



NICOLA CAPONE

*Ecologia politica del diritto.  
Spazio terrestre e norme nell'era  
dell'Anthropocene/Capitalocene*

**Abstract:** The political ecology of law is understood as a hermeneutic device developed to investigate the complex relationship between space and law in the Age of Ecological Crisis, from a relational and symbiotic perspective. Firstly, the categories of *Anthropocene*, *Capitalocene* are recovered as forms of understanding the current ecological crisis; subsequently, the notion of *Gaia*, as a new philosophy of nature, alternative to the mechanistic scientific paradigm, is investigated; then the notions of *Inviolability of the body* and *Dignity of the person* are recalled, as legal devices for the protection of bodies in their process of personhood; finally, through the constitutional paradigm, the notion of *Landscape* as a trans-subjective legal device for the protection of diffuse interests is considered.

**Keywords:** Political ecology, Human dignity, Constitutional law, Natural contract.

*Nuovi tempi vengono avanti – fra il dolore e la confusione che vediamo – ed è chiara una cosa: che vogliono essere tempi miti, tempi di amore, tempi di fraternità con gli alberi con la luce con i fiori; tempi di dimenticanza di quell'inferno che – nell'ultimo secolo – è stata la terra per la vita vivente, per tutte le anime viventi – credute cose, e come tali usate –, mentre erano la sovrumana realtà e identità di ciò che ora – ancora – ci rifiutiamo di conoscere e riconoscere – e domani riconoscerem.<sup>1</sup>*

## 1. Per una definizione dell'Ecologia politica del diritto

L'Ecologia politica del diritto aspira ad essere un dispositivo ermeneutico elaborato per indagare la relazione complessa fra lo spazio terrestre e il diritto, nell'era della crisi ecologica. Esso è pensato al fine di promuovere la produzione di norme che rinsaldino i legami simbiotici tra l'agire umano e la complessa trama della rete della vita, che è

---

<sup>1</sup> A.M. Ortese, *Piccole persone*, Milano, Adelphi, 2016, pp. 41-42.



condizione stessa *anche* dell'esistenza umana<sup>2</sup>. In quanto dispositivo di natura filosofico-giuridica esso si colloca in quel campo largo di ricerche che negli ultimi quarant'anni hanno contribuito a definire le *nuove frontiere della filosofia del diritto*<sup>3</sup>.

La sua definizione sarà articolata in tre momenti ed è il risultato dell'assemblaggio di diverse lenti di osservazione, utilizzate nell'ambito di studi dell'ecologia politica e del diritto costituzionale.

In primo luogo, sono recuperate le categorie di *Antropocene*<sup>4</sup> e *Capitalocene*<sup>5</sup>, come forme di comprensione della crisi ecologica in atto. Successivamente, viene indagata la nozione di *Gaia*<sup>6</sup>, quale nuova *filosofia della natura* alternativa al paradigma scientifico di stampo meccanicistico<sup>7</sup>. Poi, vengono richiamate le nozioni di *Inviolabilità del corpo* e *Dignità della persona*<sup>8</sup>, in quanto dispositivi giuridici di tutela dei corpi nel loro processo di personificazione. Infine, attraverso il paradigma costituzionale<sup>9</sup> è presa in considerazione la nozione di *Paesaggio*<sup>10</sup> in quanto dispositivo giuridico trans-

---

<sup>2</sup> M. Serres, *Il contratto naturale*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 2019.

<sup>3</sup> C. Faralli, "La filosofia giuridica dei nostri giorni. Dagli anni Settanta all'inizio del XXI secolo", in G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. III. Ottocento e Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 408-442.

<sup>4</sup> P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, "The Anthropocene", *Global Change magazine. IGBP Newsletter*, (2000), 41, <https://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>.

<sup>5</sup> J. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Introduzione di E. Leonardi e A. Barbero, Verona, Ombre Corte, 2017.

<sup>6</sup> B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, trad. it. di D. Caristina, Milano, Meltemi, 2020; J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, trad. it. di V. Basan Landucci, Torino, Bollati Bollati Boringhieri, 2011; L. Margulis, "Gaia", in É. Hache, éd., *Écologie politique*, Paris, Édition Amsterdam, 2012.

<sup>7</sup> F. Capra, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Milano, Feltrinelli, 2003.

<sup>8</sup> P. Becchi, "Dignità umana", in U. Pomarici, a cura di, *Atlante di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2012; S. Rodotà, "La rivoluzione della dignità", in Id., *Vivere la democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2018.

<sup>9</sup> L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti. Il costituzionalismo garantista come modello teorico e progetto politico*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

<sup>10</sup> N. Capone, "L'invenzione del paesaggio. Lo spazio terrestre nella prospettiva costituzionale", *Politica del diritto*, 50 (2019), 1, pp. 47-82; S. Settis, *Paesaggio Costituzione cemento. La battaglia per l'ambiente contro il degrado civile*, Torino, Einaudi, 2010.



soggettivo<sup>11</sup> a tutela di interessi diffusi<sup>12</sup>. Per le sue analogie con l'*Oikeios*<sup>13</sup> – termine antico coniato per indicare la *relazione* tra l'ambiente e le specie vegetali – esso ci permette di cogliere lo spazio terrestre come il prodotto della continua interazione (messa in comunicazione di identità preesistenti) e intra-azione (relazione in cui i termini correlati non preesistono alla relazione<sup>14</sup>) tra dimensione ecosistemica degli ambienti terrestri e la dimensione politica dell'agire umano.

L'ecologia politica del diritto, così intesa, intende, inoltre, approfondire la nozione di *geo-diritto*<sup>15</sup>, indicando una via d'uscita da quelle posizioni del pensiero giuridico novecentesco<sup>16</sup> – fondato o sulle norme (*normativismo*) o sulla decisione (*decisionismo*) e sull'ordinamento concreto (*istituzionalismo*) – che ritenevano l'elemento spaziale un supporto passivo, su cui o proiettare la potenza astratta delle norme o da cui, mediante un'originaria appropriazione, fondare un ordinamento-giuridico<sup>17</sup>.

## 2. La terra si *commuove*

### 2.1 Si scrive Antropocene

In questi ultimi anni si fa sempre più evidente la radice ecologica dei mutamenti ambientali in cui siamo coinvolti. Paesi appaiono anche gli effetti che questi hanno sugli

---

<sup>11</sup> M. Spanò, “Perché non rendi poi quel che prometti allora?”. Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura”, in Y. Thomas, J. Chiffolleau, a cura di, *L'istituzione della natura*, Macerata, Quodlibet, 2020.

<sup>12</sup> G. Severini, “Paesaggio’: storia italiana, ed europea, di una veduta giuridica”, *Aedon*, (2019), 1, <http://www.aedon.mulino.it/archivio/2019/1/severini.htm>.

<sup>13</sup> J. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, a cura di G. Avallone, Verona, Ombre Corte, 2023.

<sup>14</sup> F. Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Milano, Mimesis, 2020, p. 190.

<sup>15</sup> N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2001; Id., “Geodiritto”, *Enciclopedia Italiana*, VII Appendice, Treccani online, 2007.

<sup>16</sup> C. Schmitt, “I tre tipi di pensiero giuridico”, in G. Miglio, P. Schiera, a cura di, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna, il Mulino, 2013.

<sup>17</sup> N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, cit., pp. 25-47; N. Capone, *Lo spazio e la norma. Per un'ecologia politica del diritto*, Introduzione di S. Settis, Verona, Ombre Corte, 2020, pp. 47-65.



equilibri socio-geo-politici e sulla salute dei corpi umani e delle altre specie viventi. Sempre più manifesto si fa pure il ruolo che oramai ha la specie umana nel nuovo squilibrio geologico della Terra.

Per queste ragioni nella comunità scientifica si parla da circa un ventennio di *Antropocene* – dell’*Era dell’umano* – categoria introdotta dai geologi Crutzen e Stoermer<sup>18</sup>. La loro proposta prende le mosse da alcune caratteristiche ecologiche dell’attuale stato del pianeta, quali l’estinzione di un gran numero di specie viventi – che i biologi definiscono *sesta estinzione*<sup>19</sup> – la riduzione progressiva dei combustibili fossili, l’aumento dell’effetto serra con le evidenti conseguenze sul cambiamento climatico del pianeta<sup>20</sup> e, non ultimo, i residui radioattivi delle esplosioni atomiche del 16 luglio 1945. Tutti questi eventi sono identificabili in maniera sempre più decifrabile nelle rovine sedimentarie rocciose del pianeta.

Fin tanto che eravamo nell’Olocene – scrive l’antropologo e filosofo Bruno Latour – la Terra rimaneva stabile e sullo sfondo, indifferente alle nostre storie. [...] Di contro, se “l’Olocene si è concluso”, questa, sì, è la prova che siamo entrati in un periodo nuovo di instabilità: la Terra diviene sensibile alle nostre azioni e noi, gli umani, diventiamo, in una certa misura, geologia<sup>21</sup>.

Quest’ultima affermazione è tanto più vera quanto più si tiene conto del fatto che la forza di trasformazione dell’azione umana è ormai paragonabile alla potenza della tettonica delle placche terrestri<sup>22</sup>.

La conseguenza più grave di questo divenire *geologia* dell’umano è la

---

<sup>18</sup> P.J. Crutzen, *Benvenuti nell’Antropocene*, Milano, Mondadori, 2005; cfr. P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, “The Anthropocene”, cit., e P.J. Crutzen, C. Schwägerl, “Living in the Anthropocene: toward a new global ethos”, *Yale Environment* 360, (2011), <https://e360.yale.edu>.

<sup>19</sup> J. Zalasiewicz, M. Walker, P. Gibbard, J. Lowe, “When did the Anthropocene Begin?”, *Quaternary International*, (2015), 383, pp. 196-203.

<sup>20</sup> A. Ghosh, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l’impensabile*, trad. it. A. Nadotti e N. Gobetti, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2017.

<sup>21</sup> B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 167.

<sup>22</sup> O. Morton, *Eating the Sun*, London, Fourth Estate, 2007.



distruzione dei *rifugia* a partire dai quali un giorno potranno riformarsi assemblaggi di specie diverse (con o senza gli esseri umani) in seguito ad eventi devastanti come la desertificazione, la deforestazione, e purtroppo tanto altro ancora. [...] Al momento la Terra è piena di rifugiati, umani e non umani, senza più rifugio<sup>23</sup>.

È questa, secondo l'antropologa Anna Tsing<sup>24</sup>, la traccia più certa che ci permette di riconoscere che siamo passati da un'era geologica all'altra. Non tanto i segni lasciati nei sedimenti rocciosi ci indicano l'*Era dell'umano*. La sua attualità è data dalla distruzione di luoghi e momenti di riparo, rigenerazione e riproduzione per gli umani e tutti gli altri esseri viventi. È questo lo *scandalo* dell'Antropocene<sup>25</sup>.

## 2.2. Si pronuncia Capitalocene

Ora, seppure la comunità scientifica – nonostante i diversi punti di vista – concordi sul fatto che le attività antropiche abbiano rideterminato un nuovo disequilibrio geologico del pianeta, non tutti sono d'accordo sulla terminologia usata, sulla datazione e sull'individuazione delle evidenze che permetterebbero una nuova classificazione geologica. Il dibattito è ancora in corso<sup>26</sup>, ma ciò che qui ci preme mettere in evidenza è la necessità espressa da una parte della comunità scientifica di *politicizzare il concetto di*

---

<sup>23</sup> D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. C. Durastani e C. Ciccioni, Roma, Nero Edition, 2019, pp. 144-145.

<sup>24</sup> A. Tsing, "A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability", in Marc Brightman, J. Lewis, eds., *The Anthropology of Sustainability*, London, United Kingdom, University College London, 2017, pp. 51-65.

<sup>25</sup> D. Haraway, *op. cit.*

<sup>26</sup> A. Barbero, E. Leonardi, "Introduzione. Il sintomo-Antropocene", in J. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte, 2017, pp. 9-14; M. Giannuzzi, "Antropop: filosofie non tristi per pensare il cambiamento climatico", *Effimera*, (2015), <https://effimera.org/>.



*antropocene*. E questo per un motivo: il disastro ecologico che ci circonda, come scrive la studiosa di ecologia politica e storica dell'ambiente Stefania Barca,

non può essere attribuito all'umanità in quanto tale dal momento che la sua grande maggioranza non ha giocato alcun ruolo storico nell'aumento delle emissioni di gas a effetto serra, anzi: si tratta proprio della parte che sta pagando e con ogni probabilità continuerà a pagare più di tutti i danni del cambiamento climatico<sup>27</sup>.

Dello stesso avviso sono l'ecologo umano Andreas Malms, la filosofa della scienza Donna Haraway<sup>28</sup> e lo storico dell'ambiente Jason Moore<sup>29</sup> che per primi hanno avanzato una diversa categoria interpretativa, ossia quella di *Capitalocene*, l'*Era del Capitale*<sup>30</sup>.

Da una prospettiva ecologico-politica, è il sistema economico-sociale del capitalismo e non l'umanità nella sua astrattezza che, nell'arco di pochi secoli, è stato capace di imprimere profondi cambiamenti al sistema-Terra e alle diverse forme di vita che lo animano; e questo a partire dagli albori dell'età capitalistica, risalenti, per una parte della comunità scientifica, alla conquista del *Nuovo mondo*<sup>31</sup> e alle coeve politiche di recinzioni dei campi comuni in Europa<sup>32</sup>.

Parlare di Capitalocene non significa mettere in discussione le argomentazioni relative alla storia geologica dei cambiamenti in corso, ma piuttosto individuarne le radici storiche, economiche e materiali, evitando in tal modo di attribuire lo stato di cose presenti ad un generico rapporto tra umanità e natura. Il capitalismo, da questa lente di

---

<sup>27</sup> S. Barca, "L'Antropocene: una narrazione politica", *Iaph Italia*, (2018), <http://www.iaphitalia.org/>.

<sup>28</sup> D. Haraway, *op. cit.*

<sup>29</sup> J. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, cit..

<sup>30</sup> G. Avallone, S. Barca, N. Capone, E. Leonardi, J. Moore, M. Tola, "Capitalocene", in Trame. Pratiche e saperi per un'ecologia politica situata, a cura di, *Ecologie Politiche del Presente*, Napoli, Tamu Edizioni, 2021, pp. 39-54.

<sup>31</sup> J. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, cit., pp. 61-68; I. Wallerstein, *Alla scoperta del sistema mondo*, Roma, Manifesto libri, 2010, pp. 236-261.

<sup>32</sup> S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Milano-Udine, Mimesis, 2015, pp. 29-168; P. Linebaugh, "Enclosures from the Borrom Up", *Radical History Review*, 108 (2010), pp. 11-27.



osservazione, è inteso come una vera e propria *forza geologica*, “un modo di organizzare la natura”<sup>33</sup>, ovvero una *ecologia-mondo*<sup>34</sup>, composta da potere, capitale e natura. Il *Capitalocene* – come alternativa alle narrative *mainstream* dell’Antropocene – sottolinea “il ruolo chiave giocato dalle dinamiche di accumulazione capitalista nella produzione di precarietà diffusa e multispecie, modulata su coordinate geopolitiche, sessuali e razziali”<sup>35</sup>. Quella dell’Antropocene, dunque, lungi dall’essere una narrazione scientifica oggettiva, rischia, piuttosto, di diventare una narrazione tutta politica, volta a invisibilizzare le disuguaglianze strutturali funzionali all’attuale assetto di potere.

Se, infatti, il capitalismo è emerso grazie alla progressiva sostituzione della *produzione di plusvalore* generata dalla terra con la *produttività del lavoro* – con cui si determina il passaggio dall’agricoltura di sussistenza a quella produttiva finalizzata al mercato – è altrettanto vero che

il lavoro sociale astratto può essere accumulato soltanto attraverso un vasto repertorio di recinzioni [*enclosures*] imperialistiche e di appropriazione dei “beni gratuiti” della natura al servizio della produzione di merci. Il capitale è valore-in-movimento, è valore-nella-natura. Il valore è un rapporto combinato di nature umane ed extra-umane<sup>36</sup>.

*Sfruttamento* del lavoro sociale astratto e *appropriazione* della natura sociale astratta – cioè della *natura a buon mercato* (vale a dire, forza-lavoro non retribuita, cibo, energia e materie prime) – compongono la legge del valore che, da questo punto di vista, è *co-prodotta* nella rete della vita.

Per questa via si comprende che la creazione di valore all’interno dei modi di produzione capitalistico si dà *attraverso* la natura e non *su* di essa – cioè si dà *dentro* “i rapporti socio-naturali che emergono dall’articolazione variabile di capitale, potere e

---

<sup>33</sup> J. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, cit., p. 57.

<sup>34</sup> J. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, cit.

<sup>35</sup> G. Avallone, S. Barca, N. Capone, E. Leonardi, J. Moore, M. Tola, “Capitalocene”, cit., p. 51.

<sup>36</sup> J. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, cit., p. 45.





ambiente”<sup>37</sup>. È questa *internalità* della *natura* nel processo produttivo capitalistico che spinge Moore a definire il capitalismo una *ecologia-mondo* e, insieme ad un’ampia comunità scientifica, a proporre il *Capitalocene* come lente per comprendere lo stato di cose presenti.

Insomma, per dirla con uno slogan proposto durante gli scioperi climatici del 2019, promossi ed organizzati dal movimento Friday For Future Italia: “si scrive Antropocene ma si pronuncia Capitalocene”<sup>38</sup>, perché se gli effetti degli squilibri ecologici in corso riguardano l’umanità nella sua generalità (Antropocene), le cause vanno imputate a determinati modi di produzione (Capitalocene).

### 2.3. “L’intrusione di Gaia”

Se il passaggio dall’*Anthropos* al *Capitale* – come soggetto agente – è in qualche modo comprensibile, più difficile appare accettare che il Mondo *su* cui pensavamo di abitare non è più quello che ci siamo immaginati. Anche gli appelli più accorati che invocano un “*ripensamento* del nostro *rapporto* con il *Mondo*”, o le speranze di chi auspica che la crisi ecologica faccia finalmente comprendere che “l’uomo *appartiene alla natura*” sono la dimostrazione di quanto siamo *alienati*.

Per dirla con le parole della filosofa della scienza Isabelle Stengers<sup>39</sup>, ciò che si tratta di pensare, qui, è *l’intrusione di Gaia* e non *l’appartenenza* al *Mondo* o alla *Natura*, due *a priori*, due *datità*, sempre già *unitarie*, che ci danno l’illusione di stare in un’*altrove* – la Società, la Cultura – da cui entrare in relazione con esse. *Gaia* non è il *Mondo*, non è la *Terra*! *Gaia* non è la *Natura*! Anzi la sua *intrusione* mette fine a queste *totalità* precostituite.

---

<sup>37</sup> A. Barbero, E. Leonardi, “Introduzione. Il sintomo-Antropocene”, cit., p. 19.

<sup>38</sup> S. Baranzoni, P. Vignola, “Si scrive Antropocene, si pronuncia Capitalocene”, *Effimera*, (2017), <https://effimera.org/>.

<sup>39</sup> I. Stengers, *Nel tempo delle catastrofi. Resistere alla barbarie a venire*, a cura di N. Manghi, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021.





Nome tratto dal mito e introdotto agli inizi degli anni Sessanta da James Lovelock<sup>40</sup> e Lynn Margulis<sup>41</sup>, *Gaia* sta ad indicare “il denso insieme di relazioni che connette tutto ciò che le discipline scientifiche hanno l’abitudine di trattare separatamente: i viventi, gli oceani, l’atmosfera, il clima, i suoli più o meno fertili”<sup>42</sup>.

Dare un nome a questo concatenarsi di relazioni ci permette di mettere in evidenza due conseguenze di una tale nuova *filosofia della natura*<sup>43</sup>: ciò da cui dipendiamo, la fitta trama della rete della vita, che abbiamo spesso definito come qualcosa di dato – obbediente passivamente alle *leggi della natura* o sovradeterminata da un principio unificatore o creatore – in realtà è il prodotto di una storia di coevoluzione. Gaia, sostiene Stengers, seguendo questa via di ricerca, è un *planeta vivente* e

deve essere riconosciuta come un “essere” e non assimilata ad una somma di processi [...]: essa è dotata non soltanto di una storia, ma anche di un regime proprio di attività e sensibilità, i cui processi costitutivi si legano l’uno all’altro in modi molteplici e aggrovigliati, tali che la variazione di uno ha ripercussioni differenti sugli altri. [...] Gaia è suscettibile [*chatouilleuse*], e proprio per questo deve essere nominata come un essere<sup>44</sup>.

La *suscettibilità* di Gaia – il suo essere “capace di sentire e reagire” – è caratterizzata dalla continua interazione di tutti i viventi fra loro, i quali retroagiscono continuamente, determinando la perpetua metamorfosi di ogni agente. I cicli di retroazione che la compongono, però, “non si lasciano ridurre a modelli”<sup>45</sup>. Gaia,

non è una macchina cibernetica più di quanto non sia un organismo [...] quasi-organismo, essa non ci annuncia che la Terra è ‘viva’, ma soltanto che *non è morta*<sup>46</sup>. Gaia, insomma, è

---

<sup>40</sup> J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull’ecologia*, cit.

<sup>41</sup> L. Margulis, “Gaia”, in É. Hache, éd., *Écologie politique*, cit.

<sup>42</sup> I. Stengers, *op. cit.*, p. 67.

<sup>43</sup> S. Dutreuil, “Quelle est la nature de la Terre?”, in E. Coccia, F. Aït-Touati, eds., *Le cri de Gaïa. Penser la terre avec Bruno Latour*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2021, pp. 17-65.

<sup>44</sup> I. Stengers, *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>45</sup> N. Manghi, “Stengers Things. Introduzione a un pensiero esigente”, in I. Stengers, *op. cit.*, p. 31.

<sup>46</sup> B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 112.



figura intermedia fra l'attivo e il passivo, il soggetto e l'oggetto, ed è in questo statuto instabile a risiedere la forma bizzarra di trascendenza che essa manifesta facendo intrusione nelle nostre storie – il profilo delle esigenze infinite che d'improvviso, muta, c'impone<sup>47</sup>.

Attraverso questo complesso metabolismo gli effetti di *connessione* fra *agency* differenti consentono di far esistere questo involucro fragile, questa zona critica, chiamata *Gaia*, all'interno della quale si compongono tutti i viventi. Come ben spiega Latour, per Lovelock, “ogni organismo preso come punto di partenza di una reazione biochimica non si sviluppa ‘in’ un ambiente, ma lo adatta, lo *piega* intorno a sé, per così dire, per meglio svilupparsi”<sup>48</sup>.

Non c'è alcun *ambiente* a cui adattarsi, alcuno spazio-contenitore da riempire: è un continuo *fare-mondo*. Tutti i viventi sono soggetto e oggetto, o per dirla con Spinoza, *nature naturate* e *nature naturanti*. La capacità di *agency* non è solo concentrata nelle cause ma anche negli effetti. Secondo una parte della comunità scientifica, capaci di esercitare la loro *agentività* non sono solo alcune specie animali – tra cui soprattutto gli umani – ma tutti i viventi, a partire dai microrganismi – quali ad esempio batteri e virus – fino alle forme di vita più complesse come gli alberi, i funghi, le alghe. Donna Haraway, in un confronto serrato con Margulis e Lovelock, definisce questa co-agentività con il termine *simpoiesi*, che significa “con-fare”<sup>49</sup>.

Nulla si crea da solo, niente è davvero auto-poietico o auto-organizzato. [...] Le creature si penetrano a vicenda, si riavvolgono l'una attorno all'altra e l'una attraverso l'altra, si mangiano, fanno indigestione, si digeriscono in parte e in parte si assimilano a vicenda, e così definiscono degli ordini simpoietici altrimenti noti come cellule, organismo e assemblaggi ecologici<sup>50</sup>.

In questa prospettiva, non esiste *cosa* passiva. È questa distribuzione di *intenzionalità* la

---

<sup>47</sup> N. Manghi, *op. cit.*, p. 31.

<sup>48</sup> B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 148.

<sup>49</sup> D. Haraway, *op. cit.*, p. 89.

<sup>50</sup> *Ibid.*



novità dell'*intrusione* di Gaia<sup>51</sup>. Facciamo-mondo in questo lembo di connessioni vitali, in questa *comunità biotica*<sup>52</sup> che si estende per qualche centinaio di chilometri e avvolge il pianeta Terra. Per *Gaia* non sono importanti le sostanze, gli organismi già dati, le entità, ma le connessioni, le interazioni, da cui ogni cosa emerge restando embricata in esse.

Se scompaiono le relazioni si annullano i singoli viventi.

Oggi la *re-azione* di *Gaia* ci pare impreveduta e la catastrofe ecologica in cui progressivamente precipitano sempre più comunità viventi ci lascia sgomenti solo perché non sappiamo nominare ancora il posto in cui siamo. Con Galileo Galilei abbiamo imparato a percepire che la Terra si *muove*; ora – come scrive il filosofo del diritto Michel Serres – smossi dall'*intrusione* di Gaia potremmo divenire capaci di sentire che “la Terra si *commuove*”<sup>53</sup> e cominciare daccapo a capire come *regolarci* in questo *con-movimento*.

## 2.4. Stati di Natura

Alle soglie della modernità, con la cosiddetta Rivoluzione scientifica, viene recintato lo spazio della *Natura* e posto fuori dai collettivi umani, facendone un dominio esclusivo della scienza. A partire da questa separatezza si fonda, mediante il *contratto sociale*, uno *Stato di seconda natura*, lo *Stato civile*, additando nello *Stato di (prima) natura* una condizione originaria insostenibile per gli umani, perché dominata dal sopruso e dalla pura legge del più forte, da cui la sentenza hobbesiana per la quale (*in natura e per natura*) saremmo *homo homini lupus*.

---

<sup>51</sup> B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., pp. 73-163; AA.VV., “La fine di tutte le cose. Strategie ecologiche per la contingenza”, *Philosophy Kitchen*, 8 (2021), 15, <https://philosophykitchen.com/2021/11/pk15-fine-di-tutte-le-cose-strategie-ecologiche/>.

<sup>52</sup> P. Maddalena, F. Tassi, *Il diritto all'ambiente. Per un'ecologia politica del diritto*, a cura di N. Capone, Napoli, La scuola di Pitagora, 2019; F. Timeto, *op. cit.*, pp. 189-201; A.A. Ferrante, *Cosa può un compost. Fare con le ecologie femministe e queer*, Roma, Luca Sossella Editore, 2022, pp. 49-66.

<sup>53</sup> M. Serres, *op. cit.*, p. 112.



La *Natura*, da luogo dell'ordine cosmico a cui – secondo gli antichi – adeguare l'ordine umano, con la modernità diviene il regno della *necessità*, una *prima natura* in cui le cose e gli esseri viventi o sono animati dalla volontà ordinatrice di dio e del cosmo o sono meccanicamente sovradeterminati dalla *legge* della causalità. Di contro si staglia il regno umano, una *seconda natura* caratterizzata dalla *Libertà*, che dà maggiore prova di sé quanto più riesce a dominare la *Natura*. Il linguaggio del mondo viene identificato nella matematica e nella fisica meccanica, mediante cui è possibile calcolare, misurare, analizzare, assegnare qualità oggettive alle cose.

Attraverso un processo lento e tortuoso, con la modernità ci siamo tolti dal centro dell'universo e ci siamo posti al centro del mondo terrestre<sup>54</sup>. La parola *ambiente* descrive letteralmente questa forma di narcisismo culturale perché “essa presuppone che noi altri uomini sediamo al centro di un sistema di cose che gravitano intorno a noi”<sup>55</sup>.

Con questa postura culturale abbiamo fondato il *Contratto sociale* separandoci dalla *Natura*, disormeggiandoci dal Mondo, appartandoci nel regno della storia e della libertà. Abbiamo così fondato i presupposti giuridici e politici per garantire la *pace* tra di noi, dichiarando però guerra al vivente altro da noi, riducendo il nostro *legame* con gli *oggetti* prevalentemente a *ottusi* rapporti di proprietà e possesso.

Il paradosso di questa strategia è che lo *Stato civile*, per non vacillare, attraverso il *diritto positivo* – ovvero, il diritto dall'autorità umana –, si è dovuto fare garante dei *diritti naturali* posti al di fuori da ogni ordine artificiale, in quanto diritto “vigente nello stato originario dell'umanità”<sup>56</sup>. Un (apparente) ancoraggio alla *Natura*, salvo poi scoprire che per *naturale* si è inteso o la *natura umana* (la natura di alcuni umani) – che si trova e sta fissa nella sua universale autoevidenza, prima di ogni diritto posto – o la *mente* imperscrutabile di Dio, creatore del mondo naturale.

---

<sup>54</sup> A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano, Feltrinelli, 1970.

<sup>55</sup> M. Serres, *op. cit.*, p. 48.

<sup>56</sup> N. Irti, *L'uso giuridico della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2018, p. 17.



Ci troviamo così dinanzi a *due serie parallele* di diritti<sup>57</sup>, l'una nella *natura* e l'altra nel *diritto*, che hanno però come presupposto la *disanimazione* e l'*invisibilizzazione* della Terra, della Natura, del Mondo (delle cose). Le due grandi scuole di pensiero giuridico e politico, il giusnaturalismo e il positivismo giuridico, si articolano proprio intorno a questa contrapposizione<sup>58</sup>. Il *diritto naturale* è posto di fronte e contro il *diritto positivo* per avversarlo. Da quando, cioè, con la sofistica, è stata deposta l'unità del *Kósmos* degli antichi – che, retta da *Dike*, abbracciava sia l'ordine della natura che l'ordine del diritto – “si traggono dalla natura le ragioni del dissenso nei confronti del diritto positivo”<sup>59</sup>. Questa contrapposizione, però, è stata in parte superata con la secolarizzazione dei diritti naturali ad opera del diritto positivo, mediante, ad esempio, l'approvazione delle *Dichiarazioni dei diritti* (dell'Uomo e del cittadino). Queste sono poi state poste a preambolo delle costituzioni moderne, fino a diventarne parte integrante, in quanto principi inderogabili dello *Stato costituzionale di diritto*<sup>60</sup>. In tal modo, la logica dei due ordinamenti alternativi, viene messa in discussione, evidenziando “la positività del diritto naturale e la naturalità del diritto positivo”<sup>61</sup>. Il problema, tuttavia, resta il carattere antropocentrico di questa sintesi, perché i diritti naturali presi in considerazione sono diritti imputabili esclusivamente alle persone umane, invisibilizzando tutto ciò che non è umano o non è riconosciuto come soggetto di diritto.

Al fine di risolvere la dialettica tra giusnaturalismo e positivismo giuridico, la scienza giuridica, di stampo positivista, del primo Novecento, ha ipotizzato che il diritto debba essere “staccato il più chiaramente possibile dalla natura”<sup>62</sup>, non chiedendosi più “se una norma positiva rispetti un principio naturale, o se ne discosti e disvii, ma soltanto se essa

---

<sup>57</sup> B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 103.

<sup>58</sup> N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

<sup>59</sup> N. Irti, *L'uso giuridico della natura*, cit., p. 8.

<sup>60</sup> L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti. Il costituzionalismo garantista come modello teorico e progetto politico*, cit., p. 19.

<sup>61</sup> N. Lipari, “La naturalità del diritto positivo e la positività del diritto naturale”, *Rivista di filosofia del diritto*, 11 (2022), 2, p. 246.

<sup>62</sup> H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, traduzione di Renato Treves, Torino, Einaudi, 2000, p. 48.



è stata emanata secondo le modalità e le procedure di un dato ordinamento”<sup>63</sup>. Per questa via, però, si esaspera la separazione giuridicamente e filosoficamente posta tra il *mondo delle cose* e il *mondo delle persone*, riconoscendo solo le *persone umane* (e solo alcune di loro) come *soggetti di diritto*. Tutto il resto è *oggetto di diritto*: “da un lato le cose o gli oggetti, a designare il polo della passività e della disponibilità; dall’altro le persone o i soggetti dotati di volontà e inclini all’appropriazione”<sup>64</sup>.

Per questa via, insomma, si scava ancora più profondamente nella *linea* tracciata dal diritto occidentale all’inizio dell’età moderna con l’invenzione dello *Stato civile*: un vero e proprio *solco* che ha separato “l’universo ‘al di qua della linea’ dall’universo ‘al di là della linea’”<sup>65</sup>. Il risultato di questa separazione fa sì che ciò che sta *oltre* questo confine viene invisibilizzato, diventa l’ombra stessa della civilizzazione, un *non-essere* che giustifica l’esistenza stessa dell’*essere-civile*. Oltre la *linea* ricade tutto ciò che il diritto non ha riconosciuto come diritto della *natura umana* (o come soggetto di diritto) e in cui è ammessa e giustificata ogni forma di ingiustizia: un’enorme parte di mondo a cui milioni di esseri umani e non umani sono condannati, senza la possibilità di fuggire.

Questo potrebbe essere utile a spiegare l’apparente contraddizione che ha contraddistinto l’*età dei diritti*<sup>66</sup>, durante la quale, come si è già evidenziato, furono, sì, riconosciuti i diritti universali dell’uomo ma contestualmente si attuò il più devastante etnocidio della storia umana a danno dei cosiddetti *selvaggi*. È qui che probabilmente trova origine la “giustizia a doppio binario”<sup>67</sup>:

Tutti gli atti di oppressione, di violenza e di umiliazione di cui gli europei si sono resi protagonisti nei “nuovi” universi hanno come trovato fondamento e giustificazione in una chiara tendenza, che è innanzitutto teorica, a disumanizzare il selvaggio. Fu giusto espropriare, deportare, uccidere o semplicemente umiliare i nativi americani, gli

---

<sup>63</sup> N. Irti, *L’uso giuridico della natura*, cit., p. 11.

<sup>64</sup> M. Spanò, ““Perché non rendi poi quel che prometti allora?””, cit., p. 105.

<sup>65</sup> B. De Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010, p. 14; A. Porciello, *Filosofia dell’ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Roma, Carocci editore, 2022, p. 116.

<sup>66</sup> N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino, Einaudi, 2014.

<sup>67</sup> A. Porciello, *op. cit.*, p. 117.



africani banalmente perché essi non erano realmente umani, mancava loro una componente essenziale dell'umanità, l'anima. Erano *anima nullius*. E lo stesso accadde alle loro immense e ricchissime terre, il vero obiettivo di qualunque espansionismo coloniale, terre che poterono essere occupate con forza e saccheggiate delle loro risorse perché, ancora una volta, non appartenevano a nessuno, perché secondo l'imperituro diritto romano erano *res nullius*<sup>68</sup>.

Questa posizione teorica e giuridica è oggi insostenibile perché nell'era dell'Antropocene/Capitalocene le *cose* del mondo *re-agiscono*, Gaia fa *intrusione* prepotentemente (anche) nelle nostre esistenze e noi dobbiamo cercare di dominare la nostra dominanza e non possiamo restare al riparo del nostro atto di invisibilizzazione.

Come umani siamo costretti a scoprire con sgomento che il linguaggio del mondo sono *anche* i legami, le connessioni, le forze, le *agency* che tutti gli agenti viventi esprimono in un groviglio di anelli di retroazioni che metamorfizzano continuamente la matassa del reale; dobbiamo rassegnarci al fatto che non esiste nessun'*anima nullius* e nessuna *res nullius*.

Questa consapevolezza potrebbe rappresentare un punto di svolta per il diritto, il quale, prima che istituire *ordine*, dovrebbe stabilire *legami*, perché un *ordine* che non si fonda su *legami riconosciuti* è semplice sopraffazione, dominio e possesso. Per essere all'altezza di questa sfida epocale dovremmo diventare capaci, come i parassiti di un tempo – che, per non morire, dopo aver *preso* tutto senza mai *dare* nulla ai loro ospiti, si sono trasformati, per forza di cose, in simbiotici – così ora noi umani dovremmo porre al centro le cose e in periferia noi, tra di esse, tra di loro, ripensando la loro natura insieme alla nostra.

Qui la storia si biforca: “o la morte o la simbiosi”<sup>69</sup>!

A quale forma del diritto possiamo appellarci per ristabilire un *ordine giuridico sociale e politico* che non sia astratto dalla rete del vivente? È possibile un'*ecologia politica del diritto*? Cioè, è praticabile un diritto che assuma la trama del vivente, come elemento

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>69</sup> M. Serres, *op. cit.*, p. 50.





costitutivo dell'ordinamento politico e giuridico concreto? O meglio, può il diritto riconoscere gli squilibri ecologici e i loro disastrosi effetti come una forma di oppressione e pertanto attivarsi per garantire la *giustizia ambientale*? O, detto in altri termini, quale forma di diritto è in grado di andare oltre l'idea astratta del *soggetto di diritto* – che pure fu indispensabile per uscire dalla società degli *status* dell'antico regime – e incarnarsi nei corpi di soggetti in relazione, ossia *persone* embricate in contesti sociali ed ecologici, tutelate in quanto *emergenze* del continuo tramare del reale? Può il diritto, come auspica Serres,

aggiungere al contratto esclusivamente sociale la stipulazione di un contratto naturale di simbiosi e di reciprocità in cui il nostro rapporto con le cose lascerebbe dominio e proprietà per l'ascolto ammirativo, la reciprocità, la contemplazione e il rispetto, in cui la conoscenza non presupporrebbe più la proprietà, né l'azione il dominio [...]?<sup>70</sup>

Sia ben inteso, per *contratto naturale* non si intende un accordo fra le parti, l'umanità e la natura, perché in tal caso ricadremmo nel binarismo delle *due serie parallele* di diritti, quelli naturali e quelli posti dagli umani. Serres esplora una soluzione completamente diversa e che può essere utile all'argomentazione qui proposta. Prendendo in prestito l'idea di *contratto sociale* di Rousseau – figurazione metapolitica e metagiuridica, per certi versi un'idea mitica, ma certamente non un fatto riconducibile a un dato storico preciso – l'autore del *Contratto naturale* si domanda<sup>71</sup>:

In che linguaggio parlano le cose del mondo, perché possiamo intenderci con esse, per contratto? Ma, dopotutto, il vecchio contratto sociale restava anch'esso non detto e non scritto: nessuno ne ha mai letto l'originale, e neppure una copia. Certo, noi ignoriamo la lingua del mondo, o di essa conosciamo solo le diverse versioni, animista, religiosa o matematica. Quando fu inventata la fisica, i filosofi andavano dicendo che la natura si nasconde dietro il codice dei numeri o delle lettere algebriche – e il termine codice veniva dal diritto.

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 56.



Di fatto, la Terra ci parla in termini di forze, di legami e di interazioni, e questo basta a fare un contratto. Ciascuna delle parti in simbiosi deve quindi, di diritto, la vita all'altra, pena la morte.

I filosofi dell'età moderna, invece, facevano derivare il diritto naturale dalla natura umana, che a sua volta era ridotta alla ragione. Libertà, uguaglianza, proprietà, diritto al perseguimento della felicità furono, difatti, riconosciuti come diritti dell'uomo, ma espressamente dedotti dal diritto naturale. In tal modo “la natura si riduce a natura umana”<sup>72</sup> e se le *Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino* ebbero il merito di dire “ogni uomo” furono segnate dal privilegio di pensare “solo gli uomini” – e solo alcuni uomini – lasciando fuori gioco il mondo – “collezione enorme di cose ridotte allo statuto di oggetti passivi dell'appropriazione”<sup>73</sup> – e tutti quegli individui – donne, schiavi, indigeni delle colonie, ecc. – che non avevano ancora avuto accesso allo statuto di soggetti di diritto.

In che consiste allora il *contratto naturale*? Per spiegarlo Serres fa uso di metafore, una delle quali chiama in causa i parassiti. Questi, spiega, tendono a confondere l'uso con l'abuso. Prendono tutto e non restituiscono nulla, non hanno misura, si appropriano delle cose fino alla loro distruzione, fino alla morte di sé stessi. Non c'è alcuna intenzione in questa azione distruttiva, il tutto avviene per assenza di equilibrio, per mancanza di reciprocità. Inversamente – scrive Serres – “si può definire il diritto in generale come una limitazione minimale e collettiva dell'azione parassitaria”<sup>74</sup>. Esso, però, “tenta di limitare il parassitismo abusivo fra gli uomini ma non fa parola della medesima azione sulle cose”<sup>75</sup>. Ma “se gli oggetti stessi divengono soggetti di diritto, allora tutte le bilance tendono all'equilibrio”<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>76</sup> *Ibid.*



Che cos'è, infatti, la natura – si domanda l'autore – se non “l'insieme delle condizioni della stessa natura umana, i suoi vicoli globali di rinascita o di estinzione? [...] La natura condiziona la natura umana che, oramai, la condiziona a sua volta. La natura si comporta come un soggetto”<sup>77</sup>. Per questa ragione, conclude Serres, abbiamo bisogno di un *contratto di simbiosi*: “il simbiote ammette il diritto dell'ospite, mentre il parassita – nostro *status* attuale – condanna a morte colui che saccheggia e abita”<sup>78</sup>. Il diritto di dominio si riduce al parassitismo, mentre il diritto di simbiosi si definisce per reciprocità: “tanto la natura dà all'uomo, tanto il secondo deve rendere alla prima, divenuta soggetto di diritto”<sup>79</sup>.

In questo consiste il *contratto naturale*, nell'aver cura della trama di relazioni del vivente in cui siamo implicati, nel non essere negligenti rispetto ai *legami* esistenti – che la natura esprime sotto forma di *forze* – fra la nostra comunità umana e tutte le altre comunità viventi, nel “riconoscere un equilibrio fra la nostra potenza attuale e le forze del mondo”<sup>80</sup>. Il *contratto naturale* “riconosce in primo luogo l'uguaglianza tra la forza dei nostri interventi globali e la globalità del mondo. [...] ci porta a considerare il punto di vista del mondo nella sua totalità”<sup>81</sup>.

Un'immagine, che forse più di tutte restituisce il senso di questa nuova e auspicata forma di contratto, Serres la recupera dall'opera di Platone che ritrae il re filosofo intento a intessere fili di trama razionali con quelli di un ordito che trasporterebbe le passioni meno ragionevoli: “Ai giorni nostri – scrive l'autore – il nuovo principe dovrà incrociare la trama del diritto a un ordito derivato dalle scienze fisiche: sin da questo preciso momento, l'arte politica seguirà questa tessitura”<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 61.



Il risultato di questa convergenza sarà la *fisiopolitica* (in questo saggio tradotta come *ecologia politica del diritto*), “nel senso che le istituzioni cui i gruppi si affidano dipenderanno ormai dai contratti espliciti che stipuleranno con il mondo naturale, mai più nostro bene, né privato, né comune, ma di già nostro simbiote”<sup>83</sup>.

Ad oggi diverse sono le ipotesi di attuazione di questo paradigma<sup>84</sup> dall’idea di *Earth Jurisprudence*<sup>85</sup> fino al *Wild Law*<sup>86</sup> e al Costituzionalismo globale<sup>87</sup>, passando per il modello costituzionale del *Buen vivir*<sup>88</sup>.

Ognuno di questi indirizzi di ricerca, al netto delle differenti sfumature, ha come presupposto comune l’idea di una *inner ontology of law*, ossia essi condividono la prospettiva secondo la quale è necessario che “il diritto incorpori, facendoli propri, i limiti palesati dall’ontologia naturale che, una volta tradotti in cogenti limiti normativi, potrebbero finalmente indirizzare l’agire umano verso un modo corretto di impostare le proprie relazioni con la natura”<sup>89</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>84</sup> A. Porciello, *op. cit.*, pp. 150-176.

<sup>85</sup> T. Berry, “Prefazione”, in C. Cullinan, *I diritti della natura. Wild Law*, Prato, Piano B Edizioni, 2012, pp. 23-30; P.D. Burdon, *Earth Jurisprudence: Private Property and the Environment*, New York, Routledge, 2017.

<sup>86</sup> C. Cullinan, *op.cit.*; M. Carducci, “I diritti della natura”, *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, VII aggiornamento, 2017, pp. 486-521; M. Carducci, “Prefazione”, in S. Messina, *Eco-democrazia. Per una fondazione ecologica del diritto e della politica*, Salerno, Orthotes, 2019, pp. 7-12.

<sup>87</sup> L. Ferrajoli, *Per una costituzione della terra. L’umanità al bivio*, Milano, Feltrinelli, 2022.

<sup>88</sup> S. Baldin, “La tradizione giuridica contro-egemonica di Ecuador e Bolivia”, *Boletín Mexicano de derecho comparado*, 48 (2015), 143, pp. 483-530; M. Carducci, *La Costituzione come “ecosistema” nel nuevo constitucionalismo delle Ande*, Bologna, Filodiritto editore, 2013; A. Porciello, *op. cit.*, pp. 163-174.

<sup>89</sup> A. Porciello, *op. cit.*, p. 164.



### 3. I corpi sconfinano

#### 3.1. La *Costituzione* del corpo: la persona

Certamente, tra le differenti branche del diritto, il costituzionalismo del secondo Novecento è quello che maggiormente si presta, in una prospettiva di ecologia politica, ad una visione relazionale, fondata sul riconoscimento e la reciprocità. Fin dalle origini, questo speciale diritto ha avuto a fondamento il principio – assai dibattuto<sup>90</sup> – della *dignità umana* che ha le sue radici nell’antico diritto all’*habeas corpus*, per il quale “la volontà sovrana cedeva di fronte al presidio della legge, alla garanzia affidata appunto alla legge e alla giurisdizione (il giudizio dei pari)”<sup>91</sup>. Questo radicamento *corporale* della *dignità* ha prodotto una continua messa in discussione sia del diritto sia del potere che lo produceva, perché dinanzi al *corpo degno* il potere è tenuto ad autolimitarsi, trova un limite invalicabile. Questo è ancora più vero da quando, con le costituzioni del secondo dopoguerra, com’è il caso tedesco e italiano, la dignità diventa un diritto fondamentale e fonte originaria di tutti gli altri diritti riconosciuti come principi costituzionali. Per questa via “il riconoscimento della dignità umana diventa una sorta di *Grundnorm* di kelseniana memoria, posta al vertice dell’intero ordinamento giuridico”<sup>92</sup>.

Questo ha fatto sì che il diritto costituzionale, nella sua lunga e complessa vicenda storica, assumesse quel carattere polemico, aperto e dinamico che ha ancora oggi e che ci consente di interrogarlo rispetto alle sfide del presente.

---

<sup>90</sup> A. Apostoli, “La dignità sociale come orizzonte dell’uguaglianza nell’ordinamento costituzionale”, *Costituzionalismo.it*, (2019), 3; P. Becchi, “Dignità umana”, cit., pp. 139-178; M. Bellocci, P. Passaglia, a cura di, “La dignità dell’uomo quale principio costituzionale”, *cortecostituzionale.it*, 2007.; G. Monaco, “A tutela della dignità umana: sviluppi giurisprudenziali e difficoltà applicative”, *Politica del diritto*, (2011), 1, pp. 45-78; S. Rodotà, “La rivoluzione della dignità”, cit.; S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

<sup>91</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 259.

<sup>92</sup> P. Becchi, “Dignità umana”, cit., p. 148.



Quali sono, infatti, dal punto di vista costituzionale i corpi degni? Come si è già evidenziato, tutta la storia della formazione dei diritti fondamentali, di cui la *dignità umana* è il primo antecedente, è segnata da questa contraddizione: a fronte dell'universalità della dichiarazione dei diritti l'esperienza concreta è caratterizzata dalla discriminazione di alcuni corpi non ammessi al loro godimento, tra cui i corpi non-umani. Questo carattere ambivalente dei diritti fondamentali ha attivato una tensione politica dentro e fuori i territori e le classi sociali che ne sono il presupposto materiale e ideologico<sup>93</sup>, il che li rende performabili. Essi, cioè, possono essere agiti per estendere il loro spazio di applicazione e magari conquistarne di nuovi.

Questo è il caso anche della *dignità umana* che è stata col tempo rivendicata – da soggetti esclusi e imprevisi – come *dignità della persona*, abbandonando in tal modo l'idea di un'essenza da tutelare (l'*umanità* disincarnata dell'essere umano concreto e situato) per fare spazio alla convinzione che per garantire la dignità come principio bisognava garantire altresì il *processo di personificazione* (sociale, culturale e politica) dei corpi, che proprio in questo loro *farsi* assumono *dignità*. Come sinteticamente afferma Paolo Becchi:

appellarsi alla dignità come principio indisponibile non basta quando l'uomo non è in grado con le sue prestazioni di soddisfare i suoi bisogni ed esprimere le proprie capacità, ma puntare tutto su questo rischia di cancellare non solo quell'assoluto di cui l'uomo è la traccia, ma anche questa stessa traccia<sup>94</sup>.

Per questa via il costituzionalismo è arrivato a riconoscere e tutelare come primo bene giuridico dell'ordinamento costituzionale il *corpo che si fa persona*, in quanto originario spazio di libertà e relazione e per questo inviolabile. Il *corpo* – attraverso un lungo processo storico e culturale – viene così costituzionalizzato, divenendo la sorgente di tutti

---

<sup>93</sup> N. Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La découverte, 2019.

<sup>94</sup> P. Becchi, "Dignità umana", cit., p. 174.



i *diritti fondamentali* posti alla base delle costituzioni<sup>95</sup>. Mediante la *dignità* il soggetto astratto – a cui erano riconosciute libertà e uguaglianza – s’incarna nella persona concreta. In tal modo, scrive Rodotà: “una svolta è compiuta: la dignità si presenta come un’includibile denominatore comune, disegna, insieme, un nuovo statuto della persona e un nuovo quadro dei doveri costituzionali”<sup>96</sup>.

Oggi, però, nell’era del’Antropocene/Capitalocene, al tempo dell’*intrusione di Gaia*, occorre chiedersi qual è il confine dei corpi umani? Dove finisce un corpo e iniziano gli altri? Dov’è la *cesura* se ogni corpo vivente è in simbiosi con altri corpi viventi, compresi i nostri, e se la corporeità è essa stessa un *composto* di organismi implicati in una continua sintesi biotica? Se il corpo fisico così *indeciso* – nella sua *costituzione* e nella sua *definizione* – è matrice dei corpi riconosciuti come *soggetti di diritto*, che cosa deve tutelare il diritto? Ha senso la divisione tra *cose* e *persone*, se ogni corpo fatto persona si presenta sempre come *assemblaggio* di *cose* viventi? Quale forma di *corporalità* bisogna tutelare per non recidere i legami tra un corpo e l’altro? Si può ipotizzare un diritto trans-soggettivo che riconosca e tuteli tutte le agentività operanti nella costituzione dei singoli corpi in relazione tra loro?

Ogni corpo porta con sé il suo contesto, è emersione di un paesaggio vivente composto di tanti corpi che cooperano nel *fare-mondo*; ogni corpo è in-contesto, è un *corpo-terrestre* impegnato nel *compostare* la parte di mondo a cui appartiene.

L’ecologia politica del diritto intende implicare il pensiero giuridico in questa trama intricata dello spazio del vivente. Non basta, allora, dire *geo-diritto*<sup>97</sup>, perché il diritto, inteso come ordinamento concreto<sup>98</sup>, spazializzato e proiettato nel tempo, oggi misura la sua concretezza con *Gaia* e non più con un inerte e generico *Globo (geo-)*<sup>99</sup> di cui

---

<sup>95</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., pp. 148-164.

<sup>96</sup> S. Rodotà, “La rivoluzione della dignità”, cit., p. 47.

<sup>97</sup> N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, cit.

<sup>98</sup> C. Schmitt, “I tre tipi di pensiero giuridico”, cit., pp. 245-275.

<sup>99</sup> P. Sloterdijk, *Sphären II. Globen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999, trad. it. *Sfere II. Globi*, Milano, Raffaele Cortina Editore, 2014.





*appropriarsi* mediante la forma bidimensionale di “mappe scambiate per territori”<sup>100</sup>. Da qui la strana astrazione di un *geo*-diritto (e di una *geo*-politica) senza Terra. Oggi l’*operare* del diritto con lo spazio terrestre non può essere neutrale e indifferente agli equilibri ecologici, non può semplicemente *segnare* il *confine*; il suo *fare* è sempre politico, perché gli effetti degli squilibri ecologici in corso sono politici, perché i legami che il diritto istituisce con la Terra, suo malgrado, sono sempre segnati da rapporti di potere trans-infra-specie: potere di dominazione o potere di liberazione.

Quello che va verificato è se nel diritto costituzionale ci sono gli elementi per superare una nozione involuta del corpo umano, al fine di implementare – come auspica Serres – il *contratto sociale* con un *contratto naturale di simbiosi e di reciprocità*.

### 3.2. Dall’Habeas corpus all’inviolabilità della persona

Partendo dalle origini del costituzionalismo moderno e contemporaneo troviamo tra i suoi principi fondativi l’*Habeas corpus*. Un rescritto del diritto inglese risalente alla Magna Charta del 1215, che sanciva il principio dell’inviolabilità del corpo.

Secondo questo diritto l’imputato doveva essere messo a conoscenza della causa del suo arresto e immediatamente sottoposto all’autorità giudiziaria competente, la quale aveva l’obbligo di pronunciarsi sulla sua messa in libertà, qualora l’accusato avesse fornito una cauzione per tornare in giudizio. Da qui la formula *Habeas corpus*, “abbi il [tuo] corpo”, ti sia ridata la libertà fisica.

Questo principio, che inizialmente era riservato alla nobiltà, con la Rivoluzione inglese, fu prima richiamato in vigore nella *Petition of Rights* del 1627 e poi esteso a tutti i cittadini con la promulgazione dell’*Habeas Corpus Act* del 1679 – le cui garanzie nel 1816 furono estese anche alla detenzione per cause civili.

---

<sup>100</sup> B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 345.



Una storia lunga che accompagna, fin dalle origini, la vicenda del costituzionalismo e arriva fino ai nostri giorni, fino alla nostra *Costituzione*, che accoglie il principio dell'*habeas corpus*, dichiarando che “la libertà personale è inviolabile” e che “non è ammessa forma alcuna di detenzione, di ispezione o perquisizione personale, né qualsiasi altra restrizione della libertà personale”<sup>101</sup>.

Volendo usare un'immagine, potremmo dire che, attraverso l'inviolabilità della *libertà personale*, il modello dello Stato costituzionale è come radicato nel *corpo-libero* che si fa *persona*, che assume la sua posizione (sempre mutevole) nel mondo, che manifesta la propria *agentività* stando in relazione agli altri corpi; o, detto in altri termini, il costituzionalismo è la condizione giuridica per la continua e permanente *personificazione* dei corpi. È per questo motivo che una Repubblica democratica e costituzionale come la nostra tutela e garantisce lo spazio del *farsi persona*, assumendo il compito di “rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana”<sup>102</sup>.

Da questo punto di vista il *corpo* – nella sua potenzialità ad assumere personalità/agentività – è insieme matrice connettiva (in senso naturale-culturale) e sintesi creativa (identità aperta e inclusiva) della rete di legami/relazioni che consente lo svolgersi delle libertà personali. *Corporalità, personalità, agentività, libertà, inviolabilità*, diventano inscindibili nella prospettiva costituzionale, perché la prima e vera libertà personale è quella di *farsi persona* e restare tale, di formarsi e realizzarsi pienamente e permanentemente come identità (porosa). Ciò è possibile, innanzitutto, se è garantita l'inviolabilità del corpo, ovvero la sua capacità di sorgere dalla trama del mondo e incarnarsi sempre come spazio di relazione, come luogo del possibile, come tensione di un legame.

Questa apertura all'altro, nel *divenire-con* gli altri, consente di approfondire ulteriormente il tema dell'inviolabilità del corpo e della libertà personale, introducendo

---

<sup>101</sup> Costituzione italiana, art. 13.

<sup>102</sup> Costituzione italiana, art. 3, 2° co.



nell'ordinamento la categoria della *dignità sociale*. Partendo, infatti, dalla tesi sostenuta dal costituzionalista Peter Häberle, secondo la quale la totalità delle garanzie giuridiche riferite alla persona devono “rendere possibile all'uomo di divenire, di essere e di rimanere persona”, si fa evidente che la “protezione giuridica tipica di uno spazio vitale dell'*essere-persona*, dell'identità, la dignità dell'uomo assume il suo posto centrale: nella misura in cui vi sono riferimenti a come l'uomo diviene persona, vi sono anche i riferimenti a ciò che è la ‘dignità dell'Uomo’”<sup>103</sup>.

### 3.3. Dalla inviolabilità della persona alla dignità della persona

Nel caso della Costituzione italiana il principio della dignità è posto, non a caso, nello stesso articolo in cui si assegna alla Repubblica il compito di rimuovere gli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo della persona umana. Al primo comma dell'articolo 3 è, infatti, dichiarato che “tutti i cittadini hanno pari dignità sociale” e questo è detto prima di far riferimento all'*uguaglianza* di tutti e tutte davanti alla legge e prima di richiamare la *libertà* come condizione del pieno sviluppo della persona umana.

La *dignità* – in virtù della sua derivazione dall'inviolabilità del corpo – dona concretezza ai principi di *uguaglianza* e *libertà*, “collocandoli in un contesto nel quale assume rilevanza primaria la posizione reale della persona”<sup>104</sup>. In tal modo il soggetto astratto della tradizione del diritto moderno – che è stato indispensabile per uscire dalla società degli *status* dell'antico regime, aprendo la via al riconoscimento dell'uguaglianza e della libertà come principi fondamentali e imprescindibili per il vivere pacifico fra gli umani – si incarna nei corpi delle persone concrete.

La dignità, dunque, sfugge all'indeterminatezza a cui spesso vanno incontro i diritti fondamentali, perché “trova nella persona il luogo della sua determinazione [...] non per

---

<sup>103</sup> P. Häberle, *Lo stato costituzionale*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Vol. XXIX, 2005, p. 165.

<sup>104</sup> S. Rodotà, “La rivoluzione della dignità”, cit., p. 48.



custodire un'essenza, bensì per mettere ciascuno nella condizione di determinare liberamente il proprio progetto di vita”<sup>105</sup>.

Questo carattere *carnale e sociale* della dignità si fa ancora più evidente in due passaggi fondamentali: quando si fa riferimento alla “esistenza libera e dignitosa” dei lavoratori e delle lavoratrici e delle loro famiglie, da assicurarsi mediante una “retribuzione proporzionata alla quantità e alla qualità” del loro lavoro<sup>106</sup>; e quando – dopo aver affermato la *libertà* dell’iniziativa economica privata – si esclude che essa possa “svolgersi in contrasto con l’utilità sociale o in modo da recare danno alla salute, all’ambiente, alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana”<sup>107</sup>, anticipando così la *funzione sociale* che è tenuta a svolgere la proprietà nel contesto costituzionale<sup>108</sup>.

Per questa via anche il primo articolo della Costituzione italiana assume un nuovo significato perché quando si afferma che a fondamento della Repubblica democratica vi è il lavoro – inteso come “un’attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società” e che ogni cittadino e cittadina ha il diritto-dovere di svolgerlo “secondo le proprie possibilità e la propria scelta”<sup>109</sup> – si sta dicendo che alla base dell’ordinamento costituzionale è posta la dignità della persona, ovvero, l’inviolabilità del corpo-in-relazione, come condizione del pieno sviluppo della persona, della piena e continua realizzazione dell’identità umana – per un’esistenza libera e dignitosa. Rodotà scrive:

Dignità e lavoro sono i due nuovi punti d’avvio, che non segnano un congedo dai fondamenti della libertà e dell’uguaglianza, ma ne rinnovano e rafforzano il senso, collocandoli in un contesto nel quale assume rilevanza primaria la condizione reale della persona, per ciò che la caratterizza nel profondo (la dignità) e per ciò che la colloca nella dimensione delle relazioni sociali (il lavoro). Il soggetto astratto s’incarna nella persona concreta<sup>110</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>106</sup> Costituzione italiana, art. 36.

<sup>107</sup> Costituzione italiana, art. 41.

<sup>108</sup> Costituzione italiana, art. 42.

<sup>109</sup> Costituzione italiana, art. 4.

<sup>110</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 185.



Viene così in evidenza il carattere relazionale del farsi *persona*, del suo non poter fare a meno dei legami. La dignità, infatti, in questa linea interpretativa, comprende fin dall'inizio "il riferimento all'altro", al 'prossimo' al 'tu' e al fratello (nel senso della fratellanza del 1789), oggi anche 'sorella'"<sup>111</sup>. E questo "è parte integrale del principio di dignità dell'uomo come diritto fondamentale"<sup>112</sup>.

È nella relazione interpersonale che è possibile una piena realizzazione dell'identità ed è *insieme a* che si diviene soggetti, per poi farsi persona. La natura relazionale dei corpi, dunque, definisce la nozione di dignità ed è in questa rete di relazioni che scopriamo di essere costitutivamente esposte e per questo vulnerabili. In questa prospettiva la vulnerabilità diventa la *cifra* stessa del nostro abitare il mondo, del nostro stare continuamente nella *tensione-a-essere-con*: violabile diventa, così, la vulnerabilità dei corpi – in quanto corpi in relazione – e inviolabile dev'essere, pertanto, il nostro spazio relazionale, la nostra costante possibilità di incontro. Vulnerabilità e inviolabilità entrano così in uno scambio reciproco.

La filosofa femminista Judith Butler scrive:

Il nostro corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica. Il mio corpo, socialmente strutturato nella sfera pubblica, è e non è mio. Consegnato sin dall'inizio al mondo degli altri, esso porta con sé la loro traccia, si è formato nel crogiolo della vita sociale; solo in un secondo momento, e con una qualche incertezza, posso rivendicare il mio corpo in quanto mio, ammesso mi sia mai possibile. Infatti, se negassi che il mio corpo, prima della formazione della mia "volontà", mi ha posto in relazione ad altri, se ipotizzassi una nozione di "autonomia" negando proprio questa dimensione di primaria e non voluta vicinanza fisica agli altri, non negherei forse, in nome dell'autonomia, le condizioni sociali del mio *incarnarmi?*<sup>113</sup>.

Matura così il *desiderio* – intriso di necessità – di istituire, mediante norme di

---

<sup>111</sup> P. Häberle, *op. cit.*, p. 167.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 46-47.



riconoscimento condivise, un *ordine* giuridico, politico e sociale che ci tuteli e ci garantisca nel nostro stare necessariamente in relazione con le altre persone. Questo riferimento alle norme di riconoscimento come essenziali alla costituzione della vulnerabilità è importante perché:

quando riconosciamo l'altro, o quando chiediamo il riconoscimento di noi stessi, non stiamo chiedendo a un Altro di vederci come siamo, come già siamo, come siamo sempre stati, come eravamo prima di quell'incontro [...]. Significa anche mettere in gioco il proprio essere, la permanenza di sé, nella lotta per il riconoscimento<sup>114</sup>.

Nel passaggio dalla *inviolabilità della persona* alla *dignità della persona* vi è, allora, come un cambio di prospettiva: al centro della tutela giuridica non è più il soggetto astratto, già compiuto, ma la relazionalità del divenire soggetto. Va resa degna l'esistenza in cui si svolge la vita delle persone a partire dallo spazio esistenziale del corpo. Occorre, pertanto, "considerare la relazionalità come una dimensione normativa *in fieri* delle nostre vite politiche e sociali, all'interno della quale siamo obbligati a prendere atto della nostra interdipendenza"<sup>115</sup>.

### 3.4. Dalla dignità della persona all'Habeas corpus-tellurem

Detto ciò, e senza astrarci dalla concretezza dei corpi in relazione, nel loro processo di personificazione, siamo sicuri che l'*inviolabilità* riguardi soltanto i rapporti inter-umani? Se è dalla materia biologica del corpo che emerge il pensiero che si fa identità umana<sup>116</sup>, quando parliamo di *inviolabilità* possiamo eludere le relazioni fisico-ambientali di cui il corpo è una sintesi biotica, al pari degli altri corpi viventi non umani? Un corpo, nel suo processo di personificazione, può essere violato e offeso dalla compromissione della rete

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>116</sup> M. Fagioli, *Istinto di morte e conoscenza*, Roma, L'Asino d'oro, 2017.



di relazioni del vivente, di cui è parte e dentro cui assume la sua posizione nel mondo insieme e con gli altri corpi? Per avere rappresentazione immediata della nostra condizione bio-fisica-mentale basta domandarsi: quanto resisteremmo in vita senza respirare, mangiare, bere? Poco, troppo poco. La verità è che noi viviamo in simbiosi con organismi viventi non umani o altro-che-umani. Siamo con essi in una relazione di *simpoiesi*, cioè *diveniamo-con* altre forme di vita, perché nel *farsi del mondo* “nulla si crea da solo, niente è davvero auto-poetico o auto-organizzato”<sup>117</sup>, facciamo parte di Gaia. Come dice Latour<sup>118</sup>, siamo *terranei* (*Earthbound* in inglese, *Terriens* in francese), letteralmente *piantati a terra*, nella doppia accezione di “limitati dalla terra che abitiamo, costretti dalla sua contingenza” e anche diretti verso di essa “in un viaggio di esplorazione, ricco e conoscitivo”<sup>119</sup>. Senza la fotosintesi delle piante, ad esempio, moriremmo soffocati quasi immediatamente e in mancanza del meticoloso lavoro che svolgono i microrganismi nel suolo verrebbe a mancarci il nutrimento che tiene in vita il nostro metabolismo. Così pure, senza l’acqua filtrata dal suolo e raccolta in immense riserve idriche moriremmo in poco tempo disidratati.

Allora la domanda è: dove comincia e dove finisce il corpo umano? Dove inizia il corpo di Gaia? Possiamo essere liberi e inviolati se bruciano le foreste, se il suolo si desertifica, se le riserve idriche si esauriscono, se l’aria che respiriamo e il cibo che mangiamo è tossico, se l’atmosfera si surriscalda e i ghiacciai si sciolgono e il livello del mare s’innalza e migliaia di specie viventi si estinguono? Può il diritto arrestarsi al corpo umano e non farsi carico della trama relazionale di cui è intimamente intrisa Gaia e con cui con-diveniamo? Digni di vita dovranno essere pertanto la moltitudine degli ecosistemi, veri e propri *corpi-terrestri*, paesaggi dell’esistente, di cui il corpo umano è una delle infinite manifestazioni. La dignità della rete della vita e di tutti i *corpi-terranei* che compongono la comunità biotica che avvolge il pianeta Terra<sup>120</sup> è la condizione della

---

<sup>117</sup> D. Haraway, *op. cit.*, p. 89; F. Timeto, *op. cit.*

<sup>118</sup> B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 343.

<sup>119</sup> D. Haraway, *op. cit.*, p. 239.

<sup>120</sup> P. Maddalena, F. Tassi, *op. cit.*





dignità della persona, umana e non umana – senza gerarchie di sorta e senza eccezionalismi.

Se assumiamo questo punto di vista, diviene urgente riconoscere e tutelare come beni giuridici – di valore primario e assoluto – i *corpi-terrestri* entro cui si svolge la vita delle comunità umane e non-umane; bisogna primariamente tutelare e garantire i paesaggi – intesi come i contesti (assemblaggi) di vita, in cui forme di vita umana e non-umana co-evolvono; l'ambiente – nelle sue articolazioni ecosistemiche; il territorio – con i suoi sedimenti di memoria storica. Per fare ciò è necessario ripensare radicalmente il *corpo terrestre* (anch'esso *terraneo*) degli ordinamenti giuridici e politici, per consentire un'esistenza libera e dignitosa non solo della specie umana.

Tutta la modernità politica occidentale, escluse rarissime eccezioni, ha posto come unico dispositivo giuridico di relazione con le *cose* del *mondo* la proprietà privata dei singoli o la proprietà pubblica dello Stato persona; e il potere politico è istituito fondamentalmente per tutelare gli individui e gli Stati nel godimento della proprietà, riconosciuta addirittura come un *diritto naturale* e condizione stessa della *libertà* e della *vita*. Questo costrutto politico e giuridico (riflesso delle concezioni scientifico-filosofiche sulla *Natura* di una certa modernità) rappresenta forse la ferita più violenta inferta a *Gaia*: essersi distinti nell'ordine del vivente, opponendosi violentemente ad esso. È in questa lacerazione originaria che, molto probabilmente, si alimenta la *corruzione* degli ordinamenti politici, giuridici, economici e culturali. È dentro questa faglia che frana il principio di convivenza pacifica non solo fra noi umani ma anche in relazione alle altre specie viventi.

Allora, forse, un modo per riparare al danno procurato alla trama relazionale del vivente è dichiarare la nostra appartenenza collettiva alla rete della vita e riconoscere le relazioni fra i viventi come primo e fondamentale bene giuridico da tutelare e garantire nella loro vulnerabilità costitutiva e inviolabilità, in quanto spazio relazionale in cui ha



luogo il *divenire-con* del mondo. Avremmo bisogno di una *Costituzione della Terra*<sup>121</sup> avente a preambolo una *Dichiarazione universale dei diritti della rete della vita*<sup>122</sup>.

Per usare lo schema hobbesiano potremmo dire che alla linea orizzontale del *Pactum unionis*, che gli individui stabiliscono fra loro per formare la società, e alla linea verticale del *Pactum subiectionis*, mediante il quale quella società di individui delega il potere al sovrano, è necessario tracciare la traiettoria trasversale del *Pactum telluris*, un *contratto naturale di simbiosi* – come lo nominava Serres – che stabilisca un'alleanza terrestre, che *composti* il diritto nella materia viva di *Gaia*, attraverso il quale poter rivendicare l'*Habeas corpus-tellurem*, il diritto al nostro *corpo-terrestre (terraneo)*. Ogni persona vive in dignità e libertà dentro contesti di vita, che assumono la forma e l'aspetto di paesaggi dell'esistente, veri e propri ecosistemi *naturalculturali*, in cui ci troviamo ad essere, stando sempre da qualche parte e in relazione a qualcun altro.

Potremmo così superare il piano bidimensionale dello Stato moderno in cui comunità umane, gerarchicamente organizzate, operano attraverso la sovranità in una relazione di oppressione rispetto alle altre comunità politiche e alle altre forme viventi e approdare al globo tridimensionale dello Stato costituzionale in cui la dignità della persona – intesa come tutela della vulnerabilità dello spazio delle relazioni multispecie che hanno luogo *nella* comunità biotica di *Gaia* – è principio fondante dell'ordine giuridico e politico, a livello locale e globale.

---

<sup>121</sup> L. Ferrajoli, *Per una costituzione della terra. L'umanità al bivio*, cit.

<sup>122</sup> Vedi *Habitat 2023*. L'espressione richiama quella della *Dichiarazione Universale dei Diritti della Madre Terra*, approvata il 22 aprile 2010 alla Giornata della Madre Terra.



## 4. Il diritto si *composta*

### 4.1. La Costituzione del *corpo-terrestre*: il paesaggio

Occorre a questo punto verificare se è possibile, mediante il paradigma costituzionale, ripensare radicalmente il presupposto territoriale dello Stato moderno<sup>123</sup>. Questo tipo di ordinamento politico e giuridico, infatti, riduce lo spazio terrestre o a *spazi di vigenza* – nell’ottica del pensiero giuridico di tipo normativistico – o a *spazi di fondazione* – nella prospettiva del pensiero giuridico fondato sul decisionismo e sull’istituzionalismo. Nel primo caso lo spazio serve a definire il *confine* entro cui un ordinamento è operante; nel secondo caso il territorio è *occupato* (è *preso*) e questa appropriazione è la prima radice del costituirsi dell’ordinamento giuridico e politico (in questo senso si parla di *spazi di fondazione*), per cui lo spazio diventa *elemento* dello Stato<sup>124</sup>.

Tutto cambia con lo Stato costituzionale perché esso compie una vera e propria metamorfosi del cosiddetto *territorio della nazione*. Questo, infatti, non è più pensato come un supporto inerte e passivo su cui *proiettare* un determinato sistema di norme o come un territorio da *prendere*, per *fondare* un ordinamento. Dal punto di vista costituzionale il territorio è inteso come valore fondante della costituzione<sup>125</sup>. In riferimento ai temi della tutela ambientale e culturale (elementi che non possono essere disgiunti nella prospettiva che stiamo seguendo),

lo Stato costituzionale “lavora” all’interno e con il territorio ed è responsabile della sua conservazione come “fondamento della vita” (anche per le generazioni future). Questo *costituire* il territorio dello stato è al tempo stesso una parte della *costituzione vissuta*. [...] L’“ambiente” dei singoli testi costituzionali è una specifica parte del mondo, divenuto una unità, ma che può sopravvivere solo se tutti gli Stati costituzionali nella “comunità mondiale”, nel senso di un contratto sociale mondiale, si prendono cura fiduciarmente

---

<sup>123</sup> N. Capone, “Diritti, Stato e Territorio tra primo e secondo Novecento. I contributi di S. Romano e T. Perassi e la svolta costituzionale di Alberto Predieri”, *Politica del diritto*, (2021), 1, pp. 113-146.

<sup>124</sup> N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, cit.; N. Capone, *Lo spazio e la norma. Per un’ecologia politica del diritto*, cit.

<sup>125</sup> P. Häberle, *op. cit.*, p. 27.



ciascuno del loro [“piccolo”] mondo: sotto forma di una ottimizzazione dei fondamentali valori costituzionali di ognuno proprio sul rispettivo “territorio”<sup>126</sup>.

Questa teoria costituzionale del territorio dello Stato è stata tradotta, nella Costituzione italiana, con la nozione di *paesaggio*, un dispositivo giuridico che ha permesso – caso unico fra le Costituzioni vigenti nell’Unione Europea – di porre la sua tutela fra i suoi principi fondamentali<sup>127</sup>.

La nozione di *paesaggio* è stata introdotta in Europa a fine Ottocento da Alexander Von Humboldt, geografo e uomo di cultura che ha profondamente influenzato il panorama culturale europeo. Essa rimanda alla funzione *mediatrice* della visione, che *allude* nello stesso tempo sia ad un sapere estetico e letterario, sia alla scienza della natura, assumendo la funzione di dispositivo di percezione sensibile di un ordine invisibile. La stessa parola, per il suo carattere fortemente allusivo<sup>128</sup>, esprime infatti due significati diversi: uno di natura estetica e un altro di carattere oggettuale, materiale e scientifico. Per questa via, il visibile conduce ai legami profondi e invisibili che tengono vivo e operante l’equilibrio ecologico di un determinato ambiente percepito e rappresentato come paesaggio. Attraverso la rappresentazione estetica dei paesaggi, insomma, la cultura europea ha imparato a percepire l’ambiente non più come il palcoscenico anonimo della storia umana, ma come qualcosa in cui l’umanità stessa è compromessa. A tal proposito Alexander von Humboldt scrive che “l’aspetto della natura esteriore, sì come in generale si presenta profondamente contemplandola, è quello dell’unità nella diversità”; per comprendere questa unità “gli sforzi dell’umana ragione” si dirigono verso il sapere scientifico nel tentativo “di svelare una parte de’ suoi segreti (della natura), e, colla forza

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 28-30.

<sup>127</sup> Costituzione italiana, art. 9.

<sup>128</sup> F. Farinelli, “L’arguzia del paesaggio”, *Casabella. Rivista internazionale di architettura*, (1991), 575-576, pp. 10-12.



del pensiero, di assoggettare, per così dire, al suo dominio intellettuale, i rudi materiali raccolti con l'osservazione"<sup>129</sup>.

Questo *duplice carattere* del termine *paesaggio* segnerà tutta l'azione legislativa preunitaria – a partire dalla prima proposta di legge, significativamente intitolata *Per la difesa del paesaggio*<sup>130</sup> – e sarà ereditato dalla Costituzione italiana<sup>131</sup>, orientando anche la giurisprudenza costituzionale e amministrativa (C. Cost., sentenze 309/2011, 367/2007; Consiglio di Stato, ad. plen., n. 9/2001), che ha contribuito potentemente alla costruzione del paesaggio come dispositivo giuridico.

Fin dall'inizio, insomma, con la nozione di paesaggio – in quanto dispositivo culturale e giuridico – si è voluto rappresentare il territorio nella sua integralità, come il prodotto della continua interazione tra le comunità umane, in esso insediate, e le *forze della natura* che in esso agiscono, quali il clima, la conformazione geografica, la presenza di altre specie viventi. Come scrive Alberto Predieri, uno dei più attenti interpreti del dettato costituzionale<sup>132</sup>,

il paesaggio è fatto fisico, oggettivo ma, al tempo stesso, un farsi, un processo creativo continuo, incapace di essere configurato come realtà o dato immobile; è il modo di essere del territorio nella sua percezione visibile. Il paesaggio, insomma, viene a coincidere con la forma e l'immagine dell'ambiente, come ambiente visibile, ma inseparabile dal non visibile, come un conseguente riferimento di senso o di valori a quel complesso di cose<sup>133</sup>.

Senza il Paesaggio, dunque, i diritti fondamentali e la stessa dignità umana cadrebbero letteralmente nel vuoto, venendo a mancare la matrice materiale della personificazione dei corpi umani e non umani. Perché farsi persona significa *divenire-con* l'altro in una fitta rete di relazioni, vuol dire esprimere la propria *agentività*. Riconoscere il paesaggio

---

<sup>129</sup> A. Humboldt, *Il Cosmo*, Napoli, Stamperia del Vaglio, 1850, pp. 11-12.

<sup>130</sup> G. Rosadi, *Per la difesa del paesaggio*, relazione del 5 luglio, n. 496-A, Roma, Camera dei deputati, 1911.

<sup>131</sup> N. Capone, "L'invenzione del paesaggio. Lo spazio terrestre nella prospettiva costituzionale", cit.; S. Settis, *Paesaggio Costituzione cemento. La battaglia per l'ambiente contro il degrado civile*, cit.

<sup>132</sup> G. Morbidelli, M. Morisi, a cura di, *Il "paesaggio" di Alberto Predieri*, Firenze, Passigli Editori, 2019.

<sup>133</sup> A. Predieri, "Paesaggio", in *Enciclopedia del Diritto*, Vol. XXXI, 1981, pp. 503-531.



come valore primario e assoluto dello Stato costituzionale e farne un dispositivo giuridico di tutela significa dare *dignità* al *corpo-terrestre*.

Questa posizione ermeneutica è decisiva per il ripensamento del dispositivo del diritto soggettivo, che riconosce e tutela solo le sostanze e mai le relazioni, permettendo di esplorare altri itinerari possibili per la soggettività giuridica<sup>134</sup>. Mediante il dispositivo giuridico del paesaggio, inteso come *corpo-terrestre* mutevole e molteplice, in cui le diverse agentività sono distribuite fra tutti gli attanti, è, infatti, possibile immaginare ciò che auspicava Philippe Descola, ovvero che

possano essere rappresentati non gli esseri in quanto tali [...]; ma piuttosto gli ecosistemi, cioè le relazioni di un certo tipo tra esseri localizzati in spazi più o meno vasti, in altre parole ambienti vitali, qualunque sia la loro natura: bacini idrici, catene montuose, città, coste, quartieri, aree ecologicamente sensibili, mari, ecc.<sup>135</sup>

Ognuno di questi assemblaggi, che, come abbiamo visto, nella prospettiva costituzionale assumono la forma e l'agentività di un paesaggio, esprime giuridicamente un *fascio di interessi diffusi*, il che equivale “all'emergere di diritti senza soggetto”<sup>136</sup>.

Com'è chiaro, siamo dinanzi ad una svolta decisiva per *scatenarci* dalla logica del diritto soggettivo<sup>137</sup> e riconoscere e tutelare *attanti* collettivi<sup>138</sup>. Lo evidenzia Michele Spanò: “Se il soggetto di diritto non è che un ‘centro di diritti’ allora potrà darsi il caso in

---

<sup>134</sup> R. M. Núñez, *Le avventure del soggetto. Contributo teorico-comparativo sulle nuove forme di soggettività giuridica*, Milano, Mimesis, 2018.

<sup>135</sup> Ph. Descola, *Oltre natura e cultura*, trad. it. di A. D'Orsi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2015, p. 2; M. Spanò, “Perché non rendi poi quel che prometti allor?”. Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura”, cit., p. 119.

<sup>136</sup> M. Spanò, “Perché non rendi poi quel che prometti allor?”. Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura”, cit., p. 122; R. Orestano, “Diritti soggettivi e diritti senza soggetto. Linee di una vicenda concettuale”, *Jus*, 11 (1960), pp. 149-196, pp. 1-48.

<sup>137</sup> R. Demogue, *La notion de sujet de droit. Caractère et conséquences*, Paris, Sirey, 1909.

<sup>138</sup> B. Latour, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019; B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.



cui esistano più soggetti per uno stesso diritto e che ad esserne titolari siano soggetti indeterminati”<sup>139</sup>.

Vengono in evidenza, in tal modo, i *diritti trans-soggettivi*<sup>140</sup> che rappresentano:

non un soggetto dotato di diritti – *un soggetto di diritto perché dotato di diritti soggettivi* – ma una forma di vita che isola un fascio di interessi che non sono né particolari né generali, ma che, insorgendo, spezzano la forma logica del diritto individuale e comandano una tutela all’altezza della loro morfologia<sup>141</sup>.

Questo approccio richiama, ad esempio, quanto previsto dall’impianto costituzionale boliviano che – mediante l’art. 5 della Legge 71/2010 – considera la *Madre Terra* “un soggetto collettivo di interesse pubblico” la cui tutela è affidata a tutte le persone e le comunità che ne fanno parte. Il fatto interessante è che nel caso di conflitti tra diritti individuali e quelli attribuiti alla natura a prevalere devono essere i secondi, in quanto un diritto individuale in nessun caso può pregiudicare “in modo irreversibile il funzionamento dell’ecosistema”<sup>142</sup>. Si pone in tal modo una gerarchia tra diritti che tutelano le condizioni stesse della vita e gli interessi individuali o collettivi, i quali sono tutelati dalla legge a patto che – come impone l’articolo 41 della Costituzione italiana – non siano “in contrasto con l’utilità sociale” e non rechino danni “alla salute, all’ambiente, alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana”.

---

<sup>139</sup> M. Spanò, “Perché non rendi poi quel che prometti allora?”. Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura”, cit., p. 122.

<sup>140</sup> M. Spanò, “Il comune rimedio. Un’apologia minima della tutela”, in A. Quarta, M. Spanò, a cura di, *Beni comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni*, Milano-Udine, Mimesis, 2016, pp. 133-144; G. Teubner, *Ibridi ed Attanti. Attori collettivi ed enti non umani nella società e nel diritto*, trad. it. di L. Zampino, Milano, Mimesis, 2015.

<sup>141</sup> M. Spanò, “Perché non rendi poi quel che prometti allora?”. Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura”, cit., p. 124.

<sup>142</sup> Costituzione italiana, art. 6.



## 4.2. L’*Oikeios*: la doppia internalità dell’umano nel naturale e del naturale nell’umano

A conclusione dell’itinerario proposto, occorre domandarsi se la nozione di paesaggio può essere anche una lente utile a comporre il campo di osservazione dell’ecologia politica. Una risposta a questo quesito può essere data richiamando il concetto di *oikeios* introdotto da Jason Moore come uno dei fattori costitutivi di questo ambito di ricerca. Le analogie fra le due nozioni sono tante.

In primo luogo, mediante la lente di osservazione dell’*Oikeios* – espressione sintetica di *oikeios topos*, *luogo favorevole*, termine coniato dal filosofo-botanico Teofrasto per indicare la *relazione* tra l’ambiente e le specie vegetali – si possono superare quelle concezioni che considerano l’ambiente come un oggetto di cui disporre o da difendere. Mediante questa nozione è possibile transitare da una concezione che reputa *Natura* e *Società* come due unità impenetrabili e indipendenti, che interagiscono tra di loro, ad una che cerchi di mostrare la relazione dialettica che intercorre tra questi due termini e la loro interpenetrabilità e interdipendenza.

Inoltre, l’*oikeios* consentirebbe di inquadrare “la relazione creativa e generativa tra specie e ambiente come cardine ontologico del cambiamento storico”<sup>143</sup>. Esso, infatti, è una *dialettica multistrato* che comprende tutta la comunità biotica, dalla flora alla fauna, insieme ai cicli e ai movimenti geologici e della biosfera. Attraverso il concetto di *natura-come-oikeios* si producono e riproducono le condizioni materiali e relazionali dell’organizzazione sociale. La natura, allora, non è più supporto all’azione umana ma diviene

la matrice in cui l’attività umana si realizza e il campo su cui opera l’azione storica. Dalla prospettiva dell’*oikeios*, le civiltà (un’altra abbreviazione) non “interagiscono” con la natura

---

<sup>143</sup> J. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, cit., p. 144.





come risorsa (o con la natura come cestino dei rifiuti); esse si sviluppano attraverso la natura-come-matrice<sup>144</sup>.

Nell'*oikeios*, infine, l'agire della natura e quello degli umani si co-implicano dialetticamente e la storia dell'uno si iscrive nella storia dell'altro. In questo senso, potremmo dedurne, che già il cibarsi e l'abitare sono le prime e originarie forme di co-produzione di socialità e ambienti naturali. Il corpo umano, infatti, è il primo ambiente combinato di azione umana ed extra-umana, perché esso è sia una sintesi metabolica di elementi e fenomeni naturali, sia il risultato di ambienti-naturali co-prodotti dall'azione umana. Un campo coltivato, una grotta adibita a rifugio, l'invenzione dei primi utensili, la scoperta del fuoco, sono esempi storici e concreti di questa co-produzione.

La distopia capitalistica, che pone l'attività umana in opposizione a quella naturale, e l'artificiale contro il naturale, è frutto di un'astrazione che permette lo sviluppo di un solo determinato modo di produzione che ha bisogno di concepire uno spazio liscio, una concezione lineare del tempo e soprattutto un pianeta dalle risorse infinite e che può accogliere infinitamente scarti di produzione. All'opposto, la prospettiva dell'ecologia politica – che pone la *doppia internalità* dell'umano nel naturale e del naturale nell'umano al centro del movimento dialettico dell'*oikeios* – impone un cambio di paradigma culturale per il quale la natura va intesa come *matrice* e non come risorsa o semplice spazio d'appoggio per le relazioni e le attività umane. E questo significa che dalla prospettiva dell'*oikeios*, “la natura non può essere né distrutta né salvata, ma solo riconfigurata in modi più o meno emancipativi, più o meno oppressivi”<sup>145</sup>.

Alla luce delle evidenti corrispondenze, si può affermare che la forma storica concreta di questa interazione dialettica, propria della natura-come-*oikeios*, potrebbe essere ben rappresentata dai *paesaggi* che, come abbiamo visto, in quanto veri e propri *corpi-*

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 155.



*terrestri*, sono la testimonianza sia dell'azione delle comunità umane-nella-natura sia di quella della natura-nelle-comunità umane.

In conclusione, compiendo forse una forzatura linguistica, potremmo avanzare una definizione sintetica (e provvisoria) di ciò che qui si è voluto intendere per *Ecologia politica del diritto*: essa è una forma di *oikeio-nomia*, cioè un dispositivo ermeneutico normativo atto a promuovere la produzione di norme implicate nell'intricata trama della rete della vita, presupposto – anche – dell'esistenza stessa di noi umani.

*Nicola Capone*

*Docente a contratto in Filosofia del diritto*

*Università degli Studi di Salerno - Laboratorio Hans Kelsen*

[ncapone@unisa.it](mailto:ncapone@unisa.it)