



The Aldo Leopold Archetype

L'archetipo Leopold

Carlo Ubertini

Laureato in Scienze Forestali con Tesi in Etica Ambientale; carluber@libero.it

Abstract: Based on the thoughts of Aldo Leopold, the aim of this essay is to demonstrate that environmental ethics originated in the forestry culture. Using Leopold's ideas, the foundations for the contemporary synthesis of environmental ethics are illustrated. Following Leopold's work, primarily through an interpretative comparison with J.B. Callicott, a "third way" in environmental ethics is proposed, balancing subjectivism and substantialism, pragmatism and idealism, indicating a full compatibility between humanity and nature. Finally, with the current point of arrival of forestry thought, the theses here proposed close the circle.

Key words: reason-nature; economy-ecology; teleonomy-teleology.

Citation: Ubertini C., 2023 - *L'archetipo Leopold*. *L'Italia Forestale e Montana*, 78 (6): 237-259; <https://dx.doi.org/10.36253/ifm-1118>

Received: 31/01/2024 **Revised version:** 15/02/2024 **Published online:** 25/03/2024

1. INTRODUZIONE

L'epoca che si è aperta nella nostra contemporaneità, risulta contrassegnata dalla questione ambientale. Tale questione, al fondo di tutto, pretende l'assunzione di nuove categorie culturali, tali da disegnare nuovi scenari nel rapporto tra l'uomo e la natura. In particolare la nuova disciplina dell'Etica Ambientale si candida ad essere la chiave di volta per la costruzione di una società umana in grado di armonizzarsi nel contesto naturale.

Dalla metà del XX secolo sono iniziate elaborazioni in tal senso, capaci di articolarsi su diverse traiettorie e fondarsi su diversi assunti, progressivamente pretendendo fino a noi sforzi

di maggiore definizione. Tuttavia alla radice logica e cronologica di tale processo, con "L'Etica della Terra" (Leopold, 1997) si individua l'elaborazione del Forestale americano Aldo Leopold.

Il presente contributo vuole incaricarsi di dimostrare l'archetipicità di Aldo Leopold in tema di Etica Ambientale ed ancor più profondamente l'origine di tale archetipicità, che va ricondotta fondamentalmente alla cultura forestale dell'autore in questione. Aspira a mostrare che in forza della formazione forestale di Leopold, la sua elaborazione apre e chiude il processo culturale in oggetto, consegnando originariamente il ventaglio delle categorie utilizzate successivamente dai vari percorsi

etico-ambientali, al tempo stesso suggerendo, per la contemporaneità, di questi percorsi la loro più compiuta sintesi. Per raggiungere tale obiettivo è necessario declinare un'attenta interpretazione del pensiero leopoldiano, cui va anteposta un'adeguata lettura delle Scienze Forestali e prospettato un orizzonte di compimento delle varie, dispiegate, articolazioni dell'Etica Ambientale.

2. LE SCIENZE FORESTALI

Le caratteristiche di ogni disciplina vanno commisurate alla dimensione storica ed a quella sostanziale. Sul piano storico le Scienze Forestali nascono in epoca illuministica e moderna, nel quadro del paradigma economicistico, pur rappresentando una "diga" all'eccessivo sfruttamento delle risorse naturali nella loro veste di promotrici della cultura della sostenibilità (Hosle, 2006). Oggi si trovano immerse nell'epoca cosiddetta postmoderna, in cui il paradigma ambientale rappresenta un riferimento cardine e per cui risultano fisiologicamente soggette ad una loro riformulazione tematico-finalistica, avendo *in nuce* le richieste potenzialità. A questo punto, proprio in rapporto all'epocale esigenza di una loro ridefinizione, è da ritenersi innanzitutto fondamentale focalizzare la dimensione sostanziale della tematica in questione, la natura delle Scienze Forestali.

In primo luogo va fatto riferimento all'ampiezza disciplinare. Classicamente il percorso formativo delle Scienze Forestali ha previsto la coesistenza di tre ambiti tematici: quello biologico-naturalistico, con la sintesi essenziale della disciplina ecologica, quello tecnico-ingegneristico e quello economico-giuridico, risalendo attraverso quest'ultimo riferimento alla dimensione etico-fondativa dell'intera impalcatura disciplinare. Ritengo tuttora difficile,

sul piano universitario, trovare analogie curriculari in termini di ampiezza tematica.

Questa prima osservazione è decisiva per condurci al cuore della riflessione tematico-sostanziale delle Scienze Forestali. Il quadro rappresentato ci porta a cogliere un dato fondamentale: la differenza tra le Scienze Naturali e le Scienze Forestali. Le prime si limitano ad una funzione meramente conoscitiva, descrittiva, le seconde aggiungono a ciò una funzione prescrittiva. In sostanza il differenziale delle Scienze Forestali si individua nel tema del rapporto tra uomo e natura e consiste nel concetto della gestione, declinandosi nella specificità selvicolturale. Risulta a tal punto evidente come quanto esposto rimandi al più autentico ed originario degli ambiti conoscitivi, dalla nascita del pensiero filosofico fino a noi, quello appunto del rapporto tra uomo e natura, pensiero e natura, ragione e natura, in particolare circa la collocazione ed il ruolo dell'uomo nella natura, così investendo centralmente la dimensione etica.

In sintesi le Scienze Forestali, denunciando la loro connotazione specifica nel tema della collocazione e del ruolo dell'uomo nella natura, investono concretamente il capitolo della gestione, che a sua volta si traduce materialmente, da sempre per le Scienze Forestali, nel rapporto tra economia ed ecologia. Tale rapporto, in forza della cultura scientifica, ecologico-evoluzionistica, intende con Haeckel (Susmel, 1981) l'ecologia come "economia naturale" e l'economia, specificamente volta al prelievo dell'interesse del capitale naturale, come "ecologia umana". Infine, proprio in relazione alla necessità di inquadrare le Scienze Forestali nella contemporaneità, tra la peculiarità della scienza ecologica, che apre alla nuova prospettiva dell'epistemologia sistemica, e la dimensione etica sopra tracciata, in chiave naturalmente della moderna tematica dell'Etica Ambientale, queste discipline si predispongono

no ad essere la punta tematica avanzata dell'epoca attuale, passando dalla precedente condizione di "rimorchio" delle Scienze Agrarie, alla presente condizione di traino della cultura ambientale. D'altra parte, le principali coordinate della presente crisi ambientale, il cambiamento climatico e la perdita di biodiversità, rimandano direttamente ed indirettamente alle foreste ed alla loro gestione, sia sul versante delle cause, che su quello degli effetti. Tutto ciò potenza, espande, nobilita il ruolo delle Scienze Forestali, come detto mai dimenticando che esse hanno prodotto, coerentemente con quanto finora espresso, la cultura della sostenibilità, paradigma politico universale dell'epoca che viviamo e precipitato dell'Etica Ambientale.

3. ALDO LEOPOLD

Su tale scenario si staglia la figura di Aldo Leopold. Forestale americano, con la sua "Etica della Terra", pubblicata postuma nel 1949, sostanzialmente introdusse la tematica che oggi denominiamo Etica Ambientale. Formatosi alla Yale Forest School, intraprese la carriera presso il Servizio Forestale degli Stati Uniti, occupandosi prima di gestione forestale, poi di gestione della fauna selvatica, tematica successivamente oggetto del suo insegnamento universitario all'Università del Wisconsin.

Nel corso degli anni, sulla base della sua formazione ed in forza dell'esperienza acquisita nell'attività professionale, maturò progressivamente il suo pensiero "ambientalista", che si articolò in vari scritti e culminò nella succitata "Etica della Terra". Tale elaborazione rappresentò sostanzialmente l'atto di nascita della riflessione sull'Etica Ambientale, soprattutto in quanto seppe mobilitare, per questa nuova tematica, le categorie fondamentali come terreno di sviluppo per i successivi apporti. In tal senso Leopold rappresenta l'archetipo delle po-

steriori ed attuali riflessioni etico-ambientali, tuttavia oggi, oltretutto, una sua attenta e puntuale interpretazione può ravvisarne l'embrione della versione più compiuta cui la moderna Etica ambientale può aspirare.

In sostanza il forestale Leopold, costruttore delle categorie fondamentali dell'Etica Ambientale, al tempo stesso ispiratore della più compiuta sintesi del pensiero etico-ambientale contemporaneo. Intraprendendo tale percorso, un tributo particolare va rivolto a John Baird Callicott, figura massimamente autorevole tra gli interpreti e continuatori del pensiero leopoldiano, nonché titolare, nel 1971 all'Università del Wisconsin-Stevens Point, del primo corso al mondo di Etica Ambientale. Oltre alla propria consistenza filosofica, a Callicott va il merito in particolare di aver esaltato, diffuso, difeso e tramandato il pensiero di Leopold, maieuticamente estrapolandone un'interpretazione da cui necessariamente partire per procedere verso il proposito dimostrativo suesposto. Nella cornice di questo primario riferimento, altro elemento imprescindibile per il senso del presente contributo è l'antitesi interpretativa di Callicott circa il pensiero di Leopold, rappresentata da Bryan Norton.

In sostanza, mentre per J. Baird Callicott, Leopold declina una prospettiva sostanzialmente "ecocentrica", modificando radicalmente le categorie etiche della modernità (Callicott, 2005), per Bryan Norton la lettura del pensiero del Forestale americano può iscriversi nell'alveo di un "antropocentrismo debole" (Norton, 2005), non stravolgendo le categorie etiche preesistenti, nell'intento di corrispondere ad una corretta gestione delle risorse. Per il primo autore, Leopold affaccia, ad un certo punto del suo percorso intellettuale, un approccio organicistico della natura e del suo rapporto con l'uomo, per il secondo autore, mantiene costantemente un'impostazione generale pragmatistica (Norton, 1988). Questa imponente contrapposizione

interpretativa, è particolarmente illuminante circa ulteriori approfondimenti del pensiero leopardiano, aiutando il presente contributo ad esporre la propria tesi, che già in premessa si è proposto di dimostrare.

Questa tesi, riprodotta ora alla luce di quanto esposto, sostiene che Leopold ha potuto confezionare l'elaborazione etica in questione in quanto figlio della cultura forestale, per cui le simmetriche interpretazioni di Callicott e Norton, sarebbero vere se fossero congiunte, tuttavia risultano errate in quanto disgiunte ed alternative.

La cultura forestale ha come proprio *ubi consistam* la "covalorizzazione" della ragione e della natura. La ragione, quale eccellenza della nostra specificità, in chiave gestionale, la natura, quale entità complessiva di cui siamo parte, in chiave sistemica. Questa diade costitutiva della cultura forestale ha il suo precipitato materiale nel rapporto tra economia ed ecologia, elemento per cui dal pensiero forestale è potuto scaturire il concetto di sostenibilità.

Nella "Etica della Terra" di Aldo Leopold, il codice genetico ed il baricentro tematico è evidentemente rappresentato proprio dal rapporto tra economia ed ecologia, nell'obiettivo di riequilibrarne la relazione, verso l'uscita dalla condizione di squilibrio economicistico. Lo stesso paradigma supremo della sua concezione etica, relativo alla determinazione della conservazione quale "condizione di armonia tra gli uomini e la terra", fuoriesce primariamente dal rapporto suesposto.

4. LA CORNICE CULTURALE DI ALDO LEOPOLD

Intorno al nucleo forestale della sua formazione, sempre per l'ampiezza e profondità tematica che le Scienze Forestali presuppongono, presentano ed inducono a coltivare, Aldo Leopold si è alimentato di influssi culturali che

aveva "alle spalle" ed al "proprio fianco". Naturalmente perlustrare in dettaglio le influenze culturali di un autore, appare impresa ardua ed incerta, ciononostante resta dovuto e necessario individuare i canali d'influenza maggiormente rappresentativi, partendo dall'impronta dominante dei suoi scritti. Lo sforzo richiesto in tale occasione presenta questo carattere, avvalendosi necessariamente di una schematizzazione forse troppo rigida ma auspicabilmente foriera di chiarezza.

Sul piano tecnico-professionale Leopold gravita necessariamente nell'ambito dell'autorevole atmosfera dell'utilitarismo conservazionistico di Gifford Pinchot, Forestale e politico americano, la cui impronta tecnico-culturale è stata ampia e profonda. Prima di Leopold, Pinchot uscì da quella Yale University, di cui fu Presidente, nel periodo della formazione di Leopold, Arthur Twining Hadley, quell'economista statunitense che, secondo Bryan Norton, fu il principale artefice della dominante cultura pragmatistica di Leopold.

Naturalmente i suddetti riferimenti riflettono il dominio culturale generale, esercitato nella società americana di quel periodo, dal pragmatismo prima di William James, poi di John Dewey. Filone culturale, questo, che non può mai essere ignorato nell'ambito di una genealogia culturale che investa un autore americano della relativa epoca. Tuttavia risulta interessante, per il percorso descrittivo qui intrapreso, sottolineare come la radice culturale americana del pragmatismo vada individuata nel pensiero di Ralph Waldo Emerson. Vertice rappresentativo del trascendentalismo americano, Emerson declina nello specifico un'immagine della natura come espressione dello Spirito (Emerson, 2010), in un idealismo romantico che influenza in parte il suo iniziale amico Henry David Thoreau (1988), intrecciandosi anche con il percorso di John Muir, a sua volta parzialmente collegato a Pinchot.

Riferimenti questi saldamente alle spalle di Leopold che, come vedremo a breve, rientrano per altre vie, incoraggiate e sospinte in Leopold dalla nascente scienza ecologica. Infatti, sul terreno per Leopold fondativo della cultura scientifica, il nostro autore respira profondamente le nuove conoscenze naturalistiche, che dalla rivoluzione evolucionistica di Charles Darwin (Darwin, 1989), imboccano la via ecologica della “economia della natura” di Ernst Haeckel, dell’immagine dinamica della comunità biologica, con i presupposti concettuali “comunitari” della piramide trofica ed energetica fissati da Charles Elton (1927), fino a culminare, in seguito, nel concetto di ecosistema di Arthur Tansley (1935). Su questa scia Leopold assorbe una visione della natura non più strettamente e riduzionisticamente meccanicistica, ma si apre all’approccio sistemico, olistico, attraverso cui giunge a prefigurare orizzonti organicistici. Lo fa in particolare, come ci suggerisce J. Baird Callicott in contrapposizione a Bryan Norton, attraverso P.D. Ouspensky, con il suo scritto “Some Fundamentals of Conservation in the Southwest” (Leopold, 1979). Ecco come l’orizzonte ipotetico di stampo idealistico-spiritualistico, attraverso l’organicismo, rientra nell’impianto leopoldiano.

Il quadro descritto, composto dal nucleo culturale dell’essenza forestale e quella ecologica alla precedente associata, e dalla cornice culturale dello spirito filosofico dell’epoca, pone le basi per decodificare “l’Etica della Terra” leopoldiana, facendone a mio avviso, come ripeto, l’embrione della più compiuta sintesi del pensiero etico-ambientale contemporaneo.

5. L’ETICA DELLA TERRA

Al termine di “Almanacco di un mondo semplice”, raccolta di scritti “narrativi”, dalla prevalente cifra sentimentale, compare “l’E-

tica della Terra”, saggio in cui Leopold, così come anche da lui stesso ammesso (Leopold, 2019), disegna in termini “più logici” ed in chiave etico-filosofica le prospettive in campo ambientale. Al pari di quanto precedentemente sottolineato, anche nell’interpretazione della “Etica della Terra” occorre procedere per linee centrali e dominanti, evitando di perdersi in rivoli interpretativi terminologici, che magari assecondino la non classicamente rigorosa trattazione dello stesso autore.

Occorre in sintesi far emergere la cifra sostanziale dello scritto, ai miei occhi luminosa ed illuminante. Tutto quanto finora esposto ci conduce verso un’univoca interpretazione, mantenendo come bussola la citata dialettica interpretativa tra l’organicismo di Callicott ed il pragmatismo di Norton, e la tesi che qui si vuole sostenere circa l’aurea coesistenza delle due dimensioni. Sulla base di quanto rappresentato, il nucleo centrale dell’elaborazione leopoldiana ruota intorno alla cultura forestale, sul costante piano del rapporto tra economia ed ecologia. Questo raffronto permea ogni pagina dello scritto, incarnando il supporto e la spinta per la visione etica. Scrive Leopold: “Un’etica della Terra non può certo impedire la modifica, la gestione e l’uso di queste risorse ma afferma il diritto che esse continuino ad esistere” (Leopold, 1997). Tale affermazione, sostanzialmente all’inizio del saggio, illumina lo spirito di quest’ultimo e disvela il sostrato della mentalità selvicolturale. Oltretutto, mobilitando la categoria del diritto, si allinea come vedremo agli ultimi sviluppi della stessa tematica.

Tale nucleo centrale e forestale dell’opera, poggia naturalmente sulla cultura scientifica, evolucionistica ed ecologica, e da qui ed attraverso influssi culturali generali, si apre ad orizzonti complessivamente olistici. Anche la coesistenza di questo doppio binario, scientifico e culturale, accompagna l’intero sviluppo dell’e-

laborazione, rappresentando un aspetto molto importante per correggere storture interpretative che più avanti affronteremo. La cifra evolutivista ed ecologica, quest'ultima attraverso il concetto di comunità biotica, servono a Leopold per indicare una "complanarità" tra uomo e natura. Scrive Leopold in "Pensare come una montagna" (2019): "È passato ormai un secolo da quando Darwin ci dette un primo assaggio dell'origine delle specie: "nell'odissea dell'evoluzione gli uomini non sono che i compagni di viaggio delle altre creature. Questa nuova conoscenza dovrebbe averci dato, in questo lasso di tempo, un sentimento di fraternità con le altre bestie: un desiderio di vivere e lasciar vivere". Aggiunge in "Etica della Terra" (1997) che il ruolo dell'*Homo sapiens* passa "da conquistatore della Terra a semplice membro e cittadino della sua comunità". Proseguendo su questo piano, Leopold affronta il capitolo della "piramide della Terra", in cui libera al massimo, nel recinto delle conoscenze dell'epoca, un approccio sistemico, un carattere olistico.

In tale sezione della "Etica della Terra", il concetto di energia risulta centrale, tanto da indurre Callicott, non a torto, a sostenere che "in tale modello di natura [...] il processo precede la sostanza e l'energia è più fondamentale della materia" (Callicott, 2005). Inoltre si avanzano i concetti di complessità e di organizzazione, categorie che verranno sviluppate in seguito, con particolare ricaduta sul terreno culturale generale, partendo da un'epistemologia antiriduzionistica.

A questo punto si apre il capitolo delle influenze culturali di cui si è tracciato uno schematico profilo, considerando principalmente il citato testo, precedente alla "Etica della Terra", dal titolo "Some Fundamentals of Conservation in the Southwest" (Leopold, 1979). In esso, sulla scia ed in riferimento all'intellettuale russo P.D. Ouspensky, Leopold avanza la visione organicistica della natura, vista come

un superorganismo: "È quanto meno non impossibile considerare le parti della Terra [...] organi di una totalità coordinata, ciascuna con una funzione specifica. E se fossimo in grado di percepire questa totalità, in quanto totalità, attraverso un lungo periodo di tempo, saremmo in grado di percepire non solo gli organi con le loro funzioni coordinate, ma forse anche il processo di consumo e sostituzione che in biologia è detto metabolismo, o crescita. In questo caso avremmo di fronte ai nostri occhi, visibili, tutte le caratteristiche che sono proprie delle cose viventi [...] e ne seguirebbe anche quell'attributo invisibile, l'anima o la coscienza che non solo Ouspensky, ma molti filosofi di ogni epoca, hanno attribuito a tutte le cose viventi e ai loro aggregati, compresa la Terra inanimata. Forse nelle nostre percezioni intuitive, che potrebbero essere più vere della nostra scienza e meno intralciate dal linguaggio delle nostre filosofie, noi comprendiamo l'indivisibilità della Terra, il suolo, le sue montagne, i fiumi, le foreste, il clima, le piante, gli animali, e le rispettiamo come una totalità vivente, non solo come una serva utile, molto meno di noi, ma molto più grande di noi, nel tempo e nello spazio [...] la filosofia, allora, suggerisce una ragione che giustifica l'impossibilità per noi di distruggere la Terra impunemente dal punto di vista morale. Vale a dire, che la Terra inanimata è in realtà un organismo, dotato di un certo tipo e grado di vita, che intuitivamente riconosciamo e rispettiamo in quanto tale".

Da sottolineare, infine, come tale impostazione alimenti in termini diretti ciò che Leopold, nell'ambito di "Almanacco di un mondo semplice", definisce ed articola nel "Pensare come una Montagna" (Leopold, 1997). In tale sezione del libro, in rapporto all'ululato di un lupo, l'autore scrive: "si nasconde un significato più profondo, che solo la montagna conosce. Solo essa, infatti, ha vissuto abbastanza per poter ascoltare obiettivamente l'ululato di un

lupo". Più avanti sancisce: "Non ho imparato a pensare come una montagna".

Ora nella "Etica della Terra", Leopold si arresta alla visione sistemica e scientificamente olistica della natura, tuttavia la cornice teorica del precedente scritto appena menzionato resta a mio avviso uno sfondo ineludibile nel quadro della teorizzazione complessiva della sua etica. Convinzione espressa come vedremo anche da Callicott, il quale è indotto a caldeggiare la declinazione organicistica di Leopold, ad un certo punto del suo percorso intellettuale, in contrapposizione alla linea interpretativa pragmatica di Norton. Proprio qui si compie la novità assoluta e la specificità elaborativa di Leopold. Nella parte conclusiva della "Etica della Terra", sul versante delle "prospettive" Leopold scrive (1997): "Mi sembra inconcepibile che un rapporto etico con la Terra possa esistere senza provare per essa amore, rispetto ed ammirazione, e senza un'alta considerazione del suo valore.

Parlando di valore mi riferisco, naturalmente, a qualcosa di molto più vasto del semplice valore economico, intendendo quindi il termine in senso filosofico". Leopold in tal modo, inequivocabilmente, introduce nel successivo dibattito filosofico ambientale la categoria del valore intrinseco. D'altra parte lo fa, a dispetto delle articolazioni assiologiche successive, evidentemente attribuendo al termine "filosofico" una connotazione di stampo ontologico. In questo ambito si iscrive anche il conclusivo imperativo categorico della "Etica della Terra": "È giusto ciò che tende a mantenere l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica, è sbagliato ciò che ha una tendenza diversa" (Leopold, 1997).

Alla luce di quanto esposto, emerge con chiarezza nell'etica leopoldiana la citata coesistenza tanto di una componente di stampo pragmatico, quanto di quella di stampo organicistico. Da un lato l'esigenza di base è

quella di riequilibrare il rapporto razionale e gestionale tra economia ed ecologia, cuore delle Scienze Forestali attraverso la Selvicoltura, ed essenza della moderna cultura della sostenibilità, non a caso sorta dalle appena citate discipline. D'altro canto, la considerazione olistica della natura conduce all'attribuzione di un suo valore intrinseco, esorbitante rispetto al semplice recinto pragmatico e determinante, rispetto al precedente rapporto, la dimensione di una ragione "allargata". In ordine a ciò non saprei sintetizzare al meglio lo spirito della "Etica della Terra" di Aldo Leopold, se non con un'interpretazione universale del suo principio etico supremo, afferente alla sezione dedicata alla "coscienza ecologica": "La conservazione della natura è una condizione di armonia tra gli uomini e la Terra" (Leopold, 1997).

In tal senso, nel contesto di un equilibrio dinamico, proprio del carattere sistemico della natura, l'armonia tra gli uomini e la Terra va intesa in relazione sia al rapporto tra economia ed ecologia, sia al rapporto tra diritto all'ambiente e dell'ambiente (Ubertini, 2011).

La logica espansiva di progressiva affermazione dei diritti che Leopold descrive in apertura della sua etica della Terra, parte "modernamente" dai diritti umani, in cui è naturalmente inscrivibile anche il diritto dell'uomo all'ambiente. Tuttavia, nell'auspicio di continuare ad estendere tale processo verso la comunità biotica, il diritto dell'ambiente viene espressamente scolpito da Leopold (1997), prima chiarendo: "L'etica della Terra allarga semplicemente i confini della comunità per includervi suolo, acque, piante e animali o, in una parola sola, la Terra", così chiaramente intendendo ciò che poi, nel corso del tempo, verrà definito ecosistema. Entrando direttamente nella sfera dei diritti, afferma: "Non esiste tuttora un'etica che consideri il rapporto dell'uomo con la Terra, e con gli animali e le piante che crescono su di essa. Proprio come le schiave di Ulisse, la Terra

è considerata ancora una proprietà. Il rapporto con la Terra è tuttora strettamente economico, e prevede diritti ma non doveri”. Più avanti nel saggio in oggetto, in riferimento a piante ed animali del Wisconsin, scrive: “eppure queste creature sono membri della comunità biotica e se, come credo, la stabilità di questa dipende dalla sua stessa integrità, essi hanno ogni diritto di continuare ad esistere”. In un altro passo, continua: “siamo riusciti ad ammettere che gli uccelli devono continuare a esistere in virtù di un diritto biotico, indipendentemente dalla presenza di un nostro vantaggio economico”.

Si noti, in conclusione, da una parte l'implicita introduzione del concetto-valore di biodiversità, congiunto, nei termini che individueremo, alla valorizzazione della dimensione olistica, d'altra parte come il confronto con la dimensione economica, qui ripetutamente sottolineato, non abbandoni mai il lavoro leopoldiano.

6. LA STORTURA INTERPRETATIVA DI CALLICOTT

Ribadendo come il proposito del presente lavoro sia quello di dimostrare l'origine “forestale” dell'aurorale elaborazione di etica ambientale di Leopold ed, al contempo, il suo embrionale tessuto di costituzione della sintesi più compiuta dell'etica ambientale stessa nella contemporaneità, per proseguire linearmente sul percorso intrapreso, risulta ineludibile confrontarsi con l'interpretazione di Leopold offerta da J.B. Callicott (2005).

Riconfermando quanto di meritevole è stato in precedenza indicato di tale notevole autore, entrando nel merito della sua volontà di “esaminare ed elaborare gli elementi concettuali dell'Etica della Terra”, espressa particolarmente in “I fondamenti concettuali della *Land Ethic*”, risulta opportuno, con il dovuto

rispetto, evidenziare nella sua lettura ciò che appare una “stortura” interpretativa. Callicott è mosso, per un verso, dall'osservazione che “L'Etica della Terra pone una seria sfida intellettuale alla filosofia morale” (Callicott, 2005), d'altra parte, dalla volontà di sottrarre Leopold ad un'interpretazione afferente a ciò che indicheremo come assolutismo ecocentrico, culminante nella critica di “fascismo ambientale” formulata da Tom Regan (Callicott, 2005).

La tesi interpretativa fondamentale di Callicott risiede nel ricondurre L'Etica della Terra di Leopold ai fondamenti etici di Hume e Darwin. In tal senso l'*ubi consistam* di tale approccio morale, partendo evolutivamente dagli istinti sociali, comunitari, si tradurrebbe nei sentimenti umani verso la natura e le sue forme. A sostegno di tale tesi interpretativa, Callicott, avvalendosi dell'analisi di Goodpaster (Callicott, 2005) circa la dimensione egoistica e “psicocentrica” della filosofia morale moderna, sostiene che questa, partendo “dall'io”, “dal sé”, attraverso un processo di generalizzazione, possa spingersi oltre la dimensione umana, ma non possa giungere ad estendere la considerazione morale ad una collettività, né, tantomeno, ad una dimensione di totalità. Con Bentham, in rapporto alla capacità di sentire, si può giungere in tal modo alla considerazione morale per gli animali, così come con Albert Schweitzer, ad esempio, in relazione al rispetto per la vita, può considerarsi un ampliamento ulteriore verso qualsiasi cosa mostri minima traccia di impulso all'autoconservazione, animali e piante. Tuttavia qui, con l'etica moderna, ci dobbiamo arrestare.

In sostanza, collettività, comunità, ecosistemi, non possono beneficiare del metodo espansivo della filosofia morale moderna. Ed è a questo punto che Callicott, per ovviare a tale limitatezza espansiva della morale moderna, introduce l'efficacia dell'etica di Hume, pur entrando in contrapposizione con lo stesso

Goodpaster, il quale, fondatamente, sostiene l'inserimento della stessa etica di Hume all'interno della suestesa etica della modernità. Tutto ciò Callicott lo focalizza in relazione alla declinazione comunitaria, oggi sostanzialmente ecosistemica, olistica e dal timbro organico del l'approdo valutativo di Leopold.

Questa declinazione leopoldiana, collettivistica, ecosistemica, dall'impronta organica, fuoriesce, per Callicott, dalla considerazione della nuova scienza ecologica, via via sempre più olistica, con alle spalle la precedente, rilevante, influenza dell'organico di Ouspensky, tracciato in "Some fundamentals of conservation in Southwest". A tal proposito Callicott, sempre nell'elaborato in questione, scrive: "In ogni caso [...] una rilettura di *The Land Ethic* alla luce di *Some Fundamentals*, mostra che tracce di un'immagine della natura come superorganismo sono presenti nel pensiero successivo di Leopold". Si è ricordato come Callicott legga l'impostazione sistemica di Leopold come fondata sul flusso energetico, in cui il "processo precede la sostanza". Per questa via Callicott giunge, non a torto, a definire "Il mantenimento della complessa struttura della Terra e del suo buon funzionamento come insieme di energie [...] come il *summum bonum* dell'etica della Terra". Tutto ciò, appunto, per Leopold, risulta meritevole di considerazione morale, fino al punto, come citato in precedenza, di attribuirgli un "valore in senso filosofico", come ammesso dallo stesso Callicott in sostanza un valore intrinseco. Ciò rappresenta, come approdo di quanto detto, l'altro aspetto su cui soffermare tutta l'attenzione del caso.

Callicott attraverso l'impianto etico di Hume si spinge all'attribuzione del valore intrinseco alle realtà naturali. In questo modo si pronuncia in "Teoria non antropocentrica del valore ed etica ambientale" (Callicott, 1998): "l'etica ambientale di Darwin-Leopold, fonda-

ta sull'assiologia di Hume, è chiaramente non antropocentrica, poiché garantisce il valore intrinseco delle entità naturali non umane".

Tutto quanto esposto, rappresenta la base dello stravolgimento prodotto da Leopold delle categorie etiche consolidate e l'innesto della ricetta Hume-Darwin. Ora, questa complessiva interpretazione, se non m'inganno, suggerisce notevoli obiezioni che conducono a guardare altrove. In primo luogo e fondatamente, la lettura evoluzionistica della morale, dallo stesso Darwin in poi, non si arresta ai sentimenti, ma esplicitamente giunge alla dimensione razionale. In "L'origine dell'uomo" Darwin (1995), partendo evolutivamente dagli istinti sociali, scrive: "il potere della ragione si fa più evidente, così che l'uomo sia in grado di valutare adeguatamente il giudizio dei suoi compagni, si sentirà spinto a certe linee di condotta, a prescindere da qualsiasi piacere o pena transitoria. Così potrebbe affermare, mentre un barbaro o un uomo incolto non lo potrebbero, io sono il giudice supremo della mia condotta e, con le parole di Kant: io non violerò nella mia persona la dignità umana".

In tale descrizione evolutiva dello sviluppo interiore umano, si arriva, non casualmente, a citare Kant, il quale fonda la sua critica della ragion pratica (Kant, 1997) da un lato in contrapposizione alla struttura "naturalistico-sentimentale" di Hume, d'altro canto, mantenendo nello sfondo ed indirettamente i postulati teologico-metafisici, non estranei al suo concetto di dignità umana. In rapporto a ciò, anche per Darwin, nello scritto richiamato, nel concerto di costituzione del giudizio morale entrano, oltretutto, valutazioni derivanti da sentimenti religiosi.

Allora il punto è il seguente: un conto è il senso morale, altro conto il giudizio morale. Il primo ha radice biologica, il secondo culturale. Quest'ultimo risulta condizionato dalla biologia ma non determinato da essa. È la

ragione che in ultima analisi regola le spinte ad un tempo aggressive e cooperative della nostra costituzione biologica e considera visioni del mondo ed influenze religiose. Aggiunge Darwin (1995): “Infine il nostro senso morale o coscienza diviene un elevato e complesso sentimento, che ha origine negli istinti sociali [...] regolato dalla ragione, dall’interesse di sé e, in tempi più recenti, da profondi sentimenti religiosi, e confermato dall’educazione e dall’abitudine”. In tale ottica lo stesso Darwin cita, quale pietra angolare della moralità, l’universalizzante “regola aurea” del “fare agli altri ciò che vorresti che gli altri facessero a te”, con ciò rientrando “sotto l’ombrello” della descritta filosofia morale moderna di Goodpaster. In tal senso Darwin non appare perfettamente sovrapponibile all’impianto etico humiano, pur sensibilmente considerando che lo stesso Hume, con un’attenta lettura della sua “Ricerca sui principi della morale” (Hume, 1997), espone un approccio più complesso di quanto si creda, focalizzando anche un corretto impasto di sentimento e ragione. In questo quadro, Leopold fa riferimento diretto a Darwin, ripetutamente sottolineando nel suo saggio la duplice costituzione naturale e culturale dell’etica. Lo fa, si badi bene, partendo dal presupposto estensivo, ciò che è stato ricondotto all’etica della modernità, e facendo addirittura esplicito riferimento, all’inizio del suo lavoro (Leopold, 1997), alla succitata “regola aurea”. Pur su base ecologico-evoluzionistica, nel corso di tutto il suo scritto non dimentica mai il duplice riferimento, così esprimendosi in conclusione: “L’evoluzione dell’etica della Terra è un processo intellettuale ed emozionale al tempo stesso” (Leopold, 1997). Alla luce di quanto scritto, più avanti si arriverà ad indicare come sia possibile procedere attraverso la via etica “estensiva”, propria della modernità, anche in riferimento ad ecosistemi. Nodo, come si ricorderà, principalmente a causa del quale

Callicott mobilita l’etica di Hume per fondare quella di Leopold.

Quanto esposto, ha inteso sostanzialmente sottolineare come l’impianto etico leopoldiano non presenta univocamente un fondamento sociobiologico da cui far derivare l’applicazione dell’etica di Hume, ma, pur partendo da tale impostazione, si articola sul piano ecologico-evoluzionistico nell’ambito di una cornice culturale più ampia, in particolare, come ammesso dallo stesso Callicott, tenendo ferma sullo sfondo la visione organicistica suggeritagli da Ouspensky.

In quest’ottica, relativamente all’attribuzione del valore intrinseco alla “Terra”, prerogativa costitutiva leopoldiana ed autentica novità categoriale nella posteriore riflessione sull’etica ambientale, l’utilizzo per questo da parte di Callicott dell’etica di Hume, rappresenta l’altra problematicità interpretativa fondamentale. L’approfondimento in merito, sul piano della metaetica, richiederebbe un’autonoma e corposa trattazione, tuttavia si cerca qui di tracciare le linee di alcuni sostanziali aspetti.

Nel corso degli sviluppi successivi in etica ambientale, si è cercato di articolare progressivamente il concetto di valore. Molti autori, tra cui il sottoscritto, non intendono abbandonare la diade assiologica costitutiva del valore intrinseco e del valore strumentale. Altri, anche comprensibilmente per accompagnare la complessità della realtà, articolano in più concettualizzazioni la dimensione valoriale relativa. Si moltiplicano versioni di categorie assiologiche nuove, tra valore in sé, valore per sé e valore di per sé (Andreozzi, 2015), valori trasformativi (Norton, 1988), tra distinzioni assiologiche in relazione all’epistemologia o all’ontologia, tuttavia articolazioni sostanzialmente riconducibili all’originaria alternativa tra valore intrinseco e valore strumentale. Oltretutto, nel semplice e fondativo rapporto tra uomo e natura, sostituire l’originaria diade suesposta, appare

operazione inappropriata. Come ho sostenuto in altri scritti (Ubertini, 2015), la riflessione filosofica ambientale parte da due antitetiche differenze ontologiche: il dualismo cartesiano (Cartesio, 2014; 1997) della *res cogitans* e della *res extensa*, dell'uomo-Dio e della natura-nulla, quale fonte della crisi ecologica, e la denuncia della sostituzione dell'Essere con l'ente in Heidegger (1976; 2010), quale risposta al dominio sulla natura della tecno-scienza.

Entrambe tali antitetiche impostazioni illuminano i percorsi successivi, chiaramente ispirati alla più autentica distinzione tra valore strumentale e valore intrinseco, sotto l'egida appunto del carattere ontologico. Ed è proprio in Aldo Leopold che tutto ciò originariamente appare. Quale pioniere di tale organizzata riflessione, in quanto forestale e tematicamente concentrato sul rapporto tra economia ed ecologia, scolpisce il valore "filosofico", intrinseco, in alternativa al valore economico, cioè strumentale. Il valore economico è per sua natura strumentale, il valore filosofico è un valore intrinseco, un valore in sé.

A questo punto va sottolineato un aspetto che risulta fondamentale. Quando Aldo Leopold utilizza il termine "filosofico", a mio avviso attribuisce ad esso un timbro, una tonalità evidentemente ontologica. Innanzitutto perché la sovrapposizione dei due termini è, e soprattutto era, l'identificazione più comune e normale. In secondo luogo in quanto, sia per Callicott che per il sottoscritto, resta centrale lo sfondo organicistico su cui si staglia l'elaborazione etica di Leopold. In terzo luogo in quanto Aldo Leopold, in altri scritti che accompagnano L'Etica della Terra, fa dei riferimenti ineludibili al concetto di noumeno, che come si sa da Kant (2005) in poi ha rappresentato il cuore della riflessione ontologico-trascendentale.

In "Guacamaja" (Leopold, 1997), Leopold fa riferimento alla "fisica della bellezza", alle componenti estetiche del paesaggio autunna-

le dei boschi del nord-America, sottolineando come il gallo cedrone dal collare, "se pur in termini di fisica convenzionale rappresenta un milionesimo della massa o dell'energia di mezzo ettaro, eppure se venisse a mancare tutto morirebbe, con esso scomparirebbe [...] un'enorme quantità di qualche tipo di forza motrice". Più avanti scrive: "saremmo di fronte ad una morte ecologica, il cui significato è inesprimibile in termini della scienza contemporanea. Un filosofo ha definito questa essenza imponderabile il *noumenon* delle cose materiali. Esso è in opposizione al *phenomenon*, che è ponderabile e prevedibile, fin nel moto delle più lontane stelle. Il gallo cedrone è il *noumenon* dei boschi del nord". Naturalmente la cifra di tale ragionamento risulta estensibile allo spirito del già citato "pensare come una montagna".

Quanto esposto si manifesta alternativo all'applicazione prodotta da Callicott dell'etica umana sul valore intrinseco, ed in particolare su quello "filosofico" di Leopold. Con Hume abbiamo un'etica della proiezione soggettiva di sentimenti morali, viceversa, con il valore intrinseco dal timbro ontologico il vertice della dimensione oggettiva e del realismo morale. In generale, la versione di Callicott rientra in quell'articolazione suesposta delle varie nature del valore intrinseco, in cui si cerca di far rientrare la proiezione "sentimentale" di considerazione morale da parte del soggetto umano verso soggetti degni di quest'ultima.

Se dovessimo fin da considerazioni di base iniziare da una valutazione terminologica, dovremmo concludere che questa forma appena descritta, riflette per definizione un valore estrinseco, in quanto proiettato, trasferito. Naturalmente ogni tipo di valore risulta attribuito dall'uomo ai soggetti in questione, tuttavia con diversa consapevolezza circa la sua natura, se proprio di quel soggetto, autenticamente intrinseco, inteso come riflettente og-

gettività e verità o se riflesso della “simpatia” umana. Si aggiunge a ciò, rilevantemente, la considerazione prodotta circa la distinzione tra senso morale e giudizio morale. Quest’ultimo, come chiarito vertice evolutivo, non può prescindere da contestualizzazioni conoscitive, da visioni generali che contribuiscano alla determinazione finale del giudizio. In tal senso non possiamo trascurare che nel quadro di una logica riduzionistica, di stampo sociobiologico, nell’esaustivo quadro naturalistico-evolutivo, l’attribuzione di valori alla natura come proiezione dei propri sentimenti, riflette pur sempre una logica istintuale di origine adattativa.

Alla fine ciò che emerge rappresenta comunque una dimensione strumentale. A meno che non si riconduca il tutto in un quadro organicistico, per ciò stesso recuperante comunque una visione ontologico-metafisica. A tal proposito risulta centrale lo sviluppo che da Nietzsche (2008, 2021) in poi assume il dibattito sul nichilismo, investente l’epoca postmoderna. Appare evidente come in tale contesto il crollo dei valori, la loro perdita, dalla “morte di Dio” in poi, si saldi con la perdita dell’essenza e del fine della realtà. La dimensione assiologica resta congiunta a quella onto-teleologica. D’altra parte su quanto esposto, lo stesso Callicott in più momenti denuncia significative oscillazioni. Quando ad esempio si riferisce all’esplicito organicismo di Leopold in “Some Fundamentals of Conservation in Southwest”, scrive: “Se Leopold avesse mantenuto questa impostazione teorica complessiva in *The Land Ethic*, l’etica della Terra avrebbe goduto senz’altro di maggiore attenzione critica da parte dei filosofi.

I fondamenti morali di un’etica della Terra poggerrebbero sull’ipotesi che la Terra sia viva ed animata, in possesso quindi di caratteristiche psicologiche intrinseche, simili dal punto di vista logico alla ragione o alla capacità di sentire. Questa nozione della Terra come to-

talità vivente, avrebbe potuto essere utilizzata in modo plausibile come criterio generale per riconoscere all’ambiente naturale un valore intrinseco... secondo la forma del ragionamento familiare al pensiero morale comunemente accettato” (Callicott, 2005). Tuttavia, come sottolineato, di seguito Callicott esprime il convincimento che in *The Land Ethic*, attraverso una declinazione olistica dell’impianto ecologico, emergano comunque tracce dell’immagine della natura come superorganismo. E per tale via arriva a sostenere, non indifferentemente, la condizione di *summum bonum* dell’etica della Terra, rappresentata per Leopold da ciò che emerge nella “piramide della Terra”.

L’imperativo etico di Leopold, per cui: “È giusto ciò che tende a mantenere l’integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica, è sbagliato ciò che ha una tendenza diversa” (Leopold, 1997), si iscrive in ciò. A questo punto, per la linea interpretativa humiana dell’etica della Terra, Callicott estende la considerazione morale ad entità collettive, come la comunità biotica, dallo stesso Callicott identificata al “successivo” ecosistema, utilizzando l’analogia con il “sentimento patriottico”.

In sostanza per Callicott, la linea etica di sviluppo di Hume-Darwin-Leopold contempla anche sentimenti sociali rivolti verso la società stessa, di qui l’analogia con il patriottismo, che, trasferito sul piano ambientale, si può definire per l’autore “biofilia”. Ora, ciò che c’è di significativo in questo, sta nel parallelismo che Callicott avanza con Platone (Callicott, 1998), a dimostrazione anche per l’autore, si presti particolare attenzione a ciò, dell’insufficienza della sua lettura humiana. Sulla base della strutturazione naturale che Leopold mette in campo, di parti “ecosistemiche” funzionali al tutto, così come ha sottolineato in precedenza di enti individuali come canali per il flusso di energia, Callicott mobilita un’analogia con l’organicismo espresso nella Repub-

blica di Platone. Tuttavia tale autore, sempre dallo stesso Callicott a ragione viene inserito nel novero di coloro che esprimono il senso di valori oggettivi, intrinseci in quanto ontologici. A tal proposito, va sottolineato che per ciò che riguarda la considerazione della natura, Platone resta sempre l'autore del "Timeo" (Platone, 2003). Tutto ciò, naturalmente, a significare appunto le profonde difficoltà di Callicott a sorreggere agevolmente la scelta humana per Leopold, difficoltà addirittura dichiaratamente rivolte al districarsi tra valore intrinseco e valore strumentale. L'approccio analogico con Platone, nel rischio di anteporre il tutto alle parti, legittima, come suesposto, Tom Regan a definire l'etica della Terra come un esempio di "fascismo ambientale", obiezione affrontata da Callicott con la declinazione di un sistema di estensibilità etica definibile a "cerchi comunitari concentrici" (Callicott, 2005). In conclusione, quanto rappresentato esprime il nucleo delle distorsioni interpretative derivanti dall'applicazione dell'etica di Hume al modello di Leopold. Tuttavia un conclusivo esempio può contribuire ad illuminare le difficoltà indicate: il riferimento al paradosso di Fritzell.

Tale autore, citato da Callicott (2005), sostiene l'impraticabilità di un'etica ambientale in ogni caso. Qualora gli esseri umani si considerino esseri naturali, ogni loro comportamento, per quanto distruttivo, sarebbe naturale e senza biasimo, essendo la natura con i suoi componenti ambito amorale. Qualora invece si considerasse la nostra condizione di soggetti morali, allora andremmo considerati più che naturali, metanaturali, per non dire sovranaturali. Ma allora la comunità morale si limiterebbe solo a quegli esseri che con noi condividerebbero questa trascendenza dalla natura, cioè gli umani.

In entrambi i casi ogni etica ambientale risulta impossibile. Di fronte a tale lapidaria tesi, Callicott reagisce obiettando che la natura non

è amorale. Partendo da un'analisi biosociale del comportamento umano, si giunge, secondo l'autore, alla determinazione che il comportamento morale intelligente è un comportamento naturale. Tuttavia, attraverso questo percorso, Callicott conclude: "Dato che la natura ha generato almeno una specie capace di comportamento morale, *Homo sapiens*, la natura non è amorale" (Callicott, 2005). Con quest'ultima affermazione a mio avviso risulta evidente come Callicott "bussi alla porta, se non attraversi la porta", dell'idealismo, così consolidando la visione organicistica ampiamente sottolineata e, per ciò stesso, fuoriuscendo da qualsiasi approccio filosofico riconducibile al pensiero di David Hume. Oltretutto, riformulando il paradosso di Fritzell in chiave di etica prudenziale, in alternativa a quella deontologica, Callicott giunge a sostenere che, pur militando a favore di un approccio deontologico da assegnare all'etica della Terra, ciononostante, in conclusione è possibile attribuire all'etica leopoldiana una doppia dimensione, considerandola "dall'interno", dall'ottica dei membri della comunità biotica, come deontologica, "dall'esterno", dall'ottica dell'analisi oggettiva, come prudenziale.

Al di là del discutibile contenuto dell'affermazione citata, appare evidente come la distinzione suesposta tra senso morale e giudizio morale, torni ad essere anche per Callicott, ancorché implicitamente, centrale.

In conclusione, il "modello Leopold" risulta originario, sul piano della riflessione etico-ambientale, completo, sul piano della mobilitazione categoriale in tale campo e compiuto, sul terreno della relativa sintesi contemporanea, per ciò stesso, autentica "terza via" dell'etica ambientale, tra soggettivismo e sostanzialismo, così come tra pragmatismo ed organicismo citati. Tuttavia ciò pretende, a mio avviso, una lettura interpretativa diversa da quelle fin qui elaborate.

7. LA PROPOSTA ALTERNATIVA

In “Etica Forestale” (Ubertini, 2011) mi sono personalmente speso nell’indicare una “terza via” dell’etica ambientale, proprio su base forestale, a mio avviso naturale sviluppo delle originarie coordinate consegnateci da Aldo Leopold. Tutto fin qui rappresentato, oltre all’origine forestale, tende a dimostrare la particolare collocazione culturale dell’etica leopoldiana nella cornice della successiva riflessione sull’etica ambientale. Poggiandosi sull’analisi ampia del pensiero di Leopold e sul confronto con l’autorevole riflessione leopoldiana di J.B. Callicott, si è giunti a mostrare come l’Etica della Terra si avvalga certamente di un impianto ecologico-evolutivo, tuttavia non riduzionisticamente sociobiologico. In particolare, attraverso una lettura olistica dell’ecologia, viene mantenuta come sfondo, con l’ammissione dello stesso Callicott, la visione organicistica espressa in “Some Fundamentals of Conservation in Southwest.”

In sostanza, di quest’ultima, non si assume in Etica della Terra la pienezza metafisica, tuttavia se ne mantiene lo sfondo, in termini di orizzonte che, con Kant, definirei “regolativo”. Ciò risulta fondamentale per collocare l’etica leopoldiana nell’interspazio tra naturalismo sociobiologico, con declinazione etica humana, ed organicismo idealistico, con declinazione etica di stampo metafisico, rimarcando oltretutto la centralità che in Leopold, non casualmente, riveste il “ponte” della dimensione estetica.

Proprio su queste basi l’Etica della Terra di Aldo Leopold può comprendere in sé tanto l’impronta pragmatica, quanto quella organicistica, sia l’approccio prudenziale, sia quello deontologico, tanto la base naturalistica, quanto l’apertura ad un orizzonte idealistico. Può, in definitiva, mantenere l’impianto razionale dell’etica moderna ed estendere l’intrinseca pregnanza morale alla pienezza delle articolazioni

naturali. Proprio su questi presupposti, tale impianto etico può compensare le simmetriche radicalizzazioni delle tendenze alternative singolarmente considerate, così declinando la sintesi più compiuta dell’etica ambientale contemporanea. D’altra parte i corni del dilemma, gli ambiti di realtà di cui noi umani disponiamo in termini conoscitivi, restano quelli classicamente del *logos* e della *physis*, del pensiero e della natura, rispettivamente dell’ordine e dell’unità e del molteplice e del divenire, su cui non a caso poggia tutto il percorso conoscitivo dalle origini dell’indagine filosofica fino ai nostri giorni. Ciò ha rappresentato sostanzialmente il punto di partenza del presente lavoro, per scolpire la cifra etico-culturale delle scienze forestali, identificandole conclusivamente con la dimensione di covalorizzazione della ragione e della natura. Come detto, la ragione quale eccellenza della nostra specificità, in chiave gestionale, la natura, quale entità complessiva di cui siamo parte, in chiave sistemica.

Ora, la rivoluzione scientifica, astronomica ed evolucionistica, rappresenta la potente evidenza fattuale che ricompone la frattura cartesiana tra l’uomo e la natura (Colletti, 1996). In particolare, l’uomo parte della natura, con l’ecologia letta come “economia naturale”, declinante l’economia letta come “ecologia umana”. Ciò viene scolpito anche da Callicott, indicando tale rivoluzione come pietra miliare (Callicott, 2005) dell’Etica della Terra. È importante notare, a tal proposito, come Callicott sottolinei sostanzialmente la derivazione del nostro sentimento di stretta parentela con gli enti di natura, dalla consapevolezza del portato di tale rivoluzione scientifica, astronomica ed evolucionistica.

Tale assunto, per riprendere le tesi suesposte, milita a favore di un sentimento di “fraternità” non *prima facie*, ma casomai indotto dalla conoscenza, dalla consapevolezza, quindi dalla ragione. Tuttavia, resta scolpito e condi-

viso il ricongiungimento dell'uomo alla natura, cosa che all'origine del pensiero filosofico, in altro senso sul versante della *physis*, era dato per acquisito.

L'uomo è parte della natura, così come oggi nell'incontrovertibilità dei fatti si evidenzia. Tuttavia l'uomo è abitato da un pensiero, lo stesso in grado di condurci alla conoscenza, anche scientifica, della realtà. Tale pensiero, autocoscienza umana, rappresenta la quintessenza della nostra condizione interiore, la cui natura sfugge ad una certa determinazione. Il pensiero, in quanto parte dell'uomo, risulta esso stesso parte della natura, tuttavia essendo l'intera conoscenza umana, compreso il concetto di natura, filtrata dal pensiero stesso, appare non scartabile la dimensione della natura a sua volta parte del pensiero.

Un pensiero, naturalmente, non dell'uomo, dai fatti iscritto nella natura, ma universale, che rappresenti l'essenza della natura stessa, riconducibile al classico *logos*. È sostanzialmente l'aporia, segnalata ed affrontata dall'Idealismo tedesco, ruotante intorno all'ineludibile rapporto tra "Io e non Io, pur sempre nell'Io" (Fichte, 2020). Condizione per cui, tra le evidenze conoscitive, originarie, contestuali ed ineludibili, "dell'io" e del "non io" permane kantianamente un "diaframma", al tempo stesso, costitutivo strumento conoscitivo di ordine e costante ostacolo alla correlata aspirazione di determinazione ultima. Le perenni dispute filosofiche ne rappresentano la concreta controprova.

Oggi siamo culturalmente a questo punto, tanto dell'ineludibilità delle evidenze scientifiche, quanto dell'ineliminabilità di ipotesi di ordini superiori. In rapporto a quanto detto, tale approdo, nell'intima episteme, pena a mio avviso la declinazione di rispettivi circoli logico-epistemologici tra naturalismo metodologico e "trascendentalismo" metodologico, riproduce il dualismo kantiano tra fenomeno

e noumeno (Kant, 2005), ma stavolta in relazione alle due determinazioni descritte, quella del pensiero nella natura o quella della natura nel Pensiero. Tuttavia, qui si resta, con Kant, doverosamente ancorati al terreno della cultura scientifica, comune base di tutti i riferimenti mobilitati, partendo dalla cultura forestale, per cui le determinazioni evolucionistico-ecologiche devono escludere riduzionismi e riduttivismi vari. Nel primo caso, sul piano scientifico, in rapporto all'assunzione di orizzonti epistemologici sistemici, nel secondo caso, sul piano metafisico, in riferimento all'esclusione di materialismi o spiritualismi vari. Siamo atterrati, in sostanza, sul terreno di un kantismo "darwinizzato", post darwiniano, in cui la base è solidamente naturalistica ma l'orizzonte resta aperto. Tutto ciò, a mio avviso, configura un approdo "consustanzialistico" tra uomo e natura, su cui fondare l'etica della succitata "Terza Via".

L'impianto prospettato si manifesta sovrapponibile al fondamento forestale della "covalorizzazione della ragione e della natura", così come alla posizione "terza" di Leopold, tra naturalismo materialistico ed organicismo idealistico. Appare in sostanza sovrapponibile alla declinazione etica di compatibilità, caratterizzante l'Etica della Terra, tra la gestione razionale del rapporto tra economia ed ecologia e la visione ideale del valore filosofico della Terra, del diritto biotico, dell'ambiente. Appare in conclusione sovrapponibile all'impianto etico che componga, tanto la dinamica estensiva "dall'io", della morale razionale moderna, tanto l'intrinseca rilevanza morale della natura. In rapporto a ciò, il nucleo argomentativo che si è cercato di far emergere dal presente scritto ruota intorno all'estensione del valore intrinseco alla natura, in particolare attraverso l'etica di Hume, in relazione allo spirito dell'elaborazione etica di Aldo Leopold.

Il valore intrinseco di cui parla Leopold, come indicato, viene definito dall'autore "flo-

sofico". Ora nei suoi vari scritti, sempre come sottolineato Leopold mobilita il termine filosofico evidentemente con il timbro ontologico. Lo fa originariamente in "Some Fundamentals of Conservation in Southwest", quando assimila la Terra ad un superorganismo, lo riproduce, in sostanza, declinandolo come detto in "Pensare come una montagna" e fondamentalmente, sempre come suesposto, riversa tale originaria impostazione nel concetto kantiano di noumeno, mobilitato anche dallo stesso Ouspensky (1983), che esplicita in Guacamaya.

Per Leopold, in definitiva, il "filosofico" ha un timbro ontologico, per cui il valore "in senso filosofico", quale valore intrinseco, ha un senso ontologico. A questo punto è necessario specificare che la definizione di timbro, inteso come tonalità, attribuita all'aspetto ontologico, si intende usarla come corrispettivo allo sfondo di riferimento organicistico relativo all'evoluzione elaborativa di Leopold. Si è specificato come in *Etica della Terra*, Leopold non mantenga la caratterizzazione propriamente metafisica esposta a tal riguardo in "Some Fundamentals of Conservation in Southwest". Ciononostante, come scolpito dallo stesso Callicott, nella sua definitiva elaborazione etica resta nello sfondo la suddetta caratterizzazione, a mio avviso foriera proprio di quell'uso che Leopold fa del concetto di noumeno. Ecco il senso della "tonalità" ontologica dell'assiologia leopoldiana.

A fronte di ciò, anche qui come illustrato, la versione del valore intrinseco derivante dall'etica di Hume, appare del tutto fuorviante. Ammesso e non concesso che fosse possibile assegnare all'etica humiana la possibilità di attribuzione di articolati valori intrinseci, tuttavia la dinamica soggettiva di trasferimento di sentimenti morali a soggetti meritevoli di considerazione morale, esclude qualsivoglia riferimento ad impronte ontologiche, per definizione apici di dimensioni oggettive. D'altra parte, però,

come esposto Callicott giustifica l'adozione dell'etica humiana nell'impianto fondativo di Leopold, sottolineando l'impossibilità da parte dell'etica moderna, nella descrizione prodotta da Goodpaster, di estendersi fino ad "entità collettive", comunità biotiche, che Callicott identifica a ragione, per l'interpretazione data da Leopold, con i successivi ecosistemi. E ciò Callicott naturalmente lo sottolinea, considerando giustamente che Leopold arriva all'attribuzione di un valore intrinseco alla natura, partendo da una logica estensiva, propria dell'approccio etico moderno. A rappresentare tutto ciò, allora, entra in scena la declinazione etica del suesposto impianto "consustanzialistico".

Nell'approdo culturale di un kantismo post-darwiniano, abbiamo determinato l'assunzione di un'epistemologia non riduzionistica e l'esclusione di qualsiasi riduttivismo metafisico. In sostanza, l'uomo e la natura si ricongiungono, tuttavia in un "orizzonte aperto". Tutto ciò legittima l'estensione del valore intrinseco, dall'uomo agli animali, fino ad entità collettive auto-organizzate, sulla base della categoria complessivamente unificante dell'autoaffermazione. Leopold, ancora una volta precursore di rilevanti sviluppi successivi, nel paragrafo della "piramide della Terra" (Leopold, 1997), dove si consuma la sua visione olistica dell'ecologia, anticipa concetti successivamente fondamentali come complessità, organizzazione ed auto-organizzazione, sfocianti nel paragrafo seguente della "Salute della Terra" (Leopold, 1997): "La salute è la capacità della Terra di autorinnovarsi".

Nel tempo questi principi hanno conosciuto sviluppi significativi, fin dall'origine filosofica nel concetto di *physis*, in cui emerge con l'etimo stesso il principio generativo ed autogenerativo, con il che l'originaria identificazione tra Natura ed Essere. Di qui al concetto aristotelico di *entelechia* (Aristotele, 2017), che si proietta fino a Leibniz (2017),

per poi introdursi nell'alveo della grande tradizione idealistica.

D'altra parte anche altri classici, da Spinoza (2022) ed attraverso Schopenhauer fino a Nietzsche, pur al di fuori di ogni canonico finalismo, evocano complessivamente categorie riconducibili a quella dell'autoaffermazione. In questi termini, sul moderno terreno scientifico, si assiste all'introduzione di concetti quali cibernetica naturale, omeostasi, autoregolazione, autopoiesi. Categorie diverse, tuttavia di un medesimo taglio, che complessivamente riconducono alla generica accezione di teleonomia. Partendo da Jacques Monod (2016), il concetto di teleonomia è quello che meglio riassume un'intrinseca finalità negli enti naturali, condizione fondamentale per qualsiasi riflessione complessiva e comparativa sulla natura, in particolare nel confronto con la teleologia, disciplina filosofica sempre afferente al concetto di fine. In sostanza, il nucleo fondamentale odierno della riflessione sulla natura ruota intorno al rapporto tra la "scientifica" teleonomia e la "filosofica" teleologia. La prima manifesta una finalità naturale su base meccanicistica, la seconda esprime una finalità naturale, fundamentalmente su base "intenzionale", veicolo tra l'altro introduttivo anche per la riflessione teologica. Con chiarezza in merito a ciò, il finalismo teleologico di Aristotele (2020) indica come non è l'inizio di un processo a determinare il suo sviluppo, al contrario è l'esito di un processo a determinare il suo inizio. Come è agevole notare, la rappresentata diade tra teleonomia e teleologia si manifesta corrispettiva alla suesposta aporia tra il pensiero nella natura e la natura nel Pensiero. Queste tematiche in etica ambientale risultano decisive, caratterizzandone l'ambito delle determinazioni delle varie teorie.

Lo sviluppo "filosofico" dell'etica ambientale, infatti, come sottolineato prende radicale avvio sulla base della cartesiana frattura onto-

logica tra uomo e natura, da cui scaturisce la heideggeriana risposta di recupero dell'Essere a fronte dell'imperante ente. L'attribuzione del valore intrinseco alla natura si delinea nettamente su queste basi, prevedendo la sua radicale esclusione sul versante post-cartesiano, di contro alla sua decisa assunzione in chiave post-heideggeriana. Nell'ambito di quest'ultima impostazione, si recupera la teleologia aristotelica, con le sue proiezioni in Leibniz, Schelling (2017) ed Hegel (2002).

L'origine si individua nell'imponente neoaristotelismo di Hans Jonas (1990, 1999), determinando tra i suoi sviluppi anche l'autorevole neohegelismo di Vittorio Hosle (1992). La filosofia morale ambientale, in questi termini, assume fundamentalmente il carattere alternativo tra soggettivismo e sostanzialismo, tra antropocentrismo "corretto" e biocentrismo, fisiocentrismo, ecocentrismo, articolazioni quest'ultime di un approccio pur sempre onto-teleologico.

Si configurano in tal modo simmetriche assolutizzazioni, che non raggiungono l'obiettivo supremo dell'etica ambientale, quell'armonia tra l'uomo e la natura che Leopold scolpisce quale epitome della sua aurorale elaborazione. Da una parte abbiamo l'approccio etico-ambientale di un antropocentrismo "corretto", la cui massima espressione va ricondotta a John Passmore (1991), che appare mantenere la sostanza dell'originaria asimmetria nel rapporto tra l'uomo e la natura, fonte della crisi ecologica stessa. Consegnando tutto lo sforzo conservazionistico nelle mani di un approccio pragmatico-utilitaristico, senza alcuna interiorizzazione valoriale, le radici culturali della crisi ecologica non appaiono eliminate. D'altra parte, sul versante sostanzialistico, fundamentalmente teleologico, emergono prepotentemente approcci controintuitivi ed autocontraddittori. Sul versante biocentrico e su quello ecocentrico, pur in termini diversi, appare emergere

una dimensione di controintuitività. Attribuire, come nel biocentrismo di Paul Taylor (1986), valori ad ogni forma di vita quale “fine in sé”, produce assolutizzazioni controintuitive al cospetto delle antagonistiche dinamiche ecologiche, simboleggiate dalle catene trofiche. Far discendere da una metafisica organicistica con declinazione ecocentrica, un primato valoriale ad entità collettive rispetto alle singole parti costituenti, compreso l’uomo, manifesta una dimensione altrettanto controintuitiva, al cospetto delle origini e della natura stessa dell’etica.

Tale impostazione viene generalmente associata alla cosiddetta ecologia profonda, con il suo punto di partenza in Arne Naess (1994), investendo, a torto, anche la lettura dell’impianto di Aldo Leopold. Sul versante fisiocentrico, nel quale l’evoluzione naturale si consegna idealisticamente allo sviluppo teleologico di un *logos*, come nella teorizzazione di Mayer-Abich (1993), ci si direziona verso un ribaltamento antropocentrico, con l’uomo epitome autocosciente dell’intero corso filogenetico ed ontogenetico. Con ciò, l’emersione di autocontraddittorietà.

Alla luce di questi esiti della filosofia morale ambientale, naturalmente con diverse articolazioni ma mediamente riconducibili alle linee tracciate, la versione che personalmente estraggo dalle coordinate leopoldiane, si raccomanda come punta avanzata di compiuta sintesi.

Questa compiuta sintesi per cui, da un lato non si abbandona l’impianto razionale moderno di espansione valoriale dall’uomo alle altre forme naturali, evitando in tal modo di imbattersi nelle assolutizzazioni distorsive appena descritte, d’altro canto non si rinuncia ad una forte attribuzione valoriale ad entità naturali che, in base a tale attribuzione, possono beneficiare di un cambio culturale, e non solo gestionale, per la loro conservazione. Questo rappresenta l’autentica specificità e novità di

Aldo Leopold sullo scenario etico ambientale. Questo ne caratterizza la seria sfida intellettuale citata da Callicott. Tuttavia ciò fuoriesce dall’impianto “consustanzialistico” del kantismo post-darwiniano. Come per Kant (1997), che intende l’uomo come fine, mai come mezzo, partendo dal “fatto di ragione della voce della coscienza”, che si staglia sullo sfondo dei postulati metafisico-teologici, così per Leopold, in chiave post darwiniana, il fine comune dell’autoaffermazione, che dall’uomo raggiunge le varie entità naturali, si staglia sullo sfondo di un orizzonte organicistico, restando in sostanza sospeso tra teleonomia e teleologia.

Di quest’ultimi due approcci, tra l’altro, Leopold in “Some Fundamentals of Conservation in Southwest”, arriva a farne una differenza sostanzialmente di mero stampo terminologico. D’altra parte, nelle illuminanti pagine della “Critica del Giudizio” (Kant, 1997), ponte tra la dimensione conoscitiva e quella etica delle sue due prime “critiche”, nella cornice di orizzonti estetici e finalistici Kant espone i termini di questa succitata sospensione, in fin dei conti in grado di escludere il nichilismo del naturalismo materialistico, così come, simmetricamente, le assolutizzazioni metafisiche. In entrambi quest’ultimi casi avremmo necessariamente un’etica eteronoma, alternativa a quella autonoma della kantiana “voce della coscienza”, tale proprio perché incorniciata nella descritta sospensione e su cui si fonda l’etica della modernità.

Ecco il senso del timbro, della “tonalità ontologica” che fonda a mio avviso l’assiologia di Leopold. Naturalmente, la logica etica espansiva che Leopold manifesta resta figlia dell’impostazione della morale razionale moderna, anche qui kantianamente, tuttavia sulla base dell’aperto naturalismo evolutzionistico descritto, suggerisce l’estensione valoriale dall’uomo alla natura secondo un ragionevole criterio di prossimità naturale, nel contempo

promuovendo una complessiva sintesi degli sviluppi successivi. Al tempo stesso si evidenziano i caratteri di aggiornamento e rettifica della universale “regola aurea”, naturalmente rinunciando all’originario criterio di reciprocità: l’uomo riconosce l’altro come se stesso e, *mutatis mutandis*, la natura come se stessa, secondo il citato ragionevole criterio di prosimità naturale. D’altra parte con Eco (1997) possiamo ribadire che l’etica nasce con l’ingresso nella scena dell’altro, aggiungo, rispetto all’autoaffermazione dell’io.

Ora, partendo dall’uomo, quale ambito fattuale e fattualmente esclusivo di consapevolezza, riconoscimento ed attribuzione valoriale, recuperando, pur nella cornice tracciata, la dimensione dell’autocoscienza, perno dell’etica tradizionale, raggiungendo tutti gli esseri senzienti in chiave patocentrica, nella centralità dei criteri di piacere e dolore, approdiamo all’ecosistema, come simbolo di entità collettive protese verso il costante e comune carattere dell’autoaffermazione. Nello “imperativo categorico”, anche qui di impronta kantiana, in cui si identifica il giusto con l’integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica, cioè dell’ecosistema, Leopold intende evidentemente, secondo il costante spirito del suo lavoro, il mantenimento di condizioni integre, stabili e belle in termini di equilibrio dinamico. Tutto ciò, evidentemente, scongiura qualsiasi scivolamento verso il descritto terreno di assolutizzazioni ecocentriche. L’autore mantiene sempre un costante equilibrio, anche tra la dimensione dell’antropizzazione e della, pur celebrata, natura selvaggia. Quando introduce il concetto di diritto, come ricordato, sostiene, in pieno stile forestale, la compatibilità dell’uso delle risorse con l’affermazione del loro diritto a continuare ad esistere, così evidentemente riferendosi alla dimensione della specie e precorrendo, come detto, il valore della biodiversità. A questo

poi, in rapporto alle risorse, aggiunge che: “almeno in certi luoghi particolari, possano conservare il loro stato naturale” (Leopold, 1997). In sostanza un giusto equilibrio tra utilizzo, diritto delle specie ad esistere, natura selvaggia. Quest’ultima, l’amata Wilderness, fondamentale celebrata sulla kantiana dimensione estetica, rimandando ancora una volta al sostrato culturale e allo sfondo idealistico che non lo abbandonano.

In conclusione, La sintesi aurea resta “la condizione di armonia tra gli uomini e la Terra”. Armonia gestionale tra l’economia e l’ecologia ed armonia ideale tra diritto all’ambiente e dell’ambiente. D’altra parte, tale intima volontà di sintesi raggiunge oggi anche il terreno ambientale della nostra tradizione teologica, con particolare riferimento alla mirabile Enciclica Papale “Laudato Si” (Francesco, 2015). Pur sorretta da diversi influssi, tra cui spicca la cornice della notevole teleologia di Teilhard de Chardin (2011), in essa si conferisce straordinariamente, rispetto alle origini antropocentriche della propria tradizione, valore intrinseco agli ecosistemi, denunciando la dimensione di un antropocentrismo “deviato”. Complementarmente, nella successiva integrazione della *Laudate Deum* (2023), si introduce la categoria correttiva dell’antropocentrismo “situato”, nella considerazione della vita umana “incomprensibile ed insostenibile” al di fuori delle altre creature e della natura.

In tale ambito, il teologo Vito Mancuso (2022) si spinge a teorizzare il passaggio dall’antropocentrismo allo “alberocentrismo”, dalla sottomissione della natura all’uomo, al servire l’equilibrio naturale. In sostanza un’odierna teologia recuperante il valore della natura, l’esaltazione della sua componente ecologica, sistemica, relazionale, nel quadro di un rapporto armonico con l’uomo. Oltretutto, In ordine a ciò, l’aggiornamento descritto della “regola aurea”, così definita anche per la sua

trasversalità oltre la nostra tradizione, può candidarsi ad una prospettiva universalizzante.

La sintesi sovrana dell'Etica della Terra, lega, in Leopold, il forestale al costruttore di categorie fondamentali per la successiva etica ambientale, e quest'ultimo, al suggeritore della sintesi più compiuta dell'odierna riflessione in tale ambito tematico. Leopold, da forestale, dispiega il ventaglio categoriale, pragmatico ed ideale, che alimenterà gli sviluppi delle successive linee dell'etica ambientale. Tuttavia, al contempo, suggerisce di quest'ultime la loro sintesi più compiuta per affrontare la contemporaneità.

8. L'APPRODO DELLA CULTURA FORESTALE E LA SALUTE DELLA TERRA

Così come il presente lavoro si è avviato sul terreno della disciplina forestale, ora intende chiudersi nell'ambito dello stesso riferimento, nella consapevolezza dell'inseparabilità delle Scienze Forestali dalla propria intima cornice etica. La tesi primaria, relativa al fondamento forestale dell'etica di Leopold, si corrobora con la verifica dell'attuale approdo della cultura forestale. Sul piano generale, come esposto, il binomio fondativo della natura e del pensiero, partendo dalla classica diade di *physis* e *logos*, approda oggi al rapporto tra teleonomia e teleologia.

Corrispettivamente, sul piano forestale, i presupposti costitutivi della "covalorizzazione" della ragione e della natura e del rapporto tra economia ed ecologia, forgiato al vertice etico leopoldiano dell'armonia tra gli uomini e la Terra. Come complessivamente fin qui rappresentato, l'uomo, parte della natura, al pari di altri elementi naturali, inevitabilmente ne è suo fruitore. L'ecologia come "economia della natura" e l'economia come "ecologia dell'uomo", rappresentano il suddetto presupposto.

D'altro canto l'uomo, per la sua natura autocosciente "trascende" la natura stessa, giungendo eticamente a custodirla. In sostanza l'uomo si manifesta, al tempo stesso, fruitore e custode della natura. In termini di relativa declinazione, nel paragrafo su "La salute della Terra e le divergenze di opinione" (Leopold, 1997) Leopold ci illumina: "Un'etica della Terra riflette l'esistenza di una coscienza ecologica che, a sua volta, riflette il convincimento della necessità di una responsabilità individuale per la salute della Terra.

La salute è la capacità della Terra di autorinnovarsi. La difesa dell'ambiente è il nostro sforzo di comprendere e mantenere questa capacità". In queste righe, Leopold unisce mirabilmente la dimensione etica alla dimensione pratica, attraverso il concetto di salute della Terra, oltretutto ulteriore potente traccia della precedente visione organicistica. Non a caso, nei passi seguenti alle righe sopra citate, Leopold simboleggia l'attività pratica di coloro che si occupano di conservazione, con l'esempio della selvicoltura, definita tematicamente "suo campo". In essa, come in ogni altra disciplina dove insistono attori che si occupano di conservazione della natura, Leopold ci ricorda che si manifestano due linee alternative di tendenza gestionale.

La prima, "gruppo A", intende la selvicoltura come abitata da "un'ideologia agronomica". La seconda, "gruppo B", intende la selvicoltura come strumento di gestione di "un ambiente naturale invece di crearne uno artificiale", "preferisce, in via di principio, la riproduzione naturale, e si preoccupa, a livello biotico ed economico, della scomparsa di specie [...] Si occupa inoltre di tutta una serie di funzioni secondarie delle foreste". L'autore così conclude: "Secondo me il gruppo B prova ansie di chi ha una coscienza ecologica". In questo ambito non vanno trascurati i contatti che emergono dalla biografia di Leopold con il Dauerwald di Alfred Möller (Schabel, 2001).

L'introduzione del concetto leopoldiano di "salute della Terra", in sostanza, si incarica di saldare la dimensione etica con quella gestionale, in particolare selvicolturale. D'altra parte il termine stesso "salute", dal latino *salus*, esprime al contempo il significato di salute e salvezza, concetto quest'ultimo centrale nella storia dell'etica, così come complessivamente collegabile al principio generale dell'autoaffermazione. In tal senso, dalla comune origine etimologica di natura-*physis* e felicità, in termini "autogenerativi", fino alla "autorealizzativa" definizione di "eudaimonia" (Aristotele, 1999), affiancata nell'opera aristotelica anche al concetto di salute e collegata neoaristotelicamente alla "fioritura" della vita, generale ed umana. Lo stesso Leopold, a tal proposito, identifica la salute della Terra con la capacità di autorinnovarsi. Infine ed in rapporto a tutto ciò, la declinazione etica concreta deve tradursi nella nostra capacità di comprendere e mantenere tale capacità naturale di autorinnovamento.

L'autorinnovamento, in sintesi, quale chiave interpretativa dell'imperativo leopoldiano del mantenimento dell'integrità, stabilità e bellezza dell'ecosistema, nel quadro di un equilibrio dinamico e del principio supremo dell'armonia tra gli uomini e la Terra. In un testo dal titolo "Tutto ciò che è libero e selvaggio" (Aldo Leopold, 2022), vengono riportati altri scritti di Leopold, in cui ci si sofferma sui principi di conservazione con diretto riferimento alla salute della Terra. Ciò che in esso continua ad emergere, sostanzialmente, restano i presupposti fondamentali della cultura ecologico-forestale dell'autore. Sotto la consolidata luce dell'armonia tra l'uomo e la Terra, emerge la volontà di armonizzarsi con "l'economia della Terra", l'uso misurato delle risorse, la dimensione della bellezza, idealisticamente assunta quale paradigma "organico", che trascende l'utilità dei singoli

elementi costituenti il sistema. Si aggiunge significativamente a questo, la necessità di conoscere le dinamiche ecologiche, per guidare il comportamento umano. In rapporto a ciò, in "Almanacco di un Mondo semplice", nella sezione dedicata alla natura selvaggia (Leopold, 1997), che anticipa l'Etica della Terra, Leopold scrive: "I trattamenti di tipo medico sono applicati intensamente alla Terra, ma deve ancora nascere una scienza della salute terrestre. Questa scienza ha bisogno, innanzi tutto, di un quadro fisiologico di riferimento, ovvero di sapere come la Terra sana mantiene il suo organismo in condizioni di normalità". In sostanza Leopold ci dice che per curare la Terra, c'è bisogno di progredire sulla conoscenza dei suoi dinamismi ecologici.

In conclusione, come esposto precedentemente, riequilibrare razionalmente e gestionalmente il rapporto tra economia ed ecologia, nella cornice di una ragione "allargata" propria della dimensione etica. Tutto quanto rappresentato, trova oggi un perfetto corrispettivo nell'attuale approdo della cultura forestale. Questa è giunta a teorizzare la Selvicoltura Sistemica (Ciancio e Nocentini, 1996).

Tale modello fuoriesce da due coordinate: la determinazione dei diritti del bosco, come conseguenza dell'attribuzione del valore intrinseco all'ecosistema, e l'assunzione dell'epistemologia sistemica, della complessità, come conseguenza degli sviluppi conoscitivi dell'ecologia, afferenti alla disciplina dei sistemi complessi. Da un lato, quindi, il valore intrinseco all'ecosistema, dall'altro, un modello gestionale avanzato del rapporto tra economia ed ecologia, nella logica della cultura sistemica. Oltretutto la selvicoltura sistemica ha scolpito la propria funzione esplicitamente anche nell'interesse del bosco. Ciò si rende mirabilmente sovrapponibile al senso leopoldiano della cura in rapporto alla salute della Terra. Ora,

i successivi sviluppi della scienza ecologica, anelati da Leopold in forma di “scienza della salute terrestre”, hanno trovato terreno fertile nella nuova scienza dell’ecologia delle comunità (Pievani, 2005).

In essa, dalle iniziali indicazioni di studiosi come ad esempio Robert May e Stuart Pimm (Pievani, 2005), concetti ecosistemici quali quelli di climax e di stabilità, nella cornice oscillante tra caos ed ordine, hanno perso consistenza. La logica della complessità, nell’intreccio tra dinamismi evolutivi e dinamiche autoregolatrici, disegna sempre più un quadro di equilibri, ancorchè dinamici, precari, metastabili, indicando strutture cosiddette a “criticità autorganizzata”. Lo stesso concetto, ed al tempo stesso pratica, della rinaturalizzazione, odierna necessità a proposito del riferimento alla “natura selvaggia, riflette tali principi (Nocentini, 2006).

In sostanza, assistiamo a dinamiche autopoietiche biologicamente costanti ma, al tempo stesso, costantemente instabili. In tale processo evolutivamente autoregolativo, ad esito per lo più metastabile, sulla base dei presupposti rappresentati, il ruolo dell’uomo, al contempo fruitore e custode della natura, si caratterizza attraverso un “concorso regolativo” (Ubertini, 2019), puntualmente interpretato dai metodi della Selvicoltura Sistemica.

La tesi del presente lavoro ha inteso sostenere che, attraverso Leopold, la radice primaria dell’etica ambientale si trova nella cultura forestale, raccomandandosi anche come epilogo armonico dell’etica ambientale contemporanea. Il fatto che, parallelamente, il percorso evolutivo della cultura forestale sia giunto a teorizzare la Selvicoltura Sistemica, va letto come una sorta di “verifica sperimentale” della suddetta tesi, una chiusura del cerchio su cui concludere il presente tragitto elaborativo e dimostrativo.

RIASSUNTO

Il presente lavoro intende dimostrare, attraverso il pensiero di Aldo Leopold, l’origine dell’etica ambientale nella cultura forestale. Inoltre, sempre con Leopold, i presupposti per la sintesi contemporanea più compiuta dell’etica ambientale stessa. Percorrendo l’opera di Leopold, principalmente attraverso un confronto interpretativo con J.B. Callicott, si giunge a mostrare una “terza via” dell’etica ambientale, tra soggettivismo e sostanzialismo, pragmatismo ed idealismo, in grado di indicare piena compatibilità tra l’uomo e la natura. Infine, con l’attuale approdo della cultura forestale, si manifesta una “chiusura del cerchio” relativamente alle tesi avanzate.

BIBLIOGRAFIA

- Andreozzi M., 2015 - *Il valore intrinseco della biodiversità*. p. 129-148; <https://doi.org/10.4000/estetica.344>.
- Aristotele., 2017 - *Metafisica*. Bompiani.
- Aristotele., 2020 - *Fisica*. Bompiani.
- Aristotele., 1999 - *Etica Nicomachea*. Economica Laterza.
- Callicott J.B., 2005 - *I fondamenti concettuali della Land Ethic*. In: “Valori Selvaggi”, Medusa, p. 89-137.
- Callicott J.B., 1998 - *Teria non antropocentrica del valore ed etica ambientale*. In: “Etiche della Terra” (a cura di M. Tallacchini), Vita e Pensiero, p. 243-263.
- Callicott J.B., 1998 - *La liberazione animale: una questione triangolare*. In: “Etiche della Terra” (a cura di M Tallacchini), Vita e Pensiero, p. 219-221.
- Cartesio R., 2014 - *Discorso sul metodo*. Rusconi Libri.
- Cartesio R., 1997 - *Meditazioni Metafisiche*. S. Landucci, Roma-Bari, Laterza.
- Ciancio O., Nocentini S., 1996 - *Il bosco e l’uomo: L’evoluzione del pensiero forestale dall’umanesimo moderno alla cultura della complessità. La Selvicoltura Sistemica e la gestione su basi naturali*. In: “Il bosco e l’uomo” (a cura di O Ciancio). Accademia Italiana di Scienze Forestali, Firenze, p. 21-115.
- Colletti L., 1996 - *Fine della Filosofia*. Ideazione.
- Darwin C. R., 1989 - *L’origine delle specie*. Newton.
- Darwin C. R., 1995 - *L’origine dell’uomo*. Newton.
- Eco U., 1997 - *Quando entra in scena l’altro nasce l’etica*. In: “In cosa crede chi non crede”. Con C.M. Martini. Liberal, p. 69-80.
- Elton C., 1927 - *Animal Ecology*. Macmillan, New York.

- Emerson R.W., 2010 - *Natura*. Donzelli.
- Fichte J.G., 2020 - *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*. Bompiani.
- Francesco, 2015 - *Laudato Sì*. Ancora.
- Francesco, 2023 - *Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana.
- Hegel G.W.F., 2002 - *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*. Editori Laterza.
- Heidegger M., 2010 - *Heidegger* Classici del Pensiero. Mondadori.
- Heidegger M., 1976 - *Saggi e discorsi*. Mursia.
- Hosle V., 2006 - *Il problema dell'ambiente nel ventunesimo secolo*. In: "Una nuova etica per l'ambiente" (a cura di C. Quarta). Edizioni Dedalo, p. 84.
- Hosle V., 1992 - *Filosofia della crisi ecologica*. Einaudi.
- Hume D., 1997 - *Ricerca sui principi della morale*. Editori Laterza.
- Jonas H., 1999 - *Organismo e libertà*. Einaudi.
- Jonas H., 1990 - *Principio di Responsabilità. Saggio di un'etica per la civiltà tecnologica*. Einaudi.
- Kant I., 2005 - *Critica della Ragion Pura*. Economica Laterza.
- Kant I., 1997 - *Critica della Ragion Pratica*. Economica Laterza.
- Kant I., 1997 - *Critica del Giudizio*. Economica Laterza.
- Leibniz G.W., 2017 - *Monadologia*. Bompiani.
- Leopold A., 1997 - *L'etica della Terra*. In: "Almanacco di un mondo semplice", Red Edizioni, p. 163-185.
- Leopold A., 1997 - *Pensare come una montagna*. In "Almanacco di un mondo semplice", Red Edizioni, p. 115-117.
- Leopold A., 1997 - *Guacamaja*. In: "Almanacco di un mondo semplice", Red Edizioni, p. 118-121.
- Leopold A., 1997 - *La natura selvaggia*. In "Almanacco di un mondo semplice", Red Edizioni, p. 150-162.
- Leopold A., 1979 - *Some Fundamentals of Conservation in Southwest*. In: "Environmental Ethics" 1, p. 139-140.
- Leopold A., 2019 - *Pensare come una Montagna*. Piano B Edizioni, p. 18.
- Leopold A., 2022 - *Aldo Leopold - Tutto ciò che è libero e selvaggio*. Piano B Edizioni.
- Mancuso V., 2022 - *Etica per giorni difficili*. Garzanti, p. 249-259.
- Meyer-Abich K.M., 1993 - *Revolution for Nature*. White Horse Press, Cambridge, England.
- Monod J., 2016 - *Il caso e la necessità*. Oscar Mondadori.
- Naess A., 1994 - *Ecosofia*. Red Edizioni.
- Nietzsche F., 2008 - *La gaia scienza*. Grandi tascabili economici Newton.
- Nietzsche F., 2021 - *Così parlò Zarathustra*. Rusconi libri.
- Nocentini S., 2006 - *Rinaturalizzazione dei sistemi forestali: è necessario un modello di riferimento?* *Forest@*, 3: 376-379; <https://doi.org/10.3832/efor0394-0030376>
- Norton B.G., 1988 - *The Costancy of Leopold's Land Ethic*. In: "Conservation Biology" (Vol. 2, No. 1), Wiley, p. 93-102.
- Norton B.G., 2005 - *Etica ambientale e Antropocentrismo debole*. In: "Valori Selvaggi", Medusa, p. 141-180.
- Norton B.G., 1988 - *Why Preserve Natural Variety?* Princeton Legacy Library.
- Ouspensky P.D., 1983 - *Tertium Organum*. Casa Editrice Astrolabio.
- Passmore J., 1991 - *La nostra responsabilità per la natura*. Feltrinelli.
- Pievani T., 2005 - *Introduzione alla filosofia della biologia*. Editori Laterza.
- Platone, 2003 - *Timeo*. BUR (Rizzoli).
- Schabel H.G., 2001 - *Deer and Dauerwald in Germany: Any progress?* *Wildlife Society Bulletin*, 29 (3): 888-898.
- Schelling F., 2017 - *Sistema dell'Idealismo Trascendentale*. Bompiani.
- Spinoza B., 2022 - *Etica*. Scholè.
- Susmel L., 1981 - *Ecologia*. Vol. 1, CLEUP.
- Taylor P., 1986 - *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. University Press, Princeton.
- Tansley A., 1935 - *The use and abuse of vegetational concept and termes*. In: "Ecology", p. 292-303.
- Teilhard de Chardin P., 2011 - *Il posto dell'Uomo nella Natura*. Jaca Book.
- Thoreau H.D., 1988 - *Walden - Ovvero Vita nei boschi*. Rizzoli.
- Ubertini C., 2011 - *Etica Forestale*. L'Italia Forestale e Montana, 66 (1): 7-13.
- Ubertini C., 2015 - *Il fondamento etico della selvicoltura contemporanea*. In: "Atti del II Congresso Internazionale di Selvicoltura. Firenze, 26-29 Novembre 2014". Accademia Italiana di Scienze Forestali, vol. 1: 337-341.
- Ubertini C., 2019 - *Selvi-Cultura*. L'Italia Forestale e Montana, 74 (5): 277-286. <https://doi.org/10.4129/ifm.2019.5.02>