeltà è buona, come è buona quell'“armonia” riscontrata nella natura che consente alle specie di vivere le une accanto alle altre?

Proprio per risolvere questo problema Næss si premura di specificare che non si deve dire un “sì!” incondizionato ad ogni aspetto della natura⁶⁹. Tuttavia, non sono chiari i criteri che stabiliscono a quali componenti della natura si possa dire “no!”, considerato il fatto che il Sé ecologico debba cercare di ampliarsi fino ad assumere il punto di vista del “tutto” ecologico. Afferma Næss:

The process of identification leads us to see much cruelty in nature. But it does not necessarily lead to conceiving any animal to be cruel. A behaviour may be deplored without applying negative ethical standards to the actor⁷⁰.

Non si vede per quale ragione si debba applicare uno standard etico positivo a determinati processi – ad esempio, la simbiosi⁷¹ – ed invece non si possa applicare uno standard etico negativo ad altri processi, quali la lotta omicida per la difesa della propria prole; o, alternativamente, non è chiaro perché i comportamenti che giudichiamo come crudeli non possano essere considerati positivi in quanto (il più delle volte) diretti a loro volta alla *Self-realisation* dell'organismo in questione, e in ultima istanza agli equilibri del tutto.

Evidentemente, Næss cade un errore che gli è fatale: da un lato l'ecosofia non abbisogna di aggiunte alla descrizione del mondo naturale, vuole essere pura descrizione; dall'altro parti della descrizione, impossibili da non vedere, vanno scartate dal quadro, affinché l'ecosofia stessa possa sussistere. Un'asimmetria presente in tutti gli autori che abbiamo affrontato, nella forma di un privilegiamento dei benefici che gli organismi procurano gli uni gli altri sui danni; ma se si considera che entrambi – benefici e danni – hanno il medesimo carattere accidentale, non si può che concludere che l'operazione è inappropriata, come ricorda Roelofs:

It is a matter of fact the benefits that organisms in an ecological system bring each other are just as accidental as the harms they impose, then this privileging the one over the other will be inappropriate⁷².

3.2.1.3 L'errore di Herbert Spencer

Il riferimento naturalistico a specifiche componenti della natura come normativamente rilevanti costituisce un errore diffuso fin dai tempi di Herbert Spencer, e oltre. La

⁶⁹Cfr. *idem*, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, cit.

⁷⁰*ibid.*, p. 181.

⁷¹Cfr. *ibid.*, p. 168, p. 213, p. 200-204.

⁷²Roelofs, «There is No Biotic Community», cit., p. 88.

ragione per la quale citiamo questo autore sta nel fatto che Næss stesso, all'interno del paragrafo sulla crudeltà della natura, prende in causa il modo in cui il darwinismo sociale spenceriano rappresenta la natura per relegarlo a rappresentazione insostenibile, indifendibile (“untenable”):

The phenomena of social Darwinism, fascism, and national socialism contained an unrestricted “cult of life” with special emphasis on exploitation and brutal competition. These political trends made use of untenable descriptions of life, but we should as ecosophers avoid making people believe we say “yes!” to everything in nature⁷³.

Per quanto sia vero che il darwinismo sociale e le sue degenerazioni nei totalitarismi derivino norme comportamentali da una rappresentazione anacronistica e parziale dell'evoluzione del vivente⁷⁴, il problema fondamentale di tali concezioni non è affatto la descrizione “sbagliata” della natura, quanto piuttosto la derivazione di norme da tale descrizione; esattamente il medesimo errore compiuto dagli autori di etica della terra.

Focalizziamoci per un momento sull'etica evoluzionistica di Spencer, in modo tale da far emergere le affinità di metodo con gli autori di etica ambientale, a dispetto delle divergenze nei contenuti. È importante anzitutto sottolineare come l'espressione “darwinismo sociale” sia impropria: essa viene coniata per indicare alcuni usi scorretti del darwinismo, ed in particolare proprio l'approccio spenceriano; tuttavia, Spencer espone le proprie idee prima della pubblicazione dell'*Origine delle specie*. Lo sfondo su cui elabora la propria concezione non può dunque essere darwiniano⁷⁵.

Spencer adotta una variante “libertaria” di utilitarismo che assegna valore in sé al piacere e alla felicità, oltre che una certa centralità alle libertà individuali. Questo si lega alla sua concezione dell'evoluzione del vivente in quanto, secondo Spencer, l'accrescimento della *fitness*, ossia della capacità di sopravvivere e di riprodursi dell'individuo, dei suoi discendenti e della società di appartenenza, consente un aumento della felicità nel mondo; ciò è spiegato dal fatto che gli individui più adatti al loro ambiente hanno la possibilità di godere di maggiori libertà e felicità rispetto ai meno adatti:

⁷³Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, p. 181.

⁷⁴Si tratta infatti di una rappresentazione dimentica di prospettive sul vivente diverse da quella evolutiva (derivanti, ad esempio, da altri rami delle scienze biologiche), e cieca alla pluralità di meccanismi e processi attraverso i quali procede l'evoluzione – come in verità già lo stesso Darwin aveva intuito. Cfr. Borghini e Casetta, *Filosofia della biologia, cit.*, cap. 2; E. Jablonka e M. Lamb. *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005, cap. 1; C. Darwin. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1859. Fascimile reprint with an introduction by E. Mayr [1964]. Cambridge, MA: Harvard University Press.

⁷⁵Cfr. Severini, *Etica ed Evoluzionismo, cit.*, cap. 1.

Se secondo Spencer l'evoluzione porta ad una maggior felicità e se (...) la felicità è il fine ultimo dell'etica, le leggi evolutive saranno anche leggi morali; di conseguenza, le leggi evolutive richiedono la nostra accettazione (morale). In altri termini, secondo Spencer l'etica deve essere fondata sulle leggi dell'evoluzione⁷⁶.

La coincidenza tra principi evolutivi e principi morali⁷⁷ ha ricevuto le immediate critiche di Thomas H. Huxley, il quale ha puntualizzato l'indifferenza della natura ai contenuti morali⁷⁸. È quanto abbiamo già cercato di mostrare; in riferimento all'etica evoluzionistica di Spencer, lo ribadisce anche Luciana Ceri: dalle conoscenze scientifiche non si possono trarre conclusioni sul buono e sul giusto. Ceri, tuttavia, avanza l'ipotesi che l'associazione, da parte di Spencer, di principi scientifici e principi morali sia avvenuta in un secondo momento: il processo di revisione dell'utilitarismo operato da Spencer, secondo l'autrice, avrebbe preceduto le formulazioni evoluzionistiche. Ciò non toglie in ogni caso che Spencer abbia rinunciato, ad un certo punto, all'autonomia dell'etica⁷⁹.

Basta uno sguardo per notare che, per quanto gli autori di etica della terra si concentrino su altri aspetti ritenuti moralmente significativi (la massimizzazione della *Self-realisation* degli organismi, la realizzazione dei loro interessi oggettivi, o del benessere degli ecosistemi), i passaggi da loro compiuti seguono un percorso affine a quelli perseguiti da Spencer: basta sostituire i principi dell'ecologia o del funzionamento dei singoli organismi a quelli dell'evoluzione biologica.

Una differente descrizione del funzionamento del vivente, o il focus su aspetti diversi della natura, conducono a risultati molto diversi; se, come si premura di specificare Næss, non si deve dire un "sì!" incondizionato ad ogni aspetto della natura, non resta che evincere che – negli autori che si basano, consapevolmente o meno, su una metaetica naturalista – la scelta dei criteri di cernita delle componenti naturali che possono avere un valore normativo avviene preliminarmente ed arbitrariamente.

⁷⁶*ibid.*, p. 32.

⁷⁷Cfr. *ibid.*, cap. 1.3; Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, cit., pp. 48–50.

⁷⁸Va tuttavia ricordato che la critica di Huxley non è esente da problemi: il suo radicamento nella *Modern Synthesis* l'ha condotto ad una visione molto ristretta in merito all'evoluzione naturale, come meccanismo in cui la natura è spietata perché il suo compito è quello di selezionare soltanto gli individui più adatti: l'etica cerca invece di far sopravvivere il maggior numero di individui e consiste nell'opporsi ai processi naturali. In questo modo Huxley non riesce a giustificare l'origine della esseri morali da una natura amorale, oltre al fatto che un ribaltamento di questo tipo – dalla dipendenza dell'etica dalla biologia all'idea che l'etica sia un artificio che contrasta la condizione naturale – presenta difficoltà simili a quelle dei naturalismi: la natura non è né egoista né altruista, il suo funzionamento non dice nulla sul comportamento, né in senso positivo, né in senso negativo; ovvero, non solo non ci dice come ci si deve comportare, ma neppure come *non* ci si deve comportare. Cfr. Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., cap. 1.4.

⁷⁹Cfr. L. Ceri. *Etica ed evoluzione. La filosofia di Spencer e le origini dell'eugenetica*. Pisa: Edizioni ETS, 2013.

3.2.1.4 Dalla rappresentazione alla norma morale

Gli autori di etica della terra non si avvedono del fatto che la percezione del mondo naturale da loro offerta è solo una delle possibilità: una possibilità soggettiva, data da una particolare sensibilità, come nel caso di Næss, oppure data dalla concentrazione su uno specifico livello di analisi o su una specifica disciplina. Prospettive diverse sono utili in sede di indagine empirica; una sezione della natura può essere indagata secondo la prospettiva dell'evoluzione, dell'ecologia, della biologia dello sviluppo, ma anche da discipline non biologiche; tuttavia, in nessun modo queste diverse angolature possono costituire la via di accesso diretta ad un mondo di tipo valoriale.

Secondo una pluralità di autori, tra cui anche Næss stesso, i modi in cui le società si sono comportate (e tuttora si comportano) nei confronti del mondo naturale derivano in ultima istanza da specifiche ontologie, visioni religiose o sistemi filosofici che hanno influenzato la concettualizzazione del rapporto con l'ambiente⁸⁰. Per quanto ci si possa trovare d'accordo con un'idea di questo tipo, è diverso sostenere che il modo di rappresentare qualcosa influenzi il modo in cui ci si relaziona con la medesima entità ed invece affermare che una certa ontologia contiene le norme morali corrette e da fare proprie nell'agire quotidiano.

In uno spirito simile al nostro, Francis Wolff ipotizza che l'attenzione alla sofferenza degli animali – che ha condotto alcuni a propugnarne la “liberazione”⁸¹ – è diventata sempre più forte fino ad affermarsi nel corso degli ultimi decenni parallelamente alla perdita del contatto con la natura selvaggia grazie alla crescita dell'urbanizzazione:

Nell'immaginario contemporaneo quindi l'animale non è più quello che era nell'immaginario classico, la bestia terrificante o l'animale da soma, ma è la vittima o il feticcio⁸².

Con questi due termini Wolff vuole indicare da un lato gli animali rinchiusi negli allevamenti intensivi, dall'altro gli animali domestici. Si tratta di una visione più o meno condivisibile, ma se ne deve cogliere il senso profondo: un cambiamento di sensibilità può derivare da un mutamento nell'immagine del mondo. Tuttavia, il salto dal piano dei fatti o delle rappresentazioni dei fatti al piano assiologico non è breve, né può essere dato per scontato.

⁸⁰Cfr. Næss, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, cit.*, pp. 183–191; possiamo anche citare, come altro esempio, I. G. Barbour. «Ambiente e uomo». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 85–101.

⁸¹Cfr. P. Singer. *Animal Liberation*. New York: Avon Books, 1990 [1975].

⁸²F. Wolff. «L'assurdo concetto dei “diritti” degli animali». In: *MicroMega* 3 (2022), p. 57.

Non si può certamente negare che l'immagine del mondo portata con sé da Darwin, ad esempio, non abbia scalfito una certa idea del ruolo dell'uomo rispetto alla natura, consentendo l'abbattimento del salto metafisico – caratteristico della tradizione filosofica e religiosa occidentale – che li divideva; ma ciò non implica in alcun modo che la moralità possa essere dedotta dall'immagine della natura generata dalla teoria dell'evoluzione. Il problema segnalato da Wolff in riferimento alle teorie animaliste è il medesimo che abbiamo trovato nei difensori dell'etica anti-anthropocentrica in forma esacerbata:

Il vero problema nasce quando, basandosi su questa proposizione fondante di un paradigma scientifico (la proposizione “l'essere umano è un animale come gli altri” oppure “non c'è specificità umana”, una proposizione che è poi puramente *analitica* (...), si pretende di assumerla come una proposizione *sintetica* (...), e di esportarla al di fuori del suo campo epistemologico, per farle giocare un ruolo *normativo*: poiché l'essere umano è un animale, si dice, deve comportarsi o non comportarsi in un certo modo nei confronti degli altri animali⁸³.

L'etica non può essere plasmata secondo i contorni di una scienza o di più scienze: per quanto queste possano aiutare ad individuare indizi in merito a storia, limiti e confini dell'etica, essa presenta delle specificità irriducibili. Anche l'etica ambientale consiste in una disciplina in parte indipendente da qualsiasi conoscenza teorica e pratica della natura. Come riassume icastico il filosofo James Garvey,

Science can tell us what is going on, but not what we should do about it. What we should do depends largely on what we value and how we think about our values⁸⁴.

Siamo giunti a tale conclusione senza che la questione prendesse avvio dalla metaetica, ma prendendo altre strade, mostrando come invocare le scienze naturali come fonte da cui attingere principi morali conduca ad una situazione di indecidibilità tra le diverse prospettive biologiche.

3.2.2 Cosa resta del naturalismo morale

Possiamo a questo punto dare per assodato il fatto che non sia moralmente rilevante di per sé che il mondo sia strutturato ontologicamente in un certo modo: è l'uomo che lo valuta in una determinata maniera perché è una creatura che esprime giudizi morali. Come riassume Severini,

⁸³*ibid.*, pp. 61–62.

⁸⁴J. Garvey. *The Ethics of Climate Change. Right and Wrong in a Warming World*. New York: Continuum International Publishing Group, 2008, p. 33.

L'idea di fondo, infatti, non è che esprimiamo giudizi morali perché ci sono cose moralmente rilevanti nel mondo, ma che ci sono cose moralmente rilevanti perché siamo creature che esprimono giudizi morali⁸⁵.

La comprensione, grazie al naturalismo metodologico, delle ragioni e dei modi in cui avviene tale espressione di giudizi e credenze morali, può tuttavia fornire alcune indicazioni rilevanti per l'indagine sull'etica. La genealogia della morale che abbiamo tracciato⁸⁶, insieme al resoconto su quanto etologia, neuroscienze e biologia dello sviluppo mostrano in merito alla capacità morale⁸⁷, aiutano a comprendere cos'è la moralità e a che cosa l'uomo è portato ad attribuire valore.

In altre parole, se l'ontologia naturale, di per sé, non può dirci nulla sui principi etici da adottare, vi sono comunque due principali ruoli che le scienze possono mantenere in un quadro di naturalizzazione dell'etica. Anzitutto, un'ontologia il più possibile corretta della natura può consentire di eliminare concezioni morali implausibili. Ciò è accaduto in passato, ad esempio, con la dimostrazione dell'inesistenza di razze umane biologiche, che ha consentito di confutare definitivamente qualsiasi concezione della superiorità di certi uomini rispetto ad altri⁸⁸.

In secondo luogo, un'ontologia della natura umana consente di identificare i meccanismi di fondo del funzionamento dell'attribuzione di valori e dell'enunciazione di giudizi morali da parte dell'uomo. La natura umana cui facciamo riferimento, per quanto non sia qui intesa come qualcosa di immutabile e cristallizzato al di là di variazioni individuali e ambientali, coincide con la costituzione biologica degli esseri umani, una condizione più stabile rispetto all'immensa variabilità delle forme di vita che compongono il quadro dell'umanità. La forma di vita specie-specifica umana, come abbiamo fatto emergere all'interno delle sezioni dedicate alla genealogia della vita etica⁸⁹, sembra essere caratterizzata da una capacità di empatia per la sofferenza altrui da tempi remotissimi – probabilmente sin dall'*Homo ergaster*, vissuto fra due e un milione di anni fa – e da quel momento le sue relazioni intraspecifiche hanno subito un percorso di continua trasformazione. Perché la capacità morale possa essere pienamente raggiunta, occorrono delle circostanze ambientali di un certo tipo, insieme ad una precisa dotazione biologica, come abbiamo visto con il caso di Phineas Gage: può avvenire che le capacità morali vengano compromesse, o che non vengano mai acquisite (è questo il caso di individui con gravi disabilità)⁹⁰.

⁸⁵Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., p. 130.

⁸⁶Cfr. 3.1.

⁸⁷Cfr. 2.1.

⁸⁸Cfr. Borghini e Casetta, *Filosofia della biologia*, cit., cap. 10.5.

⁸⁹Cfr. 3.1.

⁹⁰Cfr. Pollo, *La morale della natura*, cit., cap. 8.

D'altro canto, nel caso dell'uomo, l'etica è sia biologicamente che culturalmente determinata; il modo in cui gli esseri umani si comportano gli uni con gli altri dipende largamente dal bagaglio di convinzioni in merito al proprio posto nel mondo e all'identità propria e altrui. Per concludere, non si può ignorare il fatto che, quando si parla di etica, si fa riferimento a qualcosa che si è sviluppato per rispondere ai problemi posti dalla vita insieme agli altri e che riguarda organismi dalla struttura psicologica fortemente relazionale e reattiva alla sofferenza altrui. In questo senso il naturalismo metodologico ha delle implicazioni in termini di naturalismo morale, di un naturalismo morale inteso in un senso differente rispetto alla possibilità di derivare in maniera diretta principi morali da descrizioni: intendiamo piuttosto la possibilità di ricavare informazioni sulla correttezza morale dei nostri comportamenti dal modo in cui funziona la nostra psicologia morale ed il ragionamento morale ordinario. Torneremo su questo punto all'interno del capitolo a seguire.

4 Un valore intrinseco anti-realista per l'etica dell'ambiente

All'interno della *Parte I* dell'elaborato abbiamo mostrato come le etiche dell'ambiente considerate si basino tutte su una metaetica realista e naturalista, e coerentemente con ciò, dipingano una natura che emana da sé contenuti morali. Abbiamo constatato, all'interno delle *Conclusioni provvisorie*, che l'idea di valore intrinseco anti-anthropocentrico abbisogni secondo i più di un fondamento realista; abbiamo tuttavia potuto rilevare, all'interno del capitolo 3, che il realismo morale presenta problemi non irrilevanti, come anche il naturalismo morale, se inteso come passaggio diretto dai fatti ai valori.

A questo punto, un quesito fondamentale si pone: una volta constatati i problemi del realismo morale, è ancora possibile difendere l'idea di un valore intrinseco della natura? Dall'abbandono del realismo consegue la necessità di disfarci di tale concetto, o esistono altri modi di giustificarne la validità?

Se si guarda al dibattito in etica dell'ambiente da una prospettiva più ampia e si considerano concezioni più tendenti all'anthropocentrismo, emerge che gli autori di etica della terra che abbiamo considerato non sono gli unici a difendere l'idea di un valore intrinseco degli enti naturali: anche i teorici della liberazione animale, tra i quali Peter Singer e Tom Regan, attribuiscono valore intrinseco rispettivamente agli esseri senzienti e a quelli che possiedono una vita intenzionale¹. Quantunque la classificazione di Tallacchini – citata all'inizio dell'elaborato – collochi le teorie della liberazione animale tra gli ambientalismo, tali teorie presentano dunque alcune affinità con gli ecologismi.

Nel caso dei teorici della liberazione animale, tuttavia, l'ampliamento del valore dalla sfera umana a quella naturale avviene secondo criteri differenti, ossia sulla base della consapevolezza della condivisione di elementi sensoriali e/o psichici con il

¹Cfr. Tallacchini, «Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra», *cit.*; S. F. Magni. *Bioetica*. Milano: Carocci Editore, 2011, cap. 6; Singer, *Animal Liberation*, *cit.*; P. Singer. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979 [1993].

mondo non-umano². Non discuteremo qui la validità di una simile operazione; ciò che ci interessa far emergere è il fatto che Regan, per difendere il valore intrinseco di determinati animali in virtù di specifiche caratteristiche loro proprie, aderisce apertamente ad una metaetica realista³; mentre Singer, se nei testi più celebri non si addentra in maniera approfondita nella questione metaetica, finisce certamente per aderire ad una forma di oggettivismo all'interno di *The Point of View of the Universe*⁴.

Le altre prospettive presenti all'interno del panorama dell'etica dell'ambiente – prospettive dichiaratamente antropocentriche – attribuiscono invece un valore strumentale e derivativo agli enti naturali, in virtù di determinate relazioni di utilità che la natura soddisfa⁵. In sintesi, non è semplice individuare una prospettiva che attribuisca valore intrinseco alla natura senza fare appello ad una metaetica realista: sembra che si sia creata una dicotomia tra un valore intrinseco realista ed un valore strumentale anti-realista. All'interno del presente capitolo cerchiamo di superare questa dicotomia mediante il tentativo di mostrare come il concetto di valore intrinseco possa fondarsi su una metaetica anti-realista.

Continueremo ad utilizzare, come abbiamo fatto finora, il termine “soggettivismo” come sinonimo di anti-realismo o anti-oggettivismo; questa precisazione, cui abbiamo accennato nell'*Introduzione* all'elaborato, è resa necessaria dal fatto che non vi sia una *vulgata* universale in merito all'impiego di questi termini. La voce “Moral Anti-Realism” della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ad esempio, considera le teorie soggettiviste un sottogruppo delle teorie non-oggettiviste, le quali costituirebbero soltanto una delle tre possibili versioni di anti-realismo; le altre due sarebbero il non-cognitivismo e la teoria dell'errore⁶. Noi preferiamo, per semplicità, imitare Robert Elliot nell'utilizzo ampio di “soggettivismo” come contrario di realismo e oggettivismo, dal momento che l'autore sarà nostro riferimento costante all'interno del capitolo⁷. Andremo poi a precisare le sotto-categorie di anti-realismo cui facciamo

²Cfr. Tallacchini, «Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra», *cit.*

³Cfr. Elliot, «Meta-ethics and Environmental Ethics», *cit.*

⁴Cfr. P. Singer e K. de Lazari-Radek. *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

⁵Cfr. Tallacchini, «Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra», *cit.* Tra gli autori che aderiscono a questa tipologia di teorie, possiamo citare ad esempio Mark Sagoff, W. H. Murdy e Bernd Ladwig. Cfr. M. Sagoff. «La preservazione dell'ambiente naturale». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 175–187; W. H. Murdy. «L'antropocentrismo: una versione moderna». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 189–201; B. Ladwig. «Diritti morali della natura?» In: *MicroMega* 3 (2022), pp. 69–85.

⁶Joyce, «Moral Anti-Realism», *cit.*

⁷Cfr. R. Elliot. «Facts about Natural Values». In: *Environmental Values* 3 (1996), pp. 221–234; *idem*, «Meta-ethics and Environmental Ethics», *cit.* Rifacendosi ad Elliot, anche Porciello

riferimento di volta in volta; tra queste, citeremo il *subjective naturalism* di Monro, il sentimentalismo ed il costruttivismo.

Il capitolo si strutturerà secondo i seguenti passaggi. In un primo momento, per stabilire le coordinate del dibattito, richiamiamo quell'ambiguità tra senso normativo e senso metaetico del concetto di valore intrinseco che abbiamo già fatto emergere all'interno delle *Conclusioni provvisorie* della *Parte I* dell'elaborato. In questa prima parte, recuperiamo il concetto di *inherent value* elaborato da Paul Taylor, dal momento che si tratta – come anticipato in 2.1 – di una forma di valore intrinseco anti-realista, che però l'autore ha scartato a favore di una prospettiva oggettivista.

In seguito, una volta mostrato come anche Robert Elliot abbia individuato la possibilità di intendere il valore intrinseco come allo stesso tempo opposto al valore strumentale e *mind-dependent*, facciamo riferimento al dibattito che lo ha visto contrapporsi a Darren Domsy, il quale difende – coerentemente con l'approccio tradizionale – un valore intrinseco oggettivista. Il tentativo di Elliot costituisce una rarità all'interno del dibattito metaetico in etica dell'ambiente⁸; accogliamo dunque la sfida lanciata dall'autore, pur procedendo in una direzione diversa per due ordini di ragioni.

In primo luogo, non aderiamo *in toto* alla prospettiva di Elliot perché l'autore non prende sul serio la disputa metaetica e sostiene che, nel momento in cui si ha a che fare con questioni normative in etica dell'ambiente, l'adesione al soggettivismo o all'oggettivismo morale non faccia alcuna differenza. Ereditiamo dunque la difesa dell'importanza della distinzione tra le due prospettive metaetiche in etica dell'ambiente da Darren Domsy, sebbene per ragioni opposte a quelle che lui porta, come andremo a mostrare.

adotta la medesima terminologia; conseguentemente, anche Magni nel suo commento a *Filosofia dell'ambiente*. Cfr. Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, *cit.*; Magni, «Etica, oggettività e ambiente», *cit.*

⁸Un altro autore che difende una prospettiva soggettivista in etica dell'ambiente è Piergiorgio Donatelli: a suo avviso, la natura suscita qualcosa che va oltre gli interessi umani pur rimanendo umana la misura del valore, la quale si concretizza in una serie di atteggiamenti e sentimenti come rispetto, timore, reverenza, paura (cfr. Donatelli, «L'ambiente e lo sfondo della vita umana», *cit.*). Non entriamo nel merito della sua concezione in quanto poco approfondita dal punto di vista metaetico. Donatelli si limita a spiegare che a suo avviso la natura acquisisce valore per l'uomo in virtù del fatto che essa contribuisce a caratterizzare la scena, lo sfondo che dà significato alle attività umane. Secondo Donatelli, si tratta di ciò che avviene anche nel caso dell'assegnazione di uno statuto morale alle generazioni future: la continuazione della specie umana costituisce, al pari della preservazione dell'ambiente naturale per come lo conosciamo, «uno di quei fatti di sfondo alla luce dei quali le nostre attività e ciò che facciamo e siamo ha un senso» (*ibid.*, p. 80). Tuttavia, è incerto se tutte le tipologie di valore che l'uomo assegna alla natura rispettino la ragione per la quale ciò avviene secondo Donatelli. Potrebbe trattarsi di un'eccessiva semplificazione: occorre aprirsi alla possibilità di una pluralità di valori della natura, ed anche ad una pluralità di significati e ruoli di tale attribuzione di valore. Approfondiremo questi aspetti più avanti.

In secondo luogo, la metaetica soggettivista di Elliot presenta debolezze che cerchiamo di correggere nel prosieguo del capitolo. In tale sede, andremo infatti a contrastare l'idea che una metaetica soggettivista comporti necessariamente l'impossibilità di oggettività in etica: lo scenario da noi dipinto aprirà la possibilità di una prospettiva inter-soggettiva sui valori, che consentirà anche di rendere conto della pluralità di significati normativamente rilevanti che l'ambiente ha assunto nel corso degli ultimi decenni.

Nel corso del capitolo torneremo sul problema del naturalismo morale: come già anticipato in 3.2, tale posizione manterrà un certo ruolo in virtù dell'ineliminabile riferimento a determinati fatti concernenti la psicologia morale umana e al modo in cui ci si rappresenta il mondo. Aggiungeremo, inoltre, che il contesto sociale all'interno del quale il gruppo sociale che produce le norme morali è collocato ha a sua volta un ruolo imprescindibile.

4.1 *L'inherent value* di Paul Taylor

Andrea Porciello ha sintetizzato il ragionamento tipico degli autori di etica della terra, cui lui stesso aderisce, in una sorta di sillogismo: dall'idea che "l'antropocentrismo (...) è incompatibile con l'ecologia" e dal fatto che "i dati scientifici dimostrano inequivocabilmente che l'ecologia rappresenta l'unica via di salvezza per la vita sulla terra", i difensori dell'etica dell'ambiente concludono che "l'antropocentrismo va abbandonato, perché costituisce un ostacolo che impedisce all'ecologia di sprigionare i suoi effetti"⁹.

Il problema è che nel modo in cui questi autori concepiscono il concetto di *antropocentrismo* rientra anche un "antropogenismo" dei valori, l'idea cioè che l'uomo sia la fonte del valore che sta al centro delle proprie etiche: l'oggettivismo morale – e dunque l'anti-antropogenismo – costituirebbe perciò l'antidoto all'antropocentrismo morale, come nota Robert Elliot:

Perhaps most importantly, an objectivist meta-ethic would give sense to the injunction that human chauvinism should be rejected. One thing that characterises one variety of human chauvinism is its identification of value with valuing by human beings. (...) An objectivist meta-ethic does leave open a way for tackling this normative position¹⁰.

Si può dibattere in merito alla necessità o meno dell'abbandono dell'antropocentrismo morale; ciò su cui a nostro avviso non si può invece dubitare, alla luce

⁹Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto, cit.*, p. 56.

¹⁰Elliot, «Meta-ethics and Environmental Ethics», *cit.*, p. 104.

dell'analisi in merito al realismo dei valori condotta all'interno del capitolo 3, è l'impossibilità di liberarsi dell'antropogenismo dei valori (che non esclude la possibilità che anche altri animali possano essere creatori di valore¹¹). Secondo la nostra prospettiva, dunque, si può sostenere un'etica ambientale valida anche muovendosi all'interno di una posizione soggettivista: l'antropogenismo dei valori è compatibile con l'anti-antropocentrismo.

In *Facts about Natural Values*, Elliot compie una distinzione simile a quella da noi proposta tra due sensi del termine *intrinsic value*:

(...) there is a distinction that could be drawn between two senses of "intrinsic value", the one requiring, and the other not, that the property of being intrinsically valuable is an intrinsic property¹².

La proprietà di essere intrinsecamente di valore, secondo Elliot, non è intrinseca all'oggetto valutato, ma è assegnata da un valutante: in tal senso, una delle due modalità di intendere il valore intrinseco è compatibile con il soggettivismo. Si tratta della modalità che abbiamo precedentemente indicato con l'espressione di Paul Taylor *inherent value*, in contrapposizione a *inherent worth*. Se in 2.1 avevamo soltanto offerto qualche accenno in merito al modo in cui l'ideatore di questa distinzione ha introdotto il concetto di *inherent value*, riportiamo qui il passo nella sua interezza, commentando gli aspetti che risulteranno più utili nel corso del capitolo:

Inherent value. This is the value we place on an object or a place (such as a work of art, a historical building, a battlefield, a "wonder of nature", or an archaeological site) that we believe should be preserved, not because of its usefulness or its commercial value, but simply because it has beauty, or historical importance, or cultural significance. When an object or place is valued in this way, it is considered wrong to destroy or damage it, or to allow it to deteriorate through neglect. Efforts are made to preserve it in good condition and to protect it from vandalism. It is something precious to people, something they hold dear. Quite aside from whatever practical usefulness or commercial value it might have, it is held in high esteem and considered important because it is the kind of thing it is¹³.

L'*inherent value* è dunque un tipo di valore non strumentale, assegnato ad un oggetto da uno o più individui in virtù di un determinate caratteristiche dell'oggetto stesso, caratteristiche ritenute di valore. In questa prima parte della trattazione in merito all'*inherent value*, Taylor fa riferimento a tale concetto come a qualcosa di inter-soggettivo e non privato; qualcosa che merita degli sforzi *collettivi* di preservazione e protezione dal danneggiamento. Oggetti dotati di "importanza storica" o di

¹¹"Clearly nonhumans can be valuers", afferma in modo icastico Elliot (*ibid.*, p. 112).

¹²Cfr. *ibid.*, p. 224.

¹³Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, cit., p. 73.

un preciso “significato culturale” implicano tendenzialmente un valore condiviso da più persone. Nel momento in cui introduce la possibilità di attribuire questo tipo di valore anche agli esseri viventi, tuttavia, Taylor fa esempi che si riferiscono alla sfera privata, lasciando aperta la possibilità che anche “wild animals and plants” possano essere destinatari di *inherent value*:

Besides works of art, natural wonders, historical monuments, and other inanimate objects, living things themselves can be judged to have inherent value. Most people value their pets this way, and some may so value houseplants, the flowers in their gardens, or a favourite tree in a park. Wild animals and plants may also have inherent value to people¹⁴.

I *propri* animali, le *proprie* piante, l'albero *preferito* in un parco possono avere valore intrinseco; ma anche animali e piante selvaggi, esseri viventi che non appartengono a nessun individuo singolo. Questo perché l'*inherent value* non inerisce al possesso ma alla valutazione da parte di qualcuno, valutazione che può essere condivisa. Per quanto Taylor non enfatizzi questo aspetto in riferimento agli esseri viventi, diversamente da quanto fa con le entità dotate di rilevanza storico-culturale, è evidente che l'inter-soggettività del valore costituisce una possibilità insita nel concetto di *inherent value* da lui elaborato.

Secondo l'idea di Taylor, tuttavia, la relatività del valore rispetto al giudizio di uno o più valutanti è un aspetto che rende l'*inherent value* inadeguato a sostenere un'etica dell'ambiente solida e stabile. Ciò si inizia a percepire già dal prosieguo del passo che stiamo analizzando:

But it is to be observed that, whatever the basis of the inherent value placed on something may be, whether aesthetic, historical, cultural, or a matter of personal sentiment, wonder, or admiration, *the inherent value of anything is relative to and dependent upon someone's valuing it*. If people did not want to preserve a work of art, did not care about it, admire it for what it is, it would lack all inherent value, no matter what might be its aesthetic merits. (...) And the same holds for living things taken only as objects having inherent value. It is people who, as it were, *endow* those animals and plants with inherent value¹⁵.

A questo punto Taylor nega che gli esseri viventi siano destinatari di *inherent value* a favore di un tipo di valore *mind-independent*, che chiama *inherent worth*, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza¹⁶. Dal canto nostro, recuperiamo il concetto di valore intrinseco espresso dall'idea di *inherent value*, in quanto

¹⁴*ibid.*, pp. 73–74.

¹⁵*ibid.*, p. 74.

¹⁶Cfr. 2.1.

idonea ad esprimere l'idea di un valore intrinseco *mind-dependent*. Come abbiamo già ricordato, Taylor mal sopporta il carattere relativo dell'*inherent value* e per questo sceglie la strada dell'oggettivismo; eppure, nelle righe riportate poco sopra è possibile trovare alcuni suggerimenti per la giustificazione di un valore intrinseco anti-anthropocentrico di matrice soggettivista coerente con la pretesa di oggettività del valore.

4.2 La disputa tra Robert Elliot e Darren Domsky

Prima di addentrarci nella proposta di una chiave al problema appena presentato (ovvero quello del ritrovamento di un fondamento stabile per un valore intrinseco soggettivista della natura), ci volgiamo alla disputa che ha visto protagonisti da un lato il già citato Robert Elliot, dall'altro un difensore della fondazione oggettivista dell'idea di valore intrinseco, il filosofo Darren Domsky.

Il senso dell'inserimento di tale dibattito all'interno del presente lavoro può essere colto se si considerano due aspetti che lo caratterizzano: da un lato il tentativo di Elliot di elaborare una metaetica soggettivista per l'etica dell'ambiente a dispetto delle accuse che provengono sia dagli oggettivisti, sia degli scettici in merito alla possibilità di una fondazione metaetica valida per l'etica dell'ambiente; dall'altra il disconoscimento, da parte di Elliot stesso, della rilevanza delle discussioni metaetiche all'interno del dibattito normativo in etica dell'ambiente, in virtù della capacità della metaetica soggettivista di rendere conto dei medesimi giudizi che può esprimere un oggettivista.

Vedremo che Elliot non riesce a garantire un fondamento stabile all'idea di valore intrinseco. Tale concetto, infatti, porta con sé un'idea di oggettività della quale in qualche modo si deve rendere conto; tuttavia, Elliot non fa alcun tentativo in tale direzione, ma aderisce apertamente, come spiegheremo, sia al relativismo "normativo" (relativismo morale di primo livello) che al relativismo "metaetico" (relativismo morale di secondo livello)¹⁷.

In seguito, esplicheremo il modo in cui Darren Domsky difende l'importanza del dibattito metaetico in etica dell'ambiente, con argomenti che – ancora una volta – attingono al lessico e alle ragioni del realismo morale. Per quanto concordi con la difesa del dibattito da parte di Domsky, la rassegna qui condotta porterà ad esiti opposti rispetto a quelli prospettati dall'autore. Al termine del resoconto in merito al dibattito Elliot-Domsky, avremo tutti gli strumenti per poterci volgere

¹⁷Cfr. S. F. Magni. *Che cos'è il relativismo morale*. Milano: Carocci Editore, 2015, capp. 3 e 4.

all'individuazione dei caratteri fondamentali di un valore intrinseco soggettivista per un'etica dell'ambiente valida.

4.2.1 Il *subjective naturalism* di Elliot

All'interno dell'articolo *Meta-ethics and Environmental Ethics*, Robert Elliot riassume in breve le ragioni per le quali alcuni autori hanno sostenuto l'impossibilità di un'autentica etica ambientale, in quanto ambito "self-contradictory, inconsistent, incoherent or the like"¹⁸:

Such arguments attempt to connect an environmental ethic with meta-ethical objectivism of some kind or other and then to argue that objectivism is false or inconsistent. A variant is to argue that subjectivism is the correct meta-ethic and then to attempt to demonstrate that subjectivism cannot sustain an environmental ethic¹⁹.

Il filosofo che si occupa di etica ambientale a questo punto è costretto a dover difendere la metaetica oggettivista dalle accuse, oppure a cercare di dimostrare perché una metaetica soggettivista risulti adeguata al compito di "sostenere un'etica dell'ambiente".

Il realismo morale viene rifiutato da Elliot in virtù di una variante dell'*argument from queerness* di John Mackie, ma anche per la difficoltà nell'individuazione di un'epistemologia dei valori oggettivi difesi dalle concezioni realiste, ed infine per l'assurdità del fatto che, nonostante il valore intrinseco consista in una proprietà oggettiva di oggetti, stati di cose o azioni, esso è stato scoperto soltanto ora nella natura selvaggia²⁰. Avendo già fornito un nostro argomento contro il realismo morale a partire da una prospettiva di naturalismo metodologico, non ci soffermiamo su questo punto.

Seguiamo piuttosto il percorso di Elliot nel tentativo di individuare una base soggettivista adeguata a sostenere i valori dell'etica dell'ambiente. L'autore riprende il *subjective naturalism* di D. H. Monro, un soggettivismo cognitivista che suppone che il valore di verità dei giudizi morali sia empiricamente determinabile. Elliot interpreta la teoria di Monro come un tentativo riduzionista di analizzare i giudizi morali, i quali sarebbero concepibili come giudizi a proposito di stati mentali. Secondo Elliot, una simile concezione non riesce a rendere conto del disaccordo morale, perché "conflicting judgments will pass each other by"²¹, essendo soltanto resoconti degli stati mentali di chi li pronuncia.

¹⁸Elliot, «Meta-ethics and Environmental Ethics», *cit.*, p. 103.

¹⁹*ibid.*

²⁰Cfr. *ibid.*, pp. 105–106.

²¹*ibid.*, p. 114.

Per questa ragione, Elliot elabora una versione “più sofisticata”²² della concezione di Monro, che fa riferimento ad una relazione di approvazione tra un set di attitudini, preferenze o desideri e un’azione:

(...) the judgment that an action is good reduces to the judgment that the action stands in a certain relationship to an additional set which may include, as well as attitudes, preferences and desires. (...) Moral judgments are thus not straightforwardly reports about their utterers’ states of mind. Instead they are judgments, the truth-conditions for which, can be specified in terms of the approval relation²³.

Il valore, secondo Elliot, oltre ad essere prodotto da questo tipo di relazione, è anche *indexical*²⁴, ossia relativo a un determinato tempo e mondo:

Consider a subjectivism which construes value judgements as judgements as to whether or not an approval relation obtains between some object, event, or state of affairs and the attitudinal framework exemplified by the valuer making the judgement, *at the time at which, and in the world at which, the judgement is made*²⁵.

Da ultimo, i giudizi di valore hanno secondo Elliot carattere ipotetico, dal momento che possono essere rivolti anche ad “entità soltanto immaginate o ipotizzate”²⁶:

From my perspective in the actual world, I can review and evaluate other possible worlds, including worlds in which I do not exist²⁷.

Elliot lascia aperta la possibilità che i *valuational frameworks* possano essere condivisi, anche solo parzialmente; tuttavia, non spiega in che modo essi possano coincidere: sembra che ciò avvenga eventualmente attraverso un emergere accidentale degli stessi desideri, preferenze o attitudini.

Ciò suscita una domanda fondamentale: come può un’etica dell’ambiente rivendicare un ruolo e la possibilità di un’applicazione inter-soggettiva se si basa su giudizi derivanti da relazioni di approvazione tra un’azione e un *attitudinal set* “privato”? Manca a nostro avviso in Elliot un tentativo di spiegare se e in che modo gli *attitudinal set* sono condivisi; ed infatti l’autore ammette apertamente:

Subjective naturalism thus imply relativism, inviting as they do to the conclusion that the term “value” is multiply ambiguous, being more appropriately indexed to particular valuers at particular times and at particular worlds²⁸.

²²*ibid.*, p. 115.

²³*ibid.*, pp. 115–116.

²⁴D. Domsy. «Keeping a Place for Metaethics: Assessing Elliot’s Dismissal of the Subjectivism/Objectivism Debate in Environmental Ethics». In: *Metaphilosophy* 35(5) (2004), p. 678.

²⁵Elliot, «Facts about Natural Values», *cit.*, p. 225 [corsivo mio].

²⁶Porciello, *Filosofia dell’ambiente. Ontologia, etica, diritto, cit.*, p. 92.

²⁷Elliot, «Facts about Natural Values», *cit.*, p. 227.

²⁸*ibid.*, p. 223.

E ancora:

[My subjectivist theory] is theoretically relativist because it indexes value-judgements to attitudinal frameworks, times and worlds²⁹.

Il relativismo cui incappa la teoria di Elliot è un relativismo “individuale” o “soggettivo”, dal momento che l’attribuzione di proprietà etiche dipende dal mutare delle convinzioni (o attitudini) di un soggetto. Questa tipologia di relativismo si differenzia dal relativismo “contestuale” o “oggettivo”, che ha un carattere sociale o culturale, quando non storico, se l’attribuzione di proprietà etiche varia a seconda del particolare periodo storico³⁰.

Possono tuttavia essere specificate ulteriori caratteristiche del relativismo di Elliot; per renderle esplicite ed approfondirle, vediamo un passaggio all’interno del quale il relativismo viene declinato con un esempio che prende in causa due ipotetici personaggi, Jill e Jack:

(...) Jill’s assertion that wild nature has intrinsic value does not contradict, although it is likely to be in practical conflict with, Jack’s assertion that wild nature has no intrinsic value. Put simply, the subjective naturalist will say that Jill is telling us what she values right now and that Jack is telling us what he values right now. So, their apparently contradictory assertions are in fact no more contradictory than Jill’s assertion yesterday, “It is raining now”, and Jack’s assertion today, “It is not raining now”. Their value statements are differently indexed: Jill’s to her attitudinal framework, Jack to his³¹.

In sostanza, Elliot accetta il fatto che principi morali in disaccordo tra di loro possano essere ugualmente validi; ossia, adotta un “relativismo morale di secondo livello”, anche detto “relativismo metaetico”³². In questo modo Elliot crede, forse, di evitare i problemi del cognitivismo, per il quale il disaccordo morale è un problema aperto; ma l’adesione al relativismo metaetico gli costa altri problemi, come accenneremo, tra i quali l’essere oggetto della medesima critica da lui diretta a Monro, ovvero che “conflicting judgments will pass each other by”³³.

Il relativismo di Elliot si spinge oltre: nella sua concezione, i principi in disaccordo determinano un conflitto pratico, ma sta al giudizio di ciascuno valutare se i giudizi altrui hanno un qualche “significato normativo” per sé:

²⁹ *ibid.*, p. 225.

³⁰ Magni, *Che cos’è il relativismo morale, cit.*, pp. 16–17.

³¹ Elliot, «Facts about Natural Values», *cit.*, p. 223.

³² Cfr. Magni, *Che cos’è il relativismo morale, cit.*, cap. 4.

³³ Elliot, «Meta-ethics and Environmental Ethics», *cit.*, p. 114.

This subjectivism, incidentally, leaves it a completely open question whether the evaluations of these others [valuers] are from my valuational point of view of normative significance³⁴.

L'indifferenza nei confronti del comportamento altrui che si evince da questo e altri passi sembra indicare dunque che Elliot faccia propria anche una versione individuale di "relativismo di primo livello", o "relativismo normativo". Questa forma di relativismo si identifica in una tesi che non tenta di spiegare le ragioni per le quali esiste il disaccordo in merito ai principi morali (come avviene nel caso del relativismo metaetico), ma propone piuttosto indicazioni su come si debba agire alla luce dell'esistenza di un disaccordo "in linea di principio"³⁵, nello specifico invitando a non giudicare moralmente coloro che non condividono i propri medesimi valori o principi morali e sostenendo dunque quella che Blackburn chiama "tesi del confinamento"³⁶. Come spiega Filippo Magni:

La valutazione morale si estenderebbe dunque ai soli appartenenti a un determinato sistema morale, ai soli *insiders*, mentre verrebbero esclusi coloro che ne sono esterni, gli *outsiders*³⁷.

Nel caso di Elliot poi, il sistema morale di riferimento è quello individuale; aspetto che comporta l'isolamento morale non soltanto tra culture diverse, ma tra ogni agente morale.

Relativismo metaetico e relativismo normativo sono passibili di diverse critiche, oltre a quella già emersa (ossia l'impossibilità di condannare chi è fuori dal sistema morale adottato, secondo una forma di indifferenza morale)³⁸. Non ci soffermiamo su di esse in questa sede, limitandoci a far emergere che, se si vuole elaborare un'etica dell'ambiente valida, non ci si può chiudere in una soluzione di relativismo "estremo", come quella proposta da Elliot. Il fatto che egli non tenti nemmeno di individuare se esista la possibilità di un corpus di idee condivise in merito al valore della natura, ma accetti che il valore sia totalmente dipendente da *attitudinal framework, times and worlds*³⁹ del singolo, indebolisce notevolmente la sua proposta.

Occorre ricordare che esistono forme più deboli di relativismo che non comportano "isolamento, conformismo o indifferenza morale"⁴⁰; inoltre, che una metaetica

³⁴*idem*, «Facts about Natural Values», *cit.*, p. 225.

³⁵Magni, *Che cos'è il relativismo morale*, *cit.*, p. 41.

³⁶De Caro et al., *Le sfide dell'etica*, *cit.*, p. 88, cfr. Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, *cit.*

³⁷Magni, *Che cos'è il relativismo morale*, *cit.*, p. 43.

³⁸Cfr. *ibid.*, capp. 3-4.

³⁹Elliot, «Facts about Natural Values», *cit.*, p. 225.

⁴⁰Magni, *Che cos'è il relativismo morale*, *cit.*, p. 74.

soggettivista non implica necessariamente il relativismo morale⁴¹. Torneremo su questi aspetti dopo aver analizzato i caratteri principali del dibattito che ha visto protagonisti lo stesso Elliot e Darren Domsky.

4.2.2 Utilità del dibattito metaetico

All'interno di *Facts about Natural Values* (1996), Elliot riprende l'impostazione metaetica elaborata all'interno del testo che abbiamo sopra analizzato – *Meta-ethics and Environmental Ethics* – ma aggiunge una dichiarazione importante:

(...) nothing of normative, adjudicative or motivational significance turns on the choice between objectivist and subjectivist meta-ethics as such⁴².

Contrariamente a vasta parte della metaetica contemporanea⁴³, dunque, Elliot insiste nel sostenere che non occorre indugiare in dispute metaetiche, dal momento che esse non hanno alcuna rilevanza in sede normativa. Guardando al caso dell'etica dell'ambiente, in primo luogo, il soggettivismo è in grado di render conto dei valori ambientali tanto quanto l'oggettivismo:

It is contended that it [subjective naturalism] does sustain the relevant core claims [of environmentalism] and that it has no interesting, differentiating impact on normative debate⁴⁴.

I *core claims* cui Elliot fa riferimento vengono esemplificati attraverso quattro casi che dovrebbero, secondo i detrattori, costituire un problema per le teorie soggettiviste; infatti, in ciascuna delle situazioni cui ineriscono, o non esiste un soggetto valutante, o i valori del soggetto sono differenti da quelli che egli ha attualmente. I quattro casi fanno riferimento a creature vissute: (A) in un remoto passato; (B) in un lontano futuro in cui gli organismi coscienti saranno estinti; (C) in un mondo parallelo in cui il corso dell'evoluzione ha preso strade differenti e non ha dato origine a soggetti coscienti; (D) in un mondo in cui lo sviluppo psicologico del soggetto ha preso strade differenti, con la conseguenza del mancato sviluppo di valori ambientali.

In tutti questi casi, secondo Elliot, queste creature possono avere valore intrinseco anche per il soggettivista. Questo perché il soggettivismo di Elliot, come già specificato, si basa da un lato sulla relazionalità del valore rispetto all'*attitudinal framework* del valutante, dall'altro sull'indicizzazione dei giudizi di valore rispetto

⁴¹Joyce, «Moral Anti-Realism», *cit.*; Magni, *Che cos'è il relativismo morale*, *cit.*, p. 21.

⁴²Elliot, «Facts about Natural Values», *cit.*, p. 222.

⁴³Cfr. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, *cit.*, cap. 10.

⁴⁴Elliot, «Facts about Natural Values», *cit.*, p. 225.

non solo ai medesimi *attitudinal framework*, ma anche a tempi e mondi diversi; in questo modo, il valore può avere anche carattere ipotetico.

In secondo luogo, secondo Elliot soggettivismo e oggettivismo non hanno impatti differenti sulle dinamiche del dibattito normativo:

Although each would give a rather different characterisation of the process and its ultimate aims, there is no kind of move that either could make that is not practically or functionally equivalent to some move the other could make⁴⁵.

Né vi sono differenze sostanziali per quanto concerne la forza motivazionale che le due posizioni garantiscono a chi le fa proprie⁴⁶. Parte della ragione dell'indifferenza della posizione metaetica adottata dipende, secondo Elliot, dall'inutilità dell'esistenza di fatti morali per il realista, dal momento che soltanto un accesso epistemico privilegiato a tali fatti costituirebbe un vantaggio per lui (accesso che non è affatto garantito dal credere in essi)⁴⁷.

Sosteniamo che, per quanto il tentativo di individuare una metaetica soggettivista adeguata a sostenere l'etica dell'ambiente costituisca a nostro avviso la direzione corretta da intraprendere, Elliot commetta un errore nel momento in cui scredita il senso della disputa metaetica nel campo dell'etica ambientale; oltre a ciò, il soggettivismo da lui elaborato presenta problemi che lo rendono inadeguato al compito per il quale è stato pensato, come abbiamo già sottolineato e come ribadiremo all'interno del prosieguito.

Per illustrare i due elementi, passiamo ad analizzare l'intervento di Darren Domsky. La sua difesa dell'importanza del dibattito metaetico in etica dell'ambiente si articola in tre punti principali, che riprendono i tre punti su cui si è concentrato Elliot nella propria argomentazione contro la rilevanza di tale disputa: in primo luogo, Domsky cerca di mostrare come le dinamiche del dibattito normativo risentano della base metaetica di riferimento; similmente, argomenta a favore della presenza di un decisivo impatto sulla motivazione di chi dibatte sulla base dell'adozione di oggettivismo o soggettivismo; da ultimo, secondo Domsky le due concezioni riescono ad elaborare un'idea di valore intrinseco dalla "forza" differente. Andremo ad effettuare un'operazione uguale e contraria a quella di Domsky, criticandone la risposta oggettivista ma mantenendone la difesa della rilevanza della disputa metaetica in etica dell'ambiente.

⁴⁵ *ibid.*

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 230–231.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*; Domsky, «Keeping a Place for Metaethics: Assessing Elliot's Dismissal of the Subjectivism/Objectivism Debate in Environmental Ethics», *cit.*

4.2.2.1 Le dinamiche del dibattito normativo

Secondo Domsky, soltanto l'oggettivista

(...) is capable of engaging in a genuinely interesting form of rational, or reasons-based, discussion of a moral question or controversy⁴⁸.

Questa superiorità dell'oggettivismo sarebbe dovuta al fatto che soltanto il realista morale può fornire ragioni "esterne" – secondo la terminologia di Bernard Williams – per giustificare le azioni da intraprendere:

External reasons are reasons that a person has regardless of whether or not the action serves any aim or value of that person. Internal reasons, in contrast, are reasons that a person has only in virtue of having certain aims or values⁴⁹.

Non si comprende per quale ragione ciò dovrebbe costituire un problema per il soggettivista: il fatto che una ragione dipenda dai valori di un individuo non va a detrimento della razionalità del discorso. D'altro canto, occorre precisare che possono esserci ragioni non razionali ma comunque particolarmente cogenti per una moltitudine di agenti morali, come quelle connesse all'importanza di certi tipi di emozioni⁵⁰.

La critica di Domsky acquista un senso se l'autore ha in mente la variante soggettivista di Elliot, che concepisce il valore come derivante da monadiche fonti di moralità. Risulta in effetti più complesso sostenere che una prospettiva relativista come quella difesa da quest'ultimo possa ammettere la possibilità di un dibattito razionale; ma l'anti-realismo, in tutte le sue varianti che non aderiscono a forme estreme di relativismo come quella di Elliot, ammette senza alcun dubbio una pluralità di strategie di ragionamento razionale.

Inoltre, come abbiamo già accennato, le teorie cognitive presentano delle vulnerabilità per quanto concerne il problema del disaccordo e del dibattito in etica; e Domsky non è meno cognitivista di Elliot, anzi, il realismo morale si accompagna al più strenuo cognitivismo. Così, credere nel fatto che le ragioni esterne siano preferibili a quelle interne è una presunzione priva di fondamento: lungi dal garantire la possibilità di discussioni razionali, il realismo morale rischia di far scendere il dibattito normativo in uno scontro tra posizioni inconciliabili; un dibattito incomponibile considerato il fatto che la presenza di un'autorità esterna – identificabile nei fatti morali che possono essere trovati nel mondo – non garantisce la possibilità di cambiare opinione e rende difficile il confronto. In sostanza, l'oggettivismo può scendere

⁴⁸*ibid.*, p. 681.

⁴⁹*ibid.*, p. 682.

⁵⁰Cfr. 2.1.

in una forma di assolutismo dei valori, secondo una sorta di religiosa fedeltà ad una univoca verità morale.

4.2.2.2 L'impatto sulla motivazione

In secondo luogo, Domsky sostiene che l'oggettivismo morale garantisca maggiore forza motivazionale rispetto al soggettivismo. Quest'ultimo, infatti, presta il fianco ad uno spinoso problema, ovvero la contingenza di origini e cause delle attitudini morali:

(...) only subjectivists are vulnerable to a specific worry about the purely contingent origins and causes of their moral attitudes, one that can sap their conviction and act as a motivational hindrance⁵¹.

Domsky sostiene che la consapevolezza, da parte del soggettivista, delle forze contingenti che determinano i suoi giudizi morali, danneggi seriamente “our willingness to act, and especially to have others act, on those judgments”⁵².

Ma il fatto che il soggettivista possa essere consapevole delle influenze sociali, culturali, biologiche sulle proprie convinzioni morali costituisce, a nostro avviso, un punto di forza di questa concezione, più che una sua vulnerabilità. Il soggettivista sarà infatti più disposto ad un'analisi ragionata sui fattori che ne influenzano i valori, oltre che ad un confronto proficuo con altre prospettive, nel momento in cui non concepisce le proprie convinzioni morali come radicate in una sorta di realtà morale parallela.

Secondo Flanagan, Sarkissian e Wong, sono molti i vantaggi che la consapevolezza della contingenza dei valori morali porta con sé:

Attunement to contingency (...) opens the way for use of important and underutilized human capacities: capacities for critical reflection, for seeking deep understanding of alternative ways of being and living, and for deploying our agentic capacities to modify ourselves by engaging in identity experimentation and meaning location within the vast space of possibilities that have been and are being tried by our fellows⁵³.

Quello della motivazione costituisce uno dei grandi problemi delle posizioni cognitiviste come il realismo, fin dalla critica di Hume all'insufficienza della ragione nell'influenzare le “azioni e affezioni”⁵⁴: di ciò, Domsky non pare avvedersi. Egli

⁵¹Domsky, «Keeping a Place for Metaethics: Assessing Elliot's Dismissal of the Subjectivism/Objectivism Debate in Environmental Ethics», *cit.*, p. 685.

⁵²*ibid.*, p. 687.

⁵³O. Flanagan, H. Sarkissian e D. Wong. «Naturalizing Ethics». In: *The Blackwell Companion to Naturalism*. A cura di K. J. Clark. Hoboken: John Wiley Sons, 2016, p. 31.

⁵⁴Cfr. D. Hume. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1739 [1978], III, I, I.

dichiara, invece, che il realismo garantisce un “bonus motivazionale”: l’unico modo per accettare tale pretesa è ammettere che il realismo da lui ipotizzato si concretizza in un’adesione cieca a fatti morali ritenuti universali e razionali, che può condurre ad un assolutismo dei valori deleterio per il ragionamento ed il dibattito in etica.

D’altro canto, si può ipotizzare che Domsky creda nella presenza di un “bonus motivazionale” per l’oggettivista perché non si avvede del fatto che la domanda in merito alle origini e le cause delle attitudini morali può essergli analogamente posta. La consapevolezza in merito al fatto che le attitudini morali possano essere determinate da “purely contingent facts about our particular upbringing and enculturation”⁵⁵ non rende più difficile per il soggettivista l’azione su tali attitudini rispetto a quanto non avvenga per un oggettivista che si accorga che la propria adesione ad una specifica realtà morale può a sua volta essere determinata da un processo di educazione ed inculturazione, considerata l’incertezza di avere tra le mani i corretti fatti morali da parte di quest’ultimo.

Sembra, in fin dei conti, che il filosofo cada in una *petitio principii* nel momento in cui sostiene che il realismo morale ha più forza motivazionale dell’anti-realismo.

4.2.2.3 Un valore intrinseco soggettivista

L’ultima ragione per la quale, secondo Domsky, non solo la disputa metaetica tra soggettivismo e realismo morale ha ragione di esistere in etica dell’ambiente, ma anche per la quale il realismo è preferibile, va ricercata nella capacità di quest’ultimo di assicurare un fondamento stabile all’idea di valore intrinseco non-antropocentrico:

Elliot’s claim that subjectivists can make intrinsic value claims just as robust and nonanthropocentric as those of objectivists is also very weak. This is because the way Elliot handles each of the four intrinsic value claims he discusses is grievously problematic⁵⁶.

Secondo Domsky, infatti, per quanto concerne l’attribuzione di valore intrinseco ad enti lontani nel passato e nel futuro (casi A e B), non è chiaro come Elliot creda di poter fissare tale valore esclusivamente al tempo in cui le entità in questione sono esistite o esisteranno. In entrambi i casi, inoltre, vi sono due elementi essenziali ed indispensabili all’esistenza del valore intrinseco:

(...) there are the entity’s properties that exist with the entity in the past or future; and there is the valuing subject who exists now and who transforms the properties

⁵⁵Domsky, «Keeping a Place for Metaethics: Assessing Elliot’s Dismissal of the Subjectivism/Objectivism Debate in Environmental Ethics», *cit.*, p. 686.

⁵⁶*ibid.*, p. 687.

in question into value-adding properties by valuing them from his or her current attitudinal perspective⁵⁷.

Secondo Domsky, Elliot non può, coerentemente con l'impianto soggettivista, attribuire valore intrinseco a quegli enti nel tempo e nel luogo in cui sono vissuti o esisteranno a partire dal tempo e luogo in cui il valutante vive; questo perché il valore intrinseco è concepito da Elliot come una proprietà relazionale:

(...) what is problematic in cross-time examples is not just that there seems no way to justify always attaching the value in question to one of these two times and not the other but also, and what is more important, that it seems incoherent to attach the value to *any time at all*. The reason for this is that cross-time, relational properties are themselves atemporal⁵⁸.

Per quanto concerne il caso dell'attribuzione di valore in un "valuer-free world"⁵⁹ (caso C), Domsky sottolinea come senza valutanti non ci sarebbe neppure la possibilità di attribuire valore intrinseco. Da ultimo, se si suppone un mondo parallelo in cui il valutante non ha sviluppato *green values* (caso D), si pone il problema della scelta di quale mondo conti da un punto di vista normativo. Conclude Domsky:

In the end, Elliot is unsuccessful with all four claims, and so his claim that subjectivists can make the same kind of nonanthropocentric intrinsic-value claims as objectivists is completely unsupported⁶⁰.

A nostro avviso, Domsky non riesce, ancora una volta, a cogliere il senso di un'attribuzione di valore *mind-dependent*; essa infatti non esige in alcun modo la presenza contemporanea di valutante e valutato. Forse Domsky non coglie questo aspetto a causa di una concezione troppo "realista" – in senso ontologico – della relazione tra l'oggetto o evento valutato e l'*attitudinal framework* del valutante. La relazione non deve esistere "oggettivamente", non deve essere tangibile perché esista: può trattarsi di una relazione ipotetica, come immaginato da Elliot. D'altro canto, Domsky assume senza in alcun modo dimostrare che le proprietà morali sono atemporal: ciò conferma la presenza, in lui, di un retaggio di tipo metafisico non di poco conto.

Il problema del valore intrinseco di Elliot, a nostro avviso, non risiede tanto negli aspetti individuati da Domsky, quanto nel fatto che la versione di anti-realismo da lui sostenuta cade in una forma estrema di relativismo morale che non lascia spazio ad un proficuo dibattito sui valori della natura. Sembra che ad Elliot non

⁵⁷ *ibid.*, p. 688.

⁵⁸ *ibid.*, p. 689.

⁵⁹ *ibid.*

⁶⁰ *ibid.*, p. 692.

interessi rendere conto della pretesa di oggettività in etica; ma in questo modo, il valore intrinseco da lui elaborato rimane un concetto vuoto, dalla scarsa utilità all'interno dell'etica dell'ambiente. Il *subjective naturalism* si concentra sui *valuational framework* dei singoli e, pur ammettendo che questi possano essere condivisi, non cerca un terreno comune su cui poter a tutti gli effetti costruire un'etica ambientale che non sia "privata".

Dal resoconto presentato all'interno della presente sezione emerge, dunque, non solo che la questione metaetica in etica dell'ambiente ha senso di esistere, in virtù delle conseguenze differenti che soggettivismo e oggettivismo possono avere sul dibattito in tale ambito normativo; ma anche che il tentativo, da parte di Elliot, di elaborare una concezione metaetica anti-realista per l'etica dell'ambiente conduce ad esiti poco promettenti. Nondimeno riteniamo che il soggettivismo morale sia a tutti gli effetti in grado di giustificare giudizi che fanno appello al valore intrinseco della natura: possiamo a questo punto dedicarci ad esplicitare in che modo questo può accadere.

4.3 Inter-soggettività del valore della natura

Abbiamo detto che il presente capitolo dovrebbe cercare di rispondere ad uno specifico quesito, che costituisce il fulcro dell'intero elaborato: è possibile difendere un valore intrinseco dell'ambiente che sia anti-realista? Abbiamo visto che, nel momento in cui la risposta fosse negativa, nel quadro che abbiamo dipinto non vi sarebbe più spazio per l'etica ambientale, considerati i dubbi espressi in merito al realismo morale.

Le ragioni del rifiuto del soggettivismo da parte degli autori di etica dell'ambiente sono ormai chiare. Esso, a loro avviso, non può garantire un fondamento stabile, universale ed oggettivo all'etica dell'ambiente; fondamento che può essere trovato in fatti morali derivabili dal funzionamento della natura.

Le difficoltà che la metaetica di Elliot incontra di fronte alla necessità di fornire giudizi validi intersoggettivamente potrebbe essere considerata una conferma dell'implausibilità di un valore intrinseco soggettivista; a nostro avviso non è così. Esistono altri modi di risolvere il problema della relatività del valore e di offrire una giustificazione del valore intrinseco degli enti della natura (in particolare, modi non-cognitivistici).

Per fare ciò, all'interno della presente sezione andremo ad effettuare l'operazione che il filosofo Ronald De Sousa ha chiamato "relaxing the prohibition against na-

turalism”⁶¹, della quale ricapitoliamo le coordinate nella prima parte. A seguire, daremo spazio all’illustrazione della compatibilità tra la metaetica soggettivista e l’idea di valore intrinseco anti-antropocentrico, tornando all’etica di Kitcher – già in parte analizzata – come punto di riferimento teorico privilegiato; della proposta di Kitcher, tuttavia, accoglieremo la componente sentimentalista ma non quella costruttivista, per ragioni che andremo a specificare.

4.3.1 Quale naturalismo?

De Sousa – similmente a quanto abbiamo fatto noi – ribadisce che non è possibile derivare norme morali da fatti naturali; tuttavia, anche secondo la sua analisi non si possono escludere *in toto* i fatti dai ragionamenti morali, pena l’elaborazione di un’etica fatta esclusivamente di verità logiche, un’etica vuota di contenuti:

So what, if not a fact (...), can constitute a *reason* to justify a normative claim? If that reason cannot consist of any *facts*, must it consist of some nonfact?⁶².

Contestualmente, le giustificazioni in etica devono appoggiarsi a qualche elemento che esuli dalla logica e dalla pura relazione tra idee:

But logical or analytic truths (...) are unlikely to entail claims about the desirability of some ways of life over others or about the rightness of some actions and the wrongness of others⁶³.

In sostanza, l’autore ritiene che la Grande Divisione abbia portato alcuni teorici ad un’esagerazione nel tentativo di tenere distinti l’*is* e l’*ought*: che non si possa dedurre un essere da un dovere resta principio fondamentale, ma che non si possa tenere presente un fatto nella determinazione ragionata di valutazioni normative è un’assurdità. Analogamente, Flanagan, Sarkissian e Wong ricordano che Hume – cui molti attribuiscono la paternità della fallacia naturalistica – è anche considerato il padre del naturalismo etico: le due facce sarebbero in contraddizione soltanto se si dimenticasse che Hume non ha escluso i fatti dall’etica, ma ha semplicemente affermato che “one cannot draw normative conclusions from non-normative premises *alone*”⁶⁴. Essere e dovere non sono separati *ontologicamente*; tuttavia occorre prestare attenzione al modo attraverso cui si passa dall’uno all’altro: certamente non

⁶¹R. De Sousa. «Nature’s Purposes and Mine». In: *How Biology Shapes Philosophy. New Foundations for Naturalism*. A cura di D. L. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 145.

⁶²*ibid.*, p. 143.

⁶³*ibid.*, p. 144.

⁶⁴Flanagan, Sarkissian e Wong, «Naturalizing Ethics», *cit.*, p. 27 [corsivo mio].

può trattarsi di un passaggio diretto e immediato. Questo ci dice il celebre paragrafo dell'“è-deve” contenuto nel *Trattato sulla natura umana*⁶⁵.

Secondo De Sousa, il divieto anti-naturalista è stato tradizionalmente superato in due modi principali: una modalità prevede il trattamento dei valori come “response-dependent properties” e cerca i fatti privilegiati tra le risposte emotive umane; l'altra modalità privilegia certi fatti concernenti la natura come se questi rappresentassero non solo ciò che accade, ma ciò che *dovrebbe* accadere. Questo secondo caso coincide con gli “appelli alla natura” o “al naturale”⁶⁶ tipici del realismo naturalistico, che abbiamo precedentemente criticato.

De Sousa rifiuta a sua volta questo tipo di argomento; mentre sembra non escludere la prima opzione, che rimanda alla concezione metaetica sentimentalista. Se torniamo alle informazioni precedentemente raccolte in merito alla genealogia dell'etica, ottenute anche grazie ad una ricognizione degli studi in etologia, psicologia dello sviluppo e neuroscienze⁶⁷, possiamo affermare che il quadro da noi tracciato nel corso dell'elaborato bene accoglie il sentimentalismo come possibile teoria metaetica di riferimento. Alla luce dei risultati di tali ambiti di ricerca e del confronto con altre specie animali, abbiamo infatti mostrato come la psicologia umana sia caratterizzata da una struttura fortemente relazionale e reattiva alla sofferenza altrui. Questo può spingere verso l'assegnazione di un ruolo privilegiato alle emozioni in etica⁶⁸.

Con ciò non vogliamo suggerire, però, che dalle risposte emotive umane vadano tratte direttamente indicazioni morali: esse non sono sufficienti a determinare un valore. Si tornerebbe, in caso contrario, alla fallacia naturalistica, uno dei problemi presenti nelle teorie che abbiamo criticato. Vediamo dunque come è possibile arti-

⁶⁵Riportiamo il paragrafo in questione: “In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary ways of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when all of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given; for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason”. (Hume, *A Treatise of Human Nature*, *cit.*, libro III, sez. I, par. 469-470).

⁶⁶La prima espressione è di Simone Pollo (cfr. Pollo, *La morale della natura*, *cit.*), mentre la seconda si trova in un importante saggio di Elliott Sober sui problemi delle etiche ambientaliste, termine che in questo autore coincide con gli “ecologismi” di Tallacchini (cfr. E. Sober. «Problemi filosofici dell'ambientalismo». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 165-292).

⁶⁷Cfr. 2.1; 3.1.

⁶⁸Cfr. Kitcher, *The Ethical Project*, *cit.*; De Sousa, «Nature's Purposes and Mine», *cit.*; Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, *cit.*; Pollo, *La morale della natura*, *cit.*

colare una metaetica soggettivista per l'etica dell'ambiente che riabiliti solo in parte il naturalismo, consentendo inoltre di giustificare l'idea di valore intrinseco.

4.3.2 Ancora Kitcher: emozioni e convenzioni

Proviamo ad assolvere il compito che ci siamo posti, ovvero quello di verificare se sia possibile o meno giustificare l'idea di un valore intrinseco degli enti della natura in un quadro anti-realista, mediante il riferimento alla metaetica soggettivista di Kitcher, autore che si è già configurato come punto di riferimento nel corso della ricostruzione della genealogia dell'etica⁶⁹. Vediamo brevemente in che modo sentimentalismo e costruttivismo convivono all'interno del paradigma di questo autore, per mostrare in seguito come la componente costruttivista possa essere messa da parte per due ordini di ragioni: essa riporta in campo il cognitivismo, la cui convivenza con il non-cognitivismo sentimentalista comporta delle complicità da non sottovalutare; inoltre, il sentimentalismo sembra, da solo, riuscire nell'obiettivo di rendere conto dell'idea di valore intrinseco della natura.

Tale operazione non vuole essere escludente rispetto ad altre possibili proposte di teorie anti-realiste adeguate a sostenere l'idea di valore intrinseco; quella che andiamo a presentare costituisce, tuttavia, la teoria che a nostro avviso risulta più coerente con i risultati precedentemente citati provenienti dall'insieme di discipline empiriche che offrono una descrizione naturalizzata del fenomeno dell'etica.

In primo luogo occorre precisare che, dal momento che la concezione di Kitcher eredita alcuni tratti del sentimentalismo humeano, essa evita il relativismo estremo in cui incappava il soggettivismo di Elliot. Il sentimentalismo humeano postula, infatti, un'area di uniformità nella valutazione morale umana:

(...) non si riscontra una completa diversità nelle principali attitudini di approvazione umana. Nel caso di alcuni principi fondamentali si assisterebbe invece a un'uniformità di valutazione, essendo essi espressione delle stesse attitudini fondamentali⁷⁰.

Per quanto l'etica sentimentalista abbia trovato diverse formulazioni, possiamo sostenere, con Severini, che in genere essa concepisca il problema dell'oggettività

⁶⁹Cfr. 3.1.

⁷⁰Magni, *Che cos'è il relativismo morale*, cit., p. 90. Cfr. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit.; D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1751 [1999]. Eduard Machery parla di "basic emotions", emozioni universali e ritrovabili in tutte le culture. Precisa l'autore: "Because many traits that constitute human nature have a long phylogeny, they are likely to be insensitive to education and cultural factors, the kind of factors we know how to manipulate" (E. Machery. «Human Nature». In: *How Biology Shapes Philosophy. New Foundations for Naturalism*. A cura di D. L. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 225).

dell'etica nei termini di una “ricerca di una convergenza dei sentimenti di approvazione e disapprovazione morale”⁷¹. Il tal senso, il progresso morale avviene quando “si raggiunge un consenso diffuso e stabile sul fatto che non si accetterebbe di tornare alle condizioni precedenti”⁷².

Philip Kitcher assegna particolare centralità alla nozione di progresso etico, come abbiamo accennato in 3.1, tanto da sovraordinarla rispetto a quella di “verità”:

Here is a proposal: ethical progress is prior to ethical truth, and truth is what you get by making progressive steps⁷³.

La nozione di progresso consente, infatti, di determinare quale sistema etico sia meglio di un altro, senza ricorrere a quale sia più “vero”. O meglio, un codice etico è più vero se costituisce un progresso rispetto a quello precedentemente adottato⁷⁴.

Entriamo nel merito della caratterizzazione del concetto di progresso morale in Kitcher. Secondo l'autore, il progresso morale sarebbe avvenuto, lungo tutto il corso della storia della civiltà umana, attraverso una serie di processi (“observations, emotional responses, modes of reasoning”⁷⁵) che hanno consentito di raggiungere un migliore *functional fulfillment* dei fini dell'etica⁷⁶.

Abbiamo visto che, secondo la ricostruzione di Kitcher, l'etica è una strategia evolutasi tra animali sociali per regolare le loro interazioni o, in altre parole, per porre rimedio agli *altruism failures*⁷⁷. Ai primordi della civiltà, il progresso avveniva semplicemente quando le interazioni sociali erano regolate meglio di prima. Questo “meglio di prima”, chiarisce l'autore, non può essere interpretato nel senso di un incremento della *fitness*, delle probabilità di sopravvivenza e riproduzione: un modo simile di presentare la questione, oltre a non risultare adeguato rispetto al senso comune, non consente di spiegare il fatto che gli esseri umani sono capaci di azioni morali che non incrementano il valore adattivo⁷⁸. Inoltre, l'evoluzione culturale ha un ruolo preponderante all'interno della ricostruzione del fenomeno etico⁷⁹.

⁷¹Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., p. 123.

⁷²*ibid.*

⁷³Kitcher, *The Ethical Project*, cit., p. 210.

⁷⁴Cfr. *ibid.*, cap. 6.

⁷⁵*ibid.*, p. 258.

⁷⁶Cfr. *ibid.*, cap. 6.

⁷⁷*ibid.*, p. 307.

⁷⁸Cfr. *ibid.*

⁷⁹Cfr. 3.1. Similmente, De Sousa rimarca un fatto su cui spesso emergono equivoci: il comportamento pro-sociale, a suo avviso, non viene approvato in quanto siamo costretti a seguire quanto voluto dall'evoluzione naturale. Semplicemente, il comportamento pro-sociale è raccomandato in quanto pro-sociale: “(...) while it is certain that we have innate dispositions compatible with the development of psychological altruism, our dispositions to antisocial behavior are no less natural. What commends pro-social behavior is not the fact that it has been favored by natural selection. Rather, it is the very fact that it is pro-social” (De Sousa, «Nature's Purposes and Mine», cit., p. 150).

Contestualmente, il fatto che il fenomeno etico si sia originato per favorire la cooperazione inter-specifica non significa che ogni norma morale concorra al miglioramento della cooperazione umana né che tale scopo costituisca una fonte per giustificare l'adozione di nuove norme morali. Come specifica, a tal proposito, Severini:

(...) dobbiamo distinguere il compito di spiegare perché abbiamo credenze morali di qualche tipo da quello di spiegare perché abbiamo proprio le credenze morali che abbiamo; questi compiti, infine, non equivalgono a giustificare le nostre credenze morali. (...) l'evoluzionismo ci spiega perché abbiamo evoluto una psicologia morale, ma non può descrivere (da solo) il contenuto delle nostre credenze morali⁸⁰.

Coerentemente con ciò, secondo Kitcher i fini dell'etica si sono gradualmente espansi, nel corso della storia, di fronte al modificarsi dei problemi incontrati all'interno del contesto sociale di riferimento e di ciò che gli uomini hanno incluso nella propria concezione di "vita buona". L'etica è così gradualmente finita per includere tra i propri fini la soddisfazione degli "endorsed desires of group members"⁸¹.

Questo modo di impostare la questione conduce Kitcher ad ipotizzare che l'oggettività in etica consista nell'accettazione intersoggettiva dei giudizi morali, a seguito di una stratificazione di esperienze e transizioni che determinano la convergenza su determinate norme e pratiche morali. La sua ricostruzione del fenomeno dell'etica conduce cioè ad una concezione "convenzionalistica"; una concezione che, in breve, non fa riferimento ad un contratto tra agenti razionali per la determinazione di norme morali condivise (come nel contrattualismo), ma piuttosto ad una serie di processi favoriti da circostanze contingenti che possono essere considerate favorevoli soltanto *a posteriori*.

L'autore aderisce dunque ad un approccio costruttivista, ma ad una variante piuttosto sofisticata di costruttivismo, come specifica:

The very simplest version of a constructivist approach to ethical truth takes the reference of ethical predicates ("wrong", for example) as simply a matter for conventional determination. (...) More interesting versions of constructivism suppose there are conditions on the processes through which the reference of ethical predicates is

⁸⁰Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., p. 91.

⁸¹Kitcher, *The Ethical Project*, cit., p. 307. Segnaliamo un passo in cui sono racchiusi tutti i concetti appena riassunti: "(...) I propose that socially embedded normative guidance is a social technology responding to the problem background confronting our first full human ancestors. (...) Ethical codes serve the function of solving the original difficulties, dimly understood by these ancestors. Initially, they offer only partial amelioration. Ethical progress consists in functional refinement, first aimed at solving the original problems more thoroughly, more reliably, and with less costly effort (...). In the course of progress, however, the problem background itself changes, generating new functions for ethics to serve, and hence new modes of functional refinement" (*ibid.*, p. 221).

determined. The set of events marked out as wrong consists of those events acquiring a special status if particular procedures were followed. So, for example, there might be some form of reasoning each individual can undergo that divides actions into a number of types; or there might be some hypothetical social process, in which groups of people can engage, generating distinctions among events; or *there might be some actual social process either generating or revising such distinctions*⁸².

Ricapitolando, il costruttivismo di Kitcher prevede che la verità morale sia derivativa rispetto ad un complesso processo sociale di costruzione progressiva dei valori di fronte a problemi che cambiano nel tempo. Come emerge da quanto appena riportato, Kitcher non nega che esista una buona dose di variabilità di principi morali tra culture e regioni diverse; egli accetta dunque una forma di relativismo contestuale⁸³, ma con la clausola che alcuni elementi di fondo siano universali, in virtù della condivisione della medesima psicologia morale.

In sintesi, Kitcher adotta una forma di pluralismo morale che accetta il relativismo come tesi empirica, ma ne limita la portata come tesi metaetica e normativa⁸⁴. È infatti possibile, secondo Kitcher, individuare criteri per determinare se un sistema morale costituisce un avanzamento rispetto ad un altro (contro il relativismo di secondo livello); il criterio proposto è quello della soddisfazione delle citate funzioni dell'etica. Conseguentemente, è anche possibile giudicare moralmente sistemi diversi dal proprio (contro il relativismo di primo livello)⁸⁵.

4.3.3 Problemi del costruttivismo di Kitcher

Il problema dell'impostazione di Kitcher consiste nel fatto che, cercando un'integrazione tra costruttivismo e sentimentalismo, essa tenta di integrare, contestualmente, cognitivismo e non-cognitivismo. La nozione di verità morale rimane intatta, infatti, per quanto subordinata a quella di progresso morale; in contrapposizione a

⁸²*ibid.*, pp. 191–192 [corsivo mio].

⁸³Cfr. Magni, *Che cos'è il relativismo morale*, *cit.*, pp. 16–17.

⁸⁴Cfr. Kitcher, *The Ethical Project*, *cit.*, pp. 210–211; Magni, *Che cos'è il relativismo morale*, *cit.*, cap. 5.

⁸⁵Cfr. Kitcher, *The Ethical Project*, *cit.*, pp. 210–213. Anche De Sousa specifica che il privilegio accordato alle risposte emotive da parte delle teorie sentimentaliste può lasciare solo parzialmente spazio al relativismo; l'oggettività del valore viene infatti mantenuta in due modi principali: "First, although the responses that constitute the privileged class of facts are subjective states, the fact that they occur is an objective fact about observers. (...) Second, on the model of Locke's view of the relationship between secondary qualities and the primary qualities that underlie them, we can postulate some inherent properties of the world that normally give rise to the responses in question. Those too are objective, but they are not inherently value laden" (De Sousa, «Nature's Purposes and Mine», *cit.*, pp. 145–146). Secondo De Sousa, cioè, il sentimentalismo può evitare esiti relativistici nel momento in cui si individuano stati soggettivi largamente condivisi che emergono di fronte a determinati oggetti o situazioni; d'altro canto, possono essere individuate le caratteristiche di tali oggetti o situazioni che normalmente danno origine alle risposte emotive in questione.

quanto supposto dall'“etica senza verità”⁸⁶ delle concezioni sentimentaliste. Filippo Magni segnala tale questione in riferimento a Severini (la quale a sua volta riprende Sharon Street), ma possiamo senza problemi rivolgere la medesima critica a quanto supposto da Kitcher:

Severini (...) sembra dare per scontato che il sentimentalismo sia sovrapponibile al costruttivismo, che il costruttivismo sia, anzi, non solo compatibile con il sentimentalismo, ma lo rappresenti al meglio. Ma una tesi di questo tipo è tutt'altro che pacifica e, nonostante gli sforzi di Street, non può essere meramente assunta come dato da cui partire. Rimane invece un problema aperto (...) ⁸⁷.

Per poter da un lato preservare il concetto di verità – per quanto indebolito – e dall'altro limitare il relativismo alla sua versione empirica, Kitcher è costretto a ricorrere ad una caratterizzazione funzionalistica del fenomeno etico, come abbiamo visto; tuttavia, il supposto *functional refinement* che coincide con il progresso etico è un concetto molto vago, oltre che rischioso.

Per entrare nel merito della questione, consideriamo il momento in cui l'autore ipotizza una forma di progresso morale: ad un certo punto dell'argomentazione, Kitcher immagina che concentrarsi sulla società umana “draws the boundary too narrowly”⁸⁸, e che si possano immaginare società più ampie all'interno delle quali si esplica il progetto etico. In particolare, secondo Kitcher, la pratica dell'addomesticamento crea “something like a society, one including some nonhuman members”⁸⁹; infatti, la capacità di provare piacere e dolore e le relazioni che si possono intessere con essi in virtù di “recurrent patterns of interaction”⁹⁰ li rendono destinatari di considerazione morale. Il valore assegnato agli animali non deriva dall'assegnazione di valore intrinseco al piacere (o all'assenza di dolore) o alle relazioni che si possono intessere *di per sé*, come può avvenire in una teoria realista; deriva piuttosto da un raffinamento delle idee in merito a cosa costituisce una vita buona all'interno del progetto etico:

The idea that it is good to relieve pain, wherever it occurs, is a natural extension of ideas about the good, progressively elaborated during the evolution of the ethical project. Accompanying that idea is a related thought about human beings: it is not good for people to be insensitive to pain, whether it occurs in other people or in nonhuman animals. (...) As the ethical project evolves, views of the good human life become richer, and engaging in conduct that causes unnecessary pain to others, including nonhuman animals, comes to appear detrimental to living well⁹¹.

⁸⁶S. F. Magni. «Le radici della morale». In: *Politeia* 144 (2021), p. 154.

⁸⁷*ibid.*

⁸⁸Kitcher, *The Ethical Project*, *cit.*, p. 306.

⁸⁹*ibid.*

⁹⁰*ibid.*, p. 307.

⁹¹*ibid.*, p. 309.

Parlare di *evoluzione* del progetto etico è possibile dal momento che è possibile individuare un sistema etico migliore di un altro attraverso la valutazione di quale realizzi meglio la funzione di soddisfare i desideri dei membri di tale società ampliata, e dunque anche quelli degli animali non umani ivi inclusi⁹².

Due sono le osservazioni che occorre portare alla luce. Anzitutto, il procedimento di inclusione degli animali non-umani nel progetto etico beneficia di un ampliamento della possibilità di approvare o disapprovare il comportamento nei loro confronti sulla base della sensibilità o insensibilità nei confronti del loro dolore. Il processo sociale di costruzione del valore consiste dunque semplicemente nell'ampliamento dei sentimenti morali alla luce del riconoscimento negli animali non-umani di caratteristiche simili a noi, caratteristiche che interrogano la nostra sensibilità morale. Si tratta di un processo di cui una teoria sentimentalista, da sola, può rendere conto.

In secondo luogo, volgiamoci all'affermazione, da parte di Kitcher, secondo cui un sistema etico è preferibile se realizza meglio la funzione di soddisfare i *desideri* dei membri della società che include gli animali addomesticati. Pur presupponendo che si sia d'accordo in merito agli individui da includere, Kitcher qui assume che vi sia anche un accordo in merito a quali siano i desideri da soddisfare; il che non è affatto scontato se si aderisce ad una posizione costruttivista. Se Kitcher non crede vi possa essere un disaccordo in merito ai desideri in questione, deve essere perché, di nuovo, ricorre all'omogeneità nella valutazione morale umana garantita da una psicologia morale comune.

Abbiamo detto che attraverso la determinazione dei criteri di preferibilità di un sistema etico rispetto ad un altro una teoria cognitivista può evitare il relativismo di primo e secondo livello; tuttavia, Kitcher non risolve veramente il problema, dal momento che i criteri individuati non sono ultimativi, ma abbisognano di un'adesione preliminare ad altri presupposti; segnatamente, a presupposti di tipo sentimentalista.

⁹²Cfr. *ibid.*, p. 306. Kitcher si pone tuttavia un dubbio lecito: se un gruppo comprensivo di membri che non partecipano attivamente all'*ethical project* possa davvero essere chiamato "società", se vi si possano davvero applicare le considerazioni precedentemente riferite alle comunità umane. A questo proposito, Kitcher risponde con l'argomentazione resa celebre da Singer: neppure gli individui umani non ancora nati, né quelli con capacità cognitive ridotte (i "casi marginali") partecipano attivamente al progetto etico; d'altro canto, storicamente, l'attribuzione di significato morale ha teso a procedere da un gruppo di persone che partecipavano ad un progetto etico ad un gruppo che ne era escluso. Queste considerazioni facilitano la possibilità di includere gli animali non umani nel progetto etico: "Just as participants in the ethical project have learned, over ten of thousands of years, to deal first with nongroup members in a limited range of contexts, to form larger societies governed by a common framework of rules, and ultimately to apply an ethical code to people with whom interactions are negligible or even nonexistent, so too we can understand a progressive sequence of changes identifying altruism failures in inflicting, or even tolerating, pain in animals whose anatomy, physiology, and behavioral reactions resemble those already embraced within the ethical framework" (*ibid.*, p. 309).

La ragione per la quale Kitcher include nella sua teoria metaetica una componente costruttivista sembra risiedere nella necessità di rendere conto della costruzione inter-soggettiva dei valori sulla base di un determinato contesto storico-sociale; lui stesso specifica che si tratta di una costruzione più inconsapevole che consapevole. Come già evidenziato, non abbiamo dunque a che fare con una teoria *procedurale*, che presuppone accordi di tipo “contrattuale”⁹³: la costruzione di cui parla Kitcher non è una vera e propria costruzione, quantomeno non una costruzione consapevole; è più un processo di sedimentazione di attitudini di approvazione e disapprovazione condivisi.

A ben vedere, dunque, il costruttivismo di Kitcher non aggiunge nulla più di quanto già non sia implicato dal sentimentalismo, che è già di per sé inter-soggettivo, può ammettere una variabilità in quanto a principi non fondamentali e dunque anche un relativismo descrittivo a livello superficiale⁹⁴. Inoltre, l'accettazione della tesi dell'uniformità della natura umana nel caso di alcuni principi fondamentali – sulla base dell'espressione di simili attitudini morali – consente di evitare automaticamente relativismo di primo e secondo livello⁹⁵.

Inoltre, Kitcher non sembra avvedersi del fatto che la sua concezione funzionalistica dell'etica rischia, in certi frangenti, di cadere nell'errore da lui stesso più volte segnalato, ovvero quello di far coincidere il progresso morale con ciò che promuove l'adattamento dell'uomo ad un ambiente che cambia. Ciò è particolarmente evidente nel momento in cui l'autore si chiede se l'ampliamento dei fini dell'etica possa allargarsi fino ad includere la natura nel suo complesso:

For the small bands of the Paleolithic, introducing precepts requiring conservation of parts of the habitat would have been a progressive step, at least once population density was sufficiently high to make a policy of unrestricted exploitation and moving on impracticable. With the more powerful means of environmental devastation available to us today, it would be similarly progressive for us to commit ourselves to preserving the one planet we know we can inhabit⁹⁶.

Dal passo sembra emergere dunque che l'attribuzione di valore agli enti della natura sarebbe semplicemente strumentale alla sopravvivenza umana di fronte ad un ambiente dalle risorse limitate; eppure, costituirebbe un progresso morale. Le *funzioni dell'etica* rischiano così di essere eccessivamente avvicinati alla *fitness* evolutiva⁹⁷.

⁹³Cfr. Fomesu, *Storia dell'etica contemporanea*, cit., pp. 273–274.

⁹⁴Cfr. Magni, *Che cos'è il relativismo morale*, cit., cap. 2.

⁹⁵Cfr. *ibid.*

⁹⁶Kitcher, *The Ethical Project*, cit., p. 310.

⁹⁷Ciò vale anche per il concetto di *nicchia morale* elaborato da Severini (cfr. Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., Magni, «Le radici della morale», cit.).

Tuttavia, Kitcher si premura di sottolineare che, a suo avviso, è importante anche preservare “the possibilities of experiencing a range of natural environments”⁹⁸; il che fa pensare ad altri tipi di valore della natura. Se a questi tipi di valore si giunge secondo una dinamica di tipo costruttivista, di nuovo, per determinare quale sistema etico sia più valido, si dovrebbe valutare qualcosa come il grado di preservazione di ciò cui l'uomo assegna valore intrinseco all'interno del mondo naturale, sulla base di un ulteriore ampliamento della concezione della vita buona e di nuovi modi di concepire il rapporto con la natura; sui quali, nuovamente, l'accordo non può essere dato per scontato in una cornice cognitivista. Si dovrebbe ritornare alla convergenza di attitudini di approvazione e disapprovazione morale supposta dal sentimentalismo.

Come ultima precisazione, ribadiamo, come è già stato fatto⁹⁹, che nel momento in cui aderiamo ad una prospettiva sentimentalista non significa che soltanto le emozioni contano: il riferimento alle emozioni non implica una detrazione di importanza al ragionamento morale. Ciò è rimarcato da De Sousa:

(...) it is about our emotional inclinations to prize certain things and despise others in response to the contemplation of facts. This by no means excludes rational deliberation and logical reasoning. On the contrary: reasoning is essential to the process and itself subject to its own set of epistemic feelings¹⁰⁰.

Similmente, Simone Pollo rimarca il fatto che le credenze morali debbano sempre essere sottoposte ad un esercizio di argomentazione e revisione¹⁰¹.

4.3.4 Il valore intrinseco della natura

Si può a buon titolo affermare che Darwin abbia avviato un processo epocale di modificazione dell'immagine che l'umanità ha di se stessa. Questo processo ha trovato un punto di svolta con la crisi ecologica, in particolare nel corso degli ultimi decenni: l'idea dell'uomo come dominatore della natura ha lasciato il posto alla consapevolezza di costituire una specie invasiva che sta minando non solo la sopravvivenza di gran parte delle altre specie viventi, ma le proprie stesse condizioni di sopravvivenza, all'interno di un ambiente che è riconosciuto come elemento imprescindibile per la vita e la storia umana.

L'avvento dell'Antropocene ha dunque scatenato la domanda sul *come trattare il pianeta*, che era prima appannaggio solo di pochi; domanda al cospetto del quale i sistemi morali umani erano impreparati. Il pericolo della perdita ha fatto scaturire

⁹⁸Kitcher, *The Ethical Project*, *cit.*, p. 310.

⁹⁹2.1.

¹⁰⁰De Sousa, «Nature's Purposes and Mine», *cit.*, p. 155.

¹⁰¹Cfr. Pollo, *La morale della natura*, *cit.*, cap. 8.

l'interrogazione in merito al ruolo, al senso e all'importanza della natura vivente: l'umanità della crisi ecologica si è chiesta e si continua a chiedere se sia solo questione di un uso corretto delle risorse, o qualcosa di più.

Possiamo così sostenere che, tra i fatti che contano all'interno del discorso sull'etica, oltre a quelli concernenti la psicologia morale umana, vi sono il modo in cui ci si rappresenta il mondo ed il contesto sociale di riferimento. Le attitudini di approvazione e disapprovazione morale risentono infatti delle trasformazioni dell'immagine del mondo; quello di una natura divenuta oggetto fragile nelle mani dell'uomo è un esempio calzante. Ma tali attitudini risentono anche del contesto sociale, sulla base del quale vi è una certa dose di variabilità; la quale è ammessa anche nel contesto della teoria dell'uniformità nella valutazione morale postulata dalla tradizione sentimentalista che si rifà a Hume e che noi accettiamo come prospettiva metaetica di riferimento.

La risposta che l'uomo si è dato nel corso del tempo al quesito su *come trattare il pianeta* contempla differenti possibili "valori" dell'ambiente naturale oltre a quello meramente materiale, di sostegno alla vita umana; ad esempio, esso può avere valore estetico, culturale e psicologico. Alcune culture attribuiscono un significato religioso ad alcuni elementi della natura; altre, pur mantenendo la tendenza a considerare l'ambiente perlopiù nel suo valore strumentale e derivativo rispetto ai bisogni umani, hanno nel corso del tempo incrementato le aree naturali protette; così come sono aumentati i siti naturali protetti dall'UNESCO in virtù della loro importanza per l'umanità intera. Oggi, nel contesto della crisi climatica, sembra che l'idea che il valore dell'ambiente vada oltre quello meramente materiale sia piuttosto condivisa; per quanto la sua preservazione in virtù della capacità di mantenere in vita la specie umana costituisca tendenzialmente la priorità, la prospettiva più sentita. Ma tale massiccia condivisione indica un ampliamento della sensibilità morale nei confronti del mondo naturale, per quanto in differenti gradi e modalità all'interno di diversi contesti.

Alla luce della separazione tra significato metaetico e significato normativo del concetto di valore intrinseco¹⁰², nel momento in cui parliamo di valore intrinseco facciamo riferimento ad un valore non strumentale agli interessi umani, ma comunque dipendente dalla valutazione umana: in questo senso, le tipologie di valore sopracitate – che non costituiscono necessariamente un elenco esaustivo – costituiscono forme di valore intrinseco. Qualcuno potrebbe tuttavia obiettare che significato estetico, culturale e psicologico dell'ambiente nascondano forme di strumentalità nei confronti di interessi umani. Se dessimo adito a tale critica, dovremmo comunque

¹⁰²Cfr. Magni, «Etica, oggettività e ambiente», *cit.*

precisare che essa non va a colpire il valore in senso strettamente morale.

Per gli scopi dell'elaborato, tuttavia, riteniamo utile distinguere tra un valore strumentale che comporta lo sfruttamento materiale della natura, ed un valore intrinseco che ne impone la conservazione. In tal modo, includiamo all'interno dell'idea di valore intrinseco anche il valore di tipo psicologico, culturale ed estetico. Si tratta di tipi di valore che, nel contesto di un'etica dell'ambiente, risultano fondamentali, dal momento che hanno forza normativa rispetto al comportamento di agenti umani nei confronti dell'ambiente in un'ottica che prescinde dalla sopravvivenza umana. Ad ogni modo, più avanti daremo spazio a qualche precisazione in merito alla possibilità di intendere il valore morale della natura in un senso più ristretto.

Vediamo dunque in che modo il nostro sentimentalismo inter-soggettivo – individuato grazie alla sottrazione della componente costruttivista dalla teoria di Kitcher – può essere declinato in etica dell'ambiente.

Siamo portati a voler preservare piante, animali o interi ecosistemi e paesaggi che suscitano in noi risposte nei termini di un apprezzamento estetico; oppure, che percepiamo come importanti per la nostra cultura nazionale; o senza i quali ci sentiremmo privati di una risorsa psicologica. Nel momento in cui questi stati soggettivi inerenti un tipo di valore non strumentale della natura raggiungono una larga condivisione, si può parlare di un valore intrinseco condiviso, in virtù di determinate caratteristiche degli enti presi in considerazione, la cui mancata considerazione suscita una reazione di disapprovazione morale. Quando cioè il riconoscimento di tale valore diviene tanto radicato da causare reazioni di biasimo nei confronti di chi non lo rispetta, e dunque da risultare tanto forte che non si vorrebbe più retrocedere allo stato precedente, allora otteniamo un valore oggettivo, in quanto inter-soggettivamente riconosciuto.

In altre parole, è possibile sostenere che, nel momento in cui vi è un accordo consistente sul fatto che certe componenti della natura debbano essere preservate al di là del loro valore strumentale, non occorra in alcun modo postulare l'esistenza di un valore intrinseco oggettivamente ritrovabile in tali componenti naturali e dunque indipendente dalla mente umana. Si può voler conservare una specie in via di estinzione perché vi è un'attitudine di disapprovazione condivisa in merito alla sua scomparsa; le fonti da cui tale attitudine trae la propria origine possono essere differenti (estetiche, scientifiche, etiche), ma il risultato è lo stesso: la nascita di un'istanza di preservazione nei confronti dell'oggetto della nostra considerazione morale¹⁰³.

¹⁰³Si possono individuare alcuni punti di vicinanza della metaetica da noi individuata come base dell'idea di valore intrinseco dell'ambiente alla teoria espressivista di Simon Blackburn. Non potendoci tuttavia addentrare nella proposta dell'autore, ci limitiamo a specificare che l'espres-

4.3.5 Pluralità dei valori dell'ambiente

Il punto da cui il nostro discorso ha preso avvio è quello della ricerca di un fondamento stabile ad un valore intrinseco dell'ambiente. Proponiamo in questa sede alcune osservazioni conclusive in merito alla possibilità di procedere in direzione contraria rispetto a quella che abbiamo preso nel momento in cui abbiamo accorpato valore culturale, estetico, psicologico e morale della natura: alcuni potrebbero preferire isolare un valore prettamente morale.

Le strade per individuare ciò cui si può attribuire tale tipologia di valore sono differenti, anche nella prospettiva che abbiamo delineato. Possiamo ipotizzare, ad esempio, che il valore in questione presupponga un allargamento della sfera dei pazienti morali in virtù dell'entrata in gioco di *sentimenti morali* anche nei confronti di specie non-umane. Considerazioni di questo tipo hanno spinto a restringere il campo del dibattito sull'etica dell'ambiente ad argomenti per l'attribuzione di valore intrinseco alle specie che suscitano la nostra empatia in virtù di specifiche caratteristiche, come ad esempio il fatto di provare a loro volta piacere o dolore. Si tratta di quanto stabilito, ad esempio, dall'etica animale di Peter Singer, un'etica definibile come sensio-centrica¹⁰⁴.

Altri autori, come Francis Wolff, preferiscono concentrarsi sulla componente relazionistica della psicologia morale umana, sostenendo che si possa sviluppare un'etica dei doveri differenziati sulla base delle relazioni che si instaurano con gli enti della natura. A contare moralmente sarebbero, in altre parole, gli organismi con cui l'uomo crea relazioni che reputa significative. A livello normativo, in Wolff ciò si concretizza in un'etica della cura nei confronti degli animali con i quali esiste un rapporto di fiducia, ossia gli animali domestici; in una lotta contro la reificazione de-

sivismo adotta una posizione "quasi-realista" in riferimento alle proprietà morali: in tal senso, si può continuare a parlare di oggettività in etica anche a seguito del rifiuto del realismo morale in senso proprio, in virtù del fatto che le proprietà e i valori morali costituiscono delle oggettivazioni o proiezioni della soggettività umana: la morale ha una sua realtà, all'interno della quale si può continuare a parlare di razionalità e giustificazione. L'inter-soggettività derivante dall'uniformità di fondo della valutazione umana garantisce buona parte di tale oggettività. Cfr. Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, cit., Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, cit., cap. 10, De Caro et al., *Le sfide dell'etica*, cit., cap. 4 e cap. 7.

¹⁰⁴Cfr. Singer, *Animal Liberation*, cit.; Magni, *Bioetica*, cit. Nel momento in cui si considerasse ingiustificata la limitazione delle considerazioni morali al presente, e si accettasse cioè la tesi dell'universalismo temporale, si potrebbe ulteriormente estendere la sfera dei pazienti morali agli animali futuri: è quanto suggerisce Singer stesso all'interno di *Practical Ethics* (cfr. Singer, *Practical Ethics*, cit.). All'interno dell'elaborato di tesi triennale *Generazioni future in un'impostazione etica biocentrica*. Parfit, Singer, Taylor, Rolston abbiamo cercato di procedere oltre la prospettiva di Singer, includendo altri enti della natura all'interno dell'operazione di integrazione tra etica delle generazioni future ed etica dell'ambiente, a seguito di un confronto critico con l'approccio *impersonale* di Derek Parfit (cfr. D. Parfit. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984).

gli animali allevati; da ultimo, le specie selvagge garantiscono la vita sulla terra nelle migliori condizioni, e per questa ragione, secondo Wolff, andrebbe difeso l'equilibrio inter-specifico¹⁰⁵.

Un'altra opzione è quella di considerare il fatto che i sentimenti morali possono emergere anche in situazioni più ampie e complesse. Ad esempio, la consapevolezza di essere la causa della distruzione di interi ecosistemi e specie animali e vegetali può far scaturire sentimenti di colpa nei confronti di un ambiente che "soffre". In questo caso, si assiste ad una sorta di personificazione di enti naturali che non provano propriamente dolore, ma all'interno dei quali la sofferenza si esplica in un senso lato: un ecosistema rovinato, ai nostri occhi, costituisce un ecosistema sofferente.

Il rischio di concezioni di questo tipo è quello di, nuovamente, operare un passaggio troppo diretto dalla natura all'etica: che le emozioni e le relazioni abbiano un ruolo fondamentale per la psicologia morale umana non significa che è morale soltanto ciò che include e/o massimizza tali elementi. L'identificazione di ciò che ha valore può beneficiare di considerazioni che prescindono da essi, che fanno appello ad altri aspetti cui l'uomo può accordare la sua approvazione (o disapprovazione) morale. Inoltre, concentrarsi unicamente sugli aspetti citati può precludere il ragionamento sui diversi significati che la natura ha assunto, nel corso della storia, per le comunità umane. Senza nulla togliere all'importanza del dibattito sul possibile ampliamento della sfera dei pazienti morali sulla base di caratteristiche che suscitano nell'uomo sentimenti morali, riteniamo che la riflessione sul valore intrinseco dell'ambiente non possa prescindere da un'analisi più ampia rispetto a quella condotta, ad esempio, dall'etica animale.

A chi accuserebbe di antropocentrismo una concezione di questo tipo, rispondiamo nuovamente che l'attribuzione di un valore in sé ad enti naturali non può che basarsi sulla valutazione umana. Per dirla con Kitcher,

If it seems arrogant to view our species as the source of ethical precepts and values, we should recall that, at least in our corner of the universe, there is no other entity to do the work for us¹⁰⁶.

Il processo valutativo può tenere in considerazione cosa è meglio per uno specifico organismo o una specie vivente, sulla base delle conoscenze scientifiche che possediamo sul loro funzionamento; ma non può pretendere di adottare il loro punto di vista, tantomeno il punto di vista di componenti più ampie della natura. Inoltre, come abbiamo già ricordato¹⁰⁷, la natura è in costante mutamento, e quando si rompe un

¹⁰⁵Cfr. Wolff, «L'assurdo concetto dei "diritti" degli animali», *cit.*

¹⁰⁶Kitcher, *The Ethical Project*, *cit.*, p. 311.

¹⁰⁷Cfr. 1.2.

equilibrio, con il tempo se ne crea un altro: il concetto di “integrità della natura” non ha un fondamento valido. La preferenza per un ecosistema specifico dipende dunque da criteri umani, cui la natura, di per sé, è indifferente.

In sintesi, il fatto che lo sguardo umano sulla natura tenda ad assegnare un valore a determinati enti che ne fanno parte indipendentemente dalla mera utilità materiale non significa che essi siano migliori in senso assoluto: un senso assoluto non esiste.

Conclusioni

L'obiettivo che ci eravamo prefissi al principio dell'elaborato consisteva in un'analisi della tenuta degli ecologismi alla luce di una prospettiva di naturalismo metodologico, ossia al vaglio dei risultati empirici in ambiti di ricerca quali evoluzione, ecologia, biologia dello sviluppo, etologia e neuroscienze. Per comprendere il senso di tale operazione occorre tenere presente, da un lato, il fatto che le teorie di etica della terra dedichino vasto spazio alla descrizione dei processi naturali, come modalità di dare sostanza alle proprie teorie normative; dall'altro, la possibilità di indagare il fenomeno etico da una prospettiva naturalizzata, dal momento che esso deve avere avuto origine nel medesimo contesto naturale indagato dalle scienze.

La postura metodologica naturalistica è stata declinata in due modi principali: in primo luogo, come antidoto a modi scorretti di dipingere il funzionamento del mondo naturale; in secondo luogo, come obiezione a specifiche posizioni metaetiche. Il legame tra questi due elementi è stato identificato con l'intento – non necessariamente consapevole – da parte dei teorici presi in causa di instillare considerazioni e sentimenti di tipo morale di fronte ad una natura di per sé amorale. L'individuazione di norme morali in una natura che detta le condizioni per la propria preservazione è motivata, in ultima istanza, da una pretesa di oggettività e universalità delle norme che, secondo gli autori considerati, può ottenere un fondamento stabile soltanto attraverso il riferimento ad una realtà esterna, non soggetta alla variabilità che caratterizza i pensieri e le emozioni umane.

A questo procedimento – che dalla descrizione della natura deriva norme oggettivamente valide – abbiamo cercato di offrire un'alternativa che non cadesse nei medesimi problemi e che risultasse coerente con quanto le scienze suggeriscono in merito al fenomeno dell'etica. La metaetica che ne è risultata è erede della tradizione sentimentalistica humeana, e concepisce l'oggettività del valore come inter-soggettività derivante dalla convergenza delle attitudini di approvazione e disapprovazione morale.

Ripercorriamo brevemente il percorso argomentativo che ci ha condotti a tali conclusioni. All'interno della *Parte I* dell'elaborato, abbiamo individuato tre teorie

di etica della terra che potessero fungere come esempi paradigmatici dell'ambito: l'olismo monistico di Arne Næss (1.1), l'olismo pluralistico di Holmes Rolston (1.2) e il biocentrismo di Paul Taylor (2.1). Di queste teorie abbiamo presentato la concezione normativa e metaetica e le rispettive descrizioni del funzionamento del mondo naturale; riassumiamo brevemente i problemi riscontrati in tali descrizioni mediante il riferimento alle scienze prese in causa.

Anzitutto, grazie agli studi di ecologia contemporanea abbiamo mostrato come l'integrità spontanea di ecosistemi e comunità biotiche supposta dagli olismi sia un'illusione; inoltre, abbiamo evidenziato che la supposta bellezza intrinseca di tali sistemi naturali necessiterebbe di essere correlata ad una misurazione della salute ecosistemica, a sua volta di difficile determinazione. Abbiamo in seguito analizzato l'idea di Taylor secondo cui l'uomo appartiene alle comunità biotiche nello stesso modo e negli stessi termini degli altri esseri viventi, diversamente dagli animali allevati che dall'uomo dipendono; gli studi di ecologia mostrano che tale assunto non è sostenibile, alla luce della liberazione da parte dell'uomo dalla dipendenza da una specifica nicchia ecologica.

L'idea teleologica di un ordine naturale propugnata dalle teorie olistiche ha mostrato la propria infondatezza al cospetto della cecità del procedere evolutivo testimoniata dagli studi sull'evoluzione, nella versione del pluralismo darwiniano contemporaneo. Da ultimo, gli studi storico-antropologici di Jared Diamond ci hanno consentito di destituire di fondamento l'idea – difesa dalla *Deep Ecology* – dell'esistenza di un'età dell'oro in cui l'uomo è stato spontaneamente morale nei confronti del mondo naturale.

All'interno delle *Conclusioni provvisorie* – poste a chiusura della prima parte dell'elaborato – abbiamo ipotizzato che la ragione per cui gli autori considerati propongono una certa immagine della natura (come caratterizzata da ordine, stabilità, finalità intrinseche) o del rapporto uomo-ambiente (l'uomo come spontaneamente morale quando immerso nel selvaggio, l'uomo come cittadino della comunità biotica) è legata a doppio filo con la loro convinzione che nella natura stessa risieda la fonte del valore morale. Secondo la nostra interpretazione, tali descrizioni vorrebbero rendere auto-evidente ed oggettivo il valore intrinseco degli enti naturali, in virtù del fatto che la natura, da sola, detta le condizioni della propria continuazione; condizioni che abbiamo l'obbligo di rispettare in ragione del nostro essere parti integranti dell'ordine che la permea, per giunta consapevoli dei nostri impatti sui suoi meccanismi e liberi rispetto agli altri organismi, i quali sono invece obbligati a seguirne il corso.

Tale impostazione è coerente con quanto individuato all'interno delle sezioni

dedicate alla metaetica di ciascun autore: qui abbiamo infatti mostrato la loro adesione ad una prospettiva di realismo naturalistico. Naess lo fa in maniera implicita (1.1), Rolston in maniera esplicita (1.2). Per quanto concerne Taylor (2.1), abbiamo mostrato come egli abbia cercato di evitare esiti realisti e naturalisti, mediante l'adesione a una teoria delle buone ragioni che riconduce l'oggettività in etica alla razionalità del discorso. Tuttavia, l'autore non si avvede di aver premesso assunti fattuali pesantemente normativi all'interno del sistema di credenze biocentrico, che rivelano inequivocabilmente la natura realista e naturalista della teoria; oltre al fatto che l'adozione di un modello interamente razionalista non risulta coerente con il ruolo fondamentale delle emozioni testimoniato da importanti studi neuroscientifici, quali quelli condotti da Antonio Damasio.

Grazie all'esplicitazione delle teorie normative degli autori selezionati, abbiamo potuto constatare come i principi normativi delle teorie sia olistiche che non olistiche vengano ricondotti a fatti che riguardano quanto può o non può promuovere gli scopi biologicamente determinati di organismi o ecosistemi. Questo in ragione, appunto, del valore intrinseco degli enti della natura, concepito in senso realista e naturalista in virtù della commistione di due diversi sensi del termine: un senso normativo (valore intrinseco come opposto al valore strumentale) e un senso metaetico (valore intrinseco come opposto alla dipendenza dalla valutazione soggettiva, *mind-dependent*).

A questo punto, ci siamo chiesti se l'unione di questi due sensi del termine fosse corretta, ed in particolare se fosse corretto fondare l'etica ambientale su una metaetica realista e naturalista. La *Parte II* dell'elaborato è precisamente dedicata a rispondere a questo quesito. Nel capitolo 3 abbiamo posto realismo e naturalismo morale di fronte alla sfida della naturalizzazione dell'etica, dedicando loro una trattazione separata.

Anzitutto, abbiamo indugiato sulla ricostruzione della genealogia dell'etica, dal momento che vi sono diversi argomenti che, sulla base di essa, cercano di destituire di fondamento il realismo morale (3.1). Per fare ciò, ci siamo basati in un primo momento sull'*evolutionary debunking argument* contro il realismo proposto da Sharon Street: secondo l'autrice, il realismo non riesce a rendere conto della relazione che sussiste tra fatti morali e forze evolutive che dovrebbero, ipoteticamente, aver consentito all'uomo di coglierli. Abbiamo tuttavia mostrato come il suo *Darwinian Dilemma* sia legato ad un paradigma evolucionistico di tipo adattazionista, che concepisce cioè l'etica come un adattamento vantaggioso per la competizione in natura: un modo eccessivamente semplificato di concepire le dinamiche evolutive, inclusa l'evoluzione del fenomeno etico. Lo sviluppo dell'etica ha infatti risentito di una

molteplicità di elementi che esulano dalla dimensione prettamente biologica, come mostrato da Philip Kitcher.

Proprio a questo autore abbiamo dunque deciso di volgerci, nel tentativo di individuare una teoria che rendesse conto dell'origine e dello sviluppo dell'etica umana in maniera più sofisticata e coerente con quanto riportato dalle evidenze scientifiche. Secondo Kitcher, l'etica ha origine in capacità altruistiche utili a far fronte ai problemi riscontrati nelle società primitive dai nostri antenati; tali capacità hanno consentito di dare forma a tipologie di vita sociale sempre più funzionali al vivere comune. Utilizzando un corpus variegato di studi di primatologia, etologia, evoluzione e neurobiologia, Kitcher ha individuato le principali transizioni che hanno consentito di passare da forme primordiali di etica alla formulazione di norme complesse, mostrando come l'etica non possa essere stata né scoperta nel mondo esterno (contro il realismo morale) né rivelata da qualche entità superiore, ma sia frutto di una costruzione progressiva che trae le proprie origini da emozioni e sentimenti condivisi.

In 3.2 abbiamo invece mostrato come la derivazione di norme dai fatti naturali dipenda da quali componenti della natura vengono individuate come fonte di valore, o da quali discipline scientifiche vengono prese come punto di riferimento, scelta che non può che essere arbitraria. Così, Næss, Rolston e Taylor, nel trarre indicazioni morali dalle leggi dell'ecologia o dal funzionamento degli organismi, cadono in un errore criticato fin dai tempi di Herbert Spencer, il quale traeva i criteri di moralità dalle leggi evolutive. Abbiamo concluso che l'etica non può essere plasmata secondo i contorni di una scienza o di più scienze, e così l'etica dell'ambiente: il fatto che questa disciplina debba avere per oggetto gli enti della natura non significa che i suoi principi debbano essere condizionati da conoscenze di tipo teorico o pratico della natura.

Il capitolo 3 ha dunque incluso argomenti a difesa dell'autonomia dell'etica; ciononostante, esso si è concluso con una specificazione in merito alla possibilità di lasciare qualche spazio al naturalismo morale, se limitato alla possibilità di ricavare informazioni utili al ragionamento in etica dal modo in cui funziona la psicologia morale comune; aspetti sui quali saremmo tornati nel capitolo successivo.

All'interno di esso (capitolo 4) ci siamo chiesti se a questo punto, constatate le difficoltà incontrate dal realismo morale ed i limiti del naturalismo nella veste posta dalle etiche della terra, vi fosse la possibilità di difendere un valore intrinseco (non-strumentale) che fosse anti-realista. Per rispondere, ci siamo anzitutto volti all'autore che si è già cimentato in un tentativo di questo tipo: Robert Elliot (4.2). L'analisi della disputa che l'ha visto contrapporsi a Darren Domsky, difensore di

un'etica ecologista che aderisce al realismo naturalistico, ci ha consentito di mostrare come la scelta della prospettiva metaetica abbia impatti a livello normativo; il realismo morale porta con sé, infatti, il rischio di un assolutismo dei valori deleterio per il ragionamento ed il dibattito in etica, anche nella forma di un eccesso motivazionale. Una volta dissipati i problemi individuati da Domskey nella concezione di Elliot, abbiamo avuto modo di gettare luce sulla problematicità del relativismo difeso da quest'ultimo, categorizzabile come individuale, di primo e secondo livello. Trattandosi di un tipo di relativismo rinunciatario per definizione al cospetto della pretesa di oggettività in etica, della ricerca di un terreno comune, abbiamo lasciato da parte tale proposta.

Siamo dunque tornati all'etica evoluzionistica e a Philip Kitcher, riferimento teorico privilegiato nel tentativo di trovare una possibile teoria soggettivista adeguata a supportare l'etica dell'ambiente, che non incontrasse i problemi della teoria di Elliot e che risultasse coerente con quanto oggi si conosce in merito alla psicologia morale umana. In 4.3 abbiamo dunque tracciato le coordinate della sua teoria metaetica dalle basi sentimentaliste e costruttiviste, secondo la quale i valori sono frutto di una costruzione sociale progressiva di fronte a problemi che cambiano nel tempo; tale costruzione si fonda in parte sull'uniformità nei sentimenti di approvazione e disapprovazione umani.

In tal modo tuttavia Kitcher ha tentato l'integrazione di due prospettive – il non-cognitivismo sentimentalista ed il cognitivismo costruttivista – la cui compatibilità non può essere affatto data per scontata. Abbiamo mostrato che per riuscire a mantenere la prospettiva costruttivista ed evitare il relativismo metaetico, Kitcher è costretto ad individuare un criterio di preferibilità tra codici etici; il quale viene identificato nella capacità maggiore o minore di un sistema morale di soddisfare le funzioni dell'etica. Tuttavia, per giustificare i passaggi progressivi in questione Kitcher deve ricorrere all'omogeneità nella valutazione morale umana garantita dalla psicologia morale comune; rendendo dunque superflua – anzi, soltanto problematica – l'adozione di una prospettiva costruttivista.

D'altro canto, l'appello alle “funzioni dell'etica” porta con sé una problematica concezione funzionalistica e teleologica dell'etica stessa, che presta il fianco ad obiezioni in merito alla confusione dei confini tra evoluzione naturale ed evoluzione dell'etica.

Abbiamo dunque mostrato come una metaetica di tipo sentimentalista riesca, da sola, a rendere conto del valore intrinseco dell'ambiente. In una concezione di questo tipo, l'oggettività del valore viene concepita come inter-soggettività: un valore è oggettivo quando vi è un accordo consistente in merito ad esso ed in merito al fatto

che non si tornerebbe alla condizione precedente; per quanto tale valore sia rivedibile, ad esempio sulla base dello scaturire di nuove sensibilità o scoperte o di un incontro con valori differenti.

L'etica dell'ambiente si configura dunque come un complesso di idee, valori e norme ritrovabili più nell'uomo che nella natura fuori di lui; essa va, in tal senso, più a favore dell'ambiente che soddisfa e piace all'uomo, che alla natura intera. Di nuovo, ciò non significa che il valore della natura sia soltanto strumentale: significa unicamente che non è possibile giungere ad un accordo universale sul valore intrinseco della natura basandosi sul suo funzionamento, ed imporre all'umanità intera le norme che se ne possono derivare.

La consapevolezza degli impatti dei nostri modi di vita sugli ecosistemi naturali, la sensibilità cambiata rispetto alla sofferenza animale, l'attenzione maggiore verso la biodiversità scaturita anche dal timore di una sua perdita sono solo alcuni degli esempi di ciò che sta avvenendo da qualche decennio a questa parte: ammettere che nuove valutazioni di tipo morale in tal senso siano frutto di un ampliamento delle attitudini di approvazione e disapprovazione morale e non della scoperta di nuove verità dedotte dall'ontologia naturale non implica destituirle di verità o di oggettività, crederle come false o illusorie. Al contrario, la consapevolezza del carattere soggettivista delle nostre concezioni morali consente l'apertura di uno spazio di dialogo che l'adesione al realismo morale può intralciare.

L'elaborato ha dovuto soprassedere su due principali questioni, le quali sarebbero meritevoli di una trattazione separata e approfondita. In primo luogo, per quanto concerne la metaetica soggettivista che abbiamo proposto, non ci siamo potuti approfondire nella ricerca di quale versione di sentimentalismo risulti più idonea all'impianto generale che abbiamo tracciato.

In secondo luogo, non abbiamo potuto addentrarci nella relazione tra metaetica ed etica normativa, della quale abbiamo soltanto offerto alcuni accenni. Contestualmente, non ci siamo impegnati in proposte di tipo normativo, che esulano dagli scopi dell'elaborato. A coloro che vi si dedicano ci auguriamo che il nostro contributo possa offrire strumenti utili, nella veste di una chiarificazione di direzioni da evitare in sede empirica e metaetica.

Appendice.

Fonti per la naturalizzazione dell'etica

All'interno dell'elaborato viene operata un'analisi delle teorie di etica ambientale anti-anthropocentrica secondo un orizzonte di naturalismo filosofico o naturalismo metodologico, ovvero secondo una prospettiva che si fa carico dei risultati delle discipline empiriche. Viene verificata la corrispondenza delle descrizioni della natura presenti all'interno delle teorie anti-anthropocentriche con quanto affermano le scienze, all'interno delle sezioni dedicate ai *Problemi empirici* presenti in ciascun autore (1.1; 1.2; 2.1); ci si avvale inoltre di resoconti empirici nel momento in cui viene ricostruita la genealogia del fenomeno dell'etica (3.1).

Per questa ragione, occorre indugiare in una breve ricognizione delle fonti scientifiche che accogliamo come valide, in modo tale da informare il lettore che non abbia dimestichezza con esse. Nel testo vengono presi in causa ambiti come evoluzione, ecologia, biologia dello sviluppo: dal momento che esiste una pluralità di prospettive in merito a tali ambiti, dobbiamo chiarificare quella che a nostro avviso costituisce la più affidabile, quella su cui abbiamo deciso di basarci per le argomentazioni presenti nell'elaborato.

La prospettiva che oggi sembra ottenere più credito è quella che inquadra la teoria evolutiva in una prospettiva ecologica, senza dimenticare il ruolo degli organismi; tale prospettiva viene denominata “eco-evo-devo”, espressione che in un solo termine sintetizza ecologia (*ecology*), evoluzione (*evolution*) e sviluppo (*development*). Ne parleremo anche con i termini “darwinismo esteso” o “pluralismo darwiniano”, termini che alludono al fatto che questo tipo di approccio non si limita a selezione naturale e geni per spiegare il processo evolutivo, ma adotta una visione più ampia.

Tuttavia, nel corso della trattazione viene spesso fatto riferimento a tradizioni più antiche ed a concetti che il darwinismo esteso ha superato: per questa ragione, ripercorriamo in questa sezione il cammino che ha condotto all'adozione di tale pro-

spettiva ampia all'interno della teoria dell'evoluzione, a partire dagli inizi, ovvero da Darwin. Ogni tradizione di pensiero all'interno della teoria dell'evoluzione ha inoltre le proprie ipotesi in merito all'origine e all'evoluzione dell'etica: di questo ci occupiamo all'interno dei capitoli specificatamente dedicati alla questione genealogica¹⁰⁸, limitandoci qui a fornire gli strumenti necessari alla comprensione di tali dibattiti e questioni.

Da Darwin alla Sintesi Moderna

Dopo alcuni precedenti tentativi di concettualizzare l'idea dell'evoluzione delle specie – tra cui quello di Jean Baptiste Lamarck – Charles Darwin riuscì ad identificare i due pilastri fondamentali dell'evoluzione: la comune derivazione di tutti gli esseri viventi da uno o pochi antenati comuni, e l'idea che l'evoluzione naturale sia il meccanismo fondamentale che guida il cambiamento evolutivo¹⁰⁹. Secondo l'ipotesi di Darwin, gli organismi, nel corso del tempo, accumulano variazioni casuali che possono rivelarsi vantaggiose o svantaggiose in determinate circostanze ambientali; quelle vantaggiose daranno maggiori possibilità agli individui che le possiedono di sopravvivere e riprodursi. Questi individui trasmetteranno le proprie caratteristiche ai discendenti, dando luogo ad un certo percorso evolutivo¹¹⁰.

È doveroso fare un paio di precisazioni in merito alle variazioni su cui la selezione naturale agisce. Bisogna anzitutto ricordare che esse emergono in maniera casuale, ovvero non in funzione di qualche teleologia sottostante; un tratto non emerge per adempiere qualche fine. In secondo luogo, è importante sottolineare come Darwin adottò una visione pluralista in merito alle fonti di variazione che consentono di produrre le diverse forme della natura:

Growth with Reproduction; Inheritance which is almost implied by reproduction; Variability from the indirect and direct action of the external conditions of life, and from use and disuse; a Ratio of Increase so high as to lead to a Struggle for Life, and as a consequence to Natural Selection, entailing Divergence of Character and the Extinction of less-improved forms¹¹¹.

Tra le conseguenze più rivoluzionarie delle ricerche di Darwin menzioniamo le due principali: da un lato, l'abbattimento dello scarto ontologico tra esseri umani e altri

¹⁰⁸Cfr. 3.1.

¹⁰⁹Cfr. Jablonka e Lamb, *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, cit., cap. 1.

¹¹⁰Cfr. Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., cap. 1.1.

¹¹¹Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, cit., pp. 489-490.

animali e dunque anche dell'idea della superiore dignità degli esseri umani; dall'altro, l'abbandono di qualsiasi interpretazione finalistica della natura, che concepisca il mondo come strutturato secondo un ordine e dei fini specifici, idea alla base di quell'"argomento del disegno" che inferiva dalle caratteristiche degli esseri viventi l'esistenza di un dio che li aveva creati in modo tale da svolgere le loro precise funzioni¹¹². Sotto questi aspetti, Darwin costituisce un punto di non ritorno. Per quanto concerne invece l'impostazione pluralistica, essa venne messa da parte dagli eredi del pensiero di Darwin, e dovette aspettare del tempo per riemergere.

Ciò che mancava a Darwin era una buona teoria dell'ereditarietà dei tratti. A questa mancanza supplì l'unione tra le concezioni del biologo tedesco August Weismann e la riscoperta degli studi di Gregor Mendel. Il primo fu in grado, nel 1883, di localizzare la base materiale dell'ereditarietà nei cromosomi e di operare la distinzione tra cellule somatiche e cellule germinali, in modo tale da mostrare come gli "heredity determinants" vengono trasmessi soltanto attraverso la linea germinale¹¹³. Mendel, dal canto suo, circa vent'anni prima aveva ipotizzato che i gameti contengono le unità ereditarie (chiamate poi "geni" nel 1909 da Johannsen) che determinano lo sviluppo delle caratteristiche degli esseri viventi. Le leggi mendeliane portarono a considerare i principi che spiegano l'ereditarietà come quantitativi¹¹⁴.

L'unificazione tra la genetica (che si sviluppò a partire dagli studi di Mendel), la prospettiva di Weismann e l'idea darwiniana dell'evoluzione mediante selezione naturale condusse a quella che Julian Huxley nel 1942 chiamò "The Modern Synthesis"¹¹⁵. Il gruppo di scienziati che ne facevano parte (tra i quali possiamo citare Thomas H. Morgan, Theodosius G. Dobzhansky e Ernst Mayr) concepiva l'evoluzione come un processo *population-level*, basato sulla variazione nella frequenza sulla linea germinale di geni che portano le informazioni in merito ai caratteri. La Sintesi Moderna fu arricchita dalle scoperte della biologia molecolare, ed in particolare dalla scoperta della struttura del DNA nel 1953 ad opera di James Watson e Francis Crick, sulla base dei dati di Rosalind Franklin¹¹⁶.

La Sintesi Moderna, altrimenti detta "neo-darwinismo", concepiva dunque le variazioni fenotipiche come il risultato di variazioni genetiche, secondo quello che è stato chiamato "gene-centrismo". Risulta così evidente la ragione della predilezione di questi studiosi per la genetica di popolazione, disciplina che consiste nello studio statistico e nella modellizzazione matematica delle variazioni nelle frequenze dei geni

¹¹²Cfr. Severini, *Etica ed Evolucionismo*, cit., cap. 1.1.

¹¹³Cfr. Jablonka e Lamb, *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, cit., cap. 1.

¹¹⁴Cfr. *ibid.*, cap. 1.

¹¹⁵Cfr. Borghini e Casetta, *Filosofia della biologia*, cit., cap. 3.

¹¹⁶Cfr. *ibid.*, cap. 3.

all'interno di una popolazione¹¹⁷. Oltre al gene-centrismo, un altro aspetto fondamentale del neo-darwinismo è l'adozione di una concezione "adattazionista", ossia dell'idea che ogni tratto sia un adattamento "selezionato in quanto vantaggioso nei termini della sopravvivenza e del successo riproduttivo"¹¹⁸.

La disputa tra naturalisti e ultra-darwinisti

Il neo-darwinismo ha per lungo tempo avuto un grande successo ed ha ancora oggi i suoi seguaci. Nel 1959 iniziò infatti un dibattito feroce tra quelli che Niles Eldredge chiamò "naturalisti" (tra i quali possiamo annoverare Eldredge stesso, Stephen Jay Gould e Richard Lewontin) e gli "ultra-darwinisti" (tra i quali spiccano Richard Dawkins e Daniel Dennett)¹¹⁹. Questi ultimi portarono le idee del neo-darwinismo alle estreme conseguenze: l'evoluzione consiste, a loro avviso, in un processo graduale ed algoritmico; i processi macroevolutivi sono spiegabili attraverso fenomeni che avvengono all'interno delle popolazioni, fenomeni a loro volta analizzabili mediante micro-processi selettivi. In questo senso, Dawkins sostiene che l'evoluzione consiste, in fin dei conti, in una lotta per l'esistenza tra geni, che si servono degli organismi individuali per continuare ad esistere e perpetuarsi¹²⁰.

Contro il riduzionismo metodologico degli ultra-darwinisti si sono scagliati Gould e Lewontin, il cui *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm*, del 1979, mostra come non tutto sia spiegabile mediante i meccanismi divulgati dai neo- e ultra-darwinisti: non tutto è un adattamento, non tutto è spiegabile mediante un preciso disegno evolutivo¹²¹. Piuttosto, molti tratti degli organismi sono come i pennacchi della Basilica di San Marco a Venezia: si potrebbe pensare che lo spazio loro destinato fosse progettato appositamente, mentre si tratta di elementi architettonici non previsti, sui quali sono stati successivamente realizzati dei bellissimi affreschi. Similmente, spesso i tratti degli organismi sono l'effetto di processi che esulano da qualsiasi presunta utilità adattiva.

Inoltre, esiste una forma di adattamento secondo la quale una struttura che prima aveva una determinata funzione o non ne aveva una, riceve una nuova funzione: l'*exaptation*. Non esiste dunque, secondo i naturalisti, una corrispondenza precisa tra tratti e funzioni, quanto piuttosto

¹¹⁷Cfr. *ibid.*, cap. 2.1.

¹¹⁸Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., p. 67.

¹¹⁹Cfr. Borghini e Casetta, *Filosofia della biologia*, cit., cap. 3.

¹²⁰Cfr. *ibid.*, cap. 3.3.2.

¹²¹Cfr. Gould e Lewontin, «The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme», cit.

una serie di compromessi tra l'azione della selezione naturale e le resistenze, o meglio i "vincoli" (*constraints*) dettati dalla struttura stessa degli organismi¹²².

Da ultimo, contro neo- e ultra-darwinisti, i naturalisti non credono alla totale gradualità del processo evolutivo; esso procederebbe piuttosto secondo degli "equilibri punteggiati", ossia momenti di relativa stabilità che può essere squassata da vere e proprie "rivoluzioni" durante le quali nascono nuove specie¹²³. D'altro canto il modello naturalista prevede, a differenza di quello neo- e ultra-darwinista, un ritorno ad una forma di pluralismo, per quanto concerne i livelli su cui la selezione agisce: essa può operare infatti al livello dei geni, degli organismi individuali, delle specie¹²⁴. Vedremo, nei prossimi passaggi, come il dibattito tra naturalisti e ultra-darwinisti abbia influenzato pesantemente gli sviluppi successivi della teoria dell'evoluzione.

Darwinismo esteso o pluralismo darwiniano

Oggi, gli studi di biologia molecolare, bioinformatica e genomica consentono di continuare ad assegnare un grande potere esplicativo al livello genetico; il modello predominante della teoria dell'evoluzione perdura nel ritenere che i processi fondamentali che producono il cambiamento evolutivo si basino su meccanismi di genetica delle popolazioni, ed in particolar modo su selezione naturale, deriva genetica, ricombinazione e mutazione¹²⁵. Tuttavia, il pluralismo naturalista ha generato una vera e propria rivoluzione: la teoria dell'evoluzione si è dovuta aprire a nuove discipline, oltre che all'idea che l'evoluzione operi su più livelli e sulla base di differenti fonti di variazione.

I "rami morti" del neo-darwinismo sono stati tagliati e ne sono stati accolti di nuovi: è ormai stata rifiutata l'idea che un singolo gene codifichi per uno specifico tratto; è stato accolto il fatto che molti cambiamenti genetici non abbiano conseguenze in termini di *fitness* evolutiva; sono stati inclusi nella teoria meccanismi come la *kin selection*, ossia quel tipo di selezione naturale che avviene quando un animale sacrifica la propria vita in un modo che beneficia la *fitness* genetica dei suoi parenti¹²⁶. Inoltre, oggi si difende l'idea che non siano soltanto le mutazioni genetiche

¹²²Severini, *Etica ed Evoluzionismo*, cit., p. 71.

¹²³Cfr. N. Eldredge e S. J. Gould. «Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism». In: *Models in Paleobiology*. A cura di T. J. M. Schopf. San Francisco: Cooper Co, 1972, pp. 82-115.

¹²⁴Cfr. Borghini e Casetta, *Filosofia della biologia*, cit., cap. 3.3.1.

¹²⁵Cfr. Wray et al., «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? No, All is Well», cit.; D. J. Futuyma. «Evolutionary Biology Today and the Call for an Extended Synthesis». In: *Interface Focus* 7 (20160145) (2017).

¹²⁶Cfr. Wray et al., «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? No, All is Well», cit.

casuali a fornire il materiale su cui agisce l'evoluzione naturale, ma che le fonti di variazione siano variegata; ad esempio, sono stati documentati “countless cases in which the environment influences trait variation”¹²⁷.

Tuttavia, sebbene molti difendano l'idea che “current evolutionary theory is vibrantly creative and rapidly growing in scope”¹²⁸, alcuni ricercatori reputano il paradigma corrente ancora troppo adattazionista, selezionista e gene-centrico. I critici dell'impostazione prevalente ritengono che essa non sia sufficiente a rendere conto della complessità, della diversità e del dinamismo dei processi evolutivi. Nel corso dell'ultimo ventennio, questi ricercatori hanno formato un gruppo nutrito che ha elaborato un “nuovo” paradigma per la teoria dell'evoluzione naturale: la “sintesi estesa dell'evoluzione” (*the Extended Evolutionary Synthesis*)¹²⁹.

L'espressione vuole indicare la necessità di un ampliamento, di un'estensione della teoria dell'evoluzione, perché questa vada ad includere quattro aspetti fondamentali che caratterizzano i processi evolutivi e che la visione tradizionale avrebbe trascurato quando non totalmente tralasciato:

(...) how physical development influences the generation of variation (developmental bias); how the environment directly shapes organisms' traits (plasticity); how organisms modify environments (niche construction); and how organisms transmit more than genes across generations (extra-genetic inheritance)¹³⁰.

Secondo la sintesi estesa dell'evoluzione, questi processi non sono soltanto esiti dell'evoluzione ma si configurano piuttosto come importanti fonti di variazione e come dei veri e propri *driver* dei processi evolutivi¹³¹.

Il dibattito in merito alla legittimità della proposta di una “nuova” versione della teoria dell'evoluzione è vivo e attuale; quel che qui preme rimarcare è il fatto che, per quanto la sintesi estesa assegni un peso maggiore ai fenomeni appena citati, l'apertura verso le acquisizioni di ecologia, biologia dello sviluppo e altre branche degli studi biologici è sempre più comune anche tra chi non aderisce a questo nuovo

¹²⁷*ibid.*, p. 163.

¹²⁸*ibid.*

¹²⁹Kevin Laland, Tobias Uller, Marc Feldman, Kim Sterelny, Gerd Müller, Arvin Moczek, Eva Jablonka e John Odling-Smee: questi sono gli autori che hanno apposto il proprio nome all'interno di quello che può essere considerato il “manifesto” della sintesi estesa dell'evoluzione, ovvero il celebre articolo apparso su *Nature* nel 2014 all'interno del quale i difensori della versione più tradizionale della teoria dell'evoluzione e coloro che propongono la sua revisione attraverso la formula della sintesi estesa si confrontavano su due colonne parallele, in una sorta di dibattito. Cfr. Laland et al., «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? Yes, Urgently», *cit.* A questi possiamo aggiungere altri collaboratori di Kevin Laland ed il gruppo che lavora con Massimo Pigliucci. Cfr. ad esempio M. Pigliucci e L. Finkelman. «The Extended (Evolutionary) Synthesis Debate: Where Science Meets Philosophy». In: *BioScience* 20.10 (2014), pp. 1–6.

¹³⁰Laland et al., «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? Yes, Urgently», *cit.*, p. 162.

¹³¹*ibid.*

paradigma. Per quanto una versione debole di determinismo genetico sia ancora diffusa, si può affermare che ecologia e biologia dello sviluppo abbiano fatto definitivamente il loro ingresso nella teoria dell'evoluzione, come ammettono anche grandi ricercatori che si definiscono scettici in merito alla *Extended Synthesis*¹³².

Nel corso dell'elaborato, dunque, parliamo di “darwinismo esteso” o di “pluralismo darwiniano” piuttosto che di sintesi estesa, intendendo prendere in causa tutti gli autori che adottano una prospettiva ampia rispetto ai rapporti tra evoluzione, ecologia e sviluppo, senza limitarci ai difensori della *Extended Synthesis*¹³³.

Il darwinismo esteso, in primo luogo, ritiene che lo sviluppo di un organismo costituisca un fattore esplicativamente rilevante rispetto ai meccanismi evolutivi, aspetto che viene approfondito da un'area di ricerca nota come *evo-devo*, ossia *evolutionary developmental biology*. L'evo-devo approfondisce i rapporti tra l'ontogenesi e la filogenesi, ossia tra lo sviluppo embrionale di un organismo vivente e l'evoluzione della popolazione di appartenenza; tali ricerche hanno consentito di assegnare un ruolo evolutivo al cambiamento della regolazione dei geni coinvolti nello sviluppo degli organismi, ad ipotizzare cioè che le mutazioni che colpiscono i geni coinvolti nel controllo dello sviluppo embrionale possano dare origine a nuovi caratteri nell'adulto. Una versione radicalmente anti-adattazionista e anti-selezionista dell'evo-devo è la *developmental systems theory* (spesso abbreviata in “DST”), secondo la quale non è il patrimonio genetico ad essere trasmesso, ma l'intero “sistema di sviluppo”, che comprende fattori non solo genetici, ma anche epigenetici, comportamentali e simbolici¹³⁴.

Il pluralismo darwiniano adotta inoltre una concezione complessa in merito all'interazione tra organismo e ambiente. L'ambiente cessa di essere concepito come mero insieme delle pressioni selettive esercitate su un organismo e che preesiste all'organismo, come nell'ottica adattazionista e selezionista. Quest'ultima presuppone infatti una dinamica “esternalista”, ossia che intende i cambiamenti evolutivi come procedenti sempre dall'esterno verso l'interno; tuttavia, il ruolo dell'organismo nella “costruzione” del proprio ambiente è ormai innegabile. Ciò è rivendicato in partico-

¹³²Cfr. Futuyma, «Evolutionary Biology Today and the Call for an Extended Synthesis», *cit.*; A. Stoltzfus. «Why We Don't Want Another Synthesis». In: *Biology Direct* 12.23 (2017); Wray et al., «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? No, All is Well», *cit.*

¹³³Mutuiamo le espressioni “darwinismo esteso” e “pluralismo darwiniano” dal testo *Etica ed evolucionismo* di Eleonora Severini. Cfr. Severini, *Etica ed Evolucionismo*, *cit.*

¹³⁴Cfr. S. F. Gilbert. *Developmental Biology*. Sunderland, MA: Sinauer, 1985; C. Shields. «What Organisms Once Were and Might Yet Be». In: *Philosophy, Theory, and Practice in Biology* 9(7) (2017), pp. 1–15; F. Michelini. *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*. Milano-Udine: Mimesis, 2011; Severini, *Etica ed Evolucionismo*, *cit.*, cap. 3.1; Jablonka e Lamb, *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, *cit.*

lar modo dalla teoria della *niche construction*, la quale sostiene che nel corso della costruzione del proprio ambiente, gli organismi lo modificano in un modo tale da trasformare anche le pressioni selettive che agiscono su di essi¹³⁵. Per quanto il processo evolutivo resti “cieco” e dagli esiti non prevedibili, gli organismi acquisiscono così un ruolo di co-guida dell'evoluzione della propria stessa specie.

Sembra dunque che la modalità più completa di studio delle dinamiche evolutive sia l'*eco-evo-devo*, ambito teorico che si propone come obiettivo quello di

(...) uncover the rules that underlie the interactions between an organism's environment, genes, and development and to incorporate these rules into evolutionary theory¹³⁶.

Questa è la prospettiva che fa da sfondo all'operazione di naturalizzazione dell'etica della terra, per quanto le tre discipline integrate all'interno dell'*eco-evo-devo* vengano anche utilizzate separatamente all'interno dell'elaborato. In particolare, facciamo riferimento ad alcuni studi contemporanei in ecologia nel momento in cui affrontiamo le etiche olistiche (1.2) e consideriamo la biologia dello sviluppo come disciplina autonoma nel trattare la teleologia degli organismi difesa dal biocentrismo di Taylor (2.1). Il pluralismo darwiniano fa la sua comparsa all'interno della critica all'idea della teleologia della natura (1.2), per poi essere approfondito all'interno dell'analisi della genealogia evolutiva dell'etica che viene operata in seguito (3.1).

Antropologia, etologia, neuroscienze

Rispetto all'analisi delle descrizioni della natura offerte dagli autori che abbiamo selezionato, in alcuni passaggi vengono chiamati in causa anche alcuni studi antropologici, in modo tale da esplicitare la correttezza e plausibilità o meno di determinate convinzioni in merito al rapporto di culture antiche o lontane con la natura (1.1). L'autore di riferimento è Jared Diamond, grande studioso dell'evoluzione e dello sviluppo della civiltà umana¹³⁷.

Per quanto concerne invece l'operazione genealogica in etica, essa è resa possibile dal fatto che adottiamo la prospettiva – oggi vastamente condivisa – secondo la quale la vita morale è un fenomeno biologico e storico insieme, che può essere studiato

¹³⁵Cfr. Laland et al., «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? Yes, Urgently», *cit.*; K. N. Laland, J. Odling-Smee e M. W. Feldman. *Niche Construction: the Neglected Process in Evolution*. Princeton: Princeton University Press, 2003; Severini, *Etica ed Evolucionismo*, *cit.*, cap. 3.1.

¹³⁶E. Abouheif et al. «Eco-Evo-Devo: the Time Has Come». In: *Advances in Experimental Medicine and Biology* 781 (2014), p. 107.

¹³⁷Facciamo riferimento in particolare a due testi dell'autore: Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, *cit.* e *idem*, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, *cit.*

attraverso metodi empirici¹³⁸. Tuttavia, una ricostruzione prettamente evolutiva del fenomeno etico a partire dalle fasi più antiche dell'*Homo sapiens* non è praticabile: i dati paleoantropologici in merito sono insufficienti. Per questa ragione serve integrare i dati posseduti con quelli provenienti da altre discipline, in particolare etologia e neuroscienze.

Grazie alla parentela filogenetica che lega l'animale uomo agli altri animali è possibile ipotizzare una vicinanza in termini di meccanismi di base e di evoluzione dei tratti del comportamento: in questo senso, l'etologia costituisce una possibile "sonda in un passato evolutivo che altrimenti potrebbe essere ricostruito solo a ritroso e in via meramente ipotetica"¹³⁹. D'altro canto, le neuroscienze consentono di studiare i meccanismi coinvolti nelle decisioni morali attraverso una prospettiva sincronica¹⁴⁰.

Abbiamo dunque la possibilità di confrontare il senso morale umano con eventuali nuclei di moralità in altri animali e di identificare le condizioni necessarie per la presenza della capacità morale a livello di dotazione biologica (cerebrale), aspetti che contribuiscono, all'interno di 3.1, all'identificazione di concezioni metaetiche non coerenti con il quadro fornito dalle discipline empiriche. Le specifiche di tali operazioni vengono fornite all'interno delle sezioni del testo all'interno delle quali vengono prese in causa.

¹³⁸Cfr. Severini, *Etica ed Evoluzionismo, cit.*, cap. 3.3; Pollo, *La morale della natura, cit.*, cap. 7.2.

¹³⁹Severini, *Etica ed Evoluzionismo, cit.*, p. 81.

¹⁴⁰Cfr. *ibid.*, cap. 3.3; Pollo, *La morale della natura, cit.*, cap. 8.

Bibliografia

- Abouheif, E. et al. «Eco-Evo-Devo: the Time Has Come». In: *Advances in Experimental Medicine and Biology* 781 (2014), pp. 107–125.
- Barbour, I. G. «Ambiente e uomo». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 85–101.
- Begon, M., C. Townsend e J. Harper. *Ecology: from Individuals to Ecosystems*. 4th ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Blackburn, S. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Bondi, D. «La fallacia moralistica. Sulla parziale eteronomia dell'etica ecologica». In: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 19 (2017). URL: <https://mondodomani.org/dialegesthai/>.
- Borghini, A. e E. Casetta. *Filosofia della biologia*. Roma: Carocci Editore, 2013.
- Brooker, R. J. et al. *Biologia*. 2nd ed. Milano: McGraw-Hill, 2011.
- Callicott, J. B. «La liberazione animale: una questione triangolare». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 203–229.
- Callicott, J. B. et al. «Was Aldo Leopold a Pragmatist? Rescuing Leopold from the Imagination of Bryan Norton». In: *Environmental Values* 18 (2009), pp. 453–486.
- Calow, P. «Can Ecosystems be Healthy? Critical Consideration of Concepts». In: *Journal of Aquatic Ecosystem Health* 1 (1992), pp. 1–5.
- Casetta, E. *Filosofia dell'ambiente*. Bologna: Il Mulino, 2023.
- Cecchi, G. e L. Mancini. «Salute degli ecosistemi e salute umana». In: *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità* 41(3) (2005), pp. 271–279.
- Ceri, L. *Etica ed evoluzione. La filosofia di Spencer e le origini dell'eugenetica*. Pisa: Edizioni ETS, 2013.
- Colinvaux, P. *Perché i grandi animali feroci sono rari. Una prospettiva ecologica*. Milano: Mondadori, 1990 [1978].

- Commoner, B. *Il cerchio da chiudere. La natura, l'uomo e la tecnologia*. Milano: Garzanti, 1977 [1971].
- Damasio, A. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam, 1994.
- Darwin, C. *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*. Roma: Newton Compton, 2017 [1871].
- *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1859. Fascimile reprint with an introduction by E. Mayr [1964]. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- De Caro, M. et al. *Le sfide dell'etica*. Firenze: Mondadori Università, 2021.
- De Sousa, R. «Nature's Purposes and Mine». In: *How Biology Shapes Philosophy. New Foundations for Naturalism*. A cura di D. L. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 141–160.
- Diamond, J. *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*. Torino: Einaudi, 1998 [1997].
- *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*. Torino: Einaudi, 2014 [2005].
- Domsy, D. «Keeping a Place for Metaethics: Assessing Elliot's Dismissal of the Subjectivism/Objectivism Debate in Environmental Ethics». In: *Metaphilosophy* 35(5) (2004), pp. 675–694.
- Donatelli, P. «L'ambiente e lo sfondo della vita umana». In: *Manuale di etica ambientale*. A cura di P. Donatelli. Firenze: Le Lettere, 2017, pp. 47–84.
- «Prefazione». In: *Manuale di etica ambientale*. A cura di P. Donatelli. Firenze: Le Lettere, 2017, pp. 7–9.
- Eldredge, N. e S. J. Gould. «Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism». In: *Models in Paleobiology*. A cura di T. J. M. Schopf. San Francisco: Cooper Co, 1972, pp. 82–115.
- Elliot, R. «Facts about Natural Values». In: *Environmental Values* 3 (1996), pp. 221–234.
- «Meta-ethics and Environmental Ethics». In: *Metaphilosophy* 16 (1985), pp. 103–117.
- Flanagan, O., H. Sarkissian e D. Wong. «Naturalizing Ethics». In: *The Blackwell Companion to Naturalism*. A cura di K. J. Clark. Hoboken: John Wiley Sons, 2016, pp. 16–33.
- Fonnesu, L. *Storia dell'etica contemporanea*. Roma: Carocci Editore, 2018.

- Futuyma, D. J. «Evolutionary Biology Today and the Call for an Extended Synthesis». In: *Interface Focus* 7 (20160145) (2017).
- Gardiner, S. «A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption». In: *Environmental Values* 15 (2006), pp. 297–413.
- Garvey, J. *The Ethics of Climate Change. Right and Wrong in a Warming World*. New York: Continuum International Publishing Group, 2008.
- Gilbert, S. F. *Developmental Biology*. Sunderland, MA: Sinauer, 1985.
- Gould, S. J. e R. C. Lewontin. «The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme». In: *Proceedings of the Royal Society of London B* 205 (1979), pp. 581–598.
- Hearnshaw, E. J. S. et al. «Ecosystem Health Demystified: an Ecological Concept Determined by Economic Means». In: 2005.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1739 [1978].
- *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1751 [1999].
- Jablonka, E. e M. Lamb. *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- Joyce, R. «Moral Anti-Realism». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition)*, Edward N. Zalta Uri Nodelman (eds.) (2022). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/moral-anti-realism/>.
- Kahane, G. «Evolutionary Debunking Arguments». In: *Nous* 45(1) (2011), pp. 103–125.
- Kelemen, D. «Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning about Purpose and Design in Nature». In: *Psychological Science* 15 (2004), pp. 295–301.
- Kitcher, P. «Evolution and Ethical Life». In: *How Biology Shapes Philosophy. New Foundations for Naturalism*. A cura di D. L. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 184–203.
- *The Ethical Project*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2011.
- La Torre, M. A. «La bellezza come fondamento intrinseco-antropocentrico dell’etica ambientale». In: *Biosfera, acqua, bellezza: Questioni di bioetica ambientale*. A cura di F. Del Pizzo e P. Giustiniani. Milano: Mimesis Edizioni, 2016, pp. 203–215.
- Ladwig, B. «Diritti morali della natura?» In: *MicroMega* 3 (2022), pp. 69–85.

- Laland, K. et al. «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? Yes, Urgently». In: *Nature News* 514 (7521) (2014), pp. 161–164.
- Laland, K. N., J. Odling-Smee e M. W. Feldman. *Niche Construction: the Neglected Process in Evolution*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Lancaster, J. «The Ridiculous Notion of Assessing Ecological Health and Identifying the Useful Concepts Underneath». In: *Human and Ecological Risk Assessment* 6 (2000), pp. 213–222.
- Leopold, A. *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1949.
- «L’etica della terra». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell’ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 131–141.
- Lovelock, J. *Gaia: the Practical Science of Planetary Medicine*. London: Stroud, 1991.
- Machery, E. «Human Nature». In: *How Biology Shapes Philosophy. New Foundations for Naturalism*. A cura di D. L. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 204–226.
- Mackie, J. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- Mageau, M. T. et al. «The Development and Initial Testing of a Quantitative Assessment of Ecosystem Health». In: *Ecosystem Health* 1 (1995), pp. 201–213.
- Magni, S. F. *Bioetica*. Milano: Carocci Editore, 2011.
- *Che cos’è il relativismo morale*. Milano: Carocci Editore, 2015.
- «Etica, oggettività e ambiente». In: *Politeia* (2023). in press.
- «Le radici della morale». In: *Politeia* 144 (2021), pp. 151–154.
- Matthew, L. e J. Lenman. «Moral Naturalism». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) (2021). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/naturalism-moral/>.
- Maturana, H. R. e F. J. Varela. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Venezia: Marsilio, 2020 [1980].
- McKay, R. e D. Dennett. «The Evolution of Misbelief». In: *Behavioral and Brain Sciences* 32(6) (2009), pp. 493–561.
- Meneganzin, O., T. Pievani e S. Caserini. «Anthropogenic Climate Change as a Monumental Niche Construction Process: Background and Philosophical Aspects». In: *Biology Philosophy* 35 (38) (2020), pp. 1–20.
- Michellini, F. *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*. Milano-Udine: Mimesis, 2011.
- Mossio, M. e L. Bich. «What Makes Biological Organisation Teleological?» In: *Synthese* 194(4) (2017), pp. 1089–1114.

- Murdy, W. H. «L'antropocentrismo: una versione moderna». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 189–201.
- Næss, A. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 143–149.
- Papineau, D. «Naturalism». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) (2021). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Pigliucci, M. e L. Finkelman. «The Extended (Evolutionary) Synthesis Debate: Where Science Meets Philosophy». In: *BioScience* 20.10 (2014), pp. 1–6.
- Pollo, S. *La morale della natura*. Roma: Laterza, 2008.
- Porciello, A. *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*. Roma: Carocci Editore, 2022.
- Roelofs, L. «There is No Biotic Community». In: *Environmental Philosophy* 8 (2) (2011), pp. 69–94.
- Rogers, T. L. et al. «Chaos is not Rare in Natural Ecosystems». In: *Nature Ecology and Evolution* 6 (2022), pp. 1105–1111.
- Rolston, H. «Does Aesthetic Appreciation of Landscapes Need to be Science-Based?» In: *British Journal of Aesthetics* 35 (4) (1995), pp. 374–386.
- *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- «From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics». In: *Environment and the Arts: Perspectives on Environmental Aesthetics*. A cura di A. Berleant. Hampshire: Aldershot, 2002, pp. 127–141.
- *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*. Melbourne: Cambridge University Press, 1999.
- «Is there an Ecological Ethic?» In: *Ethics* 85.2 (1975), pp. 93–109.
- Safina, C. *Al di là delle parole*. Milano: Adelphi, 2018 [2015].
- Sagoff, M. «La preservazione dell'ambiente naturale». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 175–187.

- Sayre-McCord, G. «Moral Realism». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) (2021). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-realism/>.
- Schino, G. e F. Aureli. «Reciprocal Altruism in Primates: Partner Choice, Cognition, and Emotions». In: *Advances in the Study of Behavior* 39 (2009), pp. 45–69.
- Severini, E. *Etica ed Evoluzionismo*. Milano: Carocci Editore, 2020.
- «Prospettive per una metaetica evoluzionistica. Risposte ai commenti». In: *Po-liteia* 144 (2021), pp. 155–159.
- Shields, C. «What Organisms Once Were and Might Yet Be». In: *Philosophy, Theory, and Practice in Biology* 9(7) (2017), pp. 1–15.
- Singer, P. *Animal Liberation*. New York: Avon Books, 1990 [1975].
- *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979 [1993].
- Singer, P. e K. de Lazari-Radek. *The Point of View of the Universe. Sindgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Sober, E. «Problemi filosofici dell’ambientalismo». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell’ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 165–292.
- Stoltzfus, A. «Why We Don’t Want Another Synthesis». In: *Biology Direct* 12.23 (2017).
- Street, S. «A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value». In: *Philosophical Studies* 127(1) (2006), pp. 109–166.
- Tallacchini, M. «Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra». In: *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell’ambiente*. A cura di M. Tallacchini. Milano: Vita e Pensiero, 1998, pp. 1–57.
- Taylor, P. W. «Four Types of Ethical Relativism». In: *The Philosophical Review* 63(4) (1954), pp. 500–516.
- *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1986.
- «Social Science and Ethical Relativism». In: *The Journal of Philosophy* 55(1) (1958), pp. 32–44.
- «The Ethics of Respect for Nature». In: *Environmental Ethics* 3 (3) (1981), pp. 197–218.
- Thoreau, H. D. *Walden ovvero vita nei boschi*. Milano: Rizzoli, 1988 [1854].
- Vaccari, A. «L’estetica ambientale: profili e applicazioni». In: *Manuale di etica ambientale*. A cura di P. Donatelli. Firenze: Le Lettere, 2017, pp. 163–188.
- Vavova, K. «Debunking Evolutionary Debunking». In: *Oxford Studies in Metaethics*. A cura di R. Shafer-Landau. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 76–101.

- von Uexküll, J. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. A cura di M. Mazzeo. Macerata: Quodlibet bis, 2010 [1934].
- Whitehead, A. N. *La scienza e il mondo moderno*. Milano: Bollati Boringhieri, 2015 [1925].
- Williams, G. C. *Natural Selection: Domains, Levels and Challenges*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Wolff, F. «L'assurdo concetto dei "diritti" degli animali». In: *MicroMega* 3 (2022), pp. 54–68.
- Wray, G. A. et al. «Does Evolutionary Theory Need a Rethink? No, All is Well». In: *Nature News* 514 (7521) (2014), pp. 161–164.
- Zimmerman, M. J. e B. Bradley. «Intrinsic vs. Extrinsic Value». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) (2019). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.