

HOLMES ROLSTON III

## Esiste un'etica ecologica?

*La coscienza ecologica*<sup>1</sup> è il titolo, di sicuro richiamo, di una rappresentativa antologia del pensiero ambientalista. A suscitare sconcerto non è né il sostantivo, né l'aggettivo qualificativo, ormai divenuto familiare, ma il fatto che essi agiscano l'uno in relazione all'altro. Con un'etica che si qualifichi come cristiana o come umanistica ci troviamo a nostro agio, ma è insolito che al sostantivo morale si accosti un aggettivo scientifico, come nelle espressioni: coscienza biologica, coscienza geologica e via dicendo.

Questo senso di anomalia si dissiperà, benché l'emergenza etica possa rimanere, qualora ciò che denominiamo 'etica ambientale' si riveli essere semplicemente un'etica – utilitaristica, edonistica, o di altro genere – *sull'ambiente*, ossia che si avvicina all'ambiente, che si informa dell'ambiente, ma non che sia formata o riformata, nei suoi principi, ecologicamente. In questo caso si tratterebbe di qualcosa di simile all'etica medica, che è un'etica applicata alla, ma non derivata dalla scienza medica. Il fatto è che talvolta l'etica ambientale promette qualcosa di più, e precisamente una derivazione in virtù della quale la più recente bioscienza plasma (per non dire sovverte) l'etica; ossia, una risorgente etica naturalistica. Scrive Ian McHarg: «Dobbiamo imparare che la natura include un sistema di valori a essa intrinseco»<sup>2</sup>. La stessa convinzione appare nell'introduzione a una raccolta di *Daedalus: la scienza ambientale*

è la costruzione della struttura di concetti e di leggi naturali che permetterà all'uomo di comprendere il suo posto nella natura. Tale comprensione deve essere una base dei valori morali che guidano ciascuna gene-

---

<sup>1</sup> Robert Disch (ed.), *The Ecological Conscience: Values for Survival*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1970.

<sup>2</sup> Ian L. McHarg, *Value, Process, and Form*, in Disch, *The Ecological Conscience...*, p. 21.

razione umana nell'esercizio della sua funzione di custodia e guida nei confronti della terra. A questo scopo l'ecologia – la scienza delle interazioni tra gli esseri viventi e i loro ambienti – è centrale»<sup>5</sup>.

In questo contributo indagheremo la posizione secondo cui il fattore ecologico decisivo risiede ne «La bilancia della natura: un fondamento per i valori». Quale intreccio si realizza qui tra scienza e moralità?

Il confine tra scienza ed etica è netto, a condizione di accettare un paio di categorie filosofiche correnti (benché non indiscusse): si tratta della distinzione tra legge descrittiva e prescrittiva. La prima, che si esprime al modo indicativo, definisce il campo della scienza e della storia. La seconda, che include sempre un imperativo, delimita il dominio dell'etica. La strada che conduce dall'una all'altra, ammesso che esista, è oggetto della questione forse dibattuta con maggiore intransigenza in tutta la filosofia morale... Nessun insieme di affermazioni di fatto implica, di per sé, alcuna affermazione valutativa, a meno che non sia stata introdotta una qualche premessa valutativa aggiuntiva. A un'attenta analisi questa valutazione riapparirà, l'etica si separerà dalla scienza. Imporremo questa logica all'etica ecologica. La scienza ambientale descrive la realtà di fatto. L'etica prescrive un dover essere. Ma un'etica ambientale? Se le nostre categorie tengono, si tratta di un'espressione che potrebbe creare confusione. O forse di un paradosso, che illumina il nesso tra fatti e valori.

Rappresentativi portavoce della moralità ecologica si trovano in disaccordo. Ma le molteplici forme di etica ambientale possono essere classificate in due tipi, distinguendo in base a due concetti che vengono offerti come fonti della moralità. A) In un primo gruppo è preminente, o sta alla base del discorso, la connessione di omeostasi e moralità. Ciò nella maggior parte dei casi risulta in quella che denominiamo un'etica secondariamente ecologica. B) Al di là di questa vi è la scoperta, che supera ma non contraddice la precedente, di un dovere morale intrinseco al riconoscimento del carattere olistico dell'ecosistema, e questa sfocia in un'etica che è primariamente ecologica.

Ma anzitutto riflettiamo su un'analogia. Quando ci si consiglia che dovremmo obbedire alle leggi della salute, analizziamo que-

---

<sup>5</sup> Roger Revelle e Hans H. Landsberg (eds.), *America's Changing Environment*, Beacon Press, Boston 1970, p. xxii.

sta ingiunzione. Le leggi della salute sono amorali e agiscono su di noi ineludibilmente. Ma nell'ambito circoscritto da tali leggi abbiamo davanti a noi alcune opzioni: possiamo applicarle a favore della nostra salute, oppure possiamo trascurarle («infrangerle») a nostro danno. Antecedente alle leggi della salute riappare il dovere morale, in una forma del tipo «non devi danneggiare te stesso». Analogamente, le leggi della psicologia, dell'economia, della storia, delle scienze sociali, e invero di tutte le scienze applicate descrivono quella che è (o è stata, o potrebbe essere) la realtà di fatto; ma, rapportate al libero agire umano, tali leggi prescrivono ciò che l'agente deve fare, se vuole raggiungere un fine desiderato. Esse esprimono un dovere in senso tecnico, dipendente da una clausola «se», lasciata alla scelta del soggetto. Fino a questo punto tali leggi sono non-morali; diventano morali solo quando un principio morale lega l'agente a qualche fine. Questo, a sua volta, viene trasmesso attraverso la legge naturale a un dovere morale prossimo. Possiamo rappresentare tale sequenza in questo modo:

<i>Dovere tecnico</i> Non devi infrangere le leggi della salute	<i>Legge naturale</i> perché le leggi della salute descrivono le condizioni del benessere	<i>Condizione antecedente</i> se non vuoi danneggiare te stesso
<i>Dovere morale prossimo</i> Non devi infrangere le leggi della salute	<i>Legge naturale</i> perché le leggi della salute descrivono le condizioni del benessere	<i>Dovere morale antecedente</i> e tu non devi danneggiare te stesso

Ammettiamo per il momento che (in assenza di considerazioni prevalenti) la prudenza sia una virtù morale. Fino a che punto l'etica ecologica può essere trasposta in una formulazione analoga?

A

Forse la legge più generale della teoria ecologica è quella dell'omeostasi. Dal punto di vista materiale, il nostro ecosistema planetario è essenzialmente chiuso e la vita procede attraverso trasformazioni che riciclano l'esistente. Dal punto di vista dell'energia, il sistema è aperto con un equilibrio di input e output solare e la ciclicità si svolge in sottosistemi di energia che

si caricano e si scaricano. Si noti che l'omeostasi è al tempo stesso un'acquisizione e una tendenza. I sistemi riciclano e vi è equilibrio energetico; eppure i sistemi non sono statici, ma dinamici, poiché le forze che producono l'equilibrio sono in fluttuazione, muovendosi alla ricerca dell'equilibrio, ma anche allontanandosi da esso per mettere in gioco forze contrarie. Questo moto perpetuo, che tende all'equilibrio e devia da esso, guida il processo dell'evoluzione.

1. Qual è la traduzione morale di tutto ciò? Prendiamo in considerazione dapprima una traduzione molto cauta. In *Lo stato stazionario: legge fisica e scelta morale*, Paul Sears scrive:

Probabilmente tra gli uomini ci sarà sempre diversità di opinioni circa ciò che costituisce la vita buona. Ma non è detto che divergano a proposito di ciò che è necessario a una lunga sopravvivenza dell'uomo sulla terra. Se ragioniamo nell'ipotesi che questa sia la nostra volontà, le condizioni sono abbastanza chiare. Come esseri viventi dobbiamo fare i conti con l'ambiente attorno a noi, imparando a gestire il generoso budget a nostra disposizione, promuovendo invece che distruggendo quei grandi cicli della natura – del movimento dell'acqua, del flusso di energia e della trasformazione della materia – che hanno reso possibile la vita stessa. In quanto obiettivo fisico, dobbiamo cercare di raggiungere quello che ho chiamato uno stato stazionario<sup>4</sup>.

Il titolo dell'articolo in questione indica che si tratta qui di un 'dovere' morale. Per sistematizzare questa argomentazione, cominciamo con lo schema seguente:

<i>Dovere tecnico</i>	<i>Legge ecologica</i>	<i>Condizione antecedente</i>
Devi riciclare	perché l'ecosistema di supporto della vita o ricicla o muore	se vuoi salvaguardare la vita umana

Allorché rimpiazziamo la condizione con un dovere morale antecedente, trasformiamo il dovere tecnico in un dovere morale prossimo. Così, il «dobbiamo» della citazione è in un primo tempo una necessità fisica che descrive il nostro essere inseriti nel contesto della legge ecologica, e in seguito diventa una necessità morale, laddove questa legge si congiunge con il dovere di promozione della vita.

<sup>4</sup> Paul Shepard e Daniel McKinley (eds.), *The Subversive Science*, Houghton Mifflin, Boston 1969, p. 401.

<i>Dovere morale prossimo</i> Devi riciclare	<i>Legge ecologica</i> perché l'ecosistema che sostiene la vita o ricicla o muore	<i>Dovere morale antecedente</i> e tu devi salvaguardare la vita umana
---	--	--

Sears sostiene, abbastanza correttamente, che il dovere antecedente sia comune a molti, se non a tutti i nostri sistemi morali. Si noti in che senso è possibile infrangere la legge ecologica. Poiché specificano le condizioni della stabilità e dell'instabilità, le leggi dell'omeostasi agiscono sull'uomo indipendentemente dalla sua volontà; ma nell'ambito di un'obbedienza necessaria noi abbiamo alcune opzioni, alcune delle quali rappresentano un'obbedienza illuminata. Infrangere una legge ecologica significa, allora, ignorare le sue implicazioni rispetto a un dovere morale antecedente.

Fino a questo punto la moralità ecologica è informata sull'ambiente, si conforma ad esso, ma non è ancora un'etica in cui la scienza ambientale influenzi i principi. Antecedente all'input ecologico vi è un principio etico classico, «promuovere la vita umana», il quale, quando ecologicamente realizzato, ricomprende meglio i flussi della vita, sia nell'omeostasi, sia nel DDT o nello stronzio 90. I valori non stanno (necessariamente) nel mondo, ma possono essere imposti ad esso, laddove l'uomo gestisce il mondo con prudenza.

2. L'indirizzo rivolto da Garrett Hardin all'Associazione americana per l'avanzamento della scienza nel 1968, intitolato *The Tragedy of the Commons*, ha ricevuto grande attenzione. L'argomentazione di Hardin, recentemente sviluppata nelle dimensioni di un volume, propone una «fondamentale estensione della moralità»<sup>5</sup> fondata ecologicamente. Per quanto sia complessa e ramificata, e pertanto meriti un'analisi dettagliata, la questione etica essenziale è semplice ed è costruita sul modello delle terre comuni [detta appunto *commons*, NdT] di un villaggio. La terra comune, utilizzata dagli abitanti del villaggio per pascolare il bestiame, è prossima alla sua massima soglia di sfruttamento sostenibile. Ogni abitante che non incrementi la propria riserva di bestiame sarà svantaggiato sul mercato. Seguendo il proprio interesse individuale, ciascuno cerca di aumentare le dimensioni della sua mandria, con il risultato che le terre comuni vengono distrutte. Estendendo il

<sup>5</sup> Garrett Hardin, *The Tragedy of the Commons*, «Science», 162 (1968), pp. 1243-48.

discorso al pianeta, considerato come un sistema omeostatico di risorse finite, l'implicazione del modello è ovvia, e si tratta di una tragedia imminente. (L'appropriatezza dell'extrapolazione è discutibile, ma questo punto non è ora in questione). Una moralità ecologica prescrive una «mutua coercizione mutualmente accettata», per la quale si limiti la crescita della libertà per stabilizzare l'ecosistema a beneficio di tutti.

Non è difficile qui distillare l'essenza etica del discorso. Cominciamo, come nel caso precedente, con la legge ecologica che offre alcune opzioni, che si traducono in opzioni morali solo con l'aggiunta dell'obbligazione a promuovere la vita.

<i>Dovere tecnico</i> Dobbiamo stabilizzare l'ecosistema imponendoci reciprocamente un limite alla crescita	<i>Legge ecologica</i> perché l'ecosistema di supporto della vita si stabilizza a una data soglia di sfruttamento oppure viene distrutto	<i>Condizione antecedente</i> se vogliamo mutualmente salvaguardare la vita umana
<i>Dovere morale prossimo</i> Dobbiamo stabilizzare l'ecosistema imponendoci reciprocamente un limite alla crescita	<i>Legge ecologica</i> perché l'ecosistema di supporto della vita si stabilizza a una data soglia di sfruttamento oppure viene distrutto	<i>Dovere morale antecedente</i> e noi dobbiamo mutualmente salvaguardare la vita umana

Per chiarire il problema della mutua salvaguardia, Hardin si serve di uno schema essenzialmente hobbesiano. Ogni uomo è un ego contrapposto alla comunità, che agisce nel suo interesse individuale. Tuttavia, allo scopo di controllare la crescente potenza del suo vicino, egli accetta il compromesso e stipula un contratto sociale con il quale, agendo ora secondo un interesse individuale illuminato, limita la crescita della sua stessa libertà in cambio di una limitazione dell'eccedente libertà dei suoi concorrenti. Il risultato è sorprendentemente atomistico e antropocentrico, e ricorda il modello biologico post-darwiniano, mancando di una collocazione significativa per la mutua interdipendenza e la cooperazione simbiotica, che è invece così in primo piano nell'ecologia recente. In ogni caso, è sufficientemente chiaro che l'etica

ambientale di Hardin è soltanto un'etica classica applicata alla matrice delle limitazioni ecologiche.

\* \* \*

3. Passiamo a una versione più coraggiosa della traduzione dell'omeostasi in prescrizione morale, quella di Thomas B. Colwell Jr.

L'equilibrio della Natura fornisce un modello normativo oggettivo che può essere utilizzato come fondamento del valore umano [...] Né l'equilibrio della Natura serve come fonte di tutti i nostri valori. È soltanto il *fondamento* di qualunque altro valore vogliamo sviluppare. Ma questi altri valori devono essere compatibili con esso. L'equilibrio della Natura, in altri termini, è una sorta di valore ultimo [...] È una norma *naturale*, non un prodotto di convenzione umana o di un'autorità soprannaturale. In effetti essa dice all'uomo: 'almeno questo devi fare, almeno di questo devi essere responsabile. Devi almeno sviluppare e utilizzare sistemi di energia che riciclino i loro prodotti e li reintroducano nella Natura'. [...] I valori umani sono fondati su relazioni ecologiche con la Natura oggettivamente determinabili. I fini che proponiamo devono essere tali da rispettare la compatibilità con gli ecosistemi della Natura<sup>6</sup>.

Moralità e omeostasi sono qui evidentemente mescolate, ma non è altrettanto chiaro in che modo possiamo relazionarle o districarle. Molto è implicito nei significati delle espressioni: «fondamento del valore umano», «valore ultimo», nella miscela di «dovere» morale e fisico, e nell'identificazione di una norma morale con un limite naturale. Definiamo in primo luogo un dovere puramente tecnico, seguito da un dovere morale antecedente, il quale potrebbe trasformarsi in un dovere morale prossimo.

<i>Dovere tecnico</i> Devi riciclare	<i>Legge ecologica</i> perché l'ecosistema che supporta il valore ricicla o muore	<i>Condizione antecedente</i> se vuoi salvaguardare il fondamento del valore umano
<i>Dovere morale prossimo</i> Devi riciclare	<i>Legge ecologica</i> perché l'ecosistema che supporta il valore ricicla o muore	<i>Dovere morale antecedente</i> e devi salvaguardare il fondamento del valore umano

<sup>6</sup> Thomas B. Colwell Jr., *The Balance of Nature: A Ground for Human Values*, «Main Currents in Modern Thought» 26 (1969), p. 50.

L'interpretazione più semplice di Colwell è quella di ritenere che l'espressione «fondamento del valore umano» significhi soltanto la condizione limite, libera da valori, entro la quale essi stessi devono essere costruiti. L'omeostasi non è «un valore ultimo», ma solo una precondizione dell'intrapresa del valore, necessaria ma non sufficiente perché il valore emerga ... È vero, naturalmente, che i mezzi per qualsiasi scopo possono, in contesti di disperazione e di urgenza, valere nel breve periodo come valori ultimi. L'aria, il cibo, l'acqua, la salute, qualora ne siamo privati, diventano improvvisamente la nostra preoccupazione fondamentale. È possibile anche chiamarli valori ultimi, se si vuole, ma il loro carattere ultimativo è strumentale e non intrinseco. Una persona il cui scopo principale fosse semplicemente quello di respirare, mangiare, bere e stare in salute – soltanto questo e nulla di più – sarebbe giustamente considerata immatura. E una società il cui fine ultimo fosse solo quello di riciclare sarebbe giudicata stagnante. Affermare che l'equilibrio della natura è un fondamento per i valori umani non significa derivare un'etica dall'ecologia, come potrebbe sembrare *prima facie*, ma soltanto riconoscere il tramite necessario all'attività etica stessa.

Fin qui, l'etica ecologica si riduce piuttosto semplicemente alla classica questione etica, ora resa consapevole di determinati vincoli ecologici. Il punto dolente, per dir così, riguarda la limitatezza, non la moralità. La scienza ultima può ben annunciare limiti alla crescita; essa sfida certi presupposti riguardanti l'innalzamento degli standard di vita, il capitalismo, il progresso, lo sviluppo e così via; convinzioni che, benché siano parametri del valore umano profondamente radicati, rappresentano questioni concernenti quella che è, può essere o sarà la realtà effettuale, non ciò che dovrebbe essere. Difficilmente si potrebbe sostenere che questa scoperta dell'esistenza di limiti, per quanto radicalmente possa influenzare l'applicazione etica, costituisca una riforma delle nostre radici etiche, e ciò perché il suo raggio d'azione rimane (nel caso più ottimistico) quello di una massimizzazione dei valori umani o (se si è pessimisti) della sopravvivenza umana. Tutti i beni sono beni umani, con la natura in posizione soltanto accessoria. Non si afferma alcuna giustizia naturale, ma solo l'accettazione del dato naturale. Essa è secondariamente ecologica, ma il suo carattere primario rimane antropologico.

**B**

La tesi secondo la quale la moralità sia un derivato del carattere olistico dell'ecosistema si rivela più radicale, poiché in essa la prospettiva ecologica penetra non solo le qualità secondarie, ma anche quelle primarie dell'etica. Tale tesi è ecologica nella sostanza e non solo per accidente; è ecologica per sé, non soltanto consequenzialmente.

Torniamo, per fare un esempio, a Colwell. Egli sembra voler aggiungere qualcosa all'interpretazione minimalista che ne abbiamo appena dato. L'intenzione teorica di fondo è che la delimitazione ecologica del valore non è in sé amorale o premorale, nettamente separata dalla moralità. Per quanto l'uomo possa costruire valori, egli opera in un contesto ambientale, in cui deve fondare tali valori obbedendo alle leggi ecosistemiche. Questo 'dovere' è ecologicamente descrittivo: vi sono infatti leggi precise che governano il mondo esterno e che ricomprendono l'agire assiologico umano. Ed è anche moralmente prescrittivo: date determinate opzioni entro i parametri dell'obbedienza necessaria, l'uomo ha il dovere morale di promuovere l'omeostasi. Ma a questo punto, procedendo oltre l'argomentazione precedente, la tesi sembra dire che seguire la natura ecologica non è meramente un mezzo prudenziale per raggiungere fini morali e valoriali indipendenti dalla natura, bensì è un fine in se stesso; o, più accuratamente, è nella relazione umana con l'ambiente che tutti i valori sono fondati e sostenuti. In questa costruzione di valori l'uomo indubbiamente eccede qualunque prescrizione ambientale, ma cionondimeno i suoi valori rimangono in relazione di reciprocità con l'ambiente. Essi fanno da complemento a un mondo omeostatico. Le sue valutazioni, come altre sue percezioni e conoscenze, hanno carattere interattivo, sono derivate dalle transazioni ambientali e non sono soltanto applicate all'ambiente. In questo incontro ambientale, l'uomo trova nell'omeostasi una chiave per tutti i valori – la preconditione dei valori, se vogliamo – ma, per tutto ciò, una chiave che informa e modella gli altri suoi valori rendendoli relazionali, collettivi, ambientali. Ma passiamo oltre, per arrivare a confermare la natura morale dell'elemento ecosistemico, e a un argomento che il riferimento ad altri autori potrà chiarificare.

Forse la più provocatoria affermazione in tal senso si trova in un saggio, divenuto meritatamente classico, di Aldo Leopold, intitolato *L'etica della Terra*. Conclude l'Autore: «Una cosa è giusta quando tende a salvaguardare l'integrità, stabilità e bellezza della

comunità biotica. È sbagliata quando tende altrimenti»<sup>7</sup>. Leopold scrive nel contesto della ricerca di un uso della terra che sfugga alla riduzione economica. Anch'egli è assai vicino ad apprezzare il riciclare, ma è chiaro che la sua tesi trascende la circostanza immediata, per insegnarci che abbiamo il dovere morale di salvaguardare le eccellenze dell'ecosistema (o, secondo la nostra libera interpretazione del suo pensiero, di massimizzare l'integrità, la bellezza e la stabilità dell'ecosistema). Leopold sta cercando, come afferma egli stesso, di far avanzare la frontiera etica dall'ambito meramente interpersonale alla regione dell'uomo in transazione con il suo ambiente.

Qui la prospettiva ambientale non entra semplicemente al livello del dovere prossimo che, informato da principi ecologici e preceduto da principi morali omocentrici, prescrive la protezione dell'ecosistema. Essa agisce a un livello più alto, come un dovere antecedente, dal quale possono essere derivati doveri prossimi, come quello del riciclare considerato in precedenza.

<i>Dovere morale prossimo</i>	<i>Legge ecologica</i>	<i>Dovere morale antecedente</i>
Devi riciclare	perché riciclare salvaguarda l'ecosistema	e devi salvaguardare l'integrità dell'ecosistema

Si noti come l'antecedente di questa serie si situi parallelamente rispetto ad assiomi di livello superiore in altri sistemi (per esempio: «devi massimizzare il bene umano», oppure «non devi danneggiare te stesso né gli altri», o ancora «ama il tuo prossimo come te stesso»). Nei casi che abbiamo riportato in precedenza, la connessione omeostatica non alterava veramente la messa a fuoco morale; ma qui, in un cambiamento di paradigma, i valori sino ad ora riservati all'uomo vengono riallocati all'uomo nell'ambiente.

Indubbiamente anche il dovere antecedente di Leopold dipende da un dovere prioritario, quello di promuovere la bellezza e l'integrità ovunque si trovino. Ma questo dovere si colloca a un livello talmente elevato che, come l'ingiunzione di conseguire il bene, o di mantenere le promesse, esso è – se non definitivo o analitico – così generale da essere virtualmente indiscutibile, e dunque privo di un reale contenuto teorico. I valori sostanziali

---

<sup>7</sup> Aldo Leopold, *The Land Ethic*, in *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, New York 1949, pp. 201-26.

emergono soltanto laddove qualche oggetto empirico venga specificato come luogo del valore. Nel caso di Leopold abbiamo una retroazione dalla scienza ecologica che, prima di qualunque effetto sui doveri morali prossimi, informa il dovere antecedente. Vi è un elemento valutativo intrinsecamente connesso ai concetti utilizzati nella descrizione ecologica. Vale a dire, il carattere di ciò che è giusto in un senso basilare, non soltanto nell'applicazione, è determinato in maniera post-ecologica. È altresì indubbio che il corso naturale che scegliamo di salvaguardare è filtrato dai nostri concetti di bellezza, stabilità e integrità, le origini dei quali non sono del tutto chiare e sono forse non-naturali. Tuttavia, benché venga invariabilmente definito a partire da una prospettiva particolare, ciò che vale come bellezza e integrità non è soltanto derivato dall'esterno e imposto all'ecosistema, ma è scoperto in esso.

Possiamo schematizzare tutto ciò nel modo seguente:

<i>Dovere morale prossimo</i>	Legge ecologica perché riciclare	<i>Dovere morale antecedente</i>	<i>Valutazione ecosistemica</i>
Devi riciclare	mantiene integro l'ecosistema	e devi salvaguardare l'integrità dell'ecosistema	perché l'ecosistema integro ha un valore

Il nostro dovere antecedente non è libero da presupposti ecologici. Benché preceda la legge ecologica nel senso che, dato questo dovere, è possibile trasmetterlo tramite certe leggi ecologiche per arrivare a doveri prossimi, esso è a sua volta il risultato di una valutazione ecosistemica.

Tale valutazione non è una descrizione scientifica: non è dunque ecologia *per sé*, ma metaecologia. La crescita delle ricerche non può verificare che il giusto coincide con la comunità biotica ottimale. Tuttavia, la descrizione ecologica genera questa valutazione della natura, affermando la giustizia sistemica. La transizione dall'«è» al «bene» e di lì al «dovere» avviene in questo punto; lasciamo che la scienza entri nel campo della valutazione, da cui scaturisce un'etica. Quella di riciclare è un'ingiunzione tecnica, formulata nell'ambito circoscritto dalla necessità ecologica e resa morale solo dalla presenza di un antecedente. L'ingiunzione di massimizzare l'eccellenza ecosistemica è anch'essa ecologicamente derivata, ma è una transizione valutativa che non si compie per necessità.

La nostra esposizione suggerisce in prima istanza che la descrizione ecologica sia logicamente (se non cronologicamente) precedente rispetto alla valutazione ecosistemica e che la prima generi la seconda. Ma la connessione tra descrizione e valutazione è più complessa, perché la descrizione e la valutazione emergono in certa misura insieme, ed è spesso difficile dire quale delle due sia prioritaria o subordinata. La descrizione ecologica scopre unità, armonia, interdipendenza, stabilità eccetera, e questi elementi sono valutativamente carichi, benché essi siano – in qualche misura – reperiti nella realtà, poiché noi cerchiamo con la disposizione a valorizzare l'ordine, l'armonia, la stabilità, l'unità. Inoltre, la descrizione ecologica non si limita a confermare questi valori, ma ne informa il contenuto; e noi troviamo che il carattere, il contenuto empirico, di ordine, armonia e stabilità è tanto derivato dalla natura quanto a essa apportato. Nella natura post-darwiniana, per esempio, tentavamo invano di reperire questi valori, mentre ora con la descrizione ecologica li troviamo; eppure i dati precedenti non vengono negati, ma soltanto ridescritti o collocati in un contesto ecologico più ampio, e strada facendo sono cambiate anche le nostre nozioni di armonia, stabilità ecc. e noi vediamo ora bellezza là dove prima non riuscivamo a scorgerla. Ciò che è sconcertante e stimolante, dal punto di vista etico, in questo connubio e mutua trasformazione di descrizione ecologica ed elemento valutativo è che qui un 'dovere' viene non tanto *derivato* da un 'essere', quanto scoperto simultaneamente con esso. Mentre avanziamo dalle descrizioni della fauna e della flora, dei cicli e delle piramidi, della stabilità e del dinamismo, alla complessità, alla ricchezza e interdipendenza planetaria, all'unità e all'armonia con opposizioni in contrappunto e sintesi, giungendo infine alla bellezza e alla bontà, è difficile dire dove finiscano i fatti e dove appaiano i valori naturali. Almeno per alcuni osservatori, la dicotomia netta tra essere e dover essere viene meno; i valori sembrano comparire insieme con i fatti ed entrambi sono proprietà del sistema.

Mentre il criterio basilare dell'obbligatorietà viene spesso individuato nel valore non-morale che viene prodotto o mantenuto, la novità consiste in ciò che viene assunto come bene non-morale – l'ecosistema. La nostra eredità etica è in gran parte orientata ad attribuire valori e diritti alle persone, e se domini non personali entrano nel discorso etico, questo accade solo nella misura in cui essi sono tributari di quelli personali. Ciò che qui si propone è un ampliamento del valore, tale per cui la natura cessi di essere mera

'proprietà' e diventi un bene comune (*commonwealth*). La logica attraverso cui la bontà è scoperta o apprezzata è evidentemente evasiva, e possiamo afferrarla soltanto impressionisticamente. «L'etica non si può mettere in parole», ha detto Wittgenstein; cose del genere «*si rendono manifeste da sé*»<sup>8</sup>. Un parallelo di questa situazione si ha nell'avanzamento, pur segnato da alti e bassi, della frontiera etica verso un sempre maggiore riconoscimento della bontà intrinseca e dei diritti susseguenti, al di fuori del sé. Se oggi noi universalizziamo il concetto di 'persona', si consideri quanto lentamente si è allargata la cerchia etica fino a includere: stranieri, estranei, neonati, bambini, negri, ebrei, schiavi, donne, pellerossa, prigionieri e poi gli anziani, i malati di mente, i deformati, e ancor oggi stiamo riflettendo sullo statuto del feto. L'etica ecologica si chiede se non dovremmo forse andare oltre nel processo di universalizzazione, riconoscendo il valore intrinseco di ogni componente ecobiotica.

Anzitutto, ci sono sentimenti etici che potremmo denominare subecologici, vale a dire, tali da anticipare la coscienza ecologica e sui quali potremmo costruire. In secondo luogo, la valutazione ecologica è autentica, oppure è forse soltanto una riformulazione dell'etica umanistica tradizionale? Inoltre, quali sono le implicazioni della massimizzazione ecosistemica e quale concetto di natura garantisce tale valutazione?

1. È presumibile che la valutazione di una comunità biotica si baserà in parte sul valore dei suoi elementi, se non considerati indipendentemente gli uni dagli altri, posti allora in una matrice. Esiste un'antica, seppure filosoficamente negletta (in Occidente), tradizione che attribuisce un valore morale alla prevenzione della sofferenza inutile degli animali: «Il giusto ha riguardo per la vita del suo bestiame» (*Proverbi*, 12, 10). Consideriamo quelle che noi stranamente chiamiamo società 'umane' o le leggi contro la battaglia dei galli, la pratica di aizzare i cani contro gli orsi, (nel nostro paese) il combattimento dei tori e (nella maggior parte degli stati) il maltrattamento del bestiame. Noi proibiamo a un bambino di torturare un gatto; la legge persegue l'allevatore che per incuria lascia morire di fame i cavalli. Anche il cacciatore abbatte il cervo che sia rimasto ferito. L'idea che si debba evitare la crudeltà inutile non ha alcun ovvio fondamento ecologico, e

---

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*.

ancor meno naturale, ma il punto di partenza è che si è giunti ad attribuire agli animali un valore che ne fa dei portatori di diritti, o almeno ci obbliga nei loro confronti.

Più rivelatrice è l'affermazione, sempre più comune, che non si deve distruggere la vita, o le specie, senza motivo, e ciò indipendentemente dalla sofferenza. Noi ci opponiamo all'uccisione delle aquile per puro divertimento, indipendentemente dal fatto che soffrano o no. Persino lo zelante cacciatore sembra avere bisogno della razionalizzazione secondo cui i corvi rovinano i campi di grano. È costretto a denigrare il coyote e il lupo per poterli sopprimere con entusiasmo. Non può uccidere solo per svago. Siamo orripilati dalle fuoriuscite di petrolio che minacciano la vita degli uccelli. Il Sierra Club promuove la salvaguardia del grizzly o delle gru con molteplici giustificazioni, ma sempre come mezzi per fini più generali – come utili componenti dell'ecosistema, per studi scientifici, o per il divertimento dei bambini. Ma se si insiste a sufficienza, emerge che l'argomento difensivo risulta essere il seguente: non si deve distruggere una forma vitale della bellezza. Dal momento che gli ecosistemi eliminano regolarmente alcune specie, questo può essere un dovere non-ecologico. Eppure non è chiaro se sia così, poiché la valutazione di una specie scaturisce in parte dalla sua osservazione in un contesto ambientale. Nel frattempo, ammettiamo che le specie dovrebbero continuare a esistere «per diritto biotico»<sup>9</sup>.

\* \* \*

Questo rispetto si estende al paesaggio. Noi salvaguardiamo determinate forme di bellezza naturale – il Grand Canyon, o Rainbow Bridge, o gli Everglades. Benché accordare loro dei 'diritti' sembri strano (giacché le proposte di conferire diritti a qualche nuova entità hanno sempre un suono linguisticamente bizzarro), arriviamo però ad affermare che, in quanto sono ritenuti luoghi rappresentativi della bellezza o della meraviglia, essi vanno salvaguardati. Si tratta soltanto di un mezzo per un fine, cioè che noi e altri possiamo godere di tali bellezze? La risposta è complessa. Vi sono alcuni che sostengono che, come accade per le persone, se queste entità sono trattate meramente come mezzi, esse subisco-

---

<sup>9</sup> Leopold, *The Land Ethic*, p. 211.

no, in un certo senso, una violenza, quasi paragonabile a un atto di prostituzione; in larga misura, se le apprezziamo è per ciò che esse sono in se stesse. Selezionare alcuni paesaggi non equivale a ritenere privi di valore gli altri, di cui non si parla. È possibile che questi vengano sacrificati a valori più elevati, o forse gli ambienti che scegliamo sono ritenuti sufficientemente rappresentativi di molti altri. Il fatto, comunque, che selezioniamo un qualsiasi paesaggio indica che scopriamo in esso un valore, con il dovere che ne consegue. E non si tratta soltanto di ambienti ospitali. Siamo, anzi, sempre più affascinati dalla bellezza degli ambienti selvaggi, del deserto, della tundra, delle zone artiche e del mare. Le forze planetarie, naturalmente, rimodellano continuamente i paesaggi; ciononostante, noi individuiamo nei paesaggi attuali un ordine di bellezza che siamo restii a distruggere.

2. Forse anche in questa etica ecologica primaria che stiamo proponendo, vi è qualche dovere libero da presupposti ecologici? Se la salvaguardia dell'ecosistema auspicata da Leopold è meramente ancillare rispetto agli interessi umani, il dovere antecedente latente è pur sempre che si deve massimizzare il bene umano. Se dovessimo accedere a questa prospettiva di massimizzazione dell'ecosistema, la nostra sarebbe una posizione di egoismo corporativo antropologico, di 'sciovinismo umano', e non di altruismo planetario. L'ecosistema ottimale non sarebbe altro che un mezzo prudentiale per garantire il benessere umano e il nostro dovere antecedente non sarebbe più primariamente ecologico, ma, come nei casi precedentemente illustrati, un dovere a noi familiare, solo incidentalmente ecologico nella sua prudenzialità.

Anche qualora comporti un ricco apprezzamento dei valori della natura, gran parte delle morali ecologiche in effetti non fa che mescolare il benessere ecosistemico con un appello agli interessi umani. Memore di Leopold, René Dubos propone di estendere il Decalogo con un undicesimo comandamento: «Combatti per la qualità dell'ambiente». La giustificazione di tale proposta potrebbe avere un fondamento nell'argomento «delle risorse». Noi salvaguardiamo la natura selvaggia e la massima diversità degli ecosistemi per ragioni scientifiche ed estetiche. I musei naturali servono da laboratorio. Le specie inutili potranno in futuro essere trovate utili. La diversità garantisce la stabilità, specialmente se commettiamo errori e le nostre monoculture provocano disastri ambientali. La bellezza selvaggia aggiunge alla vita una qualità spirituale. «Perciò, fosse pure soltanto per ragioni egoistiche, abbiamo il dovere di mantenere la varietà e l'armonia

della natura [...] La natura selvaggia non è un lusso; è una necessità per la protezione della natura umanizzata e per la salvaguardia della salute mentale»<sup>10</sup>.

Ma quel «fosse pure soltanto...» indica che tali ragioni, se sono sufficienti, non sono ultimative. Ragioni più profonde, non-egoistiche, spingono a rispettare «le qualità intrinseche» della fauna, della flora, del paesaggio, «in modo tale da promuoverne lo sviluppo»... «Un antropocentrismo illuminato riconosce che, nel lungo periodo, il bene del mondo coincide sempre con il più significativo bene umano. L'uomo può manipolare la natura per i suoi migliori interessi soltanto se prima di tutto la ama per ciò che essa è in se stessa»<sup>11</sup>.

Questa coincidenza di interessi umani ed ecosistemici, frequente nel pensiero ambientalista, sul piano etico è imprecisa ma feconda. Ridurre la preoccupazione ecologica ai soli interessi umani, in realtà, non esaurisce l'afflato morale in essa presente, e solo se ci rendiamo conto di questo comprenderemo a fondo la rilevante trasformazione della prospettiva etica che essa comporta. Tale trasformazione è incentrata sulla dissoluzione di qualunque confine stabile tra l'uomo e il mondo. L'ecologia non concepisce un ego chiuso in se stesso e contrapposto al suo ambiente. Ascoltiamo, per esempio, le parole di Paul Shepard: «Il pensiero ecologico, d'altro canto, richiede un tipo di sguardo attraverso i confini. L'epidermide della pelle, da un punto di vista ecologico, è come la superficie di una polla d'acqua o il suolo di una foresta, non tanto un guscio quanto una delicata interpenetrazione. Essa rivela il sé nobilitato ed esteso, piuttosto che minacciato, come parte del paesaggio, poiché la bellezza e complessità della natura sono in continuità con noi stessi»<sup>12</sup>. Il sistema vascolare dell'uomo comprende le arterie, le vene, i fiumi, gli oceani e le correnti dell'aria... Il sé è metabolicamente, seppure metaforicamente, interpenetrato con l'ecosistema. Il mondo è il mio corpo.

Una temperie teorica di questo genere frustra e in ultima analisi confuta il tentativo di interpretare tutta l'etica ecologica come un'etica dell'interesse umano sotto mentite spoglie, poiché ora, se il sé si espande nel sistema, i loro interessi si fondono.

<sup>10</sup> René Dubos, *A God Within*, Scribner's, New York 1972, pp. 166-67.

<sup>11</sup> *Ibi*, pp. 40-41, 45.

<sup>12</sup> Shepard e McKinley, *The Subversive Science*, p. 20.

Ragionando secondo una prospettiva limitata, è possibile massimizzare il bene del sistema per conseguire il bene umano al massimo livello, ma è difficile a questo punto affermare che il primo è soltanto un mezzo per il secondo, poiché entrambi finiscono per rappresentare la stessa cosa, descritta in modo diverso. Conosciamo bene l'egoismo, *égoïsme à deux, trois, quatre*, l'egoismo familiare e tribale. Ma qui siamo alle prese con un *égoïsme à la système*, come testimonia l'etimologia stessa del termine 'ecologia': la terra è la casa di ciascuno. In questa confraternita planetaria si ha una confluenza di egoismo ed altruismo. O dovremmo piuttosto dire che l'egoismo si trasforma in ecoismo? Tutelare gli interessi del sistema come mezzo per promuovere quelli dell'uomo (rivolgendo un appello all'industria e al Congresso) significa operare secondo una comprensione limitata del problema. Se vogliamo, per ragioni retoriche o pragmatiche, possiamo cominciare col massimizzare il bene umano. Ma quando questo viene difeso ecologicamente, vediamo che può essere ridescritto come massimizzazione dell'ecosistema. Il nostro pensiero classico è stato trasformato ed espanso, sino a renderlo coestensivo con un dovere ecosistemico.

\* \* \*

Il benessere umano che troviamo nell'ecosistema arricchito non è più riconoscibile come quello proprio dell'antropocentrismo. L'uomo giudica 'buono' o 'cattivo' l'ecosistema non più secondo un miope criterio antropocentrico, ma nella più ampia prospettiva secondo la quale l'integrità delle altre specie costituisce per lui un arricchimento. L'atteggiamento morale qui implicito richiama, su questo punto, temi etici più familiari (seppure frequentemente non decisi): il fatto, cioè, che l'interesse individuale e la benevolenza non sono necessariamente incompatibili, specialmente laddove si ricavi una gratificazione personale dal benessere altrui; che trattare l'oggetto della considerazione etica come un fine in sé produca un'elevazione morale del soggetto; infine, che l'integrità propria di ciascuno è incrementata dal riconoscimento delle integrità altrui.

3. Questa etica ambientale è soggetta sia a limiti sia a sviluppi, e una sua valutazione equilibrata deve ammetterli entrambi. Essendo una fonte parziale dell'eticità, essa non impedisce il funzionamento dei codici personali-sociali, ma introduce nel raggio della transazione etica un dominio una volta considerato come intrin-

secamente privo di valore e pertanto largamente abbandonato al pragmatismo utilitaristico. Il nuovo parametro etico non è assoluto, bensì relativo rispetto ai criteri classici. Tale estensione aumenterà i conflitti di valori, perché il bene umano deve ora coesistere con i beni ambientali. Sul piano dei dettagli operativi, ciò richiederà un rinnovamento della casistica. Per quanto gli interessi umani e quelli dell'ecosistema si sostengano vicendevolmente, i conflitti tra gli individui e i partiti, fra i diritti dei membri componenti dell'ecosistema, il gap tra ideale e reale offriranno situazioni dubbie in abbondanza.

Inoltre, se interpretiamo tale etica in modo caritatevole, non ci è richiesto di idolatrare il tutto, se non intendendolo come un cosmo, in cui il punto di vista collettivo circonda e limita, ma non sopprime l'individuo. Il raggio si estende non soltanto dall'uomo agli altri membri dell'ecosistema, bensì anche dagli individui di qualsivoglia genere al sistema. Talvolta i valori sono personalizzati; qui invece la comunità è portatrice di valori. Ciò naturalmente non è senza precedenti, dal momento che noi siamo abituati ad attribuire valore agli Stati, alle nazioni, alle Chiese, ai trust, alle grandi imprese e alle comunità. Queste entità hanno valore in virtù della loro struttura, da cui gli individui traggono benefici. Nel caso dell'ecosistema è più o meno la stessa cosa, anzi tale logica si applica con ancora maggiore proprietà. Quando, infatti, ricordiamo il dissolversi del confine tra individuo ed ecosistema, non siamo in grado di dire se la priorità spetti al valore dell'ecosistema o a quello dell'individuo.

Leopold e Shepard non intendono congelare l'ecosistema attuale così com'è. Nonostante il linguaggio conservazionista, l'attenzione di questi autori per il benessere ecosistemico lascia spazio sufficiente per «l'alterazione, la gestione e l'uso»<sup>13</sup>. Non siamo legati a quello attuale come al migliore degli ecosistemi possibili; potrebbe anche darsi che il ruolo dell'uomo – al tempo stesso 'cittadino' e 're' – sia quello di governare quello che sino a oggi è stato un parziale successo del processo di evoluzione. Benché trattiamo la terra con riverenza, pure possiamo «umanizzarla» – un punto, questo, sottolineato con forza da René Dubos<sup>14</sup>. Ciò consente l'interferenza con, e la risistemazione del corso spontaneo della natura. Si diletta nell'addomesticamento, in quanto la

<sup>13</sup> Leopold, *The Land Ethic*, p. 204.

<sup>14</sup> Dubos, *A God Within*, cap. 8.

ricchezza naturale consiste in parte nel suo potenziale di sostegno della vita umana. Riconosciamo la creatività umana e il suo sviluppo, apertura e dinamismo.

Le varie specie entrano ed escono regolarmente dal teatro della natura; forse l'evoluzione naturale sta attualmente selezionando le specie in base alla loro capacità di coesistere con l'uomo. Le forze dell'orogenesi e dell'erosione hanno prodotto un flusso ambientale perpetuo; anche l'uomo può senz'altro trasformare il suo ambiente. Ma deve farlo in un senso complementare alla bellezza, all'integrità e alla stabilità del biosistema planetario, senza arrecargli violenza. Si dovrebbe fornire una dimostrazione razionale del fatto che l'alterazione arricchisce; che i valori vengono sacrificati ad altri maggiori. Per questa ragione, giusto non è ciò che mantiene lo status quo ecosistemico, ma ciò che ne conserva la bellezza, la stabilità e l'integrità.

\* \* \*

Dopo Darwin (e forse attraverso il suo fraintendimento), la concezione del mondo come un progetto è crollata e la natura, per quanto sia regolata da leggi, è apparsa casuale, accidentale, caotica, cieca, cruda, un'«odiosa scena di violenza»<sup>15</sup>. La scienza ambientale ha rivisitato questa immagine darwiniana di natura come giungla violenta e ha finito per collocare in misura sempre maggiore i conflitti che in essa avvengono nell'ambito di una dinamica rete di vita. Il carattere selvaggio della natura è assai meno arbitrario e rozzo di quanto si supponeva una volta e siamo dunque invitati a vedere l'ecosistema non soltanto con timore reverenziale, ma con «amore, rispetto e ammirazione»<sup>16</sup>. Il pensiero ecologico «ci spinge alla meraviglia silenziosa e all'affermazione gioiosa»<sup>17</sup>. Nei modelli ecologici le opposizioni rimangono, ma come contrappunti. Il sistema resiste alla stessa vita che sostiene; in effetti, è dalla resistenza non meno che dalla conduttività ambientale che la vita è stimolata. L'integrità della specie e dell'individuo è funzione di un campo in cui la pienezza sta

<sup>15</sup> John Stuart Mill, *Nature*, in *Collected works*, University of Toronto Press, Toronto 1969, 10, p. 398. La frase caratterizza la stima che Mill ha per la natura.

<sup>16</sup> Leopold, *The Land Ethic*, p. 223.

<sup>17</sup> Shepard e McKinley, *The Subversive Science*, p. 10.

nell'intreccio di predazione e simbiosi, costruzione e distruzione, acquisizione e perdita di complessità. Il pianeta che Darrow, nel periodo ruggente del post-darwinismo, descrisse come una piccola e miserabile «verruca»<sup>18</sup> nell'universo, particolarmente inadatta alla vita, e specialmente alla vita umana, oggi è un'oasi riparata nello spazio. La sua armonia è spesso strana, e non c'è da stupirsi se, nella nostra immaturità, noi l'abbiamo fraintesa; nondimeno, è comunque un'armonia complessa e delicata.

All'uomo, in quanto del tutto interno al mondo, non vengono risparmiate le pressioni ambientali; tuttavia, se considerata nella pienezza del contesto ecosistemico, la sua integrità è sostenuta ed emerge dalla transazione con il suo mondo, e pertanto esige per il suo partner, il mondo medesimo, una dignità corrispondente. In tempi recenti, quest'ultimo ha cessato di essere una minaccia, eccetto nel caso in cui gli facciamo violenza. Con quale forza tutto ciò contraddice l'alienazione che caratterizza la letteratura moderna, la quale vede la natura come fundamentalmente priva di guida, antipatica, bisognosa di monitoraggio e di riparazioni! È stato piuttosto il destino dell'uomo moderno, quello di trovarsi – con tutto il suo genio tecnologico – distanziato dalla natura, sempre più competente e sempre meno confidente, grande e potente, eppure al tempo stesso fluttuante e alla deriva in un universo indifferente, se non ostile. Il suo mondo è, nella migliore delle ipotesi, un'enorme distributore di benzina, e nella peggiore una prigione, o una «nullità». Non è così per l'uomo ecologico; ponendosi di fronte al suo mondo con la deferenza dovuta a una comunità di valore di cui egli è parte, egli si sente di nuovo a casa ...

... Il valore dell'ecosistema attuale va valutato indipendentemente dalle sue origini. Ragionare altrimenti equivarrebbe a cadere nella fallacia genetica. Una persona è dotata di diritti per ciò che è, senza riguardo alla sua ascendenza; e potrebbe anche darsi il caso che un processo evolutivo ignobile sia sfociato in un ecosistema attuale di cui, invece, giustamente ci ralleghiamo. Nessuno che abbia qualche familiarità con la paleontologia si sognerebbe di affermare che la sequenza evolutiva muove senza fallimenti e senza perdite verso un ecosistema ottimale per bellezza e stabilità. Eppure molti meccanismi ecologici sono anch'essi dovuti all'evolu-

---

<sup>18</sup> Clarence Darrow, *The Story of My Life*, Scribner's, New York 1932, p. 417.

luzione, e il pensiero ecologico suggerisce, come prossimo passo della sua rivisitazione critica, una nuova descrizione del processo dell'evoluzione, in cui si rifletta nuovamente se la storia evolutiva, pur con tutto il suo procedere a tentoni, le sue lotte, mutazioni, selezioni naturali, casualità e movimenti statistici, non palesi forse una certa qual direzionalità, abbastanza almeno da far ritenere che la natura abbia arricchito l'ecosistema. La documentazione fossile è tutta fatta di rovine, e in un primo momento non possiamo esaminarla che con un certo orrore. Ma, in seguito, dalle rovine emerge questo ecosistema integrale. Chi riesce a convincersi di quest'ultima verità disporrà di un'etica ecologica ancor più potente, perché l'imperativo di massimizzare le eccellenze ecosistemiche costituirà per lui un invito ad armonizzare la propria marcia con la modalità operativa dell'universo. Connettendo il suo diritto ai processi della natura, a lungo andare avrà acquisito un'autentica etica naturalistica.

\* \* \*

Forse il risultato complessivo non cambia se la nostra etica è ecologica in senso secondario oppure primario; ma personalmente trovo in quest'ultima abbastanza fascino da darle senz'altro il mio voto, affinché – se è possibile – essa prevalga sull'altra. Alla prima l'uomo può essere spinto, seguitando a temere il mondo che lo circonda. Verso la seconda può soltanto essere guidato per amore.