



ORDINES

Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee

ISSN 2421-0730

NUMERO 1 – GIUGNO 2021

ANDREA PORCIELLO

Una giustificazione metaetica del valore intrinseco della natura: il soggettivismo sofisticato (una variante)

ABSTRACT - One of the most important and recurring ideas in Deep ecology, first of all in the one proposed by its creator Arne Naess, is that nature is endowed with intrinsic value, regardless of what humans may think or believe about it. The problem is that Naess offers no justification for such an important thesis in the economics of his theory. In this article I intend to fill the space that Naess has deliberately left empty, proposing a metaethical position that takes into account the idea of “intrinsic value”. I will endorse a form of moderate subjectivism that places value, not directly within nature, but in the relationship that binds nature to human beings.

KEYWORDS - Deep ecology - Metaethics - Intrinsic Value - Environment - Subjectivism

ANDREA PORCIELLO*

Una giustificazione metaetica del valore intrinseco della natura: il soggettivismo sofisticato (una variante)**

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. L'ecologia profonda di Arne Naess: una sintesi critica - 3. Una critica all'oggettivismo metaetico - 4. Il soggettivismo sofisticato (una variante) - 5. Una breve conclusione

1. Premessa

L'idea di un'etica (ambientale) intesa come conseguenza dell'ontologia della natura, com'è noto, ha trovato massima e radicale espressione nel pensiero del filosofo norvegese Arne Naess, padre dell'ecologia profonda (o del profondo), contrapposta all'ecologia superficiale (o di superficie) nel suo noto articolo del 1973 *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: a Summary*¹.

In questo primo paragrafo intendo offrire una sintesi della posizione di Naess, innanzitutto al fine di "discutere" di ciò di cui Naess non ha inteso "discutere". In effetti, come più volte ha avuto modo di evidenziare durante la sua carriera, Naess non era in verità interessato al discorso etico, di fatto reso letteralmente "inutile" da una corretta impostazione ontologica dei fatti naturali. In una nota intervista rilasciata al filosofo ecologista Warwick Fox, peraltro uno dei suoi più entusiasti sostenitori, Naess ha espressamente dichiarato: «Non sono molto interessato all'etica o alla morale. Sono interessato a come percepiamo il mondo. L'etica è conseguenza di come noi percepiamo il mondo»². Con ciò Naess intendeva dire che se "veramente" gli esseri umani avessero reale contezza di cosa è la natura e di quale posto occupano al suo interno, essi agirebbero in modo naturalmente conseguente, ossia con rispetto, se non addirittura con venerazione, nei suoi confronti. Per cui, il tentativo, tipico della filosofia etica occidentale, di reperire ulteriori fondamenti a quei valori che la natura

* Ordinario di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia dell'Università degli Studi "Magna Græcia" di Catanzaro.

** Contributo sottoposto a valutazione anonima.

¹ A. NAESS, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: a Summary*, in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 16, 1973; tr. it. *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in "Etiche della terra", M. Tallacchini (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 1998.

² A. NAESS, citato in W. FOX, *Toward a Transpersonal Ecology*, Shambhala Publication, Boston 1995.

1/2021

ha già palesato e che la semplice e naturale osservazione può autonomamente farci cogliere senza particolare difficoltà, diviene superflua, se non addirittura fuorviante: un mero esercizio accademico ben lontano da quell'ecologia militante sostenuta da Naess e dai suoi seguaci. Detto altrimenti, i valori intrinseci "nella e della" natura, in un certo senso, parlano da soli e l'idea di poterli imporre (moralmente) dall'esterno, oltre ad essere inconcludente, tradisce, secondo Naess, lo spirito stesso del suo progetto ecologista. Un progetto che, almeno per come io l'ho inteso, inizia e finisce in sede ontologica, escludendo *a priori* qualunque ulteriore discorso di carattere metaetico.

Benché comprenda a pieno quest'idea e le esigenze che la sorreggono, non riesco cionondimeno a condividerla fino in fondo. Ciò innanzitutto perché credo che all'ontologia della natura (dei fatti appunto) debba necessariamente fare seguito una corrispondente indagine metaetica tesa a giustificare ciò che la prima ha adeguatamente messo in evidenza. Ciò mi porta, come cercherò di evidenziare, ad accettare gran parte delle conclusioni della proposta di Naess, ma non anche le sue premesse, almeno non *in toto*. Nelle prossime pagine tenterò, dunque, di colmare quello spazio che Naess ha deliberatamente lasciato vuoto, sovrapponendo alla sua ontologia olistica e *gestaltista* della natura, di cui a breve parleremo, un'adeguata ontologia dei valori, che possa dar conto del concetto di valore intrinseco in maniera tale che questo non appaia come una sorta di entità autoevidente, dotata dello stesso tipo di esistenza di cui sono dotate le entità materiali. Credo che la posizione di Naess, come d'altronde avviene in molte altre forme di oggettivismo e di realismo morale, ponga il suo interlocutore in una posizione assai scomoda, quella di credere o non credere, di accettare o rifiutare. Sono, invece, convinto che si possa conseguire il medesimo risultato, ossia la dimostrazione del fatto che la natura sia dotata di valore intrinseco, ponendo l'interlocutore di fronte a delle "ragioni", ragioni che sono innanzitutto metaetiche. A tale questione dedicherò i paragrafi secondo e terzo. Prima di far ciò, si rende necessario, come anticipato, un'agile sintesi dell'ontologia proposta da Naess, che renderà chiaro il perché essa, quantomeno nelle intenzioni del suo autore, non debba rimandare ad un qualche tipo di fondazione metaetica dei valori individuati in sede ontologica. Il punto di partenza è costituito dalla contrapposizione tra *Deep and Shallow Ecology*.

2. *L'ecologia profonda di Arne Naess: una sintesi critica*

Mentre l'ecologia di superficie si oppone all'inquinamento e allo sfruttamento incondizionato delle risorse naturali, soprattutto se non rinnovabili, fondamentalmente al fine di «salvaguardare l'elevato tenore di vita dei popoli dei paesi industrializzati»³ e rimanendo, dunque, costretta all'interno di un paradigma culturale chiaramente antropocentrico, l'ecologia di Naess pone, invece, l'esigenza di un vero e proprio ribaltamento di paradigma, la stessa esigenza che anche Jonas aveva posto alla base della sua teoria della responsabilità: l'esigenza di una visione totalmente nuova della natura, dell'essere umano e conseguentemente della stessa questione ambientale che, agli occhi dell'ecologista profondo, andrebbe risolta, non in via strumentale per migliorare la condizione umana, ma per realizzare un valore che è intrinseco nella natura.

A partire da tale premessa, la proposta filosofica di Naess va intesa innanzitutto come un netto rifiuto della tradizionale immagine dell'essere umano concettualmente distinto dall'ambiente naturale in cui si trova (*man in environment image*), in favore della contrapposta immagine della dimensione relazionale naturale a "campo totale", per la quale ciascuna entità naturale, nonché la natura nel suo complesso, si compone, oltre che delle proprietà intrinseche che le sono proprie, anche delle relazioni che la legano a tutte le altre entità. Isolare singole parti del tutto, sganciandole dalla rete di relazioni a cui appartengono, comporta una netta distorsione della realtà e della percezione ontologica che di essa abbiamo. Per cui, secondo Naess, come già anticipato, il fondamento dell'etica non può che essere necessariamente ontologico.

L'ontologia che Naess ha in mente vuole costituire un netto rifiuto dell'atomismo, ossia della tendenza, tipica di una certa tradizione scientifica (che Naess definisce *Galilean*)⁴ a dividere il mondo reale in due parti distinte, la realtà "in sé e per sé" e la realtà "per come noi, esseri umani, la percepiamo". A questa visione dualistica, e antropocentrica, Naess contrappone una concezione ontologica *gestaltista*, in cui la realtà viene concepita come un tutto relazionale. Qualche chiarimento sul punto credo si renda necessario.

³ A. DA RE, *Filosofia morale. Storia, teoria e argomenti*, Bruno Mondadori, Milano, 277.

⁴ Sulla ontologia galileiana ed in particolare sul rapporto tra qualità primarie e secondarie, con riferimento specifico alla questione ambientale, tra gli altri cfr. in particolare E. CAVAZZA, *From the Problem of "Secondary Qualities" to Intrinsically Relational Identity. Environmental Implications*, in *Esercizi filosofici*, 8, 2013.

Com'è noto, Galileo è stato il primo a tracciare la distinzione tra proprietà o qualità primarie e secondarie degli oggetti reali, a seconda che esse appartengano agli oggetti stessi o siano frutto della percezione dell'osservatore. Per cui, e semplificando, quando facciamo esperienza di proprietà quali l'altezza o il peso di un oggetto, prendiamo atto di qualcosa che appartiene in modo intrinseco all'oggetto stesso. Diversamente, l'esperienza del sapore, dell'odore o del calore, ad esempio, ha a che fare con i modi percettivi del soggetto conoscente e non, quindi, con proprietà intrinseche proprie dell'oggetto osservato. Da ciò si può, ad esempio, desumere che l'acqua non può essere intrinsecamente fredda o calda e che il cielo non può essere intrinsecamente azzurro, banalmente perché il loro essere "freddi", "caldi" o "azzurri" dipende anche, ma ovviamente non solo, dai modi percettivi, ossia dal come un particolare osservatore percepisce tali proprietà. E lo stesso, in base alla *galilean perspective*, deve essere detto a maggior ragione delle proprietà che Naess definisce "terziarie", quali la "grandiosità" di un certo panorama, la "serenità" indotta da un'alba o la "bellezza sublime" di un tramonto, qualità che la visione di Galileo percepirebbe come totalmente dipendenti dalle predisposizioni e dai modi percettivi dell'osservatore. Per cui, se le proprietà primarie attengono alla realtà esterna, ossia alla realtà per come essa è, le proprietà secondarie e *a fortiori* quelle terziarie riguardano, invece, la percezione della realtà. Una realtà che è, dunque, interna ai soggetti, una mera immagine.

Torneremo su questo punto, assai problematico, più avanti, per ora è utile evidenziare che a parere di Naess questa concezione ontologica galileiana, che determina il predominio dell'*astratto* sul *reale*, trascura un aspetto fondamentale, ossia il fatto che le strutture astratte, che in quanto tali sono prive di contenuti, sono cosa ben diversa dalle entità fisiche della realtà: «La struttura appartiene alla realtà – afferma Naess - ma non è la realtà»⁵. Per cui, ad esempio, una mappa geografica certamente può dare informazioni importanti su una determinata area del globo, ma essa non coincide con l'entità naturale che essa designa, è una sua descrizione in astratto capace di cogliere soltanto alcune delle dimensioni di cui quell'entità si compone, comprendendo essa anche altre dimensioni, ossia qualità e proprietà che non possono in alcun modo essere ridotte ad immagini o rappresentazioni: i suoi rumori, ad esempio, i suoi odori, l'atmosfera, le sensazioni emotive che essa suscita etc. Per cui, secondo

⁵ A. NAESS, *Ecosofia*, A. AIROLDI e G. SALIO (a cura di), Red edizioni, Como 1994, 58.

Naess, tutto ciò che compone l'intero è reale quanto lo è l'entità in se stessa, ed è reale, appunto, perché appartiene all'insieme che stiamo considerando.

È per queste ragioni che alla *Galilean Ontology*, un'ontologia costituita da proprietà oggettive, nel senso letterale di "appartenenti all'oggetto", Naess contrappone una *Gestalt Ontology*, una ontologia della *Gestalt*⁶, una concezione della realtà che potremmo definire multidimensionale e che, quindi, la concepisce come una *rete* di relazioni in cui il significato di ogni singolo *nodo* deriva in parte dalle sue caratteristiche intrinseche ed in parte dalle relazioni tra questo, tutti gli altri nodi e la rete nel suo complesso. Non a caso, in base al motto più ricorrente dei teorici della *Gestalt*, soprattutto in ambito psicologico: "Il tutto è più della somma delle sue parti". E questo *plus*, di cui neanche la matematica riesce a "dar conto", è costituito da un elemento impalpabile, e quindi non quantificabile, ma reale quanto lo sono le entità e le loro proprietà: l'idea di relazione.

Per capire questo concetto Naess utilizza una metafora musicale: «Prendete ad esempio la Sonata Patetica di Beethoven, che ha tre movimenti: Allegro, Adagio e Allegro. (...) I movimenti sono interi subordinati, *Gestalt* subordinate di una realtà musicale. All'interno del movimento poi ci sono gruppi di note che formano unità contrastanti. Abbiamo quindi un complesso insieme di *Gestalt*, ordinate secondo una vasta gerarchia. La *Gestalt* di un complesso pezzo musicale è subordinata all'esperienza di quel pezzo in una particolare situazione. Il pezzo, infatti, può essere eseguito all'aperto, oppure in un edificio bello o in uno brutto. Se siamo insieme con un'altra persona, il nostro rapporto con quella persona in quella situazione influisce sulla nostra esperienza della musica.

⁶ La *Gestaltpsychologie*, psicologia della *Gestalt* ossia "psicologia della forma" è una tra le più importanti e innovative correnti psicologiche del XX secolo, il cui principale oggetto di studio è costituito dai problemi della percezione e dell'esperienza. La corrente è nata e si è sviluppata in Germania a partire dai primi anni del Novecento, dopodiché si è estesa anche negli Stati Uniti, a causa delle persecuzioni naziste. In particolare, il termine *Gestalt* fu impiegato per la prima volta dal matematico, fisico e filosofo Ernst Mach, insieme a Wittgenstein e a Frege uno dei grandi intellettuali che hanno ispirato alcune delle idee del neopositivismo. Il termine ebbe fin da subito diffusione in ambito psicologico, soprattutto grazie all'uso che di questo fecero Edmund Husserl e Christian von Ehrenfels. L'idea identificativa del movimento, ripresa anche da Naess così come da molti altri intellettuali nei più svariati ambiti di ricerca, è quella per cui l'insieme è differente, non necessariamente migliore, rispetto alla somma delle singole parti che lo compongono. Concezione, questa, che si opponeva innanzitutto ai modelli teorici strutturalisti del secolo precedente. Da qui il motto, citato anche nel testo *Das Ganze unterscheidet sich von der Summe seiner Teile*, ossia «il tutto non coincide con la somma delle parti».

Nessun aspetto dell'esperienza può essere preso isolatamente»⁷. Da ciò appare possibile desumere che ogni nota, così come ogni entità reale, ha caratteristiche che le sono proprie e che consentono di delineare la sua identità e la sua unicità. Per cui, un "LA", ad esempio, appartenente ad una determinata ottava, ed a prescindere dallo strumento o dalla voce che lo intona, ha sempre una medesima frequenza che lo distingue da tutti gli altri suoni pensabili. Ma, se a questo "LA" concateniamo altre note, ciascuna delle quali possiede anch'essa qualità che la caratterizzano, otterremo un insieme, una *Gestalt* appunto, ossia una struttura melodica che non può essere ridotta semplicemente alla somma delle note che la compongono, per una serie di ragioni. Innanzitutto, perché la melodia è data sì dalle note, ossia dai suoni, ma anche dai silenzi, dalle pause. Spazi vuoti carichi di significato, e quindi anche di valore, che danno senso ai suoni. E poi perché tra le note, nonché tra le note ed i silenzi, si instaurano relazioni che fanno parte a pieno titolo di questa prima struttura. Ma non solo. Perché quella melodia, quella piccola *Gestalt* fatta di suoni e di pause, non è ad esse riducibile perché a sua volta va riferita ad un intero più vasto cui appartiene, ad una *Gestalt* ancora più grande. E questa, a sua volta, andrà riferita ad un insieme ancora più vasto che la contiene, e così via. A ben vedere, in effetti, la piccola melodia considerata appartiene ad un fraseggio più vasto, quel fraseggio ad un intero tema, il tema ad una trama armonica e melodica ancora più grande fino ad arrivare, ad esempio, alla *Gestalt* costituita da una complessa sinfonia per pianoforte e orchestra. Ma c'è ancora un elemento da considerare, quello che prima abbiamo definito "proprietà terziaria", relativo al fatto che l'osservatore, in questo caso l'ascoltatore, può essere concepito in verità egli stesso come parte di questa rete di relazioni, in quanto percepisce tutti questi insiemi che compongono l'intero, a partire da "situazioni e stati d'animo" determinati che non sono meno reali delle note e delle pause che compongono il brano che sta ascoltando. Se, dunque, ci chiediamo a questo punto cos'è la musica o, più nello specifico, cos'è la sinfonia per pianoforte e orchestra che stiamo ascoltando, dobbiamo concludere, con Naess, che la musica in generale e la sinfonia in particolare siano contemporaneamente tutto questo: frequenze, che messe in relazione reciproca creano *nodi* di significato, i quali, insieme agli altri nodi, creano strutture relazionali complesse. Complesse e mai definitivamente stabili, visto che la relazione con l'osservatore/ascoltatore è, in quest'ottica, essa stessa parte della *Gestalt* complessiva. In sintesi, possiamo dire che la musica è un intero relazionale. Con ogni evidenza, tale

⁷ A. NAESS, *Ecosofia*, cit., 68-69.

modo di procedere conduce ad una concezione ontologica in cui viene superata la contrapposizione tra “soggettivo” ed “oggettivo”, ed in cui la realtà viene configurata in chiave monista come unità compatta, come intero relazionale dotato di valore.

Questa premessa ontologica, solo apparentemente lontana dalle questioni ambientali, è considerata in realtà il presupposto irrinunciabile dell’ecologia (o dell’ecosofia) proposta da Naess. Perché il discorso appena riferito alle note della musica può essere rivolto anche a qualunque entità naturale, da quella più piccola e semplice a quella più grande e complessa. In quest’ottica, una foresta, ad esempio, dal punto di vista di un *gestaltista* non può essere ridotta agli alberi che la compongono, e quindi alle proprietà primarie, esteriori ed oggettive che Galileo attribuiva alla realtà ed ai suoi oggetti, perché essa comprende anche tutte quelle relazioni che si consumano al suo interno e che fanno parte integrante della sua struttura intrinseca. Detto semplicemente, si potrebbe dire che la foresta, in quanto *Gestalt*, oltre a comprendere i tronchi, i rami, le foglie la resina e tutte le altre proprietà primarie, comprende anche le sensazioni di grandiosità e di mistero che tutte quelle proprietà nel loro insieme suscitano nell’essere umano che le osserva e che di quelle proprietà fa esperienza: la foresta è “realmente” anche questo. Il che implica, ed è qui che s’innesta il discorso ambientalista, che l’abbattimento dei suoi alberi non distrugge soltanto i pochi o molti alberi recisi, distrugge anche questo “altro”, ossia la rete di relazioni che la presenza degli alberi rendeva possibile e che adesso, invece, non esiste più⁸. Detto altrimenti, se osserviamo una foresta dall’interno, attraverso le categorie ontologiche di Galileo, che sono poi le tipiche categorie dell’essere umano moderno occidentale, tra un albero ed un altro vedremo solo spazio, spazio vuoto, fondamentalmente non vedremo “nulla”. Appunto perché da questa prospettiva, che ovviamente non è soltanto un punto di vista fisico, la foresta appare “solo” come un insieme di alberi, ossia come una somma di oggetti dotati di qualità o proprietà esterne ed oggettive che occupano un certo volume all’interno dello spazio vuoto. E sempre da questo punto di vista, saremo portati a concludere che l’intero coincide effettivamente con la somma delle parti che lo compongono. Nell’idea di Naess, invece, o di qualunque fautore dell’ontologia *gestaltista*, nello spazio che separa gli alberi c’è *essere*, c’è *vita*, esistono relazioni, tensioni, in una parola esistono valori. Ecco le parole di Naess a riguardo: «una relazione tra due enti A e B si dice intrinseca quando

⁸ Sul punto cfr. in particolare C. DIEHM, *Arne Naess and the Task of Gestalt Ecology*, in *Environmental Ethics*, 28 (1), 2016, 26 ss.

1/2021

è tale da appartenere alla definizione stessa o alla costituzione fondamentale di A e B, sicché, se togliamo la relazione, A e B non sono più gli stessi enti. Il modello a tutto campo dissolve non solo il concetto di “uomo nell’ambiente”, ma anche qualunque compatto concetto di “cosa in milieu” – eccetto quando si comunichi a livello superficiale o preliminare»⁹.

Secondo Naess questa impostazione ontologica conduce *necessariamente* all’idea di egualitarismo biosferico (in linea di principio), altra componente fondamentale dell’ecologia profonda. Il problema non consiste più, adesso, nel determinare se esistano o meno entità naturali moralmente rilevanti e neanche nel relativo tentativo di comprendere quali esse siano, semplicemente perché tutto ciò che esiste, proprio per il fatto di esistere, possiede pari importanza, innanzitutto morale. Per cui diviene molto difficile, per dirla come Rolston, «dire dove i fatti naturali finiscono e dove appaiono i valori naturali»¹⁰. Si tratta comunque di un egualitarismo “in linea di principio” perché, come lo stesso Naess ha più volte sottolineato, ogni prassi realisticamente intesa implica necessariamente un qualche grado di sfruttamento e di soppressione. Vivere, e quindi, nutrirsi, muoversi, agire, anche quando lo si fa nella piena coscienza ambientalista e con la massima attenzione per l’altro (umano e non umano), produce sempre una qualche forma di “danno” o di “consumo”. Tuttavia, un conto è giustificare tale danno sulla base di argomenti antropocentrici che trovano nella superiorità e nel dominio i propri riferimenti immediati, altro è semplicemente «riconoscere il carattere inevitabile, a partire però dalla preventiva adesione al biocentrismo e al principio di identificazione»¹¹. L’assunzione di questo rinnovato punto di vista, per il quale nessuno spazio separa più gli esseri umani dalla natura e dalle sue entità ed in cui ciascun essere vivente (compreso ovviamente l’essere umano) viene concepito come un nodo di raccordo con gli altri esseri viventi, non è fine a sé stessa perché determina una nuova concettualizzazione del concetto dell’io, o come Naess lo definisce, del Sé.

È questo il momento chiave, nonché a mio avviso quello più problematico dell’intera proposta, attraverso cui dall’essere si passa al dover essere, dall’ontologia si passa (implicitamente) all’etica. Nel momento in cui l’essere umano prende atto del suo reale *status* ontologico, quando *realizza* in modo profondo e definitivo di essere un nodo tra gli

⁹ A. NAESS, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, cit., 143.

¹⁰ H. ROLSTON, *Is There An Ecological Ethics?*, in *Ethics*, 85, 1975, p. 100; tr. it. *Esiste un’etica ecologica?*, in *Etiche della terra*, M. TALLACCHINI (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 1998.

¹¹ A. DA RE, *Filosofia morale*, cit., 279.

infiniti nodi di cui si compone la rete delle relazioni naturali, prende avvio un processo di autorealizzazione che ricorda, almeno in parte, il cammino verso l'illuminazione di alcune religioni orientali. Un processo di autorealizzazione che determina la fioritura del proprio Sé ecologico, ossia l'espansione (e non la distruzione) del ben più ristretto e limitato ego ecologico: «Il senso di sé dell'ecologia profonda richiede ulteriore maturità e crescita, un'identificazione che oltrepassa l'umanità per comprendervi il mondo non umano»¹². Riprendendo la distinzione kantiana tra azioni morali e azioni belle (ossia azioni che sono buone perché assecondano le personali inclinazioni), Naess si mostra convinto che l'individuo avviato al processo dell'autorealizzazione del Sé ecologico realizza nei confronti della natura azioni che sono innanzitutto naturalmente "belle", ossia azioni che sono moralmente corrette perché spontaneamente morali. L'approccio è quasi socratico: non si tratta di obbedire alla morale ed ai suoi precetti, ossia ad imperativi eteronomi, si tratta piuttosto di comprendere ed assumere un determinato punto di vista e di agire in modo conseguente, senza sforzo e senza dover vincere alcuna resistenza morale, perché fare altrimenti a quel punto apparirebbe inconcepibile. In sintesi, chi agisce sulla base del proprio Sé ecologico, e non più del proprio limitato ego ecologico, non potrà che evitare di trattare il prossimo, umano o non umano che sia, come mezzo anziché come fine. Ecco le parole di Naess a riguardo: «Più riusciamo a comprendere il legame che ci unisce agli altri esseri, più ci identifichiamo con loro, e più ci muoveremo con attenzione. In questo modo diventeremo anche capaci di godere del benessere degli altri e di soffrire quando una disgrazia li colpisce. Noi cerchiamo il meglio per noi stessi, ma attraverso l'espansione del sé ciò che è meglio per noi è anche meglio per gli altri. La distinzione tra ciò che è nostro e ciò che non lo è sopravvive solo nella grammatica, non nei sentimenti»¹³.

L'influenza di Spinoza è evidente, ed è anche nota in letteratura. In particolare, è il concetto di *conatus* spinoziano che Naess sembra far proprio, ma con una essenziale differenza. In Spinoza, per *conatus* s'intende la naturale tendenza, o meglio il naturale sforzo proprio di ciascun individuo a preservare se stesso, a mantenere la propria attualità. In fisica, ad esempio, il principio di inerzia sembra manifestare a pieno questa tendenza. Da ciò Spinoza ricavava che la distruzione di un ente non può che avvenire per cause esterne e, dunque, contro questa tendenza che coincide con la natura

¹² B. DEBALL, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse importante*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, 75.

¹³ A. NAESS, *Ecosofia*, cit., 223.

di ciascun ente. Naess riprende questo concetto, ma a differenza di Spinoza, lo cala in una dimensione relazionale, nel senso che tale sforzo votato naturalmente all'autoconservazione implica la relazione tra gli enti, varcando immancabilmente la dimensione puramente individuale.

Ciò è possibile in quanto l'espansione dell'ego ecologico, che diventa quindi Sé ecologico, spezza, distruggendola, la linea di separazione tra "noi" e "l'universo" ed a quel punto il Sé non incontrerà più un limite nel nostro corpo, estendendosi esso alla natura in quanto tale. Per cui, per un Sé ecologico esteso maltrattare la natura significherebbe letteralmente maltrattare se stesso, visto che nulla lo separa più dalle cose naturali. Nell'ottica di Naess, insomma, se guardassimo alla natura per ciò che realmente essa è la rispetteremmo semplicemente perché sarebbe assurdo ed inconcepibile fare diversamente. Rispetteremmo incondizionatamente la natura, non semplicemente perché rispettarla significherebbe indirettamente rispettare noi stessi (come per la tradizione antropocentrica) e neanche perché crediamo si tratti di un'entità importante o dotata di valore, ma per una ragione più profonda, perché essa coincide con il nostro Sé: noi siamo la natura e la natura è ciò che noi siamo. Ecco le parole di Naess a riguardo: «Il rispetto (per la natura) consegue spontaneamente quando il Sé è profondo e ben radicato, la cura della natura viene sentita e percepita come la cura di noi stessi. E così come non abbiamo bisogno della pressione morale per ricordarci di respirare, allo stesso modo non avremo bisogno di esortazione alcuna per mostrare cura»¹⁴.

3. Una critica all'oggettivismo metaetico

Benché io accetti il progetto generale, il significato politico sociale e le tesi filosofiche di fondo della *Deep Ecology*, cionondimeno ho difficoltà ad accettare il modo in cui Arne Naess giustifica o, sarebbe meglio dire, "non giustifica" l'idea di valore intrinseco della natura, irrinunciabile punto di approdo della sua teoria ed in verità di qualunque teoria etica ambientale di matrice non antropocentrica. Più precisamente, come ho già sottolineato, nella prospettiva di Naess la giustificazione del valore intrinseco della natura sembra iniziare e finire in sede ontologica, mancando di fatto una spiegazione metaetica della sua origine e del suo *status*. È come se Naess, dando per scontata la presenza immanente in natura dei valori, resi visibili da una corretta impostazione dell'ontologia naturale, si sentisse alla fine

¹⁴ A. Naess, citato in W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, cit.

1/2021

esonerato dal dover rispondere alle classiche domande, antiche quanto lo è la filosofia, relative alla loro natura e alla loro provenienza: cosa sono i valori? Sono “etichette” attribuite alle entità (naturali e non) dall’essere umano oppure qualità che appartengono intrinsecamente a tali entità a prescindere dalla volontà dell’essere umano, se non addirittura a prescindere dalla sua stessa esistenza?

Con ogni evidenza, e quanto riportato relativamente alla sua teoria credo lo renda palese, Naess aderirebbe senza esitazioni alla seconda ipotesi, quella dell’esistenza autonoma ed indipendente dei valori. Il problema è che nel suo impianto teorico non c’è traccia di una tesi che giustifichi una conclusione così importante, se non l’idea per cui la percezione della natura condotta attraverso un rinnovato atteggiamento psicologico-mentale-spirituale, ossia attraverso un nuovo *Sé* ecologicamente risvegliato, sia sufficiente a rendere palese ciò che la natura intrinsecamente possiede e, dunque, la sua grandiosità, la sua bellezza, il suo mistero e tutti i valori morali ed estetici radicati nella sua essenza. Faccio riferimento all’idea di cui abbiamo parlato nel precedente paragrafo, quella secondo cui le qualità terziarie della realtà per Naess sarebbero, contro l’ontologia galileiana, reali quanto lo sono quelle primarie. Ma così facendo, ed è questo il problema che qui sto cercando di evidenziare, la questione dell’origine e dello *status* dei valori viene del tutto bypassata, trasformandosi essa in una questione introspettiva che attiene essenzialmente al “lavoro” che l’essere umano deve compiere, innanzitutto su se stesso, al fine di poter entrare in contatto con la dimensione assiologica intrinseca nella realtà, una dimensione altrimenti invisibile. Semplificando, e se ho ben interpretato le indicazioni di Naess, è come se dietro ad uno schermo esistessero degli oggetti che resteranno invisibili a determinati osservatori fino a quando questi non realizzeranno di dover salire su di una scala al fine di poterli ammirare.

Sono molti gli autori che hanno provato a fornire un’adeguata giustificazione alle tesi sui valori che Naess si limita a dare per scontate. Tra questi tentativi due appaiono in questa sede degni di considerazione: il primo, diciamo più ortodosso, portato avanti tra gli altri da Warwick Fox, spiega l’idea di valore intrinseco della natura in chiave psicologica, persistendo nell’idea della “inutilità” e della “vacuità” del discorso (meta)etico. Il secondo, proposto tra gli altri da Arne Johan Vetlesen, compiendo quel passo (verso la metaetica) che Naess non aveva voluto compiere, interpreta il pensiero di Naess in chiave essenzialmente oggettivista. Credo che entrambe le soluzioni pongano problemi di

circolarità e di autoreferenzialità difficilmente superabili, il che renderà necessario reperire altrove una soluzione metaetica adeguata.

Iniziamo da Fox. L'ambientalista australiano, palesando ed enfatizzando ciò che di fatto era già implicito nella posizione di Naess, sostiene che l'errore comune a tutte le teorie morali occidentali, da Cartesio in avanti, sia consistito nel fatto di perseverare in una visione troppo ristretta e limitata del Sé¹⁵ (con la sola eccezione di Spinoza, che non a caso ha rappresentato per Naess una chiara fonte d'ispirazione). Per Fox, insomma, il dualismo uomo-natura, la trasformazione della natura in un oggetto, in una "cosa", nonché tutte le altre posizioni antiecologiste attribuibili alle concezioni morali tradizionali, non sarebbero altro che una conseguenza di questa angusta concezione del Sé. A differenza di quelle filosofie, l'eco-filosofia di Naess costituirebbe, invece, un invito alla cooperazione, una spinta a superare quell'angusto spazio in cui il nostro Sé è tradizionalmente costretto ad operare. Afferma Naess a riguardo, «non desidero imporre alcuna dottrina a nessuno. Sono alla ricerca della cooperazione, e non di una buona occasione per predicare»¹⁶. Per cui, nella lettura offerta da Fox, la chiave del discorso portato avanti da Naess, prima ontologico e poi etico, è sempre relativa alla "dimensione" e alla "estensione" del Sé e alla sua capacità di cooperare. Tutto il resto viene di conseguenza.

Alla classica ed ovvia obiezione per cui Naess finirebbe col derivare, senza giustificazioni ulteriori, i valori direttamente dai fatti, cadendo in tal modo nella fallacia naturalistica, Fox replica semplicemente affermando che tra i fatti e i valori presi in considerazione da Naess nella sua teoria non esiste una connessione logica, che evidentemente violerebbe la legge di Hume, ma una connessione che è solo psicologica. A suo parere la risposta che l'essere umano "ecologicamente realizzato" offre ai fatti della natura «segue in modo naturale, non come una conseguenza logica, ma come una conseguenza psicologica, come l'espressione - conclude Fox - dell'evolversi (dello sviluppo, della maturazione) del Sé»¹⁷.

Il problema che voglio qui sottolineare attiene al fatto che il ricorso alla dimensione psicologica, in quanto dimensione antitetica a quella logica, anziché "spiegare" o "giustificare" la posizione metaetica di Naess, finisce a mio parere col renderla ancora più incerta, vaga e, in un certo qual modo, inintelligibile. Il che, come opportunamente nota Vetlesen a riguardo, tra le

¹⁵ A. NAESS, citato in W. FOX, op. cit., 223.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, 247.

altre cose, pregiudica lo stesso *status* scientifico dell'ecologia (profonda) in quanto scienza. «Fox vuole promuovere la sua ecologia transpersonale facendo ricorso all'autorità dell'ecologia intesa nei termini di una scienza in grado di dimostrare il nostro intenso legame di interconnessione con il mondo. Ma rifiuta con enfasi di sottoscrivere qualunque idea che dimostri che tale interconnessione implichi "logicamente" un dovere verso il mondo. In altre parole, [a suo parere] dall'essere (ossia il fatto della interconnessione) così come stabilito dall'ecologia non discendono direttamente valori»¹⁸. Insomma, è come se Fox, per un verso al fine di giustificare la posizione di Naess e per l'altro nel tentativo di evitare che essa cada nella fallacia naturalistica, trasformasse la questione della fondazione dei valori in una questione prettamente psicologica che attiene, dunque, a ciò che i fatti riescono a suscitare in termini valoriali in questa psicologia rinnovata del Sé.

La posizione appare alquanto problematica. Si tratta, per come io l'ho intesa, di una forma di oggettivismo mascherato, o forse ancora meglio, di un modo per distogliere l'attenzione dai reali problemi che l'oggettivismo morale inevitabilmente pone quando palesato in modo espresso. Credo che il tentativo di Vetlesen, consistente, invece, nello svelare l'oggettivismo implicito nella posizione di Naess, costituisca una posizione di certo più chiara e decifrabile, ma non per questo meno problematica.

Vetlesen rende esplicita l'idea, peraltro comune a molti filosofi ecologisti, per cui tra fatti e valori in realtà non ci sia differenza alcuna, perché osservare soggettivamente un fatto significa contemporaneamente scoprire "oggettivamente" un valore. Rolston, giusto per fare un esempio, già a partire dagli anni Settanta ha sostenuto proprio un'idea di questo genere: «La descrizione e la valutazione emergono in certa misura insieme»¹⁹. Per questi autori, Vetlesen compreso, la fallacia naturalistica, lungi dal costituire un ostacolo da dover aggirare, come per Fox, semplicemente non esiste, è solo un equivoco che la filosofia occidentale, fondamentalmente per inerzia, ha perpetuato trasformandola in un truismo. Anche il giurista Lon Fuller ha sostenuto qualcosa di simile all'inizio degli anni Cinquanta: «Nessuna di tali convinzioni sarebbe apparsa come un truismo agli occhi di Platone, di Aristotele e di tutti quei filosofi che molto probabilmente avrebbero avuto difficoltà a trarre da esse un significato chiaro. È solo in tempi più recenti, ed innanzitutto a causa

¹⁸ A.J. VETLESEN, *Ethics and Value in Naess' Ecophilosophy: A Realist Perspective*, in *Worldviews*, Vol. 21, n. 3, *Special Issue: Deep Ecology*, 2017, 257.

¹⁹ H. ROLSTON, *Esiste un'etica ecologica?*, cit., 162.

dell'influenza di Kant, che tali convinzioni hanno assunto lo status di assiomi tanto tra i filosofi quanto più in generale tra le persone comuni»²⁰.

Partendo da tali premesse, il tipo di oggettivismo sostenuto da Vetlesen approda ad un'idea molto semplice da afferrare, ma al contempo molto difficile da dimostrare, ossia all'idea, e per dirla con Ronald Dworkin, per cui i valori «sono altrettanto reali quanto gli alberi e il dolore», in quanto «il mondo del valore si contiene e si certifica da solo»²¹. Si tratta di una strategia difensiva e giustificativa dell'ontologia di Naess certamente più consona ed adeguata ad un'etica ambientale radicalmente anti-antropocentrica qual è quella presupposta dalla *Deep Ecology*. E non è un caso, infatti, che i maggiori autori che sostengono prospettive ecologiste ed ambientaliste di questo tipo siano tendenzialmente oggettivisti, facendo immancabilmente coincidere il piano dei fatti con quello dei valori. Come sottolinea anche Domsky in proposito, «una tesi comune della filosofia ambientalista è consistita nell'idea per cui al fine di assicurare valore intrinseco alle entità naturali, e non semplicemente valore strumentale, sia necessario aderire e difendere in modo vigoroso una metaetica oggettivista, come posizione contraria al soggettivismo»²².

La tesi che, invece, intendo qui sostenere, in parte facendo mie alcune (ma solo alcune) considerazioni di Robert Elliot, è che sia possibile assicurare valore intrinseco alla natura senza necessariamente aderire ad una posizione oggettivista "radicale" qual è quella sostenuta, benché in ambiti e con finalità differenti, da autori come Dworkin o Vetlesen. L'insoddisfazione nei confronti di questo tipo di oggettivismo, benché esso costituisca la strada più agevole per chiunque intenda fondare l'etica a partire dall'ontologia, nasce dalla convinzione per cui in un punto indefinito del suo ragionamento si inserisca, il più delle volte in modo implicito, un elemento irrazionale, quasi fideistico e religioso²³. Mi sembra

²⁰ L.L. FULLER, *American legal Philosophy at Mid Century. A Review of Edwin W. Patterson's in Jurisprudence. Men and Ideas of the Law*, in *Journal of Legal Education*, n. 6, 1954, 469.

²¹ R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2013, 27.

²² D. DOMSKY, *Keeping a Place for Metaethics: Assessing Elliot's Dismissal of the Subjectivism/Objectivism Debate in Environmental Ethics*, in *Metaphilosophy*, vol. 35, n. 5, 2004, 675.

²³ In passato, ho sostenuto questa tesi in particolare contro l'atteggiamento oggettivista assunto da Dworkin nel volume *Religione senza Dio*, rilevando in particolare che tale atteggiamento non rinuncia realmente alla figura di Dio, come Dworkin tenta di dimostrare, in quando in modo più o meno implicito tende a deificare l'idea di valore che, in questo senso, prende il posto di Dio. Cfr. A. PORCIELLO, *La religione atea di Dworkin e la divinizzazione del valore*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2018.

1/2021

che l'oggettivismo, detto altrimenti, chieda all'osservatore di vedere ciò che non può essere visto, di percepire ciò che non può essere percepito, gli chiede, in fin dei conti, di essere "credente", nei valori, ma pur sempre credente. Il punto è che personalmente non "credo" che i valori siano entità reali dotate di esistenza autonoma che l'essere umano può soltanto scoprire ed accertare, ma "non creare". Anzi, più precisamente, di questo argomento sono portato ad accettare soltanto la sua ultima tesi: anche io credo che gli esseri umani "non creino" i valori, o che quantomeno non li creino "da soli". Tra poco specificherò in che senso. Non accetto, invece, la prima parte dell'argomento, ossia l'idea per cui i valori esistano in modo indipendente e autonomo ed a prescindere dall'esistenza dell'essere umano. E per questa ragione non posso considerarmi un oggettivista, quantomeno se per oggettivismo intendiamo la tesi per cui i valori esistono "come gli alberi o il dolore".

In verità, è bene però ricordare che esistono quantomeno tre tipi di oggettivismo in ambito metaetico, ciascuno in parte indipendente dagli altri. In base al primo, cui ho appena fatto cenno, si ritiene che i valori siano dotati di un'esistenza propria, costituiscano delle entità reali o, come dicono gli anglosassoni, siano *mind-independent*. Il secondo, che non consegue necessariamente dal primo, ritiene, invece, che i valori siano intrinsecamente prescrittivi, ossia prescrittivi «indipendentemente dai desideri contingenti, dalle attitudini e dalle preferenze di chi valuta»²⁴. Ed infine, in base alla terza tesi, che non consegue necessariamente dalle tesi precedenti, i valori sarebbero anche intrinsecamente motivazionali, nel senso che «accettarli significa, ed a prescindere dai nostri desideri, essere in qualche misura spinti ad agire»²⁵.

Delle tre forme di oggettivismo, sarei pronto a sottoscrivere solo la seconda, la tesi prescrittiva. Il valore, una volta individuato, poco importa, almeno sotto questo profilo, se grazie ad una scoperta o ad una creazione, contiene in sé elementi prescrittivi. Per il resto, oltre, come già detto, a rifiutare la prima forma di oggettivismo, rifiuto anche l'ultima, ossia l'idea per cui accettare un valore significhi necessariamente comportarsi in modo conseguente. Accertare (ed accettare) l'esistenza di un valore comporta esclusivamente il fatto di ammettere l'esistenza di una prescrizione, ossia ammettere che esiste un modo giusto di comportarsi (e non è poco), ma ciò lascia aperta la possibilità per il soggetto conoscente di comportarsi in modo differente, e quindi tecnicamente ingiusto, sulla base di altri parametri,

²⁴ R. ELLIOT, *Faking Nature*, Routledge, London 1997, 222.

²⁵ *Ibidem*.

tendenzialmente egoistici. Detto altrimenti, l'adesione al valore e alla sua carica prescrittiva è pur sempre un atto di volontà, e la volontà deve essere indirizzata o addirittura piegata attraverso strumenti che sono esterni alla giustificazione metaetica, *in primis* attraverso lo strumento giuridico, ad esempio, o quello della promozione (anche politica).

Per tali ragioni, la posizione che intendo sostenere non può che essere ibrida, consistendo essa in un particolare tipo di soggettivismo moderato che incorpora, però, altrettanto moderati elementi di oggettivismo. Più avanti cercherò di darle una forma ed un contenuto più precisi. Per adesso, e ai fini del mio ragionamento, intendo concentrarmi sul primo tipo di oggettivismo al fine di spiegare in modo più puntuale, e spero definitivo, le ragioni per cui non possa essere condiviso.

Prendo a modello la posizione oggettivista assunta dal Dworkin di *Religione senza Dio*, in particolare quando il filosofo americano afferma che «ciò che chiamiamo natura – l'universo come un tutto e in tutte le sue parti – non è un mero dato di fatto ma è intrinsecamente sublime: qualcosa che ha valore e incanto intrinseci»²⁶. Affermazione che Naess, e molti dei suoi difensori, avrebbero senz'altro sottoscritto senza particolari titubanze. E questa bellezza intrinseca a tutte le entità naturali, Dworkin fa l'esempio della bellezza di un tramonto o del Grand Canyon, non è semplicemente legata alle loro forme, ai loro colori e alle altre proprietà esteriori, «il loro essere meravigliosi dipende dal fatto che è la natura, anziché una qualche intelligenza o volontà umana ad averli prodotti»²⁷.

Ovviamente nessuno intende negare i sentimenti e le sensazioni di mistero, di riverenza, di commozione che la visione di tali entità può suscitare nell'essere umano, forse proprio derivanti dal mistero che avvolge la natura ed i suoi enti. A cominciare dal mistero dell'esistenza, e quindi della vita e della morte. E lo splendore del tramonto o la grandezza del Grand Canyon sono certamente capaci di provocare tutto questo, *in primis* perché, ed in questo ha perfettamente ragione Dworkin, si tratta proprio di entità naturali e non di altro. Se così non fosse, se scopriremo, ad esempio, che anziché il tramonto o il Grand Canyon stesso ammirando in realtà una scenografia incredibilmente accurata, un artefatto umano perfettamente realizzato, con tutta probabilità continueremo a vedere la loro bellezza, ma è del tutto verosimile che tali oggetti perderebbero d'improvviso il fascino derivante dal "mistero", per la banale ragione che a quel punto non ci sarebbe più nulla di misterioso. Non si tratterebbe, più,

²⁶ R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, cit., 23.

²⁷ Ivi, 48.

insomma, della bellezza sublime ed intrinseca di cui parla Dworkin, perché quel tipo di bellezza, del tutto speciale, nasce dalla coscienza e dalla consapevolezza che ciò che stiamo osservando è parte della natura, e non una sua, per quanto perfetta, imitazione.

Quest'idea, che Dworkin interpreta nei termini di un atteggiamento religioso verso la vita²⁸, perché appunto riconosce l'esistenza del sublime, appare del tutto ragionevole e non mi sembra ponga particolari questioni da dover discutere. Il punto che, invece, mi preme sottolineare è che, per quanto condivisibile tale argomento sia, esso non dimostra in verità nulla per ciò che concerne i valori e la loro giustificazione ed in particolare non mi sembra che ci costringa in modo alcuno ad accettare la tesi oggettivista qui presa in esame. Anzi, credo che queste affermazioni siano del tutto compatibili con la concezione ad essa opposta, l'impostazione metaetica proposta da un certo soggettivismo moderato.

In effetti, il soggettivista potrebbe ribattere all'esempio di Dworkin semplicemente affermando che il tramonto o il Grand Canyon non sono affatto dotati di bellezza "autonoma ed indipendente" e che si tratta a ben guardare di entità che semplicemente "esistono" e che, dunque, non hanno di per sé alcun significato morale che sia definibile come *mind-independent*. Il fatto di valutarli in termini di valore, di bellezza ad esempio, avrebbe a che fare esclusivamente con le modalità di funzionamento del cervello umano, con le sue sinapsi, forse con il DNA, a cui si sovrappongono poi ulteriori elementi condizionanti, come le ataviche paure del nulla, della morte, del non essere etc. Insomma, quello che il soggettivista sta cercando di dire è che la bellezza della natura esiste per ciò che la sua immagine riesce a suscitare in "noi in quanto esseri umani". Da ciò la conclusione normalmente associata al soggettivismo: i valori non sono altro che il prodotto dell'attività intellettuale dell'essere umano, sono *mind dependent*, un suo tratto caratteristico ed al contempo una sua prerogativa. I valori esistono perché esiste l'essere umano ed è, dunque, legittimo credere che prima del suo arrivo sul pianeta terra, l'universo non fosse né bello e né brutto, semplicemente "era". La tesi, nonostante il suo crudo realismo venato di pessimismo, mi sembra abbia le sue buone ragioni, non fosse altro perché è molto difficile riuscire a dimostrare la tesi contraria.

La più ovvia di queste ragioni è la seguente: se realmente i valori fossero entità reali indipendenti dall'osservatore, essi non sarebbero "visibili" soltanto all'essere umano, non costituirebbero solo una sua prerogativa, dovrebbero essere percepiti anche da "valutatori" non umani.

²⁸ Ivi, 23 ss.

1/2021

Eppure, è ragionevole ritenere, almeno per quanto a noi è concesso sapere, che nessun altro essere vivente provi le stesse sensazioni che noi esseri umani proviamo e che giudichi la natura in termini di maggiore o minore bellezza, banalmente perché il suo cervello non glielo consente. Di certo gli esseri viventi non umani dotati di un sistema nervoso percepiscono il mondo in modo molto simile a come l'essere umano lo percepisce, possiedono sensi, in molti casi anche più sviluppati rispetto ai nostri, provano paura, dolore, empatia (pensiamo ai pesci terrorizzati alla vista della crudeltà che gli esseri umani infliggono ad altri pesci, soprattutto quando appartenenti alla stessa specie).

Ma lo stesso non si può dire delle capacità, chiamiamole "assiologiche", degli animali. Esistono molti studi relativi alla questione se gli animali riescano o meno a percepire la bellezza, o se in qualche modo siano capaci di valutare il mondo in questi termini, e la risposta è che il loro cervello, per quanto sviluppato sia, non arriva a tale livello di astrazione. In effetti, riconoscere qualcosa come "bella", o come giusta ovviamente, presuppone la capacità di concettualizzare l'idea di bellezza o di giustizia in quanto criteri astratti di giudizio. Si riconosce il bello o il giusto in quanto a qualche livello si ha idea della "bellezza" e della "giustizia".

Ma l'argomento del soggettivista non è ancora conclusivo, o comunque non è conclusivo per tutti i mondi possibili. Perché il fatto che gli esseri viventi non umani non "vedano" il bello, non dimostra ancora che la bellezza non possa comunque esistere in quanto condizione oggettiva, dimostra casomai che solo l'essere umano è capace di coglierla grazie a caratteristiche che solo lui possiede. Per cui, cosa dire, ad esempio, di un ipotetico essere intelligente capace di astrazioni ancora più complesse di quelle umane? Vedrebbe il bello e parteciperebbe alla bellezza insita nelle cose così come vi partecipa l'essere umano, oppure no? Immaginiamo, ad esempio, che a guardare per la prima volta un tramonto fosse un essere sensiente, anche più sensiente dell'essere umano, sbarcato chissà come sul pianeta terra. Ebbene, il soggettivista direbbe che è del tutto possibile che un individuo tanto intelligente provi le stesse sensazioni provate dall'essere umano e che partecipi anch'egli a quella misteriosa e sublime bellezza intrinseca ed oggettiva ma, ed è questo il punto chiave, non c'è ragione che ci costringa ad escludere il contrario, ossia che, ad esempio, egli veda nel tramonto qualcosa di orribile, di disgustoso o che, cosa forse ancora peggiore per l'oggettivista, che quel tramonto non susciti in lui alcuna reazione valoriale. Magari perché è così evoluto ed intelligente che ha superato tale esigenza, tale modo di rapportarsi all'universo. La

conclusione del soggettivista è a questo punto scontata: in natura non possono esistere valori autonomi ed indipendenti, come sostenuto da Dworkin, da Vetlesen e da molti altri oggettivisti, perché il valore costituisce una modalità espressiva degli esseri umani in quanto esseri sensienti capaci di attività valoriali, una loro prerogativa o attitudine, un modo “tutto loro” di rapportarsi alla realtà esterna.

Così posta la questione, e dovendo scegliere tra i due estremi, ossia tra l’idea che i valori siano dotati di esistenza autonoma o che essi esistano in quanto modalità espressive dell’essere umano, mi indirizzerei, con estrema cautela, verso la seconda e, quindi, sarei portato a definire la posizione metaetica assunta in questo contributo come “tendenzialmente soggettivista”. Ma il soggettivismo che ho intenzione di sostenere non è né radicale, né tantomeno incompatibile con l’idea di valore intrinseco. Ciò in quanto, la concezione del valore intrinseco non costituisce un atteggiamento esclusivo dell’oggettivismo, esistono altre strategie per raggiungere un risultato simile.

La prima considerazione da fare è che, in effetti, affermare che i valori siano una prerogativa umana non significa che essi siano un prodotto che l’essere umano può creare “da solo”, arbitrariamente ed autonomamente *ex nihilo*, come sostenuto dal soggettivismo radicale. O detto altrimenti, il soggettivismo qui sostenuto non implica necessariamente l’antropogenismo. E per la stessa ragione, ritenere che la natura non contenga valori autonomi ed indipendenti non vuol dire necessariamente che essa non contenga nulla che abbia rilevanza morale o nulla che coadiuvi l’essere umano nella creazione dei valori. Da ciò deriva l’esigenza di aderire ad una particolare forma di soggettivismo, una forma di soggettivismo che, se non fosse ossimorico, mi piacerebbe definire “oggettivista”. Essa vuole rappresentare una variante di quell’atteggiamento che Elliot, in un suo lavoro degli anni Ottanta²⁹, ha definito “soggettivismo sofisticato”. Una variante, in quanto intendo apportare a questa forma di soggettivismo alcuni significativi correttivi.

Ebbene, secondo Elliot, il soggettivismo può definirsi sofisticato quando, quantomeno, fa proprie tre tesi sul valore: 1) in base alla prima, il valore intrinseco andrebbe inteso come una proprietà “relazionale” che esiste solo quando un certo tipo di relazione di valore ha luogo tra una cornice di valore e le proprietà della cosa valutata. Per cui, una determinata entità ha valore intrinseco nella misura in cui l’essere umano le attribuisce tale *status* in virtù delle proprietà che l’ente naturale oggettivamente

²⁹ R. ELLIOT, *Meta-Ethics and Environmental Ethics*, in *Metaphilosophy*, 16, 1985.

possiede. Posta così la questione, il valore non è “pienamente” nell’oggetto, ma non è “pienamente” neanche nella disponibilità del soggetto, esso è nella relazione che viene ad instaurarsi tra i due. Per cui, il valore è sì intrinseco, ma alla relazione, non alla realtà; 2) in base alla seconda tesi che Elliot attribuisce al soggettivismo sofisticato, il valore intrinseco è *indexical*, indicizzato, o se vogliamo contestualizzato, ossia «relativo ad una cornice, ad un tempo e ad un mondo possibili»³⁰. L’idea che sta alla base di questa seconda tesi è quella di giustificare le posizioni morali contraddittorie, tanto nel tempo, quanto nello spazio. Per cui il fatto che Tizio dica che X è dotato di valore intrinseco e Caio pensi invece il contrario, in questo senso non sarebbe contraddittorio, appunto perché le rispettive attribuzioni di valore farebbero sempre parte, ciascuna, di un preciso contesto spazio-temporale che in qualche misura le contiene e le giustifica. Per cui, un valore può essere intrinseco oggi e a date condizioni, ma non abbiamo certezza che lo stesso avverrà domani o che sia avvenuto anche ieri. La tesi, dunque, giustifica il relativismo, senza metterlo minimamente in discussione; 3) infine, il soggettivismo sofisticato ha carattere ipotetico. Ciò vuol dire che non abbiamo bisogno di percepire realmente le entità per attribuire loro valore sulla base di determinate proprietà che esse possiedono. A partire dal nostro contesto reale, possiamo attribuire valore intrinseco anche ad entità soltanto immaginate o ipotizzate. Per cui, ad esempio, possiamo attribuire valore intrinseco al grand Canyon anche se non l’abbiamo mai visto o al pianeta Marte benché certi che mai lo vedremo. «Per dire che un certo mondo o qualcosa che esso contiene ha valore – chiarisce Elliot - è sufficiente che una considerazione di qualche sua rappresentazione provochi una risposta in termini di valore»³¹. Il problema, a questo punto ed ai nostri fini, consiste nel capire fino a che punto queste tesi siano accettabili e nel chiarire, innanzitutto, l’utilizzo che se ne intende fare nell’economia della nostra linea argomentativa.

4. Il soggettivismo sofisticato (una variante)

Delle tesi sul valore individuate da Elliot, ossia la tesi del valore come prodotto della relazione, quella del valore come prodotto del contesto ed infine quella del carattere ipotetico del valore, che nel loro insieme costituiscono quel particolare atteggiamento metaetico da lui definito

³⁰ D. DOMSKY, *Keeping a Place for Metaethics*, cit., 678.

³¹ R. ELLIOT, *Facts About Natural Values*, in *Environmental Values*, vol. 5, n. 3, 1996, 227.

1/2021

“soggettivismo sofisticato”, accetto, innanzitutto, la prima tesi, che costituisce poi la principale ragione di vicinanza rispetto a questa forma di soggettivismo, ossia la tesi per cui il valore intrinseco andrebbe inteso come una proprietà “relazionale” che esiste solo quando un certo tipo di relazione di valore ha luogo tra una cornice di valore e le proprietà della cosa valutata.

In effetti, benché sia convinto che il ragionamento morale costituisca un’espressione soltanto umana, e che soltanto umani siano i valori che esso esprime, al contempo credo, però, che la creazione di un valore richieda necessariamente proprietà e requisiti che appartengono alla realtà naturale, ossia che in altri termini essa richieda la “collaborazione”, o se vogliamo il “dialogo” tra l’essere umano e la natura. Ciò mi consente di ritenere che i valori intrinseci esistano, ma che essi siano “intrinseci” a tale relazione e non alla natura in quanto tale. Il che mi sembra, peraltro, si ponga in un rapporto di maggiore continuità con l’ontologia della *Gestalt* proposta da Naess che, come si ricorderà, trovava proprio nel concetto di relazione il suo tratto caratteristico, ossia in quel *plus* impalpabile che, ad esempio, è capace di trasformare una mera somma di alberi in una foresta vera e propria.

Al fine di meglio esplicitare le ragioni che mi portano ad aderire a questa prima tesi, mi si permetta adesso, utilizzando una metafora simile a quella impiegata poc’anzi da Naess, una breve divagazione in ambito musicale, sulla base del fatto che musica ed etica mi sembra mettano in gioco relazioni assai simili.

Ebbene, così come il soggettivismo metaetico radicale interpreta l’etica, tutta l’etica, anche quella ambientale, nei termini di un esercizio intellettuale che l’essere umano gestisce in maniera del tutto autonoma ed indipendente rispetto ad una natura inerte, allo stesso modo c’è chi attribuisce alla musica un’immagine altrettanto *umanizzata* ed artificiale, un’immagine che pone l’accento esclusivamente sulla sua dimensione intellettuale, razionale ed artificiale. Il ragionamento può essere semplificato in questi termini: benché anche altri esseri viventi (animali e vegetali) producano suoni armonicamente apprezzabili (è fin troppo ovvio pensare alle melodie prodotte dal cinguettio degli uccelli), benché molte idee musicali trovino ispirazione nei suoni e nelle atmosfere della natura, resta il fatto, insormontabile, che solo l’essere umano ha la capacità di organizzare secondo determinati principi matematico/razionali i suoni che è capace di (ri)produrre. In questo senso, tanto la musica quanto l’etica sarebbero “umane e soltanto umane” perché metterebbero in gioco capacità irreperibili nel resto del regno vivente, capacità che, soprattutto, non

1/2021

richiedono la “collaborazione” della natura. Insomma, l’essere umano, secondo questa prima prospettiva, sarebbe il solo artefice del passaggio dal *caos* sonoro della natura, che con la musica non ha in quest’ottica nessun grado di parentela, all’*ordine* e alla *prevedibilità matematica* della musica vera e propria, e posto che tra le due dimensioni s’inserisce uno spazio, una cesura che appare irrimediabilmente incolmabile. E lo stesso ragionamento, secondo questo tipo di soggettivismo radicale, si potrebbe applicare alla dimensione etica, anche quando riferita all’ambiente. I valori morali, un po’ come le note, sarebbero un prodotto intellettuale esclusivamente umano, qualcosa che “solo” l’essere umano può concepire e, soprattutto, che l’essere umano può concepire “da solo”.

A questa visione, e senza cadere nelle braccia dell’oggettivismo, se ne può contrapporre un’altra in cui, questa volta, quello spazio che appariva apparentemente incolmabile, viene finalmente riempito. La strategia non consiste nel mettere in discussione il fatto che solo l’essere umano sia in grado di comporre musica e, quindi, di organizzare razionalmente i suoni ed i silenzi secondo regole e principi matematici (regole e principi che, peraltro, solo l’essere umano è in grado di codificare). Semmai si vuole sostenere che, nonostante ciò, nonostante la musica confermi l’esistenza di una cesura tra la dimensione naturale e quella umana, collocando sé stessa nell’artificialità della dimensione culturale, al contempo, a ben vedere, essa intrattiene con la natura e le sue entità un rapporto particolarmente intimo e direi “necessario”. A ben guardare, in effetti, nella natura sono presenti le precondizioni che rendono possibile la musica in quanto organizzazione razionale. Beninteso, cosa peraltro molto importante per quello che diremo dell’impostazione metaetica a cui vorrei alla fine aderire, con ciò non sto dicendo che la natura contiene valori musicali intrinseci “dati” e principi armonici già compiuti (se credessi ciò avrei potuto imboccare fin dal principio la scorciatoia oggettivista), sto dicendo che essa contiene ciò che rende possibili quei valori e quei principi.

Ed in effetti, cos’è la musica se non l’organizzazione intellettuale dei suoni “presenti” in natura? La musica non è forse generata da frequenze, da colori e da ritmi che sono innanzitutto naturali? Ed anche la storia della sua origine non è forse legata a fil doppio alla natura ed ai suoi cicli? L’essere umano ha cominciato a battere su un tamburo per “rispondere”, ed in un certo senso per “dialogare”, con i suoni più temibili e primordiali della natura, a cominciare dai tuoni. E poi ha continuato a fare musica per festeggiare la fine del raccolto, il ritorno del sole o per propiziarsi la benevolenza delle prime divinità, vere e proprie personificazioni della

natura, come Cerere, Cibele o Gea³², la Madre Terra. Posta così la questione, la musica sembra in quest'ottica possedere, quantomeno, una duplice valenza, perché se per un verso costituisce uno dei tratti caratteristici dell'umanità, per l'altro presuppone ed implica un'armonia naturale che le preesiste, armonia con i tempi e con le frequenze della natura, o forse sarebbe meglio dire dell'universo. In effetti, le precondizioni della musica erano già lì, "nella" natura, molto prima che l'essere umano facesse la sua comparsa sulla terra, precondizioni che poi l'essere umano ha saputo sapientemente utilizzare, filtrandole ed organizzandole attraverso le sue indiscusse capacità razionali, per poi, su quella base, edificare vere e proprie cattedrali armoniche e melodiche. Ma una cosa è certa, la musica non può essere in alcun modo ridotta a puro esercizio di razionalità umana, o a pura artificialità "innaturale" *mind dependent*, banalmente perché se l'essere umano fosse nato altrove, in un luogo privo di suoni e di spazio sonoro, una sorta di silenzioso universo anecoico³³, se non avesse mai ascoltato il suono dei tuoni, degli uccelli, del mare, con tutta probabilità non avrebbe prodotto musica alcuna. L'organizzazione, insomma, presuppone l'esistenza di proprietà adatte ad essere organizzate.

Beninteso, i rimandi tra la musica e la natura sono tanti, e tante sono le relazioni che vengono ad instaurarsi tra le due, più o meno ovvie. In questo caso non sto parlando, ad esempio, della relazione essere umano/natura che passa attraverso l'ispirazione musicale, ossia del fatto che alcune tra le più belle pagine della musica, *in primis* di quella a noi più vicina (la musica classica occidentale), abbia trovato nella natura e nei suoi suoni una tra le sue principali fonti da cui poter attingere: senza la luna, la sua luce, il

³² Nella religione romana Cerere (in latino: *Ceres, Cereris* e in osco: *Kerri, Kerres* o *Kerria*) era una divinità materna della terra e della fertilità, nume tutelare dei raccolti, ma anche dea della natività, tutti i fiori, la frutta e gli esseri viventi in genere erano ritenuti suoi doni, tant'è che si pensava che avesse insegnato agli uomini la coltivazione dei campi. Veniva solitamente rappresentata come una matrona bellissima, severa e maestosa, con una corona di spighe sul capo, una fiaccola in una mano e un canestro ricolmo di grano e di frutta nell'altra. Cibele (gr. *Κυβέλη*, lat. *Cybēle*) era la divinità identificata con la Grande Madre, dea della natura, degli animali e dei luoghi selvatici. Divinità ambivalente, simboleggiava la forza creatrice e distruttrice della Natura. Dal II millennio a.C. è stata oggetto di culto nel mondo antico a partire da una vasta area dell'Asia Minore, poi in Grecia e in Occidente (Kubaba). Ed infine, Gea (in greco antico: *Γῆ, Ghê*), oppure Gaia (in greco ionico e quindi nel greco omerico: *Γαῖα*), è, nella religione e nella mitologia greca, la dea primordiale, quindi la potenza divina, della Terra.

³³ La camera anecoica rappresenta una situazione acustica artificiale, in cui, attraverso materiale ad alto assorbimento, si riducono in modo drastico le riflessioni dei suoni, annullando di fatto la percezione dello "spazio acustico".

1/2021

rumore del vento Debussy avrebbe mai partorito una delle sue composizioni per pianoforte più ispirate del XX secolo, *Clair de lune*? È del tutto lecito dubitarne. E non sto parlando neanche semplicemente del fatto che la musica in molti casi descrive i fenomeni naturali o i sentimenti che la natura è capace di evocare nell'essere umano, come nel caso della sinfonia Pastorale di Beethoven, solo per citare uno degli esempi più noti. Sto facendo, bensì, riferimento ad una "relazione" assai più profonda, e se vogliamo primordiale, per la quale la natura, quando saputa *ascoltare*, quando correttamente interpretata in sede ontologica, appare capace di offrire le precondizioni di pensabilità di alcune attività intellettuali che sono sì indiscutibilmente umane, ma che trovano la loro giustificazione nella relazione che l'essere umano riesce ad instaurare con la natura. Ed in questo senso, la musica risulta essere "possibile" proprio perché pensata e strutturata "in questo mondo" ed "a queste condizioni ontologiche", senza nulla togliere all'essere umano e alle sue indiscusse capacità. Dovendo condensare in una definizione sintetica questo concetto direi semplicemente che la musica, lungi dall'essere (solo) un prodotto intellettuale ed artificiale dell'essere umano, sia innanzitutto "relazione", o "nella relazione" o ancora meglio che la musica sia il "prodotto di una relazione". È come se nella musica fosse presente un elemento che richiama il tema della natività, o della sessualità, nel senso che essa sembra nascere dalla relazione intima tra la natura, in quanto parte femminile, e l'essere umano, in quanto parte maschile.

Gli esempi che testimoniano il fatto che la musica sia il prodotto di una relazione tanto intima tra essere umano e natura o del fatto che la musica si svolga sempre in "accordo" e, sarebbe il caso di dire "in armonia" rispetto ad una serie di proprietà intrinseche nella natura, sono tanti. Mi limito, qui, a far notare, cosa del tutto comprensibile anche per chi abbia scarsa dimestichezza con la musica e le sue regole, che, ad esempio, se suonassimo un accordo maggiore a cento bambini provenienti da diverse aree del pianeta e dalle più disparate culture, la loro reazione, innanzitutto emotiva, sarebbe sempre la stessa: tutti percepirebbero quell'accordo come qualcosa di aperto, di ottimista, forse anche di allegro. Com'è possibile? Com'è possibile che un concetto come l'intervallo musicale, che sembrerebbe essere un prodotto diretto ed esclusivo dell'intelletto umano, un'entità artificiale appunto, sia trasversale rispetto alle culture, come se attingesse il suo significato da qualcosa di più profondo che le precede? La spiegazione è che gli intervalli musicali, lungi dall'essere un'invenzione "arbitraria" ed "indipendente" costruite dall'essere umano per l'essere umano, sono in

1/2021

realtà pensati ed organizzati in accordo con un'armonia più profonda di quella musicale in senso stretto, che non a caso alcuni definiscono "universale", un'armonia intrinseca nell'ontologia dell'universo.

Benché ad uno sguardo superficiale l'idea appena proposta potrebbe suonare forse *New Age*, in realtà si tratta di una concezione antichissima, antica quanto la stessa filosofia, che quantomeno si può fare risalire a Pitagora e poco più tardi allo stesso Platone. Agli occhi di quest'ultimo, ad esempio, la natura è una costruzione «armoniosa», è proprio questo il termine impiegato dal grande filosofo greco. Nell'universo di Platone: «imbastito sulla concezione dei numeri Ideali, l'azione creatrice per eccellenza – si allude all'azione creatrice del Demiurgo – si sprigiona nella creazione dell'Anima del Mondo. L'allusione all'Anima del Mondo attraverso la nozione di Armonia è un fenomeno frequente nel pensiero greco, che la vede come una forza misteriosa che riassume e concilia le qualità opposte degli esseri sensibili e intelligibili in un mondo unico. [...] L'Anima del Mondo è infatti armonia in quanto prodotto di due opposti, derivante cioè dall'unione dell'essere fisico e dell'essere ideale. [...] La complessità della sostanza dell'Anima del Mondo, conseguente alla mescolanza degli opposti, porta alla costruzione degli intervalli di una scala musicale "assoluta"»³⁴.

Credo che quanto detto sul punto possa bastare, anche perché approfondire ulteriormente il discorso musicale ci porterebbe inutilmente troppo lontano. Il punto chiave su cui fermare la nostra attenzione è che dall'esempio fatto credo emerga chiaramente che la musica non sia né "solo" dell'essere umano, né "solo" della natura, ma che appartenga alla relazione esclusiva che viene ad istaurarsi tra i due. Per cui, se per un verso la musica non esisterebbe senza esseri umani, perché pensare ad una musica preumana o postumana è ragionevolmente infondato, per l'altro, però, la musica non esisterebbe neanche al di fuori della natura e delle sue dinamiche interne, perché è in essa che si trovano le precondizioni che rendono la musica possibile. Tornando al problema da cui siamo partiti, credo che un discorso molto simile a quello appena abbozzato per la musica possa esser riferito all'etica ambientale ed innanzitutto all'idea del valore intrinseco della natura.

In effetti, pur rifiutando, per le ragioni prima esposte, una metaetica oggettivista, credo sia possibile giustificare l'esistenza del valore intrinseco attraverso una strategia simile a quella appena esposta con l'esempio della musica in quanto attività relazionale. Ossia l'esistenza di un valore che è

³⁴ E. Moutsopoulos, *La musica nell'opera di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 2002, p. 375.

1/2021

intrinseco, non alla realtà in quanto tale, ma alla relazione che l'essere umano instaura con essa, con tutte le implicazioni del caso.

In sintonia con quanto sostenuto dai fautori della *Deep Ecology*, credo che una corretta impostazione del discorso ontologico, in cui all'essere umano venga assegnata la posizione che effettivamente gli spetta all'interno delle gerarchie naturali, nonché una corretta visione della natura e delle leggi fondamentali che la governano, offrono importanti "indicazioni" anche sul come impostare il discorso etico avente ad oggetto le relazioni tra gli esseri umani e la natura. E credo anche che al momento di ripensare l'etica in ambito ambientale la natura deve necessariamente costituire uno dei primi interlocutori che l'essere umano deve (saper) "ascoltare", perché l'essere della natura, il modo in cui realmente essa funziona, possono certamente "contribuire" alla creazione di modelli comportamentali che siano genuinamente rispettosi della natura in quanto organismo vivente caratterizzato dalla biodiversità. Le "indicazioni" ed il "contributo" cui alludo consistono essenzialmente nella cooperazione della natura nella creazione del valore, ossia in tutti gli elementi e gli indizi contenuti nei suoi cicli, nei suoi meccanismi di funzionamento e nei suoi scopi alla luce dei quali l'essere umano può costruire nel modo più corretto i valori, intrinseci alla relazione che viene così ad instaurarsi, su cui fondare il proprio agire nei confronti della natura. Per cui, così come la musica, benché ineluttabilmente "umana", deve necessariamente svolgersi in armonia rispetto alle frequenze sonore immanenti nell'universo, lo stesso vale a mio giudizio per l'etica chiamata a regolare le relazioni tra l'essere umano e la natura, anch'essa tenuta a svolgersi nel rispetto delle "frequenze" morali già presenti in natura. In questo senso, credo anche io nella possibilità di una fondazione ontologica dell'etica ambientale: non, dunque, nell'idea, quasi mistica, di poter trovare in natura delle entità morali *ready to use*, piuttosto nell'idea per cui la costruzione del valore presuppone un rapporto dialogico, una relazione con l'ambiente circostante dotata di valore intrinseco.

Per quanto poi concerne le altre due tesi di Elliot, ossia la tesi del valore cd. *indexical* e la tesi del carattere ipotetico del valore, alla luce di quanto detto, credo di poter certamente accettare l'ultima delle due tesi, ma non anche la prima, quella relativa alla contestualizzazione spaziotemporale dei giudizi di valore.

Più precisamente, ed in estrema sintesi, rifiuto la tesi della contestualizzazione del giudizio di valore in quanto la relazione essere umano/natura che ho in mente, fondandosi su una precisa percezione

ontologica del reale, ossia quella veicolata attraverso dalle scienze moderne (la biologia darwinista, l'ecologia, l'etologia), costituisce un tipo di relazione che è costante e che contiene valori che sono anch'essi costanti. Detto altrimenti, non si tratta di una relazione tra le tante possibili, ma dell'unica relazione che si volge nel rispetto delle sue parti. Con ciò intendo dire che nel momento in cui l'essere umano riesce a percepire la natura per ciò che è realmente, ossia in quanto "intero" composto da relazioni costanti tra le sue parti e dotato di fini ed obiettivi che gli sono propri, e soprattutto nel momento in cui riesce a percepire se stesso in quanto parte di quell'intero al pari delle altre parti che lo popolano, la relazione che viene così ad instaurarsi con la natura deve necessariamente possedere il carattere della costanza e della stabilità. Si tratta, insomma, di una relazione che è oggettiva in quanto poggia su elementi che sono "oggettivamente" individuati. Per cui, a partire da questi presupposti ontologici, corretti perché perfettamente conformi alla conclusione ontologica cui scienze di diversa estrazione e dotate di differenti metodologie sono pervenute, non appare possibile instaurare relazioni differenti senza distorcere quel fondamento ontologico e, soprattutto, senza incidere negativamente sulla natura e sulle diverse entità che essa contiene.

Da ciò l'idea per cui i valori che l'essere umano costruisce all'interno di una relazione così concepita non possono che essere anch'essi costanti e oggettivi. Tornando all'esempio che prima abbiamo preso in considerazione a proposito dell'oggettivismo, in quest'ottica la bellezza non sarebbe, dunque, immanente nelle entità naturali (come sostenuto dagli oggettivisti), ma intrinseca alla relazione che l'essere umano intrattiene con esse. È in questo "luogo", o forse meglio in questo "non luogo", che ha realmente sede il valore. Per cui, quando ad esempio, l'essere umano riuscirà a vedere una foresta tropicale per quello che essa è realmente, non quindi alla stregua di un deposito di oggetti da cui poter attingere, ma di una creatura vivente a lui legata da un rapporto di "parentela", solo allora potrà trovare valore all'interno della relazione che instaurerà con una siffatta entità. Se la visione antropocentrica duale, tipica degli approcci etici tradizionali, trova in quella relazione solo il (dis)valore dell'utilità, questa nuova relazione, fondata su altrettanto nuovi presupposti ontologici, appare capace di generare, o forse meglio di contenere, quei valori di bellezza, di grandezza e di mistero che impongono all'essere umano l'unico atteggiamento consono ad una relazione così impostata, un atteggiamento che è naturalmente, logicamente e necessariamente votato al rispetto, all'autolimitazione e alla devozione. Per tali ragioni credo che i giudizi di

valore che hanno ad oggetto la natura non possano essere *indexical*, ossia permeabili al contenuto valoriale del contesto e, dunque, cangianti (nel senso appunto di “non costanti”) e, quindi, relativi.

Infine, mi sembra del tutto accettabile l’ultima tesi proposta da Elliot, quella per cui il valore intrinseco alla relazione può essere anche concepito e “costruito” in via ipotetica. Ciò in quanto, non mi sembra sussistano particolari ostacoli al fatto di credere che l’essere umano possa immaginare, e quindi concettualizzare, la relazione con un’entità naturale in via esclusivamente ipotetica, ma sempre a partire da presupposti ontologici reali. Il fatto di trovare valore all’interno della relazione con una foresta che non abbiamo mai visto e che presumibilmente mai vedremo appare del tutto possibile, a patto di concepire, benché in astratto, quell’insieme naturale per ciò che esso è realmente, ossia come una *Gestalt* composta da insiemi e relazioni alle quali, quantomeno “in astratto”, partecipiamo e delle quali facciamo parte anche noi. Non credo che il punto meriti ulteriori spiegazioni o giustificazioni.

5. Una breve conclusione

Tutto ciò premesso, la posizione metaetica, l’ontologia dei valori che ne deriva, come anticipato, può essere concepita come una variante del “soggettivismo sofisticato” descritto da Elliot che, alla luce dei tanti correttivi apportati, appare adesso più spostato verso una forma di oggettivismo moderato. Mentre, infatti, Elliot taglia letteralmente i ponti con l’oggettivismo metaetico ritenendo che i valori intrinseci alle relazioni non siano costanti, essendo essi collocati in modo definitivo nello spazio e nel tempo, la posizione che abbiamo qui costruito restituisce ai valori intrinseci, nonché alla relazione che li contiene, uno *status* di oggettività derivante dal fatto di aver eliminato le variabili spazio-temporali e di fondare quella relazione su una precisa ontologia della natura che si presume essere corretta, o comunque più corretta delle altre ipotizzabili. Il che possiede anche un significato che è normativo, perché poggia sulla convinzione per cui solo se l’essere umano si relazionerà all’ambiente sulla base di questa “corretta” impostazione ontologica potrà trovare in quella relazione valori estetici ed etici che sono oggettivi perché frutto di una cooperazione e di un dialogo che si svolge a partire da presupposti fattuali non contrattabili. Realizzare che la natura è realmente viva, che ci contiene, che le apparteniamo, realizzare che essa è capace di mantenere in equilibrio

perfetto l'interazione tra miliardi di specie viventi, ebbene tutto ciò comporta il fatto di concepire la relazione che intratteniamo con la natura necessariamente come "carica di valore" e ciò per ragioni che, a differenza da quanto sostenuto da Fox, sono innanzitutto logiche, e non semplicemente psicologiche. Per cui, il fatto di prendere atto del nostro ruolo all' "interno" della natura implica "logicamente" anche il fatto, non semplicemente di "doverla" rispettare, bensì di "volarla" rispettare. Perché a quel punto sarebbe "illogico" fare il contrario.

Colmato, dunque, lo spazio che Naess aveva deliberatamente lasciato vuoto, quello della giustificazione metaetica, possiamo adesso fare nostre le sue conclusioni che, peraltro, non avevamo in alcun modo messo in discussione. *In primis* l'idea per cui l'essere umano dotato di un Sé ecologico e che, quindi, vede la natura come parte di quel sé ed al contempo se stesso in quanto parte della natura, sarà portato spontaneamente, ed io aggiungo logicamente, a trattare la natura con lo stesso rispetto che tributa naturalmente a se stesso. A differenza della posizione di Naess, però, in cui la presenza dei valori in natura assumeva un'aura quasi mistica, adesso l'atteggiamento di rispetto mi sembra sorga per ragioni che appaiono dotate di una adeguata giustificazione metaetico razionale.