DOPPIOZERO

La Terra come soggetto di diritto

Mario Porro
30 Marzo 2019

Dallâ??ecologia allâ??etica

Nel suo appello a preservare resti di natura selvaggia, lâ??ambientalista Aldo Leopold rilevava che â??la capacitÃ di percepire il valore culturale della natura allo stato selvaggio si riduce, in ultima analisi, a una questione di umiltÃ intellettuale. La superficialitÃ degli uomini dâ??oggi, che hanno perso le proprie radici terrene, fa loro credere di aver giÃ scoperto ciÃ² che conta; questi sono coloro che cianciano di imperi politici o economici destinati a durare secoliâ?•. Nel dizionario delle virtÃ¹ che dovrebbero accompagnare i tempi a venire, oltre alla mitezza e alla temperanza (termini su cui il lessico della morale concorda con il tempo delle meteore), lâ??umiltÃ costituisce, suggerisce Michel Serres, la vera essenza dellâ??uomo. Lâ?? *homo humilis* ritrova il suo contatto con le cose, ristabilisce il suo legame con la Natura e assume, riprendendo lâ??etimo di *geometria*, la Terra come misura. â??*Il metro Ã¨ la Terra*â?•, unâ??affermazione di Serres che Leopold avrebbe potuto sottoscrivere. Per lâ??antropocentrismo trionfante che, dal relativismo di Protagora, attraverso lâ??affermazione cartesiana del Soggetto, impone anche oggi al mondo le proprie leggi ei propri criteri, solo lâ??uomo puÃ² essere soggetto di diritto e attribuire valori. La tradizione ebraico-cristiana e il principio di autonomia kantiano concordano nellâ??attribuire allâ??uomo lâ??esclusiva dei diritti e della considerazione morale, arrestano i confini dellâ??etica al prossimo a cui siamo accomunati per appartenenza di specie. La proposta di Leopold, lâ??etica della Terra, mira invece a estendere la considerazione morale a ciÃ² che da sempre si Ã¨ valutato solo in termini di proprietÃ privata o di risorsa da sfruttare. La *Landâ??s Ethic* â??allarga semplicemente i confini della comunitÃ per includervi suolo, acque, piante e animali o, in una parola sola, la terraâ?•. Lâ??estensione dellâ??etica allâ??ambiente non umano Ã¨ allo stesso tempo â??una possibilitÃ evolutiva e una necessitÃ ecologicaâ?•; lâ??etica costituisce infatti una â??limitazione della libertÃ dâ??azione nella lotta per lâ??esistenzaâ?•, risponde allâ??esigenza di elaborare quelle tecniche di cooperazione â??che gli ecologisti chiamano â??simbiosiâ??â?•. E dunque la proposta ci invita a modificare â??il ruolo dellâ??*Homo sapiens* da conquistatore della terra a semplice membro e cittadino della sua comunitÃ â?•.

Il ruolo di conquistatore presuppone che si sappia come funziona la comunitÃ biotica, chi in essa abbia valore. Ma il meccanismo delle interazioni dei viventi Ã¨ cosÃ¬ â??complessoâ?•, scrive Leopold, che forse il suo funzionamento non potrÃ mai essere pienamente compreso. La presunzione â??imperialistaâ?• del dominio della natura, con cui si annunciava la scienza classica, incontra il suo limite nel riconoscimento della nostra ignoranza; parente stretta delle attuali â??scienze della complessitÃ â?•, una â??scienza sovversivaâ?• come lâ??ecologia conferma le limitazioni di principio al conoscere e lâ??incertezza costitutiva dei nostri saperi. Dinanzi a sistemi formati da una molteplicitÃ di elementi che interferiscono, distribuzione aleatoria il cui rumore di fondo resta ineliminabile, le nostre capacitÃ di previsione si arrestano: il reale non Ã¨ razionale, scrive Serres, Ã¨ nuvola caotica, e lâ??ordine Ã¨ raro, arcipelago nelle acque dellâ??oceano. Pericoloso quanto il parassita che, prendendo senza nulla restituire in cambio, finisce per distruggere il suo ospite e se stesso, lâ??uomo conquistatore rischia di promuovere mutamenti indesiderati i cui effetti hanno

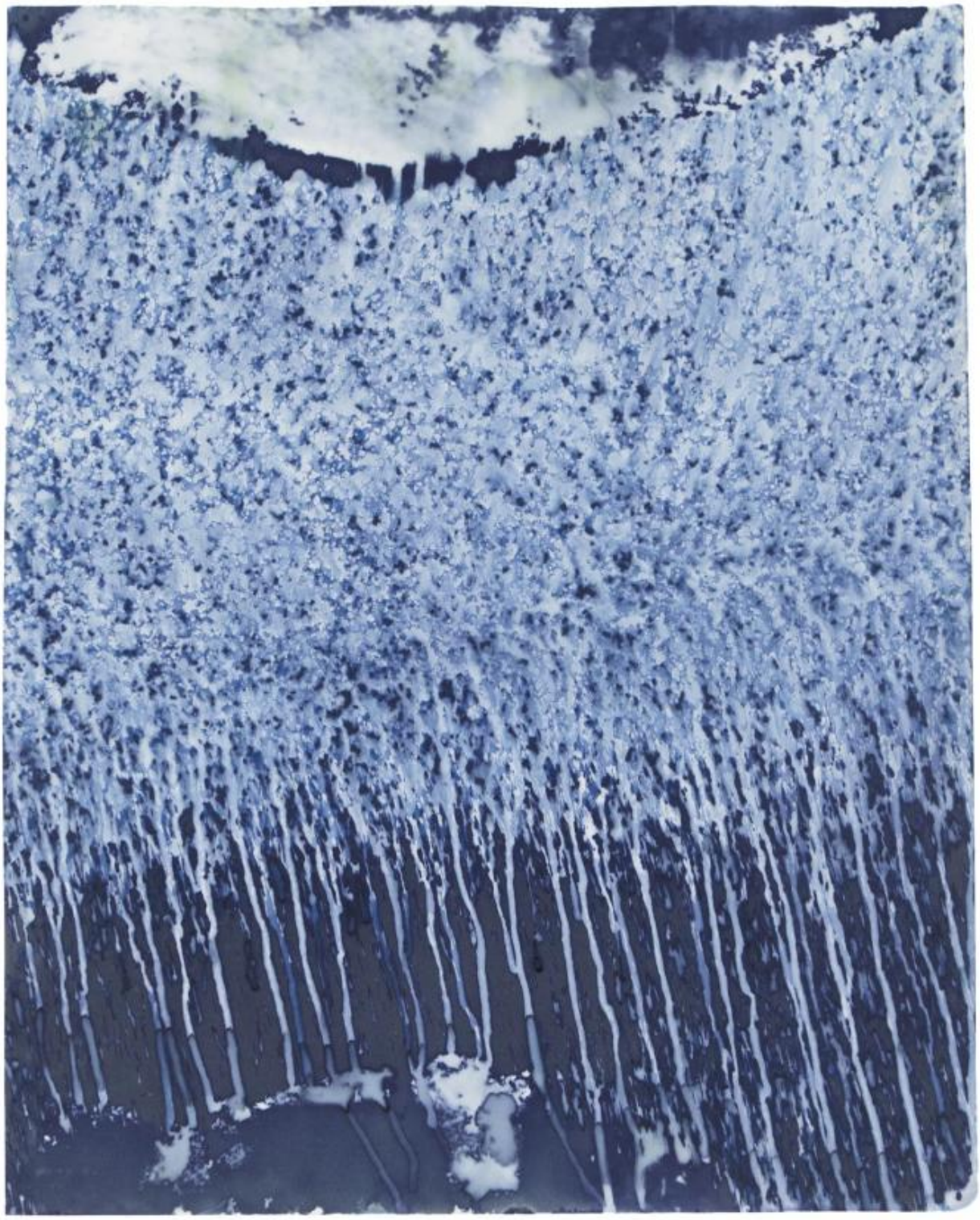
portata imprevedibile. Se un tempo i circuiti di energia che scorrono attraverso piante, animali e terreni restavano locali e circoscritti, oggi â??si estendono su scala mondialeâ?•, scriveva Leopold giÃ negli anni Trenta; la terra riesce a compensare i danni inferti dai nostri interventi, ma recupera un equilibrio a un livello inferiore di complessitÃ . Ora, se la tendenza dellâ??evoluzione Ã¨ quella verso una diversificazione del biota, in forza di mutamenti generalmente lenti e circoscritti, gli strumenti tecnici consentono invece di promuovere mutamenti di inaudita violenza, rapiditÃ e dimensione. La ricerca esasperata di incremento produttivo non fa che portare a rendimenti decrescenti, secondo la logica che Serres ha evidenziato appartenere a ogni cultura e a ogni pratica che, compiuto il gesto dellâ??esclusione, recintato il proprio campo, domina incontrastata.

Il modello di Leopold non chiama allâ??inazione, nÃ© si traduce in un â??ambientalismo senza moralitÃ â?•, da cui Ã¨ rimosso lâ??unico agente in grado di promuovere valore, cioÃ¨ lâ??uomo stesso. Neppure accoglie il timore avvertito da tante correnti dellâ??â??ecologia profondaâ?• per le quali la miopia della razionalitÃ trasformatrice delle tecniche resta meno avveduta della â??saggezza della naturaâ?• che â??conosce sempre il meglioâ?•, secondo la formula di Barry Commoner. Lâ??etica della Terra impone al contrario un agire consapevole, vincolato alla nostra appartenenza alla cittadinanza terrestre e al rispetto dovuto ai â??nostri compagni di viaggio nellâ??odissea dellâ??evoluzioneâ?•. Vi Ã¨ dunque la necessitÃ per lâ??uomo di adeguarsi alle norme, in senso lato sistemiche, con cui la natura stessa opera: come i cervi vivono nella paura dei lupi, cosÃ¬ la montagna vive nel terrore dei cervi, i cui danni possono richiedere decenni per essere riparati. Di qui lâ??invito a â??pensare come una montagnaâ?•, che anticipa il motto del padre dellâ??ecologia della mente, Gregory Bateson, â??Pensare come pensa la naturaâ?•. PiÃ¹ che il disconoscimento dellâ??autonomia e della capacitÃ inventiva del pensiero umano, Ã¨ qui affermato il riconoscimento della fine della centralitÃ cognitiva del Soggetto cartesiano o kantiano. â??Rivoluzione anti-copernicanaâ?• che emerge dalla nuova enciclopedia dei saperi, dominata dalle coordinate strutturali e informazionali, che Serres tracciava negli anni Sessanta: la relazione fra il soggetto e lâ??oggetto Ã¨ solo intermittente nella rete piÃ¹ estesa degli scambi di comunicazioni che le cose stesse stringono fra di loro. E il soggetto umano Ã¨ solo uno dei molteplici nodi in cui si intrecciano le relazioni fra gli oggetti del nostro universo.

Le incertezze dei nostri saperi si traducono in analoghe incertezze di valutazione: a che cosa attribuire valore allâ??interno di un sistema in cui ogni componente coopera al funzionamento del tutto, in un globale le cui interazioni molteplici formano incroci complessi e in cui non Ã¨ sempre certo quale sarÃ lâ??esito dei nostri interventi locali? Una considerazione di tipo esclusivamente economico o strumentale, che valuti in base agli interessi a breve termine dellâ??uomo, rischia di essere dannosa: molte correnti dellâ??etica ambientale hanno riconosciuto un â??valore intrinsecoâ?• a enti diversi dallâ??uomo o alla comunitÃ biotica nel suo complesso. Il criterio proposto dallâ??etica di Leopold si ispira auna considerazione olistica di matrice ecologica: â??Ã¨ giusto ciÃ² che tende a mantenere lâ??integritÃ , la stabilitÃ e la bellezza della comunitÃ biotica; Ã¨ sbagliato ciÃ² che ha una tendenza diversaâ?•. Questa prospettiva ecocentrica esprime, in termini radicali, un principio largamente condiviso in etica ambientale, cioÃ¨ la necessitÃ di ridiscutere lâ??esclusiva attribuzione al soggetto umano del potere di valutazione. Possiamo affermare, come chiedono i sostenitori del â??naturalismo eticoâ?•, che in natura esistano valori, in qualche senso â??oggettiviâ?•, indipendenti dalla valutazione umana? Solo lâ??uomo puÃ² attribuire diritti oppure la natura, nel suo complesso o limitata agli esseri viventi, Ã¨ depositaria di diritti originari? Esiste unâ??etica ecologica che dallâ??analisi dei dati oggettivi possa derivare anche criteri morali, oppure lâ??ecologia si milita a fornire un aiuto per operare scelte razionali, di cui lâ??uomo resta comunque lâ??unico responsabile? Sullo sfondo di questi interrogativi si agita lo spettro della â??fallacia naturalisticaâ?• (tematizzata da G. E. Moore sulla scia di Hume), cioÃ¨ lâ??indebito salto dallâ??essere al dover essere, dalla dimensione descrittiva delle scienze alla componente prescrittiva del diritto e dellâ??etica.

Fin dagli anni Settanta, quando si Ã¨ diffuso il pensiero ecologico, molti teorici dellâ??etica ambientale (con significative eccezioni, come Passmore) hanno preso le mosse dallâ??attribuzione alla natura di un valore intrinseco o inerente, cioÃ¨ indipendente da valutazioni soggettive. Ci si Ã¨ dunque trovati nella necessitÃ di argomentare i modi di â??aggiramentoâ?• della fallacia. Holmes Rolston ha proposto di considerare i giudizi di valore come â??proprietÃ terziarieâ?•, dipendenti sia dalle proprietÃ dellâ??oggetto osservato che dalla valutazione del soggetto. In modo piÃ¹ radicale, Baird Callicott, la cui prospettiva prosegue il percorso leopoldiano, ha considerato la dicotomia fatti/valori come ancillare rispetto alla dicotomia soggetto/oggetto che, propria della tradizione cartesiana, sarebbe ora in via di esaurimento di fronte ai mutamenti delle scienze contemporanee, in particolare della meccanica quantistica. I valori morali, come quelli estetici, stanno per Callicott nellâ??occhio di chi osserva, sono proiezioni dei sentimenti umani, come voleva Hume; da un lato perÃ², questo non impedisce che gli oggetti possano essere valutati per se stessi, per il loro valore inerente, indipendente dagli interessi umani, dallâ??altro, che il soggettivismo humiano possa venire temperato dal suggerimento di Darwin per cui la proiezione dei valori risponde alla fissazione, per selezione naturale, dei sentimenti morali.

Baird Callicott ha rilevato che lâ??etica della Terra di Leopold puÃ² essere assunta come tipo esemplare di etica ambientale. I suoi presupposti risultano ben diversi rispetto alle prospettive dei teorici della liberazione animale (Peter Singer) o dei diritti degli animali (Tom Regan), pur nella comune condanna dello â??sciovinismo umanoâ?•. Singer muove dalla prospettiva dellâ??utilitarismo di Bentham, fondata su una concezione individualistica, di atomismo morale, e modellata sulle premesse della scienza classica, per le quali la realtÃ Ã¨ un gioco di elementi separati e distinti. Per Singer, Ã¨ la capacitÃ di provare dolore il criterio di attribuzione della dignitÃ morale e non la ragione: se nostro dovere Ã¨ ridurre il male e minimizzare la sofferenza, lâ??ambito dellâ??etica dovrÃ di conseguenza includere gli animali ma escludere piante o ecosistemi. Al contrario, il riferimento al bene della comunitÃ biotica fa dellâ??etica della Terra di Leopold la proposta nella quale piÃ¹ nette appaiono le sintonie con il percorso serresiano: non solo per il richiamo a promuovere un pensiero della complessitÃ , ma anche per la rimessa in discussione della netta distinzione fra sÃ© e ambiente, per lâ??esigenza di proteggere il â??manto di Arlecchinoâ?• della natura, la sua varietÃ e ricchezza. E ancora, per lâ??esigenza di riconoscere alla bellezza un ruolo essenziale nella coabitazione fra lâ??uomo e la terra: â??la fisica della bellezza Ã¨ una parte delle scienze naturali ancora del tutto ignotaâ?•, diceva Leopold.



Ecotone #152 (Bainbridge Island, WA 02.07.17, Falling Snow and Buried in Snowpack, Draped on Log); 24x19".

Michel Serres e la â??carta dei diritti delle coseâ?•

Nel campo della bioetica, riconosciamo non solo agenti morali ma anche pazienti morali (i â??casi marginaliâ?• su cui si Ã¨ soffermato Singer, come malati terminali, neonati, ecc.), privi di razionalitÃ e impossibilitati a scegliere liberamente. A essi attribuiamo diritti, anche se non Ã¨ possibile una reciprocitÃ di impegni e neppure accordi fra enti dotati di ragione. Nel *Contratto Naturale* che Serres propone di formulare fra gli uomini e il mondo Ã¨ la Terra stessa a divenire soggetto di diritto: questo Ã¨ lâ??esito del modificato rapporto che le potenze scaturite dalla tecno-scienza hanno prodotto fra noi e il mondo, del diverso profilo con cui oggi si coniugano le relazioni fra il locale e il globale. La scienza classica (da *classis*, lâ??ordinamento militare della messa a morte, governato dalla volontÃ di potenza marziale) considerava la natura come il nemico da vincere; lâ??istanza di dominio della ragione ha trasformato la violenza sulle cose in strategia ben regolata. Il rapporto del soggetto umano con il mondo ha conosciuto generalmente solo le forme della guerra e della proprietÃ , quel diritto di proprietÃ di cui Serres ha sostenuto lâ??origine stercoraria: come gli animali nel tracciare i confini del proprio territorio, come chi sputa nel cibo per impedire ad altri di servirsene, lâ??umanitÃ si Ã¨ impossessata del mondo sporcandolo, ha cacciato le altre specie facendo della terra la sua nicchia esclusiva. Il nostro rapporto col mondo Ã¨ stato quello del parassita, di chi prende senza nulla dare, secondo la logica dellâ??abuso; ma il rischio del parassitismo Ã¨ la distruzione di chi ospita e di chi viene ospitato, a maggior ragione quando accade che la Terra reagisca globalmente agli oggetti-mondo della nostra tecnologia.

Viviamo nellâ??ombra di Hiroshima, nel tempo in cui le scienze e le tecniche sono diventate thanatocratiche: il dialogo sperimentale rischia di trasformarsi da agone sportivo in agonia dellâ??avversario. Un tempo, la natura si offriva solo localmente al nostro intervento, e dunque il rapporto fra soggetto e oggetto appariva lineare e a senso unico; oggetti locali, posti di contro a soggetti ugualmente locali, quasi a confermare la definizione heideggeriana dellâ??esistenza umana come occupazione di un luogo, *esser-ci*. Ma oggi il mondo ha perso â??il suo statuto tacito dâ??insieme oggettivo degli oggetti passivi dellâ??appropriazione per ridivenire ciÃ² che non aveva mai cessato di essere, lâ??ostello o lâ??ospite universale delle cose inerti, delle specie viventi e della nostra in particolare, pensante, attiva, abbastanza saggia e forte improvvisamente per parlare da pari a pari con lui. Ed egli ci rispose come un quasi-soggettoâ?•. Ã? dalla condivisione di una sorte comune, dal rischio di morte che accomuna il Pianeta-Terra e lâ??umanitÃ , che emerge lâ??urgenza del contratto. Nella dimensione globale assunta dalla natura, noi diveniamo oggetti fra gli altri, e sono le cose stesse ad assumere lo statuto di soggetti, nÃ© piÃ¹ nÃ© meno di noi; possiamo e dobbiamo comporre â??la carta dei diritti delle coseâ?• e conferire alla Terra dignitÃ giuridica e morale. Ritroviamo cosÃ¬ il significato originario di soggetto, quello presente nellâ??*upokeimenon* greco o nel *subjectum* latino, ciÃ² che soggiace e regge; invece di attribuirlo alla coscienza o allâ??Io, che indebitamente se ne era attribuito il ruolo, dobbiamo oggi restituire alla Terra lo statuto di soggetto. Le nostre tecnologie hanno fatto della natura un sistema globale, globalizzazione piÃ¹ fondamentale di quella su cui si attardano le nostre economie: e lâ??umanitÃ stessa Ã¨ diventata un sistema globale. Siamo tutti imbarcati, e la vera crisi dei fondamenti Ã¨ quella che avvertiamo nel tremare della Terra: la ragione umana ha vinto la natura esterna, ci occorre un diritto che tuteli i vinti, come facciamo per le relazioni fra gli uomini.

Se il diritto si limitasse a dominio e proprietÃ , non avremmo altro che relazioni parassitarie; ma il parassita Ã¨ ormai di fronte alla scelta fra la morte e la simbiosi, o â??uccide il suo ospite, a forza di nutrirsene, e prolifera follemente, un momento, per morire, a breve o lungo termine, dopo di lui, o stringe, con lui, un contratto espresso o tacito di simbiosi e di mantenimentoâ?•. La nostra storia si Ã¨ fondata sulla morte, la ragione filosofica ha sempre avuto bisogno di fondarsi su di una tomba o su di un omicidio: ma ora il mutamento rilevante sta nel fatto che poggiamo i piedi sul cenotafio, vuoto, del genere umano nella sua totalitÃ . Passato il tempo in cui era la natura, nella sua incontrollata violenza, a opprimere gli uomini, ora lâ??efficacia della violenza dei nostri interventi distruttivi sulla natura ci rende consapevoli della fragilitÃ e

precarietÃ della terra. Le placche umane immense che pesano fisicamente sul Pianeta-Terra segnano la transizione del soggetto umano da abitatore di un luogo, di uno spazio circoscritto al suo *esser-ci*, a un â??essere ovunqueâ?•, equipotente al mondo come gli oggetti che costruisce.

Anche il soggetto di scienza Ã¨ un soggetto collettivo, non lâ??individuo ma il gruppo, appartenente, si diceva un tempo, alla cittÃ scientifica; ora, quel che qui conta, Ã¨ che tale soggetto Ã¨ un soggetto di diritto, stretto da legami giuridici. Le scienze stesse procedono per contratti, mantengono, come i loro oggetti, quella condizione ibrida, direbbe Latour, in cui si mescolano naturale e culturale, realtÃ materiale e costruzione umana. Le cose stesse stringono relazioni fra loro, e gli uomini, in modo intermittente, annodano nuovi contratti; ma gli stessi rapporti fra gli uomini passano attraverso le cose. Il contratto di veritÃ scientifica Ã¨ un contratto sociale, di definizione giuridica di certi oggetti; siamo proprio sicuri che sia agevolmente tracciabile il crinale che separa descrizione e prescrizione? Le scienze e il diritto, osserva Serres, possiedono unâ??origine comune: il diritto nasce contemporaneamente alla geometria, con le nozioni di limite, di bordo e definizione. Lo spazio della geometria, il logos-proporzione degli arpedonapti, mette in comunicazione natura e cultura, mescola nella misura della corda la giustezza e la giustizia, la terra del contadino di cui occorre tracciare i confini dissolti dalle piene del Nilo e la terra dellâ??amministratore. La storia delle scienze Ã¨ scandita dai processi, la veritÃ stessa si Ã¨ decisa nei tribunali, attestano gli esempi di Anassagora, di Galileo e di Lavoisier; e se la ragione scientifica, competente per la cosa, Ã¨ stata a lungo in conflitto con la legislazione degli uomini, competente per la causa, la vittoria che la ragione scientifica ha conseguito dopo Galileo rischia di farla divenire a sua volta totalitaria. Di nuovo la scienza deve accostarsi al diritto, perchÃ© la giustizia impedisca alla tecno-scienza di ripetere il gesto con cui si costruiva in passato lâ??universale, â??invasione dello spazio globale da parte di un locale ambiziosoâ?•, che si Ã¨ esteso a dismisura.

Ecotone #161 (Yossi Milo Gallery Sidewalk, New York, NY 03.13.17, Snow, Salt from Parking Lot Employee, Draped Against Window); 24x19".

Ma Ã¨ possibile pensare un universale i cui elementi si mescolino e si compongano senza annullarsi, in cui non domini la logica della guerra e dellâ??esclusione? Ã? nella geometria che Serres scorge il modello di una scienza della misura, nel duplice senso di esattezza, giustezza e moderazione; Ã¨ nel pensiero di Anassimandro, nellâ??*apeiron* come principio che precede il terzo escluso, mescolanza in cui le cose finiscono, nel tempo, per rendersi giustizia e riparazione reciproca, che potremo trovare il luogo in cui scienze e diritto parlano auna sola voce. Esse hanno talvolta coabitato, nelle leggi di giustizia di Aristotele e Leibniz, definite per equilibrio e invarianza. Il principio di ragion sufficiente chiede che sia resa ragione, in senso giuridico, alle cose del mondo, che si ristabilisca la bilancia di giustizia con le cose; Ã¨ di nuovo il nostro problema, â??inventare una ragione razionale e ponderata, che pensa il vero e giudica prudentementeâ?•, che concili lâ??universalitÃ dei saperi con la singolaritÃ del male (Serres). Nellâ??*apeiron* ci vengono offerti a un tempo il primo oggetto di una fisica della mescolanza e un contratto di equitÃ : â??qui la giustizia, benchÃ© umana, si decide nella realtÃ fisicaâ?•. A darsi riparazione della reciproca ingiustizia sono gli oggetti fra loro ei soggetti fra loro; â??ritornati allâ??origineâ?•, chiusa la parentesi millenaria che dalla filosofia scolastica aveva imposto la netta distinzione fra soggetto e oggetto, â??non vediamo piÃ¹ la differenza che separa una pace fra gli uomini da un contratto tra i fioriâ?•.

Il diritto torna a essere, in senso letterale, naturale. *Contratto* significa il tratto che tira e lega, rimanda alla corda, *quasi oggetto* con il quale gli uomini stabiliscono legami fra loro, con gli animali e con le cose: Ã¨ alla con-cordia che si affidano i collettivi in mare e in montagna, cioÃ¨ in quei sistemi globali, dalla nicchia fragile, dove il gruppo mette in gioco la propria vita. Ed Ã¨ la Terra stessa, prima che a farlo siano gli uomini, a intrecciare le sue interazioni in termini di forze e di legami: il â??trascendentale Ã¨ oggettivoâ?•, anche per il diritto. Non Ã¨ forse questo il materialismo, quello che ci affidavano i versi di Lucrezio? Prima che le leggi sociali leghino gli uomini, le leggi naturali federano le cose: alle leggi del destino, *foedera fati*, leggi di caduta ed equazioni per lâ??equilibrio statico, che impongono la ripetizione dellâ??identico e la deriva verso lâ??omogeneo, il *clinamen* epicureo sostituisce lo scarto allâ??equilibrio, la turbolenza aleatoria da cui sorge il vivente e in cui la natura conferma la sua etimologia. Nei *foedera naturae* si stringe la nuova alleanza, scienza pacificata di Venere in cui la natura non Ã¨ piÃ¹ lâ??avversario da sacrificare. Abituati al chiuso delle relazioni sociali, siamo indotti a pensare che lâ??uso metaforico del lessico giuridico per le cose del mondo sia soltanto una proiezione del soggetto umano; in realtÃ Ã¨ lâ??accordo fra le cose a porsi come fondamento di ogni altra federazione, Ã¨ la natura a formarsi attraverso legami di cui i collettivi umani non fanno che ripetere il gesto. Sono gli atomi stessi a riunirsi nei fenomeni ben fondati, a stringersi nei *coniuncta* ; e â??la morale Ã¨ una fisicaâ?•, suggerisce Serres, formula incomprensibile per chi predilige la raffinata tecnica della filosofia analitica e le sue membra sparse. Ma Ã¨ lo stesso esito, da differenti percorsi, a cui perviene la richiesta di Hans Jonas di restituire allâ??etica la sua dimensione antica, di â??parte della filosofia della naturaâ?•.

Mente e Natura

La saggezza dei greci non fa dellâ??uomo un essere estraneo al mondo; lâ??ambiente non Ã¨ il nemico da combattere, con esso Ã¨ in gioco una comunicazione integrata, come nellâ??universo di solidale coerenza degli stoici in cui siamo tornati oggi ad abitare. Il nostro io non si definisce in base alla logica dellâ??identitÃ e dellâ??appartenenza esclusiva, per la chiusura nellâ??interioritÃ e la fissitÃ della posizione, ma per il mosaico variegato che lâ??anima traccia nelle sue esposizioni al mondo. La modernitÃ ha avuto inizio quando lo spazio del mondo si Ã¨ offerto come rappresentazione e il soggetto conoscente Ã¨ diventato il buco nero entro il quale le cose vengono assorbite. Prima di allora, era il mondo stesso a essere sede e soggetto di conoscenza: lâ??ago dello gnomone, ricorda Serres, tracciava sulla sabbia la scrittura con la quale il mondo si dava a conoscere a se stesso. Come per il diritto, anche per la conoscenza, il

trascendentale Ã¨ oggettivo, non sta nella soggettivitÃ kantiana, abita gli oggetti stessi della natura. Prima che lâ??Io penso divenisse lâ??unico legislatore della natura, riconoscevamo allâ??universo unâ??intelligenza immanente di cui le nostre procedure di pensiero sono solo imitazioni. Da percorsi differenziati, le indicazioni di Leopold, di Bateson e di Serres confluiscono verso unâ??etica ambientale coniugata a una â??ecologia della menteâ?•. La natura dispone delle stesse facoltÃ che attribuiamo al soggetto-umanitÃ : â??Il materialismo si Ã¨ finora accontentato di trasformare il mondo; ora si tratta di conservarloâ?•, diceva lâ??undicesima tesi sul materialismo ecologico di Carl Amery. Scrive invece Serres: â??abbiamo trasformato o sfruttato il mondo a sufficienza, Ã¨ giunto il tempo di comprenderlo. O meglio di comprendere che comprendeâ?•. Il contratto naturale implica il riconoscimento che ogni collettivitÃ vive nello stesso mondo globale di ogni altra, ci chiede di istituire un equilibrio fra le nostre potenze e le forze del mondo; ci invita dunque ad assumere il punto di vista del mondo nella sua globalitÃ . Lâ??olismo non Ã¨ allora semplice opzione teorica, Ã¨ lâ??esito dellâ??interazione che si Ã¨ prodotta nel nostro tempo fra due soggetti globali, lâ??umanitÃ e la natura.

Come in Leopold premessa dellâ??etica Ã¨ la consapevolezza che lâ??individuo Ã¨ membro di una comunitÃ di parti interdipendenti, cosÃ¬ in Serres lâ??interattivitÃ Ã¨ giÃ il â??nome senza grazia del contrattoâ?• con cui si costruisce la comunitÃ . Il diritto Ã¨ la limitazione minimale dellâ??azione parassitaria, cerca lâ??equilibrio del bilancio contro la freccia semplice dellâ??appropriazione esclusiva, lâ??equilibrio globale fra gli equilibri naturali e quelli umani. Ma lâ??equilibrio a cui guarda Serres non Ã¨ quello della statica dei corpi semplici della fisica classica; Ã¨ lâ??equilibrio metastabile, percorso da variazioni, il cui modello ci Ã¨ offerto dal clima, dal tempo delle meteore, imprevedibile e aleatorio. Equilibrio su cui giocano variabili molteplici, intessuto di differenze fini, â??molteplicitÃ di complessi equilibratiâ?•, ben diversa dallâ??omogeneitÃ che il parassita produce dopo aver espulso le altre specie. Quando una fra le molte variabili del clima, ad esempio la temperatura, cresce o decresce a dismisura, si produce lâ??uniformitÃ monotona di una legge esclusiva, quella dei deserti o dei ghiacci che riaffermano la saggezza di Salomone, â??niente di nuovo sotto il Soleâ?•. Ã? nei paesi temperati, dove il clima conserva la mescolanza variabile delle differenze, che si mantiene lâ??abito di Arlecchino della natura e la sua molteplicitÃ a mosaico; Ã¨ in questi paesi che si Ã¨ inventata la storia. Lo stesso modello ci Ã¨ offerto dallâ??ecologia, scienza delle dinamiche relazioni fra luoghi: quando una sola specie domina e riduce il molteplice al suo impero locale, lâ??equilibrio dellâ??ecosistema Ã¨ turbato fino al rischio di morte per semplificazione. Solo la rinuncia e lâ??abbandono del dominio unico consente alle specie di salvaguardare il loro habitat e di fondersi nella comunitÃ dei viventi.

La temperanza, il ritegno, la riservatezza: â??perseverare senza posa nel proprio essere o nella propria potenza caratterizza la fisica dellâ??inerte e lâ??istinto delle bestieâ?•, ricorda Serres. La legge unica che si vuole universale risulta dallâ??espansione forsennata di un elemento locale, la stessa legge con cui si diffondono la barbarie e le epidemie, con cui si propagano i microbi e i gas. Ã? proprio questa la definizione del male: corre ed eccede i suoi limiti, non si trattiene e ignora il ritegno. Il Dio cristiano si Ã¨ fatto da parte per dare spazio alle nostre libertÃ , diceva Simone Weil, â??lâ??unico filosofo che mi abbia veramente ispiratoâ?•, ha scritto Serres. Dopo che la scienza ha perso la misura, dopo che il mondo, reso omogeneo nella quantitÃ , si Ã¨ perso nellâ??algebra, abbandonata la pagana temperanza, il desiderio umano di espansione non ha piÃ¹ limite e si crede di imitare Dio facendosi signori della natura. Ma il Dio cristiano, per Simone Weil e Serres, non Ã¨ il Dio ebraico della forza, Ã¨ il Dio che abdica e si assenta. E il governo matematico sulla materia Ã¨ un prodotto della dolcezza, non della costrizione: annuncio del regno a venire della debolezza. Costruire unâ??altra scienza, orientata verso lâ??umiltÃ e basata sulla pietÃ : per Simone Weil e per Michel Serres, la morale Ã¨ una matematica ben compresa. La ragione ragionevole apprende la debolezza e abbandona la forza, scopre nella misura la prima obiezione alla violenza: â??Tu ignori la geometriaâ?•, diceva Socrate a Callicle (*Gorgia*). Anche la scienza deve trattenersi, non pretendere che soltanto le sue soluzioni possano dirsi vere; il vero esige un limite e lo domanda alla bellezza, veritÃ trattenuta.

In un apologo di Primo Levi, una zanzara si rivolge alle sorelle, esseri prediletti dalla Provvidenza, coronamento della Creazione, fiere del loro â??naturale dirittoâ?• di nutrirsi del sangue di specie vili, quali i castori e gli uomini. Essa le esorta a non eccedere: â??si ridesti in voi il senso della misura e lâ??orrore per il peccato di gola. Mai come oggi la sopravvivenza del Villano e quindi la nostra, Ã¨ stata legata alla vostra continenza, e alla moderazione che saprete manifestare del vostro dirittoâ?•. Lo â??sguardo naturalisticoâ?• del testimone di Auschwitz, Terzo Istruito in cui la volontÃ di comprendere dello scienziato si Ã¨ chimicamente composta con lâ??interrogazione sul dolore, parla a una sola voce con la *randonnÃ©e* di Michel Serres.

Per saperne di piÃ¹:

Sergio Bartolommei, *Etica e ambiente*, Guerini e Associati, 1989

Sergio Bartolommei, *Etica e natura*, Laterza, 1995

Baird Callicott, *Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics*, in â??Environmental Ethicsâ?•, 7, 1987, raccolto in seguito in B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, State University of New York Press, 1989

Baird Callicott, *Animal Liberation. A Triangular Affair*, â??Environmental Ethicsâ?•, 2, 1980, poi raccolto in *In Defense of The Land Ethic*, op. cit.. Il saggio Ã¨ tradotto in *Etiche della Terra*, a cura di Maria Chiara Tallacchini, Vita e pensiero, 1998

Barry Commoner, *The Closing Circle*, trad. it. di Virgilio Bettini, *Il cerchio da chiudere*, Garzanti, 1972

Hans Jonas, *Das Prinzip Leben*, Insel Verlag, 1994, trad. it. *Organismo e libertÃ* , Einaudi, Torino, 1999, Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1979, trad. it. *Il principio responsabilitÃ* , Einaudi, 1990

Bruno Latour, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Trough Society*, trad. it. di Silvio Ferraresi, *La scienza in azione*, Ed. di ComunitÃ , Torino, 1998

Bruno Latour, *Nous nâ??avons jamais Ã©tÃ© modernes*, ed. La DÃ©couverte, trad. it. *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, 1995

Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, 1949, *Almanacco di un mondo semplice*, trad. di G. Arca e M. Maglietti, Red, Como, 1997

Companion to A Sand County Almanac, a cura di J. Baird Callicott, University of Wisconsin Press, 1987

Primo Levi, *Le sorelle della palude*, nella raccolta â??LilÃ¬tâ?•, in *Opere complete*, a cura di Marco Belpoliti, Einaudi, 1999

John Passmore, *Man Responsability for Nature*, trad. it. di Massimo Dâ??Alessandro, *La nostra responsabilitÃ per la natura*, Feltrinelli, Milano, 1986

Holmes Rolston III, *Is There an Ecological Ethic?* in â??Ethicsâ?•, 85, 1975, poi raccolto in Rolston, *Philosophy Gone Wild; Essays in Environmental Ethics*, Prometheus Books, 1986. Il saggio Ã¨ tradotto in *Etiche della Terra*, op. cit.

Holmes Rolston III, *Are Values in Nature Subjective or Objective*? in â??Environmental Ethicsâ?•, 4, 1982, poi raccolto in *Philosophy Gone Wild*, op. cit.

Michel Serres, *HermÃ¨s IV. La distribution*, Paris, Les Editions de Minuit, 1977

Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de LucrÃ¨ce*, Paris, Les Editions de Minuit, trad. it. di Paolo Cruciani ed Anna Jeronimidis, *Lucrezio e lâ??origine della fisica*, Palermo, Sellerio, 1980

Michel Serres, *Le Parasite*, Paris, Grasset, 1983

Michel Serres, *Les cinq sens*, Paris, Grasset, 1985

Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, FranÃ§ois Bourin, 1990, *Il contratto naturale*, trad. it. di Alessandro Serra, Milano, Feltrinelli, 1991

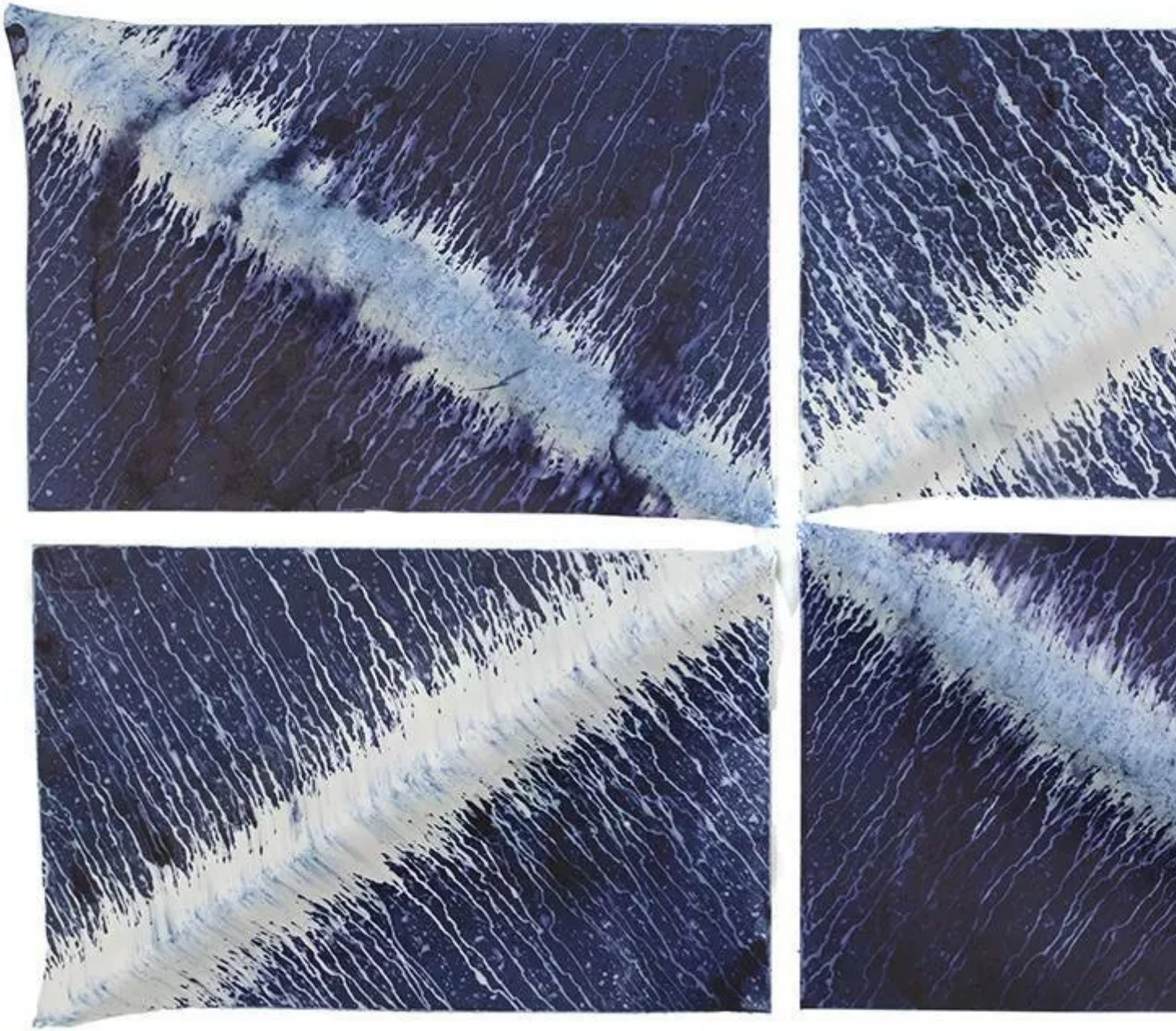
Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, Paris, FranÃ§ois Bourin, 1991, *Il terzo-istruito*, trad. it. di A. Folin, Padova, Marsilio, 1992

Michel Serres, *Les origines de la gÃ©omÃ©trie*, Paris, Flammarion, 1993. *Le origini della geometria*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano, 1994

Michel Serres, *Atlas*, Paris, Flammarion, 1996

Peter Singer, *Animal Liberation*, Jonathan Cape, London, 1976, trad. it. *Liberazione animale*, Mondadori, Milano, 1991

Simone Weil, *Cahiers*, Librairie, Plon, Paris, 1970, trad. it. *Quaderni*, 4 volumi, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano

Lâ??articolo riprende un saggio apparso sulla rivista â??Irideâ?•, nÂ° 29, aprile 2000.

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio Ã¨ grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto.
Torna presto a leggerci e SOSTIENI DOPPIOZERO