

Prima parte
Aspetti dell'esperienza giuridica

Violenza del mito e archeologia del diritto

Salvatore Amato

SOMMARIO: 1. Violenza e mito. – 2. Un’archeologia del diritto. – 3. E le lacrime? Una notazione a margine.

1. Violenza e mito

A differenza della paura o della sessualità o della fame, la violenza non pare abbia alcun fondamento biologico. Le tecniche di esplorazione metabolico-funzionale del cervello non hanno ancora rinvenuto alcuna microstruttura, densità di assoni e neuroni, modificazione della temperatura cutanea o dell’afflusso di sangue che ci aiuti a localizzarla e a collegarla a qualche specificità delle connessioni sinaptiche o del sistema neurale. Proteine, estrogeni, enzimi costituiscono il correlato biochimico di tanti nostri comportamenti, ma nessuno di essi è esplicitamente riconducibile alla violenza. Ci stanno aiutando a capire l’aggressività¹, ma l’aggressività è una componente della violenza, non ne esaurisce l’orizzonte². Tante forme di aggressività non sfociano nella violenza (ad esempio l’aggressività nell’economia, nel gioco, nello sport), e tante forme di violenza non derivano dall’aggressività (ad esempio le manifestazioni sadiche).

Anche a livello concettuale la violenza non è, come avviene per i fenomeni biologici, qualcosa che si possa etichettare e definire univocamente e in maniera neutrale. Non è “una caratterizzazione intrinseca di una data azione, quanto un’attribuzione che tiene conto del contesto: è insomma un giudizio”³. Nessun fatto naturale è violento. Potrà essere improvviso, devastante, sconvolgente. Anche quando parliamo della violenza delle onde o della pioggia, intendiamo soltanto connotare una particolare forza o intensità. È solo quando lo applichiamo alla condotta umana che il termine violenza ci appare appropriato. Non a caso ricorre nel linguaggio giuridico (a viziare una manifestazione di volontà o a qualificare una determinata azione) molto più frequentemente di forza, il suo correlato naturalistico.

Insomma la violenza è innegabilmente un aspetto dell’etica, dell’*ethos*, cioè del modo in cui valutiamo abitudini e comportamenti. Lo testimonia una lingua come

¹ A.L. FALKNER, L. GROSENICK, T.J. DAVIDSON, K. DEISSEROTH, D. LIN, *Hypothalamic control of male aggression-seeking behavior*, in *Nature Neuroscience*, 19/2016, p. 596 ss.

² G. JERVIS, voce *Violenza (Psicologia sociale)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. VIII, Roma, Istituto dell’Enciclopedia italiana, 1998, p. 775.

³ *Ivi*, p. 774.

il tedesco che indica con *Macht*, violenza, forza, potere e potenza e poi ripropone in *Gewalt* il medesimo equivoco: potere, potenza, forza, violenza. Povertà linguistica o estrema raffinatezza per indicare che qualsiasi azione compiuta dall'uomo può essere ciascuna di queste cose? "Né la violenza né il potere sono fenomeni naturali, cioè manifestazioni del processo vitale; essi appartengono alla dimensione politica delle cose umane la cui qualità essenzialmente umana è garantita dalla facoltà dell'uomo di agire, di cominciare qualcosa di nuovo"⁴.

Agire e cominciare qualcosa di nuovo. Se la ripetitività è una caratteristica della natura, l'imprevedibilità è una caratteristica della condotta umana. Possiamo calcolare il moto ondoso o la gravità dell'atmosfera e anche il modo in cui si determinano, ma non sapremo mai quando la gelosia provocherà un omicidio e con che strumento e modalità avverrà. Nessun omicidio è identico a un altro. La violenza presuppone la creatività ed è quindi artificiale. Non esiste in natura, come non esistono in natura le armi che costruiamo. "Forse che le bombe dichiarano guerra e marciano contro il nemico? Si trascinano forse dietro gli uomini?"⁵. A parte i meccanismi difensivi e l'aggressività insita nella soddisfazione degli istinti, è impossibile rinvenire la pratica della violenza in una qualsiasi delle infinite forme viventi. Non la troviamo neppure negli animali, con l'eccezione forse dei primati superiori e in particolare degli scimpanzé⁶: ma anche rispetto agli atti degli scimpanzé noi, noi umani, abbiamo raggiunto livelli assolutamente incommensurabili, dalle armi alla tortura, dalla tortura ai massacri. Solo l'uomo "uccide per nutrirsi, uccide per vestirsi, uccide per ornarsi, uccide per attaccare, uccide per difendersi, uccide per istruirsi, uccide per uccidere [...]"⁷.

Seguendo De Maistre, l'uomo sarebbe un animale politico, perché è un animale violento o meglio se l'uomo si differenzia dagli animali in virtù della sua politicità è anche (solo?) per effetto della sua violenza. Questa visione è condivisa da una lunga sequela di pensatori che attraversano e inquietano la nostra cultura dal Callicle di Platone a Schmitt. Sappiamo pure che è possibile tracciare un'opposta linea di lettura che da Aristotele giunge fino ad Habermas, per affermare il ruolo aggregatore e pacificante del *logos* o meglio del *dia-logos* come elemento specifico della natura umana e dell'origine della politica. Tuttavia anche questa seconda prospettiva non può fare a meno di affrontare il problema della violenza come prodotto dell'uomo e come giudizio sull'uomo. C'è forse qualche ricordo arcano, memoria ancestrale, retaggio del passato, vicenda storica, esperienza religiosa o anche solo favola per l'infanzia, in cui non compaia, in qualche forma, la violenza?

Quello che non può dirci la biologia, ce lo rivela la mitologia. Potremmo addirittura sostenere che "ogni società nasce ai propri occhi nel momento in cui si dà la narrazione della sua violenza"⁸. È una narrazione archetipa e sfumata, un mi-

⁴ H. ARENDT, *Sulla violenza*, trad. it., Milano, Mondadori, 1971, p. 101.

⁵ C.G. JUNG, *Jung parla. Interviste e incontri*, trad. it., Milano, Adelphi, 2009³, p. 112.

⁶ F.B.M. DE WAAL, *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, trad. it., Milano, Garzanti, 2001, p. 122.

⁷ J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, in *Oeuvres complètes*, vol. IV, Genève, L'Âge d'Homme, 1979, p. 22.

⁸ J.P. FAYE, voce *Violenza* in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1981, vol. XIV, p. 1081.

sterioso e inquietante punto di osservazione sull'emergere dell'identità umana in cui si scorge qualcosa che è latente eppure sfuggente, inestricabilmente ignoto nelle sue origini, eppure drammaticamente noto nei suoi effetti: un oblio senza passato, per usare un'espressione di Ricoeur, un oblio che "costituisce il presente del nostro vivere assieme"⁹.

Muovendo dalla constatazione che "le violenze non vengono dal nulla. Sono il prodotto di una storia generalmente ricostruibile"¹⁰, René Girard ha scavato più di tutti entro queste "cose" nascoste fin dall'origine del mondo e che, poi, nascoste non sono, perché le troviamo nei simboli della nostra civiltà, dalla circoncisione alla croce, perché le avvertiamo continuamente riapparire in tanti modi e forme. La polvere del tempo copre solo apparentemente quello che invece è sempre latente, perché la civiltà nasce dalla violenza ritualizzata e trasformata in atto di espiazione verso la divinità. Girard pone la chiave di volta dell'origine violenta della società nel meccanismo del capro espiatorio. Concentrando la propria aggressività verso un solo soggetto, ritenuto la causa di tutti i mali, la comunità allontana il pericolo della disgregazione conflittuale, elimina la crisi, ritrova nella violenza del sacrificio la propria coesione. Non ce ne accorgiamo, perché è divenuto incruento, ma il meccanismo vittimario continua ad essere il fondamento di ogni società. La folla minacciosa acquietata dal supplizio è in altre forme "il pubblico del teatro antico o del cinema moderno affascinato dal sanguinoso spettacolo al quale assiste"¹¹.

Girard lega il rischio della conflittualità a un altro aspetto, che distingue l'uomo dall'animale: il desiderio. A differenza degli appetiti e dei bisogni che spingono tanto gli uomini quanto gli animali verso oggetti fissi e specifici, per soddisfare l'istinto di sopravvivenza, il desiderio è infinito e indefinito. Più che un oggetto, ha un soggetto, perché, rileva Girard, è mimetico, nasce dall'emulazione e dall'invidia per quanto posseggono gli altri. Ne deriva una rivalità e un'insoddisfazione che sono sempre latenti e che possono esplodere in qualsiasi momento e per qualsiasi motivo. Proprio perché hanno un fondamento fisiologico, i bisogni o gli appetiti istintuali possono essere appagati. Proprio perché hanno un fondamento esclusivamente psicologico, i desideri determinano una continua insoddisfazione per effetto della quale, come nota l'Ulisse di Shakespeare, diritto e torto, nella cui infinita tensione risiede la giustizia "should lose their names, and so should justice too./Then everything includes itself in power,/Power into will, will into appetite;/And appetite, an universal wolf,/So doubly seconded with will and power,/Must make perforce an universal prey,/And last eat up himself"¹². La nostra possibilità di aspirare a tutto ci induce a tutto. In primo luogo alla violenza.

La violenza è senza limiti, perché il desiderio è senza limiti. L'una e l'altro alimentano una sorta di vertigine di onnipotenza che induce l'uomo a sentirsi dio.

⁹ P. RICOEUR, *Potere e violenza*, trad. it., in *Filosofia politica*, 1/2001, p. 188.

¹⁰ R. GIRARD, *Perché la violenza?*, trad. it., in *La società degli individui*, 11/2005, p. 8.

¹¹ R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it., Milano, Adelphi, 2001, p. 61.

¹² "Perderebbero i loro nomi, e la giustizia il suo. Tutto avrà nome potere, il potere volontà, e la volontà desiderio, e il desiderio, lupo universale, assecondato doppiamente dalla volontà e dal potere, farà dell'intero universo la sua preda per poi, alla fine, divorar se stesso". W. SHAKESPEARE, *Troilo e Cressida*, I, iii, pp. 119-124.

Solo dio è possibilità infinita, solo in dio il potere è potenza assoluta. L'uomo può solo vagheggiare una parodia di assoluto con cui riveste le insegne del suo potere, con cui alimenta le dimensioni della sua violenza. Crudeltà, terrore, disperazione, sofferenza, morte. La violenza reca in sé tante cose assieme, forse troppe per un solo esito: la negazione dell'umanità dell'altro da sé¹³. Ma è una negazione infinita, perché l'altro viene rinnegato tante volte quante viene terrorizzato, umiliato, torturato, ucciso. La violenza ci appare sempre eccessiva, o forse meglio eccedente. Per questo non sappiamo definirla né ricondurla entro una plausibile cornice biologica o razionale: a differenza della forza, che come fa notare Sergio Cotta¹⁴ presenta sempre una forma di "misura", per cui si può avere rispetto per la forza e persino ammirazione. Sentimenti che non sono mai alimentati dalla violenza.

Non dobbiamo, quindi, stupirci se sia proprio il mito, con la sua carica allusiva e rivelativa, con gli inspiegabili eccessi che ci mette di fronte, a offrirci un'immagine di questa inestricabile commistione di divinità, desiderio e violenza, che si proietta sulla storia umana come una premonizione e come un ammonimento. Un passato che è sempre presente, che possiamo dimenticare o ignorare, ma poi riappare, inquietante e ineluttabile. "And last, the rending pain of re-enactment/Of all that you have done, and been; the shame/Of things ill done and done to others' harm"¹⁵. E infatti il mito ritorna nei momenti cruciali come metafora e come spinta all'azione. Commentando il "mito della violenza" proletaria di George Sorel¹⁶, Schmitt osserva: "Ciò che la vita umana acquista in valore non viene da un ragionamento; nasce dallo stato di guerra in uomini che, animati da grandi immagini mitiche, partecipano alla lotta"¹⁷.

Il mito presenta, dunque, la violenza come sacrificio e come pena, come crudeltà e come necessità, come piacere e come dovere, insomma mette assieme tutti quegli aspetti della nostra identità che la storia della cultura ha isolato e tematizzato. Tanto è acquietante il riepilogo sistematico, con cui la civiltà si illude di poter distinguere ed emarginare l'uno con l'altro la violenza con la forza, il sacrificio con la pena, la crudeltà con la necessità, quanto è inquietante il caos primigenio in cui il mito confonde e rimescola ogni cosa. Ma il caos è fuori dall'uomo, perché è dentro l'uomo. Non c'è sconvolgimento esteriore che non sia il frutto di un disordine interiore, per cui la violenza si subisce e patisce nella stessa misura in cui la si pratica ed ambisce. "È significativo che si dica *law and order* – e non basti dire *law* o *order* soltanto. Di fatto, *order* non ripete, non ribadisce il senso di *law*. *Order* è ciò che *law* da solo non riesce a compiere. *Order* è *law* più il sacrificio, il perpetuo supplemento, il perpetuo sovrappiù che deve essere distrutto perché *order*

¹³ F. HÉRITIER, *Riflessioni per nutrire la riflessione*, trad. it., in F. HÉRITIER (a cura di), *Sulla violenza*, Roma, Meltemi, 1997, p. 13.

¹⁴ S. COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, Japadre, 1978, pp. 67-74.

¹⁵ "Il dolore lacerante di ri-rappresentare tutto quello che hai fatto e che sei stato, la vergogna di motivi svelati troppo tardi, e la consapevolezza di cose fatte male e fatte a danno degli altri". T.S. ELIOT, *The Little Gidding*, in *Four Quartets*, II, vv. 140-143.

¹⁶ G. SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, trad. it., Torino, Utet, 1963, p. 101.

¹⁷ C. SCHMITT, *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1925-1939*, trad. it., Milano, Giuffrè, 2007, p. 18.

esista”¹⁸. Nelle tensioni irrisolte della ricerca dell’ordine, si fa strada il diritto. Ecco il racconto del mito.

2. Un’archeologia del diritto

Proprio negli anni in cui ha insegnato a Catania e proprio nel periodo in cui, appena laureato, ho iniziato a lavorare con lui, Francesco D’Agostino ha dedicato al problema della raffigurazione della violenza nei miti greci importanti studi che hanno costituito la premessa o forse lo sfondo delle riflessioni che andava parallelamente conducendo sul rapporto tra diritto e secolarizzazione. Questi temi erano tenuti assieme dalla domanda su quale sia l’*a priori* storico su cui si fonda il diritto, su quali ne siano le condizioni di possibilità, su “quale sia il *logos* del suo inizio”. Il diritto è una dimensione profonda della nostra esistenza? È solo uno strumento del potere? Queste domande, che D’Agostino ha ereditato da Sergio Cotta (e che stanno alla base del suo, e se posso dire del “nostro” pensiero, “nostro” nel senso di tutti i suoi allievi), emergono radicalmente proprio per effetto di una secolarizzazione caratterizzata da diverse forme di anti-giuridismo all’interno di un diffuso nichilismo. L’anti-giuridismo, inteso come rifiuto delle regole in quanto regole oppure più semplicemente come sfiducia in una giustizia oltre le regole, costituisce uno dei motivi ispiratori di uno dei libri più belli, e più misconosciuti, di Sergio Cotta: *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*. Il diritto del nostro tempo, il diritto attraversato dal particolarismo, dal volontarismo, dal soggettivismo, effetto in gran parte dei processi di secolarizzazione, è “fragile”, perché è incapace di esprimere e tutelare i valori più profondi della persona. “È questa la ragione profonda [...] per cui questo [il diritto] non costituisce ormai un modo adeguato per assicurare la vita contro la violenza, anzi, nell’opinione di molti, si rovescia proprio in questa, che pure, strutturalmente, è il suo opposto”¹⁹.

Questo problema viene ripreso e approfondito in una ricerca in due volumi, condotta da studiosi collegati a Sergio Cotta e all’Istituto di Filosofia del diritto dell’Università “La Sapienza” di Roma, sulle *Dimensioni della violenza*²⁰. D’Agostino vi contribuisce con *Bia. Appunti sul tema della violenza nel mondo greco classico*, che costituisce il nucleo di un raffinato e complesso studio pubblicato l’anno dopo: *Bia. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia classica*²¹. Penso sia uno dei libri più articolati e informati che siano stati dedicati a questo tema, anche se D’Agostino preferisce presentarlo, nel sottotitolo, come un semplice “sondaggio lessicale”. Proprio riflettendo sulla secolarizzazione, D’Ago-

¹⁸ R. CALASSO, *La rovina di Kasch*, Milano, Adelphi, 1983, p. 193.

¹⁹ S. COTTA, *Perché la violenza?*, cit., p. 119.

²⁰ Al primo volume (*Dimensioni della violenza. Un itinerario teoretico*, L’Aquila, Japadre, 1982) collaborano F. D’Agostino, R. Righi, B. Romano, A. Ballarini e P. Ventura; al secondo volume (*Dimensioni della violenza. Esperienze*, L’Aquila, Japadre, 1984) A. Dal Brollo, V. Ilari, B. Montanari, R. Righi.

²¹ F. D’AGOSTINO, *Bia. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia antica*, Milano, Giuffrè, 1983.

stino aveva maturato la convinzione che il filosofo del diritto, come filosofo e come giurista, non potesse limitarsi alla mera indagine socio-culturale di determinate tendenze, ma dovesse elaborare “un giudizio su ciò che sorregge l’uomo nella nostra epoca, su ciò che ne costituisce il *principio*”²². I miti greci gli offrono l’occasione per riflettere sulle oscure radici della nostra identità, perché, con la loro portata rivelativa e sapienziale che le incrostazioni del tempo non hanno scalfito, ci presentano la violenza nella sua inesplicabile purezza come un evento che sconvolge, come una frattura che non si può risanare, ma solo assumere a misura dell’esistenza. In tutte le culture le origini sono legate a qualcosa di misterioso e sconvolgente. Il peccato delle origini? L’origine del peccato? È peccato avere un’origine e quindi avere rotto il caos primigenio o incrinato l’armonia del tutto? “Tutto è come è, perché tutto è già predisposto fin dall’origine, sul nascere, perché l’uomo è condannato sin dalla nascita”²³?

Se *Bia* è la minuziosa ricerca dei fili sottili che si dipanano dai miti greci, *Per un’archeologia del diritto. Miti giuridici greci*²⁴, il libro con cui D’Agostino nel 1979 aveva già iniziato queste riflessioni, costituisce il quadro filosofico in cui comporre i tanti tasselli che il mito ci presenta. Va tenuto presente che in quegli stessi anni incominciavano a diffondersi in Francia le tesi di Girard; in Italia Giorgio Colli proponeva, tra Nietzsche e Heidegger, una nuova, sottile esegesi della “sapienza” greca a partire da Dioniso, “il dio delle contraddizioni”, il dio di una verità che emerge dall’assurdo; la lezione di Eric Dodds sulle radici sciamaniche ed orfiche del mondo greco stava alimentando diversi studi sui lati più oscuri, cruenti e irrazionali di una cultura che eravamo abituati ad ammirare solo nella perfezione delle sue costruzioni.

D’Agostino, con estrema sensibilità culturale, assume tutto questo variegato panorama a sostegno di una lettura particolarmente originale di quanto la dimensione mitica ci possa svelare sul senso dell’esperienza giuridica. Invertendo il percorso illuministico, così acquietante nella sua ineluttabile fiducia nel progresso e così fuorviante nell’effettiva comprensione degli sviluppi storici, D’Agostino ci induce a risalire dal *logos* alla *mania*. Non si tratta solo di un percorso storiografico, ma di una netta presa di coscienza sul fatto che la civiltà giuridica non è qualcosa di scontato e definitivo. Nasce dalla violenza, si alimenta con la violenza. Se riesce a metterla da parte, è per effetto di uno sforzo interiore che va continuamente difeso e consolidato. Il diritto non elimina la fragilità dell’esistenza: la fa propria, traducendola nel precario equilibrio tra regola e giustizia, tra coazione e coesistenza, tra passione e compassione. Nel confuso affastellarsi delle sue immagini cruente, il mito ci pone drammaticamente di fronte a questa precarietà e ci mostra il primo manifestarsi di quelle aspirazioni che poi l’esperienza giuridica farà proprie.

Se si vuole “afferrare la distinzione tra la realtà ontica e il fondamento ontologico del diritto, se si vuole cioè prendere coscienza dell’*Urphänomen* giuridico, se

²² F. D’AGOSTINO, *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia politica e giuridica*, Milano, Giuffrè, 1982, p. VIII.

²³ E. CIORAN, *La speranza è più della vita*, trad. it., Milano, Mimesis, 2015, p. 27.

²⁴ F. D’AGOSTINO, *Per un’archeologia del diritto. Miti giuridici greci*, Milano, Giuffrè, 1979.

si vuole comprendere il diritto non come dottrina o tematizzazione filosofica [...] ma come (nascosta) necessità dell'essere dell'uomo", se si vuole tutto questo è necessario "risalire dal *logos* alla *mania*, alla ricerca di una sapienza che trova il suo luogo nascosto in una dimensione che condiziona e precede la fulgente, trasparente, trionfante (e ambigua) apparizione del *logos* nella storia greca; una sapienza della quale non si danno né sviluppo né passaggio, ma solo possibili ardue epifanie"²⁵. La *mania* ci svela il volto terribile degli dèi, che è poi il simbolo della potenza primordiale da cui scaturiscono tutte le cose: non tanto il dis-ordine quanto l'assenza di ogni ordine da cui può derivare qualsiasi cosa, a partire dagli orrendi mostri che emergono a turbare le fantasie più nascoste ed irrompono nel mito con tutta la loro incontrollabile violenza. Idrie, Gorgoni, Chimere, Titani ... E poi Gerione con tre teste e due gambe, Tifeo dalle cento teste ... Ma anche il cadavere insepoltito di Penteo, il cadavere insepoltito di Polinice, il fegato devastato di Prometeo, l'infinita sofferenza di Tantalo. È la violenza dell'indefinito, dell'indeterminato, di un mondo deformato perché deve ancora conquistare la sua forma. Quando Hannah Arendt lega violenza e potere alla facoltà umana di cominciare "qualcosa di nuovo", riecheggia, inconsapevolmente, il primo nome che il mondo greco ha dato alla divinità. "*Theós* ha innanzitutto senso predicativo: designa *qualcosa che accade*"²⁶. Ed è forse questo "accadere" a riecheggiare nelle parole, altrimenti enigmatiche, di Prometeo: "Zeus, chiunque esso sia, mi generò"²⁷.

I "sondaggi lessicali" mostrano tante tracce di questo inarrestabile prodursi di entità ed eventi insita nell'originarsi del mondo e della vita, che poi diviene l'indecifrabile orizzonte che caratterizza il mito. Penso alle pagine bellissime che D'Agostino dedica a *chōra*, quella parola che sta alla base del *Timeo*, l'opera di Platone che più di tutte ha influenzato la nostra civiltà, legando mondo greco, ebraismo, cristianesimo e Islam. Anche Derrida si rifiuta di tradurla²⁸, perché è troppo sfuggente e sconvolgente: luogo, posto, spazio, terra, regione, madre, nutrice, ricettacolo, impronta, essenza ... "La *chōra*, dunque, pur eterna e increata, sembra non avere *logos* e porsi agli antipodi del cosmo: questo è ordine, quella disordine; questo armonia, quella violenza; insomma nella cosmologia platonica si fa evidente come fuori dell'ordine sia aggregato il caos [...]. Ma fino a tanto, fino ad ammettere che esista una *chōra al di fuori del cosmo*, Platone non vuole giungere. La *chōra* esiste, certamente; ma 'partecipa in qualche modo oscuro dell'intelligibile' (*Timeo* 51, b). La *bia* espunta dal cosmo vi viene fatta rientrare; la *chōra* non è abbandonata a se stessa nella sua alterità rispetto all'intelligibile, ma viene 'in qualche modo oscuro' caratterizzata da esso"²⁹.

L'imponderabile indecifrabilità di *chōra* ci spiega l'ampiezza e la varietà delle espressioni che il mondo greco usa per indicare un'altra forma di potenza, quella da cui scaturisce la violenza: *bia*, *hybris*, *kratos*, *is*, *ischys*, *sthenos*, *alké*, *dynamis*.

²⁵ *Ivi*, p. 22.

²⁶ R. CALASSO, *La letteratura e gli dèi*, Milano, Adelphi, 2001, p. 17.

²⁷ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 1260.

²⁸ J. DERRIDA, *Il segreto del nome*, trad. it., Milano, Jaka Book, 1997, p. 50.

²⁹ F. D'AGOSTINO, *Bia*, cit., p. 109.

Cosa li separa? La sottile investigazione semantica di D'Agostino ci invita a riflettere sul fatto che spesso, e in particolare in Aristotele, *bia* è collegata a *dike*: *bia* implica una qualche *areté*. Non è, insomma, solo la violenza delle cose e della natura, ma anche un modo di essere e di agire dell'uomo. Una dimensione dell'esistenza. Questa intuizione è confermata dal rapporto con *hybris* che indica la tracotanza, l'eccesso per l'eccesso. Anche questa è una caratteristica propria dell'uomo, ma a differenza di *bia*, si chiude in se stessa, non pretende di affermare un qualsiasi principio o modello di ordine. E infatti non sono mai stati eretti templi a *hybris*, mentre Pausania ci riferisce dell'esistenza di un tempio dedicato congiuntamente a *bia* e *ananke* sull'acropoli di Corinto.

Hybris e *bia*: una violenza senza *areté* e un'*areté* che si manifesta malgrado la violenza. Non è possibile uscire da questa ambiguità tra il disprezzo e la divinizzazione della violenza, tra la consapevolezza della sua strutturale immoralità e il tentativo di ricondurla entro una qualche forma di virtù. Il libro ci mostra entrambe le facce della cultura greca: la *megalopsychia*, l'algida padronanza apollinea di sé che alimenta la pacata visione del neo-umanesimo di Jaeger e di Pohlenz, e *l'ananke stenai*, l'irrompere incontrollabile del male di cui l'uomo è portatore (*keritrofos*). La prima visione collega il diritto a un'ideale armonia tra spirito e natura, la seconda collega il diritto alla violenza e ricorda che ci sono le Erinni all'origine della *polis*. Il mito traduce tutto questo in un evento, spesso tragico e cruento, che si produce indipendentemente dalla volontà dell'uomo, ma che l'uomo è chiamato ad assumere come destino, come presa di coscienza del proprio *status* ontologico. Il *logos* "se è armonia, non lo è perché scioglie le contraddizioni, *pacificandole*, ma perché le mantiene unite"³⁰. Non si tratta di moralizzare la violenza, ma "di dare una risposta a una pressione angosciosa e angosciante che ci ossessiona, a quel desiderio di violenza che troviamo dentro di noi"³¹. Solo assumendo consapevolezza di tutto questo, è possibile comprendere la condizione esistenziale da cui deriva e su cui si sviluppa l'esperienza giuridica.

L'antigiuridismo pretende di sbarazzarsi del diritto, perché ignora questa domanda sul fondamento dell'esistenza umana. "Ma il mito ci rende avvertiti proprio di questo, che senza fondamento (non un fondamento 'ideale', né 'ideologico', ma reale, radicato cioè nell'esistenza umana), il diritto non può assolvere la sua funzione. Certamente il mito non riesce a spiegarci il perché della necessità del fondamento (perché dal piano ontico non può spingersi fino al piano ontologico); ce lo indica solamente"³². Antigiuridismo e secolarizzazione, legati dalla negazione del *deficit* ontologico che caratterizza l'uomo, finiscono per rifiutare qualsiasi rimando alla dimensione della trascendenza. Invitandoci a riflettere sul mito, a partire dalla dimensione estrema di una violenza che accompagna tanto gli uomini quanto gli dèi, D'Agostino mette in luce come la trascendenza, o se vogliamo la religiosità, sia una dimensione strutturale dell'esistenza. La trascendenza indica la strada che dalla soggettività conduce al diritto, in quanto ci pone di fronte al "ri-

³⁰ *Ivi*, p. 104.

³¹ F. D'AGOSTINO, *Per un'archeologia del diritto*, cit., p. 12.

³² *Ivi*, p. 117.

conoscimento della *non indipendenza* dell'uomo, sia per quel che concerne la sua *arché*, la sua origine, sia per quel che concerne la sua possibilità di operare in generale”³³. È su questa “non indipendenza” che il diritto fonda la sua funzione di strumento per esprimere, articolare e garantire il bisogno di relazionalità che sta alla base dell'esistenza umana. Malgrado la violenza? Attraverso la violenza?

3. E le lacrime? Una notazione a margine

Mi fermo qui, anche se non si fermano qui le riflessioni di D'Agostino che, già sulle pagine dei suoi scritti catanesi, ci fa intravedere oltre il mito, eppure sottilmente presente in tanti miti, l'emergere di una diversa sensibilità che troverà poi la sua espressione nel cristianesimo. È necessaria una netta svolta culturale “perché emerga la contraddizione tra violenza e diritto, quella contraddizione che i greci hanno sentito e sofferto, ma mai adeguatamente compreso”³⁴. Sarà il cristianesimo a porre radicalmente il tema della non-violenza, rifiutando, almeno nei primi secoli della sua diffusione, ogni possibile compromesso, nella convinzione che il contatto con la spada contamina in ogni caso, da qualunque parte la si tocchi: “Rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada”³⁵. Più in generale, si potrebbe dire che nella cultura greca il *logos* non emerge, come nel Vangelo giovanneo, a rischiarare le tenebre, ma riproduce una tensione irrisolta che rompe il silenzio, ma non impone l'ascolto. Oltre l'*audito* resta sempre l'inaudito come qualcosa di orrendo, straordinario, inconcepibile, che compare improvviso a sollevare inquietudini che l'uomo non può né eludere né calmare: *Theós*.

Forse quello che manca al mondo greco per separare diritto e violenza, l'*audito* dall'inaudito, è la capacità di osservare il mondo con gli occhi delle vittime. Non che non si levi la voce di chi soffre: Prometeo, Niobe, Ecuba, Antigone, Alceste, Filottete ...; ma, come nota Girard, l'innocenza della vittima non è mai così netta e radicale da rifiutare definitivamente la logica dei carnefici, la necessità del sacrificio. Solo grazie ai Vangeli “possiamo finalmente mostrare l'inanità di tutti gli dèi violenti, spiegare e annullare ogni mitologia”³⁶. Quella pagana non è una “religione del lamento”, per usare le categorie di Canetti, una religione in cui l'elemento aggregatore non è più la voglia di sangue della “muta di caccia” o della “muta dei persecutori” che gode dello sguardo atterrito della vittima, ma l'unione degli uomini vicino a chi muore per loro “e nel lamento per lui si sentono essi stessi inseguiti e perseguitati. In quel momento, nonostante tutte le loro azioni passate, tutta la loro ferocia, essi si collocano dalla parte del dolore”³⁷.

³³ F. D'AGOSTINO, *Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Torino, Giappichelli, 2012, p. 1.

³⁴ F. D'AGOSTINO, *Bia*, cit., p. 126.

³⁵ D'Agostino esamina questo passo di Matteo (XXVI, 52) in *Politica per i cristiani*: F. D'AGOSTINO, G. GIORELLO, *Il peso politico della Chiesa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008, p. 26.

³⁶ R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, trad. it., Milano, Adelphi, 1987, p. 319.

³⁷ E. CANETTI, *Massa e potere*, trad. it., Milano, Bompiani, 1988, p. 175.

Potremmo trovare la conferma di tutto questo in qualcosa che mi ha sempre colpito e di cui cerco adesso un pretesto per parlare: i miti ci mostrano tanta violenza, dolore e angoscia, ma raramente troviamo le lacrime. La mia affermazione non ha nessuna pretesa di accuratezza filologica. Sarei molto in difficoltà, come già era successo a Cioran quando aveva deciso di preparare la tesi su una *Teoria generale delle lacrime*³⁸, nell'indicare una bibliografia. Esprimo solo una sensazione che credo sia abbastanza diffusa, almeno a livello emotivo, se un teologo molto importante nel '600, Pierre de Besse, aveva posto a sostegno del suo tentativo di ricondurre Eraclito entro la spiritualità cristiana, scrivendo appunto *l'Héraclite Chrestien*, il fatto che fosse un filosofo che piange³⁹.

La violenza è presente tanto nei miti greci quanto nell'Antico Testamento. Basti pensare ai cosiddetti salmi di vendetta o imprecatori che sconvolgono il *Salterio* con tanto di quell'odio e di quell'aggressività da essere stati sempre considerati con estrema diffidenza, finché non sono stati addirittura espunti dalla *Liturgia delle ore*, per non urtare la sensibilità dei credenti⁴⁰. La crudezza del "beato chi afferterà i tuoi bambini e li sfracellerà sulla roccia" (Sal 137, 9), non ha nulla da invidiare alle più truculente scene dei miti. Ma le lacrime? Le lacrime di Giacobbe, di Esaù, di Lea, di Giuseppe, di Rachele, quelle dei profeti Isaia e Geremia? Quale figura mitologica piange? Chi invoca consolazione per le lacrime degli oppressi, come nell'*Ecclesiaste* (4.1)? Dove troviamo una disperazione così intensa come nelle *Lamentazioni*? "Piange di notte inconsolabile/Lacrime irrigano le sue guance" (1.1). "Per questo io piango,/Gli occhi mi si consumano in lacrime,/Perché si è allontanato da me il consolatore" (1.16). "Le lacrime hanno spento i miei occhi,/Le mie viscere tremarono". Anche Dio partecipa a questo dolore: "Le lacrime di Rachele sono associate, nel *Talmùd*, alle due lacrime di Dio che cadono nel mare, quando egli si ricorda dei suoi figli che vivono in esilio sotto il giogo delle nazioni"⁴¹.

A differenza della violenza, le lacrime hanno un'evidente componente biologica, possiamo definirne la struttura chimica, descrivere il processo che le genera e anche provarle artificialmente, eppure sono quanto di più umano ed assolutamente umano esista. "Lacrime! Lacrime!/È questo allora lo splendore dell'uomo"⁴². Perché? Le lacrime condividono con il lamento la reazione al dolore, ma vanno oltre il lamento. A differenza del lamento, comune all'uomo e a molti altri animali, che è diretto all'esterno, le lacrime sono un evento meramente interiore. Chi piange non si preoccupa di chi gli sta di fronte, spesso non vorrebbe neppure essere visto e addirittura non vede, perché è proprio lo sguardo a essere offuscato. Eppure chi soffre, per quanto si chiuda in se stesso, sconvolge il mondo di chi gli è vicino. Non c'è moto interiore che abbia una così intensa portata esteriore. "Forse sono queste le lacrime. Deliquio dell'essere che si scioglie in umanità, la quale non è

³⁸ E.M. CIORAN, *Sillogismi dell'amarezza*, trad. it., Milano, Adelphi, 1993, p. 40.

³⁹ J.L. CHARVET, *L'eloquenza delle lacrime*, trad. it., Milano, Medusa, 2001, p. 41.

⁴⁰ E. BIANCHI, *La violenza e Dio*, Milano, Vita e Pensiero, 2013, p. 15 ss.

⁴¹ C. CHALIER, *Trattato delle lacrime. Fragilità di Dio, fragilità dell'anima*, trad. it, Brescia, Queriniana, 2001, p. 48.

⁴² D. WALCOTT, *Ti-Jean e i suoi fratelli*, trad. it., *Le opere*, Torino, Utet, 1999, p. 141.

stata ritenuta degna di attirare l'attenzione dei filosofi. Ma una violenza che non sia questo singhiozzo represso o che l'abbia soffocato per sempre non è neanche della razza di Caino; è figlia di Hitler o sua figlia adottiva"⁴³.

Non possiamo, certo, sostenere che il mondo greco non abbia visto le lacrime o le abbia solo considerate un esempio di debolezza o di meschineria, come ci mostra l'*Iliade* con Tersite, guercio, zoppo, gobbo, calvo... che "lagrima dirotto il manigoldo"⁴⁴. Il problema non è scorgere le lacrime: è farle proprie, evitando di rassegnarsi all'ineluttabilità della violenza. Le lacrime non eliminano la violenza, ma difendono l'umanità che questa avvilisce e distrugge. La violenza resta, il male resta e tuttavia si apre una breccia, emerge un orizzonte diverso che rifiuta integralmente l'orrore della sopraffazione. Se questo orizzonte è pensabile, se questo orizzonte appartiene all'uomo e alle sue lacrime, perché non dovrebbe essere anche possibile? Far proprie le lacrime di chi soffre significa credere fino in fondo a questa possibilità e cercare di realizzarla in tutti i modi. Il bene è più forte del male. È questa la promessa di redenzione del cristianesimo: l'orrore e la follia della Croce. "Il sentimento bruciante della naturale impotenza dell'uomo nei confronti del tempo costituisce tutta la tragicità della *Moirai* greca, tutta l'acuità dell'idea di peccato e tutta la grandezza della rivolta del cristianesimo"⁴⁵.

Come nota Cioran, "le lacrime conferiscono un carattere di eternità al divenire, lo salvano"⁴⁶, nel senso che il divenire cessa di essere un mero fatto, un evento naturale rimesso al caso e immutabile nei suoi esiti, per fissarsi nella tragicità dell'esistenza. Si piange da soli, ma non si è mai soli nel piangere, perché chiunque compia questo atto sa di riprodurre un rito senza tempo e sempre uguale in tutte le culture. Non c'è differenza tra chi piangeva duemila anni fa dinanzi all'orrore della guerra e chi piange oggi davanti alle vittime di un attentato. Non c'è differenza, perché non c'è indifferenza, perché il linguaggio muto del dolore è immediatamente percepibile sempre e dovunque. Piangendo, l'umanità scopre improvvisamente di parlare la stessa lingua, di nutrire i medesimi sentimenti, di soffrire allo stesso modo. La massima sofferenza, quella che si scioglie in lacrime, esprime un messaggio che tutti capiscono. Dinanzi al pianto non ci sono dubbi tra chi sia la vittima e chi il carnefice, non c'è confusione tra il bene e il male.

Sotto questo punto di vista il diritto si avvicina alle lacrime più di qualsiasi altra dimensione dell'esperienza umana. Anche il diritto presuppone che vi sia una netta linea di demarcazione tra il bene e il male, tra il giudice e l'imputato, tra le vittime e i carnefici. Come la morale? Sì, ma più della morale perché il diritto, nel suo "istituzionalizzare" la morale come direbbe Habermas, deve guardare in faccia chi piange. Cosa sono i diritti umani, se non lo strumento per "collocarsi dalla parte del dolore" in tutte le manifestazioni della vita sociale? E, prima ancora del riconoscimento e dell'affermazione dei diritti, non dobbiamo dimenticare che il

⁴³ E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1985, p. 28.

⁴⁴ *Iliade* (II, 345) nella versione di Vincenzo Monti.

⁴⁵ E. LÉVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it., Macerata, Quodlibet, 1996, p. 25.

⁴⁶ E. CIORAN, *Lacrime e santi*, trad. it., Milano, Adelphi, 1990, p. 73.

diritto nasce e si sviluppa attraverso il processo, in cui c'è una vittima, ma anche un colpevole. Nel rendere giustizia il diritto si pone dalla parte della vittima, ma non dimentica la condizione del colpevole. Le lacrime dell'una non cancellano le lacrime dell'altro. Per quanto sia rilevante l'esigenza di punire, è dal versante opposto, dalla presunzione di innocenza che si sviluppa e prende vita la struttura del processo. E questo cambio di prospettiva implica tutti quei corollari che con il tempo si sono definiti e consolidati: il *favor rei*, il diritto di difesa, il *nemo tenetur se detegere*, l'obbligo di motivazione delle sentenze, i diversi gradi di giudizio. Il diritto non si limita a condannare, ma giudica. Non si limita a giudicare, ma motiva. Non si limita a motivare, ma prende in esame le ragioni di tutti i soggetti coinvolti.

Vorrei ricordare, per inciso, che Sergio Cotta, come ha richiamato l'attenzione sul rapporto tra diritto e violenza, così ha individuato proprio nell'innocenza l'essenza costitutiva dell'identità umana e la condizione fondamentale della struttura relazionale del diritto. La troviamo in *Giustificazione e obbligatorietà delle norme* del 1981, che costruisce proprio sull'assunto, "il rispetto dell'innocente è necessario all'esserci dell'esistenza umana"⁴⁷, l'idea che sia possibile individuare un fondamento assiologico all'obbligatorietà delle norme: un fondamento che rispecchi e preservi l'innegabile struttura coesistenziale del vivere umano. Ed è l'innocenza "in sé e per sé" a caratterizzare la "sinolica" struttura ontologica del soggetto umano nelle dense e sofferte pagine di *Soggetto umano. Soggetto giuridico* del 1997⁴⁸. Senza toccare specificamente il tema dell'innocenza, anche D'Agostino osserva che "dietro il volto severo della giustizia e il taglio affilato della sua spada, traluce un principio assoluto, quello dell'irriducibile dignità di ogni persona, anche di quelle che, per loro colpa, la giustizia porti davanti al proprio tribunale. È cosa di non poco conto, di cui i giuristi non sempre sembrano essere consapevoli"⁴⁹.

Ma farei un torto alla cultura greca, se ricordassi solo il pianto di Tersite. C'è un mito che riguarda Siracusa, la mia città, e che ha ispirato queste mie ultime riflessioni. È il mito della "fonte Ciane" che ci viene raccontato da Ovidio nel libro V della *Metamorfosi* (vv. 409-437): una delle tante storie di brutalità e violenza su cui sembra radicarsi l'identità umana. Plutone viene preso da una passione irrefrenabile per Proserpina: la insegue e rapisce, tra i laghi e i boschi della Sicilia. Atterrita e disperata, la dea invoca invano l'aiuto della madre, degli altri dèi, delle compagne ... l'ascolta solo Ciane. Ma cosa può fare, se non osservare impotente quanto sta avvenendo? Travolta dall'orrore di un atto così brutale, Ciane si scioglie in lacrime, si trasforma in fonte, si ribella alla violenza, a quanto di più innaturale vi sia, divenendo natura.

"Ma Ciane, piangendo la dea rapita e i diritti violati della sua fonte, tacita porta nell'animo una ferita inconsolabile e tutta si consuma in lacrime; essa, che fino a poco prima era stata la grande divinità di quelle acque, in quelle acque si scioglie. Avresti potuto vedere le membra farsi molli, le ossa divenire flessibili, le unghie perdere la durezza, le parti di tutto il corpo che si liquefano per prime sono le più

⁴⁷ S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano, Giuffrè, 1981, p. 114.

⁴⁸ S. COTTA, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Milano, Giuffrè, 1997, p. 106.

⁴⁹ F. D'AGOSTINO, *Jus quia justum*, cit., p. 82.

sottili, i cerulei capelli, le dita, le gambe, e i piedi; infatti, breve è il passaggio in gelide onde per le membra delicate; dopo di queste gli omeri, la spalla, il fianco, il petto, si temperano in rivoli sottili; infine in luogo del sangue vivo l'acqua entra nelle vene disfatte e nulla resta che si possa toccare"⁵⁰. Non sarebbe orribile questa scena di progressivo disfacimento, se non nascesse dalla compassione? Non è proprio questa "tacita lacrimisque absumitur omnis" l'essenza della nostra tradizione giuridica? Il diritto non nasce, come per Ciane, dalla pietà per le vittime? Una pietà che alimenta il tentativo di vanificare la violenza attraverso quel rivolo incontrollabile di implicite solidarietà che costituiscono il tessuto profondo di ogni società e a cui, con il tempo, abbiamo dato il nome di diritti dell'uomo.

Ma c'è un aspetto del dramma narrato da questo mito sul quale riflettere. Ciane prende le distanze dalla violenza, piangendo e compiangendo, ma piangendo e compiangendo ritorna "natura": una fonte cristallina. Non potremmo scorgervi anche una sorta di metafora del ruolo della teoria del diritto naturale? Del diritto che cerca di correggere le distorsioni della condotta umana, individuando gli elementi essenziali e inderogabili della nostra identità "naturale"? È nella natura più intima e profonda dell'uomo, la dimensione relazionale, che troviamo il rimedio alla violenza, alla più radicale negazione dell'umanità dell'altro da sé che sia concepibile. Proprio D'Agostino ci ha insegnato che "il fondamento del diritto naturale non va individuato nella natura nel senso più lato dell'espressione (quella che potremmo qualificare la natura *fisica* o la natura *biologica*), ma in quella dimensione della natura che potremmo specificare come specificamente *umana*"⁵¹. In che senso specificamente umana? Nel senso, chiarisce D'Agostino, di *metaphysica*: quell'ambivalenza ontologica per cui l'uomo è parte della natura, ma può trascenderla verso il basso, distruggendola (la violenza), e verso l'alto, sublimandola (le lacrime).

⁵⁰ Cito nella traduzione italiana presente in PUBLIO OVIDIO NASONE, *Opere*, vol. III, *Metamorfosi*, Torino, Utet, 2000, p. 263. Niobe non piange, finché è viva, ma, distrutta dal dolore per l'uccisione dei suoi quattordici figli, si trasforma in una roccia da cui sgorgano lacrime perenni. È ancora Ovidio nelle *Metamorfosi* a raccontarcelo: "si stempera in pianto, e anche ora il marmo stilla lacrime" (VI, 311, trad. it., cit., p. 297).

⁵¹ F. D'AGOSTINO, *Corso breve di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2011, p. 45.

Natura Ambiente Diritto. Una filosofia del diritto per l'ecologia

Agata C. Amato Mangiameli

SOMMARIO: 1. Prime, fondamentali, premesse. – 2. Antropo/bio/eco-centrismo. – 2.1. L'uomo misura di tutte le cose. – 2.2. *Earth First!* – 2.3. L'ecologia profonda. – 3. Dai presupposti teorici a quelli normativi. – 3.1 L'Europa, l'ambiente, la natura. – 4. Brevi considerazioni conclusive.

1. Prime, fondamentali, premesse

Sono molte le minacce, globali e/o locali, che il pianeta Terra deve affrontare. Si pensi ad esempio al *Great Pacific and Atlantic Garbage Patch*, ovvero alle due isole di PVC, bisfenolo A e altre sostanze nocive, che insieme costituiscono una sorta di continente galleggiante¹; si pensi a Versova Beach a Mumbai e alla discarica di Accra in Ghana, luoghi di raccolta dei tecno-rifiuti², nonostante la Convenzione di Basilea (1989) vieti al Primo mondo di scaricare i propri rifiuti elettronici nel Terzo, e la direttiva europea *Waste electrical and electronics equipment* (Weee: 2002/96/EC) regolamenti l'accumulo, il riciclaggio e il recupero dei dispositivi elettrici ed elettronici; si pensi alle sempre più preoccupanti condizioni del lago Bajkal³ e ai pericoli ai quali è esposto l'ecosistema Leuser in Indonesia⁴. E si pensi ancora: al continuo incremento delle aree desertiche, alla contaminazione delle

¹ Una vera e propria bomba ad orologeria, in grado di interferire con i processi di riproduzione e di sviluppo, che cresce a vista d'occhio ed è ormai visibile dallo spazio. Per approfondimenti si veda UNEP, *Marine plastic debris and microplastics. Global lessons and research to inspire action and guide policy change*, Nairobi, 2016 (<https://wedocs.unep.org/rest/bitstreams/11700/retrieve>).

² Per un primo approccio delle ricadute sull'ambiente e sulla salute dell'e-waste v. il documento di A. LEONARD, *The story of electronics*: www.storyofstuff.org.

³ Oltre ad essere il più profondo al mondo e ad annoverare un quinto dell'acqua dolce di tutto il pianeta, rappresenta un'enorme riserva di biodiversità e, per questo motivo, è patrimonio mondiale dell'UNESCO. A causa però dell'inquinamento e dello sfruttamento ambientale, nel lago la presenza delle spugne, organismi essenziali per la biofiltrazione, risulta essere in costante diminuzione, come pure quella di altre specie. Ad esempio, qui le foche stanno via via scomparendo (v. l'articolo di denuncia di R. CASTELLETTI, *Siberia, moria di foche nel lago Bajkal. Le ha uccise l'inedia*, in *La Repubblica*, 01.11.2017).

⁴ Un vero e proprio tesoro per la biodiversità (animale e vegetale), dove si concentrano molte delle specie non ancora scoperte dalla scienza, che a causa della deforestazione e della produzione di olio di palma è seriamente minacciato, così che a sua tutela Rainforest Action Network ha avviato la campagna *The Last Place on Earth – Leuser Ecosystem*.

acque reflue, a tutti quegli interventi nei delicati equilibri dell'ecosistema che, senza rientrare nelle cd. emergenze e sulle prime persino innocui⁵, determinano crisi idrica e alimentare⁶. Si tratta di vere e proprie minacce globali e/o locali, che non possono essere sottovalutate e neppure trascurate dalla riflessione teorico-giuridica che molto spesso rispetto ai cd. temi tradizionali relega le tematiche ambientali in una posizione di secondo piano.

Non è così in *Diritto e secolarizzazione*. Francesco D'Agostino dedica diverse pagine anche alla filosofia dell'ecologia, a dimostrazione se ce ne fosse bisogno, della profondità, della ricchezza e dell'attualità, dei temi qui trattati. *Per una filosofia dell'ecologia* sviluppa considerazioni che, ancora oggi a distanza di più di trent'anni, conservano tutta la loro originaria forza argomentativa. Nel saggio l'A. avverte dell'insufficienza dell'analisi scienziata, incapace di cogliere ciò che è alla radice della crisi ambientale: "Se si esalta l'uomo a misura dell'universo, se se ne riduce l'opera ad uno sperimentare assoluto, la natura non potrà avere altra consistenza che quella d'essere un mero campo di esperimenti; e da ciò seguirà necessariamente che ogni limite che l'uomo porrà alla sua azione manipolatrice sarà un limite di *volontà*, non di *ragione*; un limite indotto dalla paura, non dal senso di *rispetto* per il reale"⁷. L'A. mette altresì in guardia rispetto ai limiti della ricostruzione oggettivo-protagonica, che vede nell'uomo la misura di tutte le cose e che riduce la natura a materia inerte suscettibile solo di manipolazione: "La natura ha così perso il suo carattere di *cifra dell'essere* [...]. Lo scienziato si è (arbitrariamente) convinto di poterla, grazie all'uso del metodo scientifico, esaurire cognitivamente [...]. Quello della natura è divenuto il campo dell'operabilità umana, l'ambito di esercizio dello *spirito fabbrile* dell'uomo"⁸. E coerentemente, il Nostro valuta come erronee tutte quelle ricostruzioni (e quelle ideologie) che si fondano sulla nozione di *homo oeconomicus* e che, per questo motivo, considerano l'individuo e il suo agire "nel segno dell'*economia*, cioè della richiesta incessante e dell'altrettanto incessante sfruttamento dei beni. Ma proprio in quanto è (così) visto [...], non sarà possibile all'uomo rispondere agli squilibri da lui indotti nel pianeta con dei mezzi che alla fin fine sono semplicemente coadiuvanti di quell'*hybris* che di questi squilibri sta alla radice"⁹.

Una *pars construens* accompagna le considerazioni critiche, qui in breve riprese, che il giurista-filosofo rivolge a quell'intrecciarsi di opinioni e passioni in società nelle quali si è sempre più sospinti in un vortice di *accrescimento dei desideri*

⁵ Si pensi alla scelta di procedere alla coltivazione dei kiwi nei territori dell'agro pontino che, a causa del considerevole approvvigionamento di acqua richiesto da questo tipo di piantagioni, comporta un notevole impoverimento delle risorse idriche del territorio (cfr. C. PISTILLI, *Latina, troppa acqua per coltivare i kiwi: terreno in pericolo. "Torniamo a vite e olivo"*, in *La Repubblica*, 26.10.2016).

⁶ Tema, questo, ampiamente affrontato dal più recente *Global Report on Food Crises 2017* (consultabile online all'indirizzo: https://ec.europa.eu/europeaid/global-report-food-crisis-2017_en).

⁷ F. D'AGOSTINO, *Per una filosofia dell'ecologia*, in ID., *Diritto e Secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Milano, Giuffrè, 1982, p. 181.

⁸ *Ivi*, pp. 179-181.

⁹ *Ivi*, p. 176.

e *moltiplicazione dei bisogni artificiali*. In essa, infatti, D'Agostino sostiene la necessità e l'utilità di condurre un'indagine differente, volta a ricercare e a riaffermare quella particolare dimensione della natura e dell'ambiente che – attraverso il rinvio a un'espressione tanto profonda quanto efficace – egli definisce “sapienziale”. Una dimensione che affonda le proprie radici nel pensiero greco e che si estrinseca nella nozione di *cosmo*: un *tutto* che include e abbraccia simultaneamente l'uomo, la natura e l'ambiente; un *tutto* che coimplica ogni parte e che ne armonizza l'esistenza con le altre. Scrive il Nostro: “Cosmo non è solo un termine denominativo, ma anche valorativo; esso indica un modello di bellezza, razionalità, perfezione. Per l'uomo greco comprendere la natura significava comprendere in primo luogo l'armonia del Tutto e la necessità per le parti di sottomettersi ad esso; rifiutare la natura era quindi pressoché impensabile, così come era impensabile che ciò che è meno perfetto (le parti) non si sottomettesse a ciò che non solo è più perfetto, ma è *simpliciter* la perfezione”¹⁰.

Di qui – e non potrebbe essere altrimenti – un diverso ruolo dell'uomo. Di fronte alla natura e all'ambiente, infatti, l'uomo greco non è soltanto attore, e cioè protagonista indiscusso, ma è anche uno spettatore. Non è un caso che il rapporto uomo-natura si sviluppi nel senso di una affinità analogica, piuttosto che sulla base di una differenza ontologica; un'affinità che muove dall'autocomprensione dell'uomo e dalla valorizzazione di quella particolare relazione, specialissima ed unica, che lega l'uomo alla natura. E tuttavia tale relazione risente del carattere estrinseco, privo di autenticità, che connota il rispetto ellenico per la natura, “incapace comunque di concepire come tra uomo e natura esista un rapporto dialettico, di reciproca tensione e di reciproca integrazione. La *pietas* cosmica non poteva alla fin fine che generare un quietismo inerte; è la sorte della greccità ellenistica, nella quale la passività dell'individuo nei confronti del proprio destino ben si confà al carattere deterministico attribuito alla realtà cosmica tutta”. Anche di qui la reazione antiellenica dello gnosticismo: se per la tesi classica l'uomo è calato in un ordine a lui trascendente e questo ordine è segno di armonia e perfezione, per gli gnostici quello stesso ordine è segno della potenza, del terrore e dell'orrore. La natura non può essere quindi come nel mondo greco contemplata e imitata, bensì rifiutata: “Là la coscienza del male veniva annullata in una riverente accettazione del dato naturale e del suo *logos*; presso gli gnostici essa veniva invece talmente esaltata da indurre alla conclusione che il creatore dello spirito non poteva essere lo stesso creatore della materia e che pertanto l'uomo non poteva che decidersi per l'uno o per l'altro; una scelta radicale, nella quale all'amore per il Dio buono non poteva che associarsi l'odio per il Dio creatore della malvagità”¹¹.

2. Antropo/bio/eco-centrismo

Paradigmi diversi, opposti, che si avvicendano nel corso della storia e che continuano ad essere gli orientamenti di fondo, pur nell'affermarsi di nuove sensibili-

¹⁰ *Ivi*, pp. 183-184.

¹¹ *Ivi*, pp. 184-186.

tà, per rispondere alle domande del tipo: perché proteggere l'ambiente e le sue risorse? Perché riconoscere diritti alla natura e alla sua varietà? Domande queste che, nella loro voluta semplicità, non sono certo nuove e richiedono risposte niente affatto agevoli e lineari. D'altra parte, l'attenzione per il tema è decisamente data, e mai risolta.

Già in *Crizia* si legge: "La nostra terra, in confronto a quella d'allora, è rimasta come scheletro di corpo scarnito da malattia: le parti grasse e molli si sono sciolte tutte intorno, e più non resta che la nuda carcassa della regione". E più avanti: "Quando l'elemento divino venne estinguendosi in loro, sempre più mescolandosi con l'andare del tempo all'elemento mortale, e prevalse il carattere umano, allora, non sapendo più equilibrare la propria prosperità, degenerarono. E mentre a chi aveva ancora possibilità di vedere, costoro apparivano indegni, avendo perduto i più belli fra i beni più preziosi"¹².

In realtà, perché si sviluppi una sorta di sensibilità ecologica, attenta quindi all'impatto delle attività umane sull'ambiente e non piuttosto all'influenza dell'ambiente sull'uomo, bisognerà attendere moltissimo tempo ancora, ovvero il XIX secolo e in particolare i contributi, sia pure con stili, toni e obiettivi diversi, di Ralph W. Emerson, *Nature* nel 1836 e nel 1844¹³, di Henry D. Thoreau, *Walden; or, Life in the Woods* (1854)¹⁴, di George P. Marsh, *Man and Nature; or, Physical Geography as Modified by Human Action* (1864)¹⁵, di Gifford Pinchot, *The Fight for Conservation* (1910)¹⁶, di John Muir, *A Thousand-mile Walk to the Gulf* (1916)¹⁷, di Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There* (1949)¹⁸.

Il vero spartiacque tra un prima, contraddistinto da una inadeguata sensibilità ambientale, e un dopo, attento e soprattutto preoccupato per quel che accade su flora e fauna, visto l'ormai diffuso uso di sostanze cancerogene in assenza di leggi a difesa dell'ambiente e dei suoi abitanti, è *Silent Spring* (1962)¹⁹ di Rachel L. Carson. È da questo momento che in senso proprio si può parlare di una coscienza ambientalista. La studiosa, autrice dell'importante trilogia del mare: *Under the Sea Wind* (1941), *The Sea Around Us* (1951), *The Edge of the Sea* (1955), in *Primavera*

¹² I brani qui proposti (111b- 121b, trad. it., in *Classici della filosofia*, PLATONE, *Dialoghi politici*, I, Torino, Utet, 1996) rinviano comunque a una visione del rapporto uomo-ambiente nei termini di una legittima appropriazione e trasformazione delle risorse naturali. Tanto è vero che nel descrivere i profondi mutamenti intervenuti nel paesaggio attico, come pure le diverse forme di degrado ambientale, l'attenzione è rivolta ai fenomeni e alle cause naturali, ad esempio il dilavamento del suolo, anziché al ruolo svolto dagli insediamenti umani e dalla conseguente deforestazione.

¹³ *Natura*, trad. it., Roma, Donzelli, 2010.

¹⁴ *Walden o La vita nei boschi*, trad. it., Milano, Mondadori, 1970.

¹⁵ *L'uomo e la natura ossia la superficie terrestre modificata per opera dell'uomo*, trad. it., Firenze, G. Barbera Editore, 1872.

¹⁶ New York, Doubleday, Page & Company.

¹⁷ *Mille miglia in cammino fino al golfo del Messico*, trad. it., Roma, Edizioni dei Cammini, 2015.

¹⁸ *Almanacco di un mondo semplice*, trad. it., Milano, Red Edizioni, 1997.

¹⁹ *Primavera silenziosa*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1963.