

Diritti della natura nei nuovi costituzionalismi del *Global South*: riflessi sulla teoria dei formanti

di Silvia Bagni

See Nature, rejoicing, has shown us the way,
With innocent revels to welcome the day.
The tuneful grove, and talking rill,
The laughing vale, the replying hill,
With charming harmony unite,
The happy season to invite.

What the Graces require,
And the Muses inspire,
Is at once our delight and our duty to pay.
Thus Nature, rejoicing, has shown us the way,
With innocent revels to welcome the day.

(See *Nature, rejoicing*, di [Henry Purcell](#), Z. 323 no. 9 (1694))

153

1
chay lusiru kimirimukunmi
kintikunapash ña pawanakunmi
pakchata yallik ñuka shunkupash wakakunmi
chay kanpa shimiwan allpata mutyachishami
wayrapash ñukanchikwan pukllachun sakishunlla
-ama manchaychu
nachu urkukunapash kuyarinmi
nishpami ñuka mamaka- nin

1
aquel lucero se aproxima
aletean los colibrés
más que la cascada trueno mi corazón
con esos tus labios regaré la tierra
que en nosotros juegue el viento
-no temas
no dice mi madre que hasta los montes se aman-
(*Tamyawan Shamukupani / Con la lluvia estoy viviendo*, Yama Lucila Lema, 2019, Ecuador)

Abstract: In molti ordinamenti del cd. *Global South*, è stata riconosciuta in via legale o giurisprudenziale la personalità giuridica a elementi naturali. Volendo spiegare questo fenomeno attraverso la teoria dei formanti, l'autrice si scontra con alcune aporie, legate alla difficoltà di definire i concetti di natura e cultura. Attingendo agli strumenti concettuali dell'antropologia della natura, l'articolo da un lato mette in discussione l'utilizzo

dell'espressione "formante culturale" con riferimento ai diritti della natura; dall'altro, sostiene che una lettura monista del rapporto tra uomo e natura dovrebbe spingere il pensiero giuridico occidentale verso un cambio di paradigma.

Keywords: Ecological Law; ecological formant; anthropology of Nature; cultural formant; environmental constitutionalism

1. Definire il perimetro della ricerca

L'obiettivo di questo contributo è indagare le implicazioni epistemiche, metodologiche e teoretiche dell'incorporazione dei diritti della natura negli ordinamenti costituzionali contemporanei, ossia analizzare se, e in che modo, essa influisce, o dovrebbe influire, sulla maniera di conoscere, studiare e applicare il diritto in prospettiva comparata. In particolare, si cercherà di dimostrare: 1) come l'irrompere dei diritti della natura nella sfera normativa possa essere spiegato attraverso la teoria dei formanti, ma come ciò contemporaneamente implichi un ripensamento circa la sua applicazione, forse condizionata dal pregiudizio etnocentrico; 2) che una corretta interpretazione della teoria dei formanti, alla luce di un genuino approccio pluralista, porta a porre in discussione la dicotomia natura-cultura, anche grazie all'apporto di altre scienze come l'antropologia, e di conseguenza a minare le fondamenta del paradigma antropocentrico. Ciò rafforza gli argomenti di coloro che sostengono la necessità di una sorta di rivoluzione epistemica, in parte già in atto nelle altre scienze, che dovrebbe riguardare anche la scienza giuridica. In particolare, in ragione di un approccio sistemico alla crisi climatica ed ecologica in atto, si ritiene superata la mera previsione di una branca del diritto dedicata all' "ambiente" (tra l'altro, almeno in Italia, percepita come un ramo del diritto amministrativo o, al più, del diritto amministrativo europeo¹). La pervasività degli effetti negativi del cambiamento climatico e della crisi ecologica su ogni diritto fondamentale dell'essere umano, dunque la sua natura di "materia trasversale", ha elevato

¹ In ragione tanto dell'evoluzione storica del diritto ambientale, che nasce su impulso degli organismi internazionali e che cala negli ordinamenti nazionali innanzitutto come strumento di tutela della salute; quanto del peculiare contesto giuridico italiano, che fino alla riforma del 2022 dell'art. 9 cost. non menzionava espressamente l'ambiente come un bene o valore costituzionale, bensì meramente come materia di competenza statale a seguito della riforma del 2001. Basta confrontare afferenza degli autori e struttura dei volumi di diritto ambientale in circolazione (P. Dell'Anno, *Diritto dell'ambiente*, 6. ed., Wolters Kluwer, Milano, 2020; G. Rossi (a cura di), *Diritto dell'ambiente*, 5. ed., Giappichelli, Torino, 2021; N. Lugaresi, *Diritto dell'ambiente*, 6. Ed., Wolters Kluwer, Milano, 2020; A. Crosetti, R. Ferrara, F. Fracchia, N. Olivetti Rason, *Introduzione al diritto dell'ambiente*, Laterza, Bari-Roma, 2018) e dei vari Trattati di diritto dell'ambiente (coordinato da R. Ferrara e M.A. Sandulli, Giuffrè, Milano, 2014, 3 volumi; diretto da Paolo Dell'Anno e Eugenio Picozza, Cedam, 2012, 2013 e 2015), con alcune (poche) eccezioni come B. Caravita, L. Casseti, A. Morrone (a cura di), *Diritto dell'ambiente*, Il mulino, Bologna, 2016 (il professor Caravita aveva pubblicato autonomamente varie edizioni di un manuale di *Diritto dell'ambiente*, sempre con la casa editrice Il Mulino) e da ultimo D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, il Mulino, Bologna, 2022.

il valore della protezione dell'ambiente al rango costituzionale. In particolare nell'ultimo decennio, una parte della dottrina ha cominciato a elaborare l'idea di un "costituzionalismo ambientale", dove la tutela dell'ambiente per l'essere umano è elevata a principio supremo dell'ordinamento (§ 2). Tuttavia, l'approccio sistemico proprio dell'ecologia scientifica rende insufficiente anche questo livello di tutela normativa. Essa studia l'*oikos*, non in quanto "ambiente", bensì in quanto ecosistema, ossia insieme di relazioni fra comunità biotiche, abiotiche e l'ambiente in cui vivono. Come a seguito della rivoluzione copernicana, lo spostamento della specie umana dal centro del sistema dovrebbe implicare una decostruzione del paradigma giuridico antropocentrico, e una sua ricostruzione in termini eco-centrici, quindi nel senso di un vero e proprio "diritto ecologico" (§ 5).

I termini utilizzati per il titolo di questo contributo necessitano di una definizione che aiuti a delimitare l'ambito della ricerca. Rimandando ai §§ 3-4 la specificazione di quale concetto di "natura"² verrà indagato e quali implicazioni giuridiche se ne dovrebbero ricavare, procederò di seguito a precisare l'uso della categoria "Global South" e il riferimento ai nuovi costituzionalismi.

L'aggiunta dell'aggettivo "globale" al sostantivo "Sud" non è un'operazione culturalmente neutra. Come noto, le espressioni "Global South" e "Global North" tracciano una linea di confine tra i Paesi del mondo che affonda le sue radici nel cd. *Point Four Programme*, discorso inaugurale del Presidente Truman alla nazione, nel 1949. Il discorso introduce per la prima volta l'idea di sottosviluppo e definisce il ruolo paradigmatico degli USA nel traghettare i Paesi sottosviluppati verso la forma di sviluppo statunitense, assunta come modello universale. Questa nuova divisione del mondo, antitetica rispetto a quella Ovest-Est, si afferma definitivamente nell'uso del linguaggio economico e politico internazionale con il cd. rapporto Brandt "North-South: A Programme for Survival", pubblicato nel 1980 dalla *Independent Commission on International Development Issues*, istituzione promossa dalla Banca mondiale e presieduta dall'ex cancelliere della Germania occidentale Willy Brandt. Il *Global South*, lungi dall'incorporare mere coordinate geografiche riferite alla posizione dello Stato sopra o sotto la linea dell'Equatore, riunisce tutti i Paesi economicamente più poveri del continente africano, americano, con eccezione di Stati Uniti e Canada, e asiatico, con eccezione della Russia. Nell'uso comune delle scienze sociali, tra i significati ricorrenti per i quali è utilizzata questa espressione si trova anche la condivisione dell'esperienza coloniale, nonché la rappresentazione della resistenza avverso il modello capitalista neoliberale, per cui la categoria si espande a tutti quei progetti post- e de-coloniali anti-egemonici e di lotta alla discriminazione razziale e di genere, perdendo in questo caso rilevanza la loro collocazione geografica³.

² Ovviamente, in questo scritto il concetto di "natura" che si indaga non ha nulla a che vedere con la giusfilosofia del "diritto naturale", dove le "leggi di natura" derivano in realtà dalla universale ragione umana, e per questo sono autoevidenti a tutti i popoli. La natura a cui ci riferiamo corrisponde in prima approssimazione all'espressione "mondo naturale".

³ Cfr. S. Haug, J. Braveboy-Wagner, G. Maihold *The 'Global South' in the study of world politics: examining a meta category*, in *Third World Quarterly*, vol. 42, n. 9, 2021, 1923-1944, in part. 1929; nonché A. Garland Mahler, *Global South*, in *Oxford Bibliographies*,

L'espressione è diventata d'uso comune anche fra i giuristi, per i quali, tuttavia, il fondamento della demarcazione non coincide con il parametro economico dell'indice di povertà, bensì con il dato "culturale" della mancata identificazione dell'ordinamento giuridico con la *Western Legal Tradition*. Poiché il carattere sovversivo della scienza del diritto comparato consiste nel superamento dell'idea di monismo giuridico a vantaggio di quella di pluralismo giuridico, e dunque nel rifiuto di qualunque tipo di giudizio valoriale fondato sulla preminenza culturale di una tradizione sull'altra, l'uso dell'espressione *Global South* in questo scritto è meramente prassico, per la sua capacità di rinviare con immediatezza a una precisa delimitazione dell'ambito spaziale della ricerca.

Per quanto attiene al riferimento ai "nuovi costituzionalismi" del Sud globale, rimando a quanto già detto in altre sedi⁴ rispetto alla funzione dell'aggettivo "nuovo". Ho in passato difeso la tesi, da altri autori proposta⁵ e da me semplicemente condivisa, che il ciclo costituzionale latino-americano che Marquardt⁶ identifica come «*sexta ola o era del Estado constitucional, democrático, social y ambiental*» rappresenti effettivamente una fase "nuova" del costituzionalismo, che si caratterizza per elementi quali la partecipazione popolare, tanto ai processi costituenti quanto alla gestione ordinaria dell'amministrazione dello Stato e alle relazioni di forza nella forma di governo; l'approccio interculturale al diritto e ai diritti; una nuova relazione tra esseri umani e natura, come conseguenza della ricezione del principio interculturale, che si realizza in modi diversi a seconda dei contesti (riconoscimento dei diritti della natura; diritti bioculturali). Ho personalmente sostenuto⁷ che sul piano della forma di Stato il nuovo costituzionalismo andino mira a realizzare il *Caring State*, integrazione del *Welfare State*, che ha come propri pilastri la giustizia ecologica e quella interculturale. Il testo di costituzione cilena licenziato dalla Convenzione costituzionale nel 2022, mai entrato in vigore in quanto rigettato nel plebiscito popolare del 4 settembre dello stesso anno, rappresentava una conferma di questa proposta teorica, laddove all'art. 1 definiva lo Stato "sociale e democratico di diritto" (in ossequio al modello occidentale del

25 ottobre 2017, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0055.xml>.

⁴ S. Bagni, *Dal Welfare State al Caring State?*, in S. Bagni (a cura di), *Dallo Stato del benessere allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, Filodiritto, Bologna, 2013, 19-59 e da ultimo in S. Bagni, *Il ruolo delle Corti costituzionali tra pluralismo giuridico, plurinazionalità e interculturalità*, in *Pluralismo nel diritto costituzionale comparato. Blog per i 70 anni di Roberto Toniatti*, 1-18, in part. p. 2, <https://www.robertotoniatti.eu/contributi/il-ruolo-delle-corti-costituzionali-tra-pluralismo-giuridico-plurinazionalita-e-interculturalita>.

⁵ R. Ávila Santamaría, *El neoconstitucionalismo andino*, UASB, Quito, 2016; da ultimo R. Martínez Dalmau, C. Storini, R. Viciano Pastor, *Nuevo constitucionalismo latinoamericano. Garantías de los derechos, pluralismo jurídico y derechos de la naturaleza*, Olejnik, Santiago de Chile, 2021.

⁶ B. Marquardt, *La sexta ola o era del Estado constitucional democrático, social y ambiental – ECDSA– en Iberoamérica: reconstitucionalización y pluralismo tridimensional*, in *Derechos en Acción*, n. 14, 2020, 79-196.

⁷ Da ultimo in S. Bagni, *Le forme di Stato in America Latina*, in S. Bagni, S. Baldin (a cura di), *Latinoamérica. Viaggio nel costituzionalismo comparato dalla Patagonia al Río Grande*, Giappichelli, Torino, 2021, in part. pp. 52-56.

Welfare State) ma anche plurinazionale, interculturale, regionale ed ecologico (ispirandosi agli Stati del nuovo costituzionalismo andino, e gettando le basi del *Caring State*).

L'espressione "nuovi costituzionalismi" nel titolo di questo contributo è declinata al plurale per una precisa indicazione di metodo e contenuto. Se il nuovo costituzionalismo andino e il *Caring State* sono fenomeni giuridici incorporati e solo parzialmente implementati in diversi ordinamenti dell'America latina, ciò non toglie che l'analisi di altri sistemi costituzionali del Sud del mondo disveli come ci sia non tanto un fenomeno di circolazione di modelli, quanto piuttosto di emersione di crittotipi ctoni. Studi comparatistici su singoli ordinamenti mostrano che tutte queste esperienze hanno tratti comuni nei valori che vengono posti alla base di ciò che la scienza costituzionale occidentale chiama il contratto sociale: tra questi, il pluralismo giuridico; l'interculturalità; la plurinazionalità; nuovi paradigmi del rapporto con la natura bio- o eco-centrici⁸, tanto che si è proposto di sostituire l'idea di "contratto sociale" con quella di «contratto naturale», che include la natura come soggetto di legami e interazioni con gli esseri umani che sono l'oggetto del contratto⁹.

Ecco dunque definiti i parametri spazio-temporali della ricerca. Il *tertium comparationis* va però ristretto ulteriormente in ragione dell'obiettivo che ci siamo prefissati. Tra tutti i caratteri che definiscono i "nuovi costituzionalismi" del Sud globale, la nostra attenzione si focalizzerà sul rapporto fra uomo e natura. Anzi, è proprio dal termine "natura" che partirà la nostra riflessione, dalla sua dimensione ontologica alla luce degli apporti dell'antropologia della natura di Descola e Latour (§ 3). Ho infatti anticipato che la mia finalità non è quella di descrivere in che modo i diritti della natura sono stati incorporati in alcuni ordinamenti del Sud globale, bensì quella di considerare questo fenomeno come pungolo per uno studio comparativo non etnocentrico delle fondamenta per la costruzione di un diritto ecologico (§ 5), basato su una rilettura della teoria dei formanti (§ 4).

2. Dal costituzionalismo "ambientale" al costituzionalismo "ecologico"

Nella tradizione giuridica occidentale, la relazione tra uomo e natura è da sempre stata studiata sotto l'etichetta del "diritto ambientale", appannaggio soprattutto degli internazionalisti e degli amministrativisti, a cui nel tempo si sono aggiunti gli studiosi del diritto dell'Unione europea, istituzione divenuta *leader* in relazione agli standard di protezione ambientale, tra i più alti implementati a livello mondiale. La ragione è semplice ed evidente, se si accede alle ricostruzioni storiche¹⁰ del processo di giuridicizzazione del tema, che convenzionalmente ha inizio con la conferenza di Stoccolma

⁸ M. Nicolini, *L'altra Law of the Land. La famiglia giuridica "mista" dell'Africa australe*, BUP, Bologna, 2016; P. Viola, *Costituzionalismo autoctono. Pluralismo culturale e trapianti giuridici nel subcontinente indiano*, B.U.P., Bologna, 2020; E. Buono, *La questione plurinazionale nel diritto pubblico comparato*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2022.

⁹ M. Serres, *Il contratto naturale*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1991.

¹⁰ P.-M. Dupuy, J.E. Viñuales, *International Environmental Law*, 2nd ed., Cambridge University Press, Cambridge, in part. 1-24.

sull'ambiente umano del 1972, organizzata dalle Nazioni Unite, di cui proprio nell'anno in cui si scrive ricorre il cinquantenario, celebrato nuovamente a Stoccolma il 2 e 3 giugno 2022¹¹. Non è necessario ripercorrere tutte le tappe di questa narrazione. Ciò che mi preme sottolineare è che, se da un lato ogni passaggio è avvenuto all'interno delle istituzioni rappresentative della comunità internazionale, dunque con la partecipazione dei Paesi del *Global South*, la discussione dei temi ha sempre sottinteso come universale il tipo di rapporto tra uomo e natura proprio della tradizione occidentale, almeno fino al 2009, quando a seguito dell'approvazione della nuova Costituzione boliviana, ispirata al *suma qamaña* aymara (*vivir bien*), il Presidente Evo Morales parlò alle Nazioni Unite per ben due volte nello stesso anno, chiedendo l'approvazione di una Dichiarazione universale dei diritti della Madre Terra. Per la prima volta, cosmovisioni non occidentali venivano prese in considerazione come base per plasmare interventi normativi della comunità internazionale a tutela della natura¹². L'intervento dell'allora Presidente boliviano non ebbe conseguenze sul piano normativo, saldamente ancorato al paradigma antropocentrico della tradizione giuridica occidentale, anche se portò alla creazione, in seno al Dipartimento per gli Affari economici e sociali delle Nazioni Unite, del programma "Armonia con la Natura"¹³. Negli anni successivi, l'eco di un altro modo di concepire la "natura" risuona in alcuni dei documenti internazionali adottati a seguito dei summit sul clima, sull'ambiente e sullo sviluppo sostenibile¹⁴. Nel 2012, nel documento finale di Rio+20 *The future we want* si legge al punto 39: «We recognize that planet Earth and its ecosystems are our home and that "Mother Earth" is a common expression in a number of countries and regions, and we note that some countries recognize the rights of nature in the context of the promotion of sustainable development. We are convinced that in order to achieve a just balance among the economic, social and environmental needs of present and future generations, it is necessary to promote harmony with nature», e al punto 40: «We call for holistic and integrated approaches to sustainable development that will guide humanity to live in harmony with nature and lead to efforts to restore the health and integrity of the Earth's ecosystem». Tuttavia, solo tre anni dopo, la necessità di promuovere l'armonia con la natura, anche attraverso l'attribuzione ad essa di specifici diritti, è già derubricata, nel preambolo dell'accordo di Parigi, a un breve riferimento a «l'importanza di assicurare l'integrità di tutti gli ecosistemi, inclusi gli oceani, e la protezione della biodiversità, riconosciuta da alcune culture come la Madre Terra».

¹¹ Stockholm+50, <https://www.stockholm50.global>.

¹² Rinvio a S. Bagni, *Back to the future: building harmony with nature in the European Union by learning from our ancestors*, in S. Baldin, S. De Vido, *Environmental Sustainability in the European Union: Socio-Legal Perspectives*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2020, 77-100.

¹³ <http://www.harmonywithnatureun.org>.

¹⁴ Nella prospettiva dei diritti della natura, Diana Milena Murcia Riaño definisce il diritto ambientale internazionale come «parsimonioso»: D.M. Murcia Riaño, *Estudio de la cuestión en los ámbitos normativo y jurisprudencial*, in A. Maldonado, E. Martínez (eds), *Una Decada con Derechos de la Naturaleza*, Abya Yala, Quito, 2019, 17-80, in part. 55.

2.1. L'emersione del concetto di *environmental constitutionalism*

Se dunque in quegli anni il formante legale, a livello internazionale, non ha recepito alcun tipo di cambiamento nel paradigma giuridico ambientale in seguito all'emersione dell'idea della natura come soggetto di diritto, la dottrina costituzionalistica ha cominciato invece ad accostarsi al tema con rinnovato interesse. Da un lato, l'ineffettività delle misure adottate a livello internazionale e sovranazionale; dall'altro, l'aumento del livello di emergenza climatica e ambientale, testimoniato dai report dell'IPCC e di altre organizzazioni sovranazionali, nonché dai *world scientists' warnings*, pubblicati nel 1992, nel 2017 e nel 2019¹⁵, spingono a considerare la difesa dell'ambiente non più, o non soltanto, come un diritto di terza generazione, bensì come un principio costituzionale generale dell'ordinamento.

Emerge il concetto di *environmental constitutionalism*, i cui più autorevoli esponenti sono il sudafricano Luis Kotzé e gli americani Erin Daly e James R. May¹⁶.

Daly e May¹⁷ rilevano come la protezione dell'"ambiente" (*environment*) a livello costituzionale sia diventata un trend globale negli ultimi 40 anni. Il costituzionalismo si tinge di verde, ossia considera l'ambiente come un valore degno di essere protetto, per sé stesso e per gli esseri umani¹⁸, attraverso la previsione di diritti ambientali individuali sostantivi, altri diritti ambientali sostantivi (come il diritto all'acqua), diritti ambientali procedurali, doveri e responsabilità di protezione in capo ai privati e allo Stato. I due autori segnalano inoltre che ci sono una serie di temi emergenti all'interno del costituzionalismo ambientale, tra cui il riconoscimento di diritti alla natura, la sostenibilità, la dottrina del *public trust* e il cambiamento climatico.

Il fatto che i diritti della natura siano considerati come una manifestazione del costituzionalismo ambientale è indice di come il significato dell'aggettivo "ambientale" non sia stato affatto questionato dal punto di vista delle sue implicazioni giuridiche. Il costituzionalismo ambientale diventa dunque un'etichetta per descrivere quegli ordinamenti che affrontano in Costituzione problematiche *green*, in qualunque modo e da qualsiasi prospettiva epistemologica. Ciò che rileva ai fini dell'appartenenza alla categoria è la fonte della tutela, non tanto il tipo di istituto giuridico implementato, e ancor meno i presupposti ontologici ed epistemologici per definire l'oggetto di protezione. L'obiettivo primario degli autori è sostenere che il livello costituzionale è l'anello mancante del diritto ambientale, quello

¹⁵ <https://www.scientistswarning.org/warnings/>.

¹⁶ Come lo stesso Kotzé riconosce (v. *infra*, nota 20), l'idea di un *environmental constitutionalism* si sviluppa dallo studio di D.R. Boyd, *The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment*, UBC Press, Vancouver, 2012, dove l'autore realizza una meticolosa analisi dei diritti ambientali nelle Costituzioni del mondo, senza però avanzare una proposta concettuale del fenomeno.

¹⁷ J.R. May, E. Daly, *Global Environmental Constitutionalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

¹⁸ «It encompasses both human and non-human phenomena and therefore draws from both environmental rights movements and human rights movements» (J.R. May, E. Daly, *Global Environmental Constitutionalism*, cit., 18).

che può colmare un vuoto di garanzie tra quelle già offerte dal diritto ambientale internazionale, dal diritto internazionale dei diritti umani e dagli ordinamenti locali attraverso strumenti legislativi o amministrativi¹⁹.

In questo ambito, la dottrina costituzionalistica e comparatistica italiana ha potuto contare su poche ma autorevoli voci, che sono state in grado di trainare non soltanto il dibattito accademico, ma anche quello politico, fino ad arrivare al risultato dell'incorporazione dell'ambiente nella nostra Costituzione, a seguito della riforma degli artt. 9 e 41 Cost.²⁰.

In un recente volume, di cui è anche curatore, Domenico Amirante conferma che il costituzionalismo ambientale non è soltanto un fenomeno quantitativo di cui prendere atto, bensì che «the constitutional commitment towards environment represents an archetype of our times»²¹. Amirante affronta l'argomento in prospettiva comparata, proponendo una tassonomia del costituzionalismo ambientale e sottolineando la differenza tra mera costituzionalizzazione dell'ambiente, da un lato, e costituzionalismo ambientale, dall'altro. Egli suddivide le Costituzioni del mondo in: 1) Costituzioni ambientali, che nascono già con riferimenti alla protezione dell'ambiente; 2) Costituzioni ambientali riformate, che a un certo punto della loro vigenza, subiscono emendamenti che introducono la materia ambientale nel testo; e 3) Costituzioni silenziose, ossia che a tutt'oggi non includono disposizioni in materia, sicché la difesa dell'ambiente è lasciata ad altre fonti o formanti. L'autore nota come gli ordinamenti del Sud del mondo abbiano rappresentato una spinta fondamentale nel rafforzamento del trend, anche da un punto di vista qualitativo. Infatti, afferma in maniera netta come la categoria del costituzionalismo ambientale, lungi dall'aver un mero valore descrittivo, implichi un cambiamento "ontologico" nel diritto ambientale, determinando la genesi di nuovi diritti e nuove forme organizzative dello Stato. Ciò è dovuto in particolare alle esperienze del *Global South*, che, in quella che egli chiama la fase «adulta» del costituzionalismo ambientale, hanno incorporato nelle Costituzioni concetti provenienti dalle cosmologie e tradizioni ctonie.

A differenza che nel volume di May e Daly, Amirante riconosce l'apporto innovativo delle Costituzioni del Sud, non solo in termini di "nuovi temi" trattati, bensì dal punto di vista strutturale e sistemico sull'ordinamento giuridico, anche se in conclusione ciò non impatta sull'intensione della categoria, che viene dunque a mettere sullo stesso piano Costituzioni "ambientali" e Costituzioni potenzialmente "ecologiche". Si potrebbe dire che l'autore si ferma sulla soglia di una possibile "rivoluzione" epistemica.

Nello stesso volume, anche Pasquale Viola affronta la domanda teoretica relativa alla natura autonoma o derivata del costituzionalismo ambientale, arrivando alla conclusione che, nonostante le critiche e le

¹⁹ J.R. May, E. Daly, *Global Environmental Constitutionalism*, cit., 19, 42, 55.

²⁰ Legge costituzionale 11 febbraio 2022, n. 1, Modifiche agli articoli 9 e 41 della Costituzione in materia di tutela dell'ambiente.

²¹ D. Amirante, *Environmental Constitutionalism Through the Lens of Comparative Law: New Perspectives for the Anthropocene*, in D. Amirante, S. Bagni (eds), *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene: Values, Principles and Actions*, Routledge, New York/London, 2022, 148. V. anche D. Amirante, *L'ambiente «preso sul serio». Il percorso accidentato del costituzionalismo ambientale*, in DPCE, 2019, numero speciale, 1-32.

differenze di approccio all'interno degli studiosi di diritto ambientale (che egli descrive con la metafora cinematografica «the Good, the Bad and the Ugly»)²², la protezione dell'ambiente rappresenti un valore che imprime un'impronta particolare alla materia costituzionale.

Luis Kotzé contestualizza il costituzionalismo ambientale come necessaria reazione alla crisi socio-ecologica dell'Antropocene²³. Partendo da una lettura multidisciplinare dei problemi sociali e ambientali a livello globale, la sua definizione di *environmental constitutionalism* appare da subito prescrittiva e inclusiva di un approccio ecologico. Il costituzionalismo ambientale, infatti, non deve occuparsi solo di protezione dell'«ambiente», bensì dovrebbe dare risposta a domande quali «to what extent could sovereignty, rights and freedoms be limited by ecological considerations; to what extent and how could people and nature have equal recognition and protection in a constitutional democracy [...] to question the traditional representative democratic order and the place of humans and of living non-human entities in this order, including the extent to which democratic governance processes could work to enhance environmental protection; to interrogate the future role of a constitution, as the basic juridical order (*Grundordnung*) of a polity, to create a reality where ecological concerns rank at least as paramount as traditional axiomatic constitutional goals such as peace and security; and ultimately to determine the extent to which constitutional features such as rights and the rule of law could be invoked to ensure better environmental care»²⁴.

Kotzé distingue fra un *thin* e un *thick environmental constitutionalism*, ossia fra una proposta meramente descrittiva e una prescrittiva²⁵. La sua definizione di costituzionalismo *thick* abbraccia la categoria di forma di Stato: «environmental constitutionalism sets environmental care as a condition for all other functions of the state, the law and of society»²⁶. Eppure, anch'egli inizialmente rimane sulla soglia di una proposta potenzialmente generativa di un cambio paradigmatico. Infatti, descrive l'impatto che il valore della protezione dell'ambiente e degli ecosistemi dovrebbe produrre sul sistema costituzionale rimanendo all'interno dei concetti tradizionali del pensiero giuridico occidentale (la *rule of law*, i diritti, la separazione dei poteri, ecc.)²⁷.

²² P. Viola, *From the Principles of International Environmental Law to Environmental Constitutionalism: Competitive or Cooperative Influences?*, in D. Amirante, S. Bagni (eds), *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*, cit., 140.

²³ L.J. Kotzé, *Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*, Hart Publishing, Portland, Oregon, 2016.

²⁴ L.J. Kotzé, *Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*, cit., 135.

²⁵ L.J. Kotzé, *Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*, cit., 146.

²⁶ L.J. Kotzé, *Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*, cit., 146. Si avvicina a ciò che io ho altrove definito come *Caring State*, all'interno del quale, tuttavia, le tematiche socio-economiche sono considerate inter-dipendenti rispetto a quelle ecologiche.

²⁷ «Relatedly, environmental constitutionalism *helps to achieve a societal paradigm shift* that is more deliberately oriented towards the environment in terms of cultural, political, social and legal experiences and practices, while deeply entrenching within the political, social and juridical spheres environmental care as a common ideology and moral/ethical obligation». Il corsivo aggiunto vuole sottolineare come, nelle parole di Kotzé, il costituzionalismo ambientale non rappresenta in sé un cambio di paradigma

Tuttavia, nei suoi lavori più recenti Kotzé è andato ben oltre questa prospettiva, facendosi promotore del concetto di *Earth System Law*, che partendo dalle leggi e dai principi che governano l'ecosistema Terra (in particolare inclusività, interdipendenza e complessità), propone un cambio di paradigma giuridico fondato sull'*Earth System Approach*²⁸.

2.2. L'impatto del costituzionalismo del *Global South* sul concetto di *environmental constitutionalism*

Dalla prospettiva del *Global South*, invece, le fondamenta del costituzionalismo occidentale vengono scosse da uno di quei terremoti di origine vulcanica che spesso devastano le Ande e che in questo caso ha origine in Ecuador, con la Costituzione del 2008, che per la prima volta nella storia del costituzionalismo incorpora i diritti della "Naturaleza".

La Costituzione ecuadoriana può essere studiata secondo la griglia classificatoria proposta da Amirante, ma a mio avviso, va oltre le altre Costituzioni che la tassonomia include fra quelle ambientali, proprio in conseguenza del riconoscimento della natura come soggetto di diritto. L'art. 10, c. 2 afferma che la natura sarà soggetto di quei diritti che la Costituzione le riconosce, e che vengono specificati nel titolo II, cap. VII, intitolato "Diritti della natura". L'art. 71 afferma: «La natura, o Pacha Mama, dove si riproduce e si realizza la vita, ha il diritto a che si rispetti integralmente la sua esistenza nonché il mantenimento e la rigenerazione dei suoi cicli vitali, struttura, funzioni e processi evolutivi»; mentre l'art. 72 le riconosce il diritto alla "restauración" (ripristino) in caso di violazione dei propri diritti soggettivi.

La natura, tuttavia, non viene a sostituire l'ambiente, che anzi, trova nella Costituzione una delle tutele più ampie e articolate a livello comparativo. L'art. 14 riconosce il diritto della popolazione a vivere in un ambiente sano, ecologicamente equilibrato; dichiara inoltre di interesse pubblico «la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados». L'art. 66, n. 27, dedicato ai diritti di libertà, annovera il diritto a vivere in un ambiente sano, mentre l'art. 83, rubricato "Responsabilità", elenca tra i doveri degli ecuadoriani e delle ecuadoriane, al n. 6, quello di «rispettare i diritti della natura, preservare un ambiente sano e utilizzare le risorse naturali in modo razionale e sostenibile». Ugualmente, nel titolo VI, dedicato al regime per lo sviluppo, l'art. 276 indica come obbligazione dello Stato «recuperare e conservare la natura e mantenere un ambiente sano e sostenibile, che garantisca alle persone e alle collettività l'accesso equitativo, permanente e di qualità all'acqua, all'aria, al suolo e ai benefici delle risorse del sottosuolo del patrimonio naturale».

La "natura" e l'"ambiente" hanno dunque *status* autonomi e indipendenti l'uno dall'altro: la prima come soggetto di diritti; il secondo come bene giuridico oggetto di un diritto. Tuttavia, si trovano spesso anche

giuridico, bensì può supportare un cambiamento politico-sociale (L.J. Kotzé, *Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*, cit., 153).

²⁸ V., ad es., L.J. Kotzé, *Earth System Law for the Anthropocene*, in *Sustainability*, n. 11, 2019, 6796.

menzionati insieme, come valori da proteggere e fonti di responsabilità e doveri (per es. agli artt. 385 e 387, relativi al sistema nazionale della scienza, tecnologia e innovazione). Il capitolo rubricato “Biodiversità e risorse naturali” include una prima sezione dedicata a “Natura e ambiente” che contiene uno dei principi più innovativi della Costituzione ecuadoriana e che si fonda sulla differenza ontologica tra “natura” e “ambiente”. L’art. 395, infatti, introduce il principio *in dubio pro natura*: in caso di dubbi sulla portata di disposizioni in materia ambientale, esse si applicheranno nel significato più favorevole alla protezione della natura.

La natura è semanticamente associata a due altri concetti che vengono introdotti in Costituzione in lingua quechua, con traduzione spagnola: *Pacha Mama* e *Sumak Kawsay*, rispettivamente la Madre Terra e il *buen vivir*. Viene così apertamente disvelata la connessione del concetto con quella che comunemente i comparatisti chiamano una diversa “cosmovisione”, la sua origine in un’“altra” “cultura”, che i costituenti hanno deciso di “valorizzare” all’interno della Costituzione. È quest’ultima operazione che crea il cortocircuito epistemico, metodologico e teorico che la scienza comparata cerca di spiegare attraverso la teoria dei formanti. Infatti, da un lato, il termine *naturaleza* traduce idee e simboli propri di un’ontologia e di un sistema di relazioni molto diversi da quelli del pensiero occidentale, per cui la sua “incorporazione” in Costituzione si affianca, senza sostituirlo, al concetto di “ambiente”, in pendenza di decisione circa la sovrapposibilità dei due termini. Dall’altro, il concetto di “natura”, fino ad ora sconosciuto al costituzionalismo occidentale, ha una lunga e travagliata elaborazione nella storia del pensiero filosofico europeo, che ha condotto la società occidentale (o per noi, in questo scritto, sarebbe meglio dire la società del *Global North*) a strutturare l’attuale sistema di relazioni tra uomo e natura secondo il paradigma antropocentrico e in maniera dicotomica. Di conseguenza, tale rapporto si esprime in termini giuridici come una relazione tra un soggetto (uomo) e un oggetto/bene/risorsa (natura), che a sua volta si traduce nella rivendicazione del diritto umano a un ambiente sano o di altri diritti umani a micro-beni ambientali (acqua, aria, cibo sano, ecc.).

Il cortocircuito giuridico è dato dal fatto che la cosmovisione indigena viene sussunta in uno strumento normativo (la Costituzione), in un sistema giuridico (il costituzionalismo) e in un sistema di conoscenza e produzione normativa (la *Western Legal Tradition*), che per quanto si autoproclamino aperti al pluralismo giuridico, restano imbricati nella loro cosmovisione d’origine, tipicamente considerata da chi vi appartiene come l’unica maniera di concepire il diritto, e nello specifico, l’unico modo di raffigurare la relazione tra l’uomo e il proprio ambiente.

Il diritto comparato ha gli strumenti epistemologici per sbrogliare questa intricata matassa, in quanto rifiuta l’idea che il diritto sia solo quello prodotto dallo Stato, quale forma necessaria di organizzazione della società umana; accetta il pluralismo giuridico, e attraverso la teoria dei formanti riconosce la concorrenza di altre fonti di produzione normativa.

La teoria dei formanti elaborata da Sacco²⁹ è fin troppo nota per dover essere qui illustrata. Ai tre formanti principali (legale, giurisprudenziale e

²⁹ R. Sacco, *Legal Formants: A Dynamic Approach to Comparative Law (Installment I of II)*, in *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 39, No. 1, 1991, 1-34.

dottrinale) possono essere aggiunti, in base all'ordinamento di volta in volta studiato, ulteriori formanti innominati. Altre elaborazioni del pluralismo giuridico hanno costruito modelli distinti di organizzazione dei formanti giuridici. Nell'aquilone di Menski³⁰, per esempio, i quattro angoli della produzione normativa corrispondono a: 1) Natura, nell'accezione giusnaturalistica (etica, morale, religione); 2) società; 3) Stato; 4) diritto internazionale.

Il diritto prodotto dalla tradizione ctonia viene sussunto nella categoria del "formante culturale", che nella metafora menskiana corrisponderebbe al *corner 2* "Società", che a sua volta potremmo considerare come nome collettivo del sostantivo astratto "cultura", in opposizione a "natura", in quanto organizzazione di esseri umani e prodotto di conoscenze acquisite e non innate.

La "natura" a cui si riferisce la Costituzione ecuadoriana va dunque interpretata secondo la dicotomia natura-cultura, a cui il pensiero occidentale è definitivamente approdato tra il XVII e il XVIII secolo, con le rivoluzioni scientifica e industriale? O è un'"altra" natura, in quanto deriva da un'altra "cultura"? E in entrambi i casi, quali sono le conseguenze sul piano giuridico?

L'analisi testuale della Costituzione ci dice che i costituenti hanno preso atto dell'esistenza di un altro modo di concepire il rapporto tra umani e non umani, proprio di cosmovisioni dei popoli indigeni che compongono la plurinazione ecuadoriana, e l'hanno tradotto concettualmente con il termine "natura". Al contempo, tuttavia, non hanno rinunciato alla divisione concettuale tra uomo e natura, riconducibile invece alla tradizione occidentale, mantenendo autonomi i due concetti in Costituzione; infine, hanno applicato alla traduzione occidentale della cosmovisione indigena lo stesso *status* e gli stessi strumenti di tutela esistenti per l'uomo, attraverso il riconoscimento della personalità giuridica e l'attribuzione di nuovi diritti, in potenziale competizione con quelli degli esseri umani.

Dal punto di vista antropologico, l'operazione sopra descritta è profondamente inficiata da preconcetti etnocentrici e coloniali. Gli antropologi hanno infatti messo in evidenza come in certe lingue, e dunque per certi popoli, la parola "natura" non esista proprio³¹, sicché la stessa espressione "diritti della natura" risulta etnocentrica. È stato messo in evidenza, inoltre, come anche la traduzione di *Pacha Mama* come natura nella Costituzione ecuadoriana, e financo come Madre Terra, non sia del tutto conferente con l'ontologia da cui quel concetto proviene, in quanto per la cosmovisione kichwa essa indica il cosmo, la totalità, senza presupporre una distinzione fra uomo e natura che è invece esplicita nell'espressione "Madre

³⁰ Una delle tante immagini e spiegazioni del *kite* si può trovare in W. Menski, *Globalisation and the new utopia of multicultural/intercultural and plurilegal states: Some methodological reminders*, in S. Bagni (coord.), *Lo Stato interculturale: una nuova eutopia? – The Intercultural State: a New Eutopia? – El Estado intercultural: ¿una nueva eutopía?*, Dipartimento di Scienze giuridiche, Bologna, 2017, 120 ss.

³¹ P. Descola, *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, Linaria, Roma, 2013, 118. V. anche M. Ricca, *Natura inventata e natura implicita nel diritto. Incursioni interculturali*, in G. Marrone (a cura di), *Semiotica della natura (natura della semiotica)*, Mimesis, Milano, 309 ss., in part. 303, anche se critico rispetto all'approccio ontologico descoliano.

Terra”. Ancora, rispetto alla cosmovisione inca, il pregiudizio dicotomico ha portato a tradurre “runa” come “persona” o “umanità”, quando di fatto il termine indica il genere, maschile e femminile al contempo. Ciò significa che “runa” esprime unità di genere fra *tutti* gli esseri, umani e non, mentre non richiama in alcun modo la contrapposizione fra esseri umani e natura³².

Alla luce di quanto appena detto, è facile capire perché questa operazione di “espianto” di un concetto che indica una particolare relazione sociale in una differente ontologia, abbia creato diversi problemi applicativi e sistematici.

3. Oltre la dicotomia natura-cultura nelle scienze giuridiche?

In chiusura del paragrafo precedente è stato evidenziato come lo statuto dei diritti della natura non possa non essere letto anche in prospettiva antroposociologica. Tuttavia, la mia riflessione si colloca all’interno di una ricerca in campo giuridico, ossia si prefigge come obiettivo quello di spiegare un fenomeno normativo. Il ricercatore che la sta svolgendo si è formato nella tradizione giuridica del diritto occidentale; ugualmente, l’oggetto di studio appartiene a quella tradizione, in quanto abbiamo già precisato che la stessa Costituzione ecuadoriana è manifestazione del costituzionalismo di matrice occidentale, tanto che proprio per questo motivo l’incorporazione del concetto di “natura” ha creato problemi interpretativi e sistemici. Tuttavia, la presente ricerca si inserisce anche all’interno della scienza giuridica comparata. Da un lato, essendo diventata la Costituzione ecuadoriana un modello che ha circolato a livello globale e ha influenzato formanti di altri ordinamenti, i problemi interpretativi e sistemici dell’ordinamento ecuadoriano si trasformano in problemi sistemologici ed epistemologici, per un comparatista interessato a spiegare il fenomeno di circolazione del modello e a proporre una lettura fuori dal paradigma etnocentrico del *Global North*. Dall’altro lato, il comparatista, per risolvere questo tipo di problemi, si appoggia ad altre scienze che hanno già studiato il fenomeno, seppur da un diverso angolo visuale, i cui risultati tuttavia rilevano per l’applicazione della teoria dei formanti e del pluralismo giuridico, come l’antropologia, la sociologia, l’etnologia.

I concetti di natura e cultura sono senza dubbio al cuore dell’oggetto di studio di queste scienze e al contempo due dei termini astratti più controversi. Partiamo da come il pensiero occidentale è venuto nel tempo costruendoli, per arrivare alla attuale relazione dicotomica natura-cultura, che postula una differenza di natura incommensurabile tra l’essere umano e le altre entità viventi e non viventi che popolano la Terra. Di conseguenza, si riconosce la prevalenza ontologica dell’uomo sugli altri enti (natura), proprio in ragione della “cultura” quale insieme di capacità tecniche, di linguaggio, di astrazione e rappresentazione simbolica che l’uomo sviluppa attraverso il vivere sociale e usa come strumenti di intermediazione con la

³² F. Quizhpe, C. Storini, *Hacia otro fundamento de los derechos de la naturaleza*, in R. Martínez Dalmau, C. Storini, R. Viciano Pastor, *Nuevo constitucionalismo latinoamericano*, cit., 252 e 253.

“natura”³³. Questa cesura netta tra i due oggetti di studio è relativamente recente³⁴, benché oggi estremamente radicata nel nostro pensiero. È solo negli ultimi anni, con l’inasprirsi degli impatti negativi dovuti ai cambiamenti climatici e alle variazioni degli altri parametri di stabilità del pianeta, che diverse scienze hanno rimesso in discussione la distanza che era stata posta tra l’uomo e la natura. Ad esempio, secondo la teoria dell’autopoiesi, ogni sistema vivente è strutturalmente vincolato al proprio ambiente, scambiando con esso continuamente informazioni, che producono modifiche del sistema stesso. Tuttavia, il sistema resta autonomo: le iterazioni sono la miccia del cambiamento, che tuttavia non è deterministicamente definito in direzione o contenuto. Trasponendo queste idee sul piano delle scienze cognitive, si potrebbe dire con Maturana che il sistema apprende, e che dunque la cognizione è ciò che caratterizza i viventi. Ciò implica che la cognizione è un processo che “costruisce” la vita, e non che riflette qualcosa che esiste già di per sé³⁵. Se la vita è un processo di cognizione, non possiamo definire la cultura come un sapere appreso, rispetto a un sapere innato.

La “Grande Divisione” è stata criticata da un gruppo di antropologi della scuola francese, allievi di Lévi-Strauss, che hanno fondato la branca dell’antropologia della natura e che fanno capo a Philippe Descola, Bruno Latour ed Eduardo Viveiros de Castro. L’espressione “antropologia della natura” (cattedra che Philippe Descola ha tenuto al Collège de France fino al suo pensionamento nel 2019) è un ossimoro se intesa secondo il pensiero eurocentrico, che parte dalla irriducibile distinzione tra lo studio dell’*anthropos* e quello della natura. Al contrario, il punto di partenza dell’antropologia della natura è lo studio dell’uomo come parte integrante della natura. Secondo i presupposti descoliani, i due termini creano una perfetta sintesi, nella quale si tenta di sradicare un malcelato approccio etnocentrico delle scienze sociali. L’obiettivo di Descola, infatti, non è quello di rinnegare l’evoluzione del pensiero occidentale, bensì quello di smascherarlo come presupposto di qualunque lettura “altra”, che viene così definita proprio in quanto il termine di paragone nascosto, il metro per misurare qualunque “cultura”, resta sempre quello occidentale³⁶.

La natura per l’Occidente è pensata come uniforme e spiegabile secondo il metodo scientifico; ogni altra versione del rapporto tra uomo e natura è un tentativo deformante di spiegare la realtà³⁷. Per Descola, invece,

³³ Per una rassegna etnologica sulla definizione di cultura A. Kroeber, C. Kluckhohn, *Il concetto di cultura*, trad. it., il Mulino, Bologna, 1983.

³⁴ P. Descola, *L’ecologia degli altri*, cit., 44. Cfr. anche P. Vidali, *L’idea di Natura in Occidente*, in M. Ghilardi, G. Pasqualotto, P. Vidali, *L’idea di natura tra Oriente e Occidente*, Morcelliana Editrice, Brescia, 2022, 11-89.

³⁵ F. Capra, P.G. Luisi, *Vita e Natura. Una visione sistemica*, Aboca, San Sepolcro, 2014, 398-399.

³⁶ P. Descola, *L’ecologia degli altri*, cit., 46; P. Descola, *Oltre natura e cultura*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano, 2021, 6.

³⁷ Descola parla di monismo naturalista e relativismo culturalista, per spiegare come la natura viene universalmente intesa secondo la visione meccanicistica, e su questa base comune si innestano invece rappresentazioni distinte a seconda delle cosmovisioni di ciascun collettivo umano: P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit., 97 ss.

la contrapposizione tra natura e cultura è tutt'affatto che universale³⁸. Il naturalismo, come egli definisce la visione occidentale, è solo una delle possibili ontologie del rapporto fra uomo e natura, sicché misurare ogni altra cosmologia con questo metro, anche ammettendo un certo relativismo, resta una forma velata di etnocentrismo.

Utilizzando i propri studi etnografici e la letteratura specialistica prodotta da molti altri colleghi, Descola dimostra come si possano individuare, attraverso un'analisi comparativa, una serie limitata di strutture della realtà, all'interno delle quali gli esseri umani collocano la loro esistenza, ossia definiscono il sé e l'altro. Tali strutture sono l'animismo, il totemismo, il naturalismo e l'analogismo. Per Descola, si tratta di vere e proprie ontologie, dunque mondi diversi, e non "cosmovisioni" di un unico mondo³⁹. Questa matrice si caratterizza per il diverso processo di identificazione del sé e dell'altro rispetto alla interiorità e fisicità di ogni individuo. In particolare, animismo e totemismo sono ontologie moniste rispetto all'interiorità, cioè concepiscono una unità spirituale tra umani e non umani. Al contrario, naturalismo (l'ontologia del *Global North*) e analogismo si basano entrambi su una differenza netta fra umani e non umani sul piano spirituale, o meglio culturale, che nel naturalismo però poggia su una comune origine fisica, fondata sulla teoria dell'evoluzione. È evidente come alla luce di questa matrice, l'*anthropos* sia molto più che lo studio dell'individuo e delle società di umani, visto che diverse ontologie postulano relazioni di identificazione anche con i non umani, che dunque sono concepiti come persone e fanno parte integrante della "società"⁴⁰. Ecco dunque sciolto l'ossimoro dell'antropologia della natura.

Dalle quattro ontologie appena descritte derivano diverse forme di relazione fra gli attori di questi mondi, dunque tanto fra gli esseri umani che fra umani e non-umani. Quelle che vengono studiate, in quanto considerate matrici di altre, sono: il dono, lo scambio e la predazione, da una parte; la produzione, la trasmissione, la protezione, dall'altra. Il primo gruppo identifica relazioni potenzialmente reversibili fra soggetti tendenzialmente simili; il secondo gruppo relazioni univoche, tra soggetti gerarchicamente ordinati. I tipi di relazioni che si innestano all'interno di una ontologia specifica sono per lo più determinate dalla struttura stessa dell'ontologia, ma possono anche combinarsi fra loro in modi particolari, a seconda dei contesti. Infine, dalla combinazione di struttura e relazioni nasce una particolare forma di società, con le proprie regole di comportamento, le proprie simbologie, le proprie rappresentazioni particolari, che spiega così la diversità culturale fra popoli pur riconducibili alla medesima ontologia.

L'incontro con l'antropologia della natura e con i suoi sostenitori è stata l'occasione per analizzare da un lato, se le categorie giuridico-

³⁸ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit., 44.

³⁹ Nella traduzione italiana della sua opera *Par-delà nature et culture* si usa il termine "mondiazione". Si v. anche N. Breda, *Postfazione. Una scienza degli esseri e delle relazioni. Dentro la costruzione di Oltre natura e cultura*, in P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit., 524.

⁴⁰ Cfr., a titolo di esempio, M.H. Chit Htoo, B. Steenhuisen, B. Verschuuren, *Different Natures of Reality Inform Different Realities of Nature: What Karen Perceptions of Forest Reveal about Nature Conservation in Indigenous Contexts*, in *Conservation and Society*, vol. 21, n. 1, 2023, pp. 28-37.

comparatistiche finora utilizzate per spiegare l'incorporazione del paradigma dei diritti della natura in alcuni ordinamenti costituzionali siano coerenti con una lettura monista rispetto al rapporto ontologico fra natura e cultura, e dunque non viziato da etnocentrismo; dall'altro, e alla luce della risposta al primo quesito, se gli strumenti giuridici scelti per tale operazione siano comprensibili e adattabili al contesto della tradizione giuridica nella quale si inseriscono.

La comparazione giuridica condivide con l'antropologia il presupposto metodologico dell'attenzione al pregiudizio etnocentrico. Tuttavia, mi pare che in ambito giuridico, per quanto riguarda la riflessione sul rapporto uomo-natura, manchi ancora la svolta ontologica che la scuola descoliana ha rappresentato in antropologia. Il rifiuto del monismo giuridico porta al riconoscimento dell'esistenza di altre tradizioni giuridiche; tuttavia, rispetto ai diritti della natura, l'ontologia animista non viene correttamente interpretata per le sue implicazioni nell'ambito giuridico. Questo perché quel concetto viene trasposto in una tradizione giuridica all'interno di una ontologia dualista, che interpreta il concetto come un mero fatto "culturale", ossia, con evidente pregiudizio etnocentrico, come qualcosa che può avere senso soltanto nella dimensione spirituale. Le implicazioni del monismo tra natura e cultura non vengono assolutamente colte, ossia non viene colta la possibilità di considerare quell'approccio all'interno di un multiverso, ossia come una ontologia autonoma, capace di generare proprie relazioni e proprie strutture sociali. Tradotto in linguaggio giuridico, non viene colta la possibilità di rielaborare il diritto alla luce di una diversa ontologia. È invece l'idea che sta alla base della proposta di un "diritto ecologico": dimostrare come il monismo fra natura e cultura possa essere concepito anche utilizzando le strutture di identificazione fra il sé e l'altro proprie del pensiero scientifico occidentale. Questa operazione mira dunque sul piano antropologico ad avvicinare l'ontologia naturalista a quella animista; su quello giuridico, a riformulare concetti e istituti che sostengono la base della *Western Legal Tradition*.

Come segnala lo stesso Descola⁴¹, questa operazione epistemologica è quanto mai necessaria in considerazione della crisi climatica, ecologica ed energetica che il pianeta sta vivendo, di fronte alla quale perde davvero di significato il dibattito filosofico ed etico sulla *natura naturans* e la *natura naturata* di Spinoza.

4. Diritti della natura tra formante legale e formante "culturale"

La normatività del paradigma dei diritti della natura viene quasi sempre spiegata attraverso il formante "culturale", in ragione della sua recezione in ordinamenti giuridici statuali dove sono presenti comunità indigene che in antropologia della natura si definirebbero animiste, ossia con un'ontologia monista quanto al rapporto uomo-natura, a prescindere dalla loro collocazione nel *Global South* o nel *Global North* (si pensi ai casi australiano e neozelandese).

⁴¹ P. Descola, *L'ecologia degli altri*, cit., 97.

In America latina, per esempio, i concetti di *sumak kawsay* (in kichwa), *suma qamaña* (in aymara), o *küme mogen* (in *mapudungun*), tradotto in spagnolo con l'espressione "buen vivir", considerano la armonia tra l'individuo, la comunità e la natura come la base della convivenza sociale⁴². Elisa Loncón afferma: «Según la filosofía mapuche del *az mapu*, la tierra es la madre "mapu ñuke", es dadora de la vida, agua, alimentos, protección; todos los que habitamos en ella tenemos *gen*, "dueño", *nerwen*, 'fuerza', incluyendo el ser humano. Nadie es más, nadie es menos y estas fuerzas deben estar en equilibrio para que pueda haber *küme mogen*. El *küme mogen* es un principio de interdependencia, el estar bien individual depende del bienestar del colectivo y viceversa»⁴³.

I principi fondamentali del *sumak kawsay* sono rappresentati nella *chakana*, la croce andina: *yachay* (sapere ancestrale e collettivo), *ruray* (il fare), *ushay* (l'energia, la vitalità), *munay* (amare, affettività o capacità di condividere beni o valori)⁴⁴. I bracci della croce sono i principi che regolano la relazione tra i quattro elementi: reciprocità (*ranti-ranti*; le direttrici delle pratiche sociali e comunitarie di mutuo soccorso); integralità (*pura*; le direttrici del pensiero olistico indigena); complementarità (*yananti*; opposti intesi come elementi complementari); e infine interrelazione (*tinkuy*; il principio deliberativo per arrivare a una decisione condivisa)⁴⁵.

Le radici culturali dei Mapuche sono strettamente vincolate alla terra, come dimostra il nome stesso di quel popolo. In *mapudungun*, la lingua dei mapuche, "Mapu" significa "terra" e "Che" significa "persona", per cui i Mapuche sono letteralmente i "figli della Terra". Tale genealogia è talmente forte che lo stesso linguaggio deriva dai suoni degli elementi naturali: si potrebbe affermare che è il linguaggio stesso della Terra⁴⁶. Fu sviluppato dagli avi con lo scopo precipuo di decifrare i messaggi che giungevano agli uomini dagli elementi naturali: il gorgoglio dei fiumi, il sibilo del vento, la risacca del mare, il canto degli uccelli, il fruscio delle foglie, il frinire degli insetti e il verso di ciascun animale⁴⁷. Il "Kimün Mapu", o sapere Mapuche,

⁴² D. Vela Almeida, E. Alfaro Reyes, *Componente antropológico*, in J.M. Prieto Méndez, *Derechos de la naturaleza. Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*, Corte constitucional del Ecuador, Quito, 2013, 205-253.

⁴³ E. Loncón Antileo, *El Buen vivir: un paradigma para la vida, el equilibrio entre los pueblos y la Madre Tierra*, in *El Mostrador*, 2022, <https://www.elmostrador.cl/destacado/2022/03/08/el-buen-vivir-un-paradigma-para-la-vida-el-equilibrio-entre-los-pueblos-y-la-madre-tierra/>.

⁴⁴ L. Macas, *Sumak kawsay. La vida en plenitud*, in A.L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García, N. Deleg Guazha (eds), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano*, Huelva y Cuenca, 2014, 171-177.

⁴⁵ A.L. Hidalgo-Capitán, A. Arias, J. Ávila, *El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*, in A.L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García, N. Deleg Guazha (eds), *Sumak Kawsay Yuyay*, cit., 25-74, in part. 37; A. Kowii, *El sumak kawsay*, in A.L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García, N. Deleg Guazha (eds), *Sumak Kawsay Yuyay*, cit., 159-168, in part. 166 ss.; L. Macas, *Sumak kawsay. La vida en plenitud*, cit., 172.

⁴⁶ A. Marileo Lefio, R. Salas Astrain, *Filosofía occidental y filosofía mapuche*, in *Revista_isees*, n. 9, 2011, 119-138, in part. 121.

⁴⁷ A. Marileo Lefio, *The Mapuche universe. Equilibrium and harmony*, <http://www.mapuche.info/mapuint/mapuniv030530.html>; J. Ñanculef Huaiquinao, *Tayin Mapuche Kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos*, Universidad de Chile, Santiago, 2016, 21.

si basa sui concetti di circolarità e interdipendenza. Nelle parole del *Ngenpin* (uomo saggio) Armando Marileo Lefio:

«Según la perspectiva de nuestros antepasados, los diversos elementos que constituyen nuestra cosmovisión interactúan y dependen unos de otros de una manera holística y sistémica. Los habitantes, la tierra, la naturaleza y los poderes pertenecientes a las dimensiones naturales y sobrenaturales coexisten, produciendo armonía y equilibrio en el ‘Nag Mapu’»⁴⁸.

La umanità appartiene alla terra, come tutti gli altri elementi, vivi o morti, spirituali o materiali. I Mapuche applicano una epistemologia integrale della vita, del tempo e dello spazio⁴⁹, che genera un profondo rispetto per la natura e per l’ambiente, considerati «como un bien comunitario, un medio de interrelación y un espacio compartido con todas las criaturas que sustenta»⁵⁰. Il “Nag Mapu”, ossia, secondo i Mapuche, il territorio in cui viviamo, è solo una parte di tutto il cosmo. Ci sono altri mondi, altri *Mapus*, sopra (*Wenu Mapu*, il cielo) e sotto (*Miche Mapu*, il mondo sotterraneo), e in tutti i punti cardinali, tutti connessi fra loro. È chiaramente una visione olistica dello spazio, generata a partire dalle osservazioni pratiche dei membri di quel popolo nel corso di migliaia di anni.

Anche nella cultura tradizionale del popolo Inca esiste una connessione molto forte tra l’essere umano e la natura. L’essenza di questa cosmovisione sta nei quattro elementi che, in una relazione armoniosa, generano la vita in tutto l’Universo: acqua, aria, terra e fuoco. Tutto sulla Terra è impregnato di questa energia creativa dell’Universo, con la conseguenza che ogni ente è vivo ed è legato agli altri dalla medesima composizione vitale. Per questo motivo, gli esseri umani sono in grado di comunicare con ogni elemento che compone il mondo, dalla pietra alle montagne, ai boschi, in quanto tutti condividiamo gli stessi elementi costitutivi. La *Pacha Mama* è il tutto, dove il tempo e lo spazio si fondono, la totalità e la singolarità coesistono: «La Pacha Mama es un marco formado tanto por lo humano como por lo no humano: las personas no lo ocupan, son una parte constitutiva de él. Es ecológico y social al mismo tiempo»⁵¹.

Proseguendo in questo itinerario di tradizioni ancestrali, è possibile incontrare parole e concetti simili a quelli finora analizzati anche fra le tribù (*iwi*) maori della Nuova Zelanda. Nel documento *Te Kawa o Te Urewera*,⁵² con cui le comunità hanno voluto rivitalizzare la propria relazione con Te Urewera (un’area di foresta quasi incontaminata nella costa est dell’isola settentrionale), a seguito delle politiche di riconciliazione con le tribù maori da parte dello Stato colonizzatore neozelandese, si ritrovano i punti fondamentali che rappresentano nella cosmovisione indigena la relazione con la foresta. Gli esseri umani sono intrinsecamente imbricati con la natura: non le sono superiori, né possono considerarsi separati da essa. La natura è madre, per cui richiede rispetto. I principi del *Te Kawa o Te Urewera*

⁴⁸ A. Marileo Lefio, *The Mapuche universo*, cit.

⁴⁹ J. Ñanculef Huaiquinao, *Tayin Mapuche Kimün*, cit., 41.

⁵⁰ A. Marileo Lefio, *The Mapuche universo*, cit.

⁵¹ E. Gudynas, *Religion and cosmovisions within environmental conflicts and the challenge of ontological openings*, in E. Berry, R. Albro (eds.), *Church, Cosmvision and the Environment. Religion and social conflict in contemporary Latin America*, Routledge, New York, 2018, 225-247, in part. 232.

⁵² <https://www.ngaituhoe.iwi.nz/te-kawa-o-te-urewera>.

riecheggiano quelli del *sumak kawsay*: *papatūānuku* (l'ambiente) rappresenta l'equilibrio; *mauri* (la vita), impone di essere generosi nella comunità; *tapu-wai* corrisponde alla resilienza; *ahua* (il carattere) è l'impegno per la realizzazione del bene comune, in quanto «all things are bound together, everything is connected»; *tatai* (l'eredità) indica il tempo, la relazione tra il passato e il futuro, dunque l'equilibrio inter-generazionale; *whanāu*: *manuhiri* e *tanata whenua*, rappresentano la disciplina, per poter controllare gli impulsi di dominio sugli altri esseri viventi, in quanto «no creature should believe they belong only to themselves»⁵³.

Anche nelle ontologie analogiste, il rapporto uomo-natura è ben lontano dalla grande divisione della tradizione occidentale. Per esempio, Amadou Hampâté Bâ, con riferimento alle tradizioni africane fulani e bambara, descrive la dottrina tradizionale del *Bembarw-sira*, che inquadra l'esistenza di ogni persona (*Maa*) all'interno del mondo naturale. Ogni persona ha natura multipla in quanto porta dentro di sé lo spirito polimorfico dell'Universo. A causa della sua costitutiva complessità interna, ogni persona è in costante contatto con il mondo esteriore, sicché la comunità vivente è concepita come unica e interdipendente: «The concept of the unity of life goes hand in hand with the fundamental notions of balance, exchange, and interdependence. Maa, who contains in himself an element of all existing things, is called to become guarantor of the equilibrium of the exterior world, and even of the cosmos»⁵⁴.

Anche all'interno di questa tradizione la Terra è considerata come una Madre, un essere vivente che accoglie lo spirito divino. Come conseguenza, nessuno, nemmeno il re, può avere in proprietà la Terra, né essa può essere venduta o comprata⁵⁵.

Nelle cosmovisioni (ontologie, secondo Descola) animiste, di cui abbiamo citato alcuni esempi, il rapporto tra natura ed esseri umani non viene descritto in termini di diritti soggettivi. Gli esseri non umani, animati o inanimati, sono considerati come persone, soggetti, membri di un'unica società⁵⁶. Tuttavia, tale soggettività non è concepita come una forma di titolarità di posizioni giuridiche soggettive da rivendicare nei confronti dell'altro, quanto piuttosto come fondante una serie di relazioni di identificazione che stanno alla base delle costruzioni sociali di quelle comunità e che Descola ha studiato e illustrato nella sua opera. Questo è il tipo di normatività che i comparatisti spiegano, quando si riferiscono a tali

⁵³ Relazionalità, complementarietà, interdipendenza, monismo tra natura e uomo, sono tutti concetti che si ritrovano alla base anche di culture e tradizioni dell'Estremo Oriente, come nel pensiero sino-giapponese o nella filosofia buddhista: cfr. il già menzionato volume di M. Ghilardi, G. Pasqualotto, P. Vidali, *L'idea di natura tra Oriente e Occidente*, cit.

⁵⁴ A. Imhotep, *Aspects of African Civilization (Person, Culture, Religion)*, pp. 1-48, 2020, traduzione di Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine: personne, culture, religion*, Présence africaine, 1972, https://www.academia.edu/43495135/Aspects_of_African_Civilization, 6.

⁵⁵ A. Imhotep, *Aspects of African Civilization*, cit., 43.

⁵⁶ La visione olistica dei popoli indigeni corrisponde a una «forma de concebir al ser humano-naturaleza-sociedad como un todo integral e interdependiente»: P. Vega Conejo, *Un balance desde la interculturalidad*, in A. Maldonado, E. Martínez (eds), *Una Decada con Derechos de la Naturaleza*, cit., 133.

esperienze come “formante culturale”. Particolari cosmovisioni (ovvero ontologie) generano una specifica “normatività”, ossia riflettono un particolare concetto di “diritto oggettivo”, quale struttura della società che l’ha prodotto. In questo senso, il formante culturale è alla base del pluralismo giuridico.

Il fenomeno dell’incorporazione dei diritti della natura negli ordinamenti giuridici statuali non può essere spiegato negli stessi termini. In primo luogo, in quanto il formante attivo non è quello “culturale”, bensì, di volta in volta e a seconda dei casi, quello costituzionale (Ecuador), legale (Bolivia, Australia, Nuova Zelanda, Panama, ecc.), giurisprudenziale (India, Bangladesh, Colombia, Brasile, ecc.)⁵⁷.

In secondo luogo, se con l’espressione “formante culturale” intendiamo definire la normatività che deriva da una concezione monista del rapporto uomo-natura, cadiamo nel pregiudizio etnocentrico. Stiamo implicitamente affermando, infatti, che la concezione monista è una forma di concepire il mondo tipica di alcune società, frutto di simbologie, linguaggi, tecniche elaborati dall’uomo; un modo particolare di vedere *la* natura, che invece è una sola, ossia quella definita, spiegata e circoscritta dal pensiero scientifico occidentale. Dunque, la *loro* cosmovisione è una forma di “cultura”, che può essere giudicata come vera o falsa; la *nostra* corrisponde alla semplice descrizione della “realtà” delle cose, ed è l’unico modo per spiegarle. Si contrappone l’uni-verso occidentale, al pluri-verso di una molteplicità di ontologie⁵⁸. Natura e cultura, invece, sono entrambi oggetti teorici, ossia «categorie culturalmente elaborate, le quali sono a loro volta risultati di scelte intellettuali (anche se inconsapevoli o sepolte nel passato culturale,

⁵⁷ Le iniziative di riconoscimento dei diritti della Natura a livello mondiale, con rinvio alle rispettive fonti costituzionali, legislative e giurisprudenziali, vengono costantemente aggiornate sui seguenti siti: <https://ecojurisprudence.org>; <http://www.harmonywithnatureun.org/rightsOfNature/>. Si veda anche: M. Carducci, *Natura (Diritto della)*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Aggiornamento, UTET, Milano, 2017; S. Bagni, *Le voci (non del tutto inascoltate) della Natura nella recente giurisprudenza colombiana e indiana*, in *DPCE Online*, n. 4, 2018, pp. 989-1003; C.M. Kauffman, *Mapping Transnational Rights of Nature Networks & Laws: New Global Governance Structures for More Sustainable Development*, 2020, <http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload924>; D.P. Corrigan, M. Oksanen (eds), *Rights of nature: a re-examination*, Routledge, London/New York, 2021; C. Valqui Cachi, J.G. Garza Grimaldo, Á. Ascencio Romero, J. Salazar Adame, M. Reyes Salinas, D. Mora Magallón (coords), *Capital y Derechos de la Naturaleza en México y Nuestra América. La Madre Naturaleza y la Humanidad ante la Covid-19 y las pandemias estructurales del capital del siglo XXI*, Tomo III, Universidad Autónoma de Guerrero, Guerrero, 2021; M. Tănăsescu, *Understanding the Rights of Nature. A Critical Introduction*, Transcript, Bielefeld, 2022.

⁵⁸ A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, A. Acosta (a cura di), *Pluriverso. Dizionario del Post-sviluppo*, trad. it., Orthotes, Nocera inferiore, 2021; «La pretesa di una “rappresentazione unitaria” della natura non potrebbe che rivelarsi erronea, atteso che la stessa “immagine” offerta dalla filosofia “ecocentrica” è stata prodotta in virtù di un pensiero che è nato e si è sviluppato in un determinato contesto storico, quello della contemporanea crisi ecologica» S. Messina, *Eco-democrazia. Per una fondazione ecologica del diritto e della politica*, Orthotes, Nocera inferiore, 2019, 154. Parla di natura come costruito storico-sociale G. Montani, *Antropocene, nazionalismo e cosmopolitismo. Prospettive per i cittadini del mondo*, Mimesis, Milano/Udine, 2022, 321 ss.

nelle tradizioni linguistiche e concettuali), nonché di vere e proprie prospettive scientifiche»⁵⁹.

Può sembrare una sterile diatriba epistemologica, ma per scienze come il diritto comparato e la stessa antropologia, si tratta di essere coerenti con le basi scientifiche del proprio studio.

Quando, in qualità di giuristi appartenenti alla tradizione occidentale, vogliamo indicare la diretta fonte di normatività del concetto di “diritti della natura”, che, come abbiamo cercato di spiegare sopra, non risiede tanto nell’attribuzione di pretese giuridicamente tutelate a nuovi soggetti, quanto piuttosto nel monismo ontologico fra uomo e natura, ossia nei rapporti di *relazione* e *interdipendenza* fra loro esistenti, proponiamo di usare l’espressione “formante ecologico”, che rappresenta in termini giuridici il tentativo di trasformazione dell’ontologia naturalista in senso olistico.

5. Una possibile rivoluzione nell’ontologia naturalista e nella *Western Legal Tradition*

Nel paragrafo precedente, abbiamo visto come il “formante ecologico” abbia operato in alcuni ordinamenti di tradizione occidentale attraverso il recepimento di contenuti propri di altre ontologie. Si tratta di casi in cui sussiste, in maniera più o meno forte⁶⁰ all’interno del sistema, una forma di riconoscimento del pluralismo giuridico. Il grado di attecchimento del concetto e di effettività nella sua implementazione dipenderà dunque da quello di reale accettazione del pluralismo come elemento costitutivo di una nuova tradizione giuridica, quindi dalla qualità del fenomeno di produzione di interlegalità⁶¹.

L’introduzione dei diritti della natura in ordinamenti costituzionali che, pur di fatto plurali, sono strutturalmente monisti quanto a struttura giuridica, mostra come, sul piano ontologico, la iniziale teoria descoliana costruita in *Oltre natura e cultura* fosse troppo rigida rispetto all’individuazione delle quattro ontologie di base, non soffermandosi sulle possibili ibridazioni, come ben sottolinea Nadia Breda nella postfazione alla traduzione italiana⁶². In ambito giuridico-comparato, Menski descrive lo stesso fenomeno con l’espressione “pluralità delle pluralità” (POP,

⁵⁹ F. Remotti, *Natura e cultura*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto Treccani, Roma, 1996.

⁶⁰ Sulla distinzione tra pluralismo forte e debole J. Griffiths, *What is legal pluralism?*, in *Journal of Legal Pluralism*, n. 24, 1986, 1-55; A.J. Hoekema, *Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario*, in *El otro derecho*, n. 26-27, 2002, 63-98.

⁶¹ B. de Sousa Santos, *Toward a New Legal Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, New York, 1995.

⁶² Nadia Breda ricorda come nel tempo Descola abbia via via ammorbidito la sua posizione iniziale, ammettendo una sorta di «ontodiversity» del mondo. Ella afferma che la griglia ontologica iniziale debba essere letta «come sistema di punti di salienza prototipici di un processo di posizionamenti sfumati, o *fuzzy*. Compresenze di ontologie, posizioni, ibridismi sono stati via via ammessi da Descola e sperimentati da molti antropologi con nuove etnografie» (N. Breda, *Postfazione*, cit., 526).

nell'acronimo inglese), mentre per Glenn esso rappresenta la chiave della sostenibilità delle differenze tra le diverse tradizioni giuridiche⁶³.

Nella loro monumentale opera *Vita e Natura*, gli scienziati Capra e De Luisi affermano che «il destino e il benessere della civiltà moderna verranno definiti in modo significativo dall'equilibrio (o dalla mancanza di equilibrio) fra i due opposti sviluppi del progresso tecnologico e della saggezza spirituale»⁶⁴. Spiritualità è termine usato in senso ampio, per riferirsi a esperienze interiori individuali, nonché, sul piano sociale, a filosofie, religioni, cosmovisioni. Pur partendo da posizioni tipicamente naturaliste, i due scienziati auspicano quel fenomeno di ibridazione sopra menzionato, un processo di ecologia del sapere, come lo definisce Boaventura de Sousa Santos⁶⁵. Spiritualità e scienza non sono in conflitto fra loro, tutt'altro. Proprio nell'approccio sistemico alla vita e alla natura appare evidente come i due poli si integrino e si sostengano a vicenda: «Connessione, relazione e comunità sono concetti fondamentali dell'ecologia; e connessione, relazione e appartenenza sono l'essenza dell'esperienza spirituale. Non sorprende dunque che il paradigma sistemico ed ecologico che sta emergendo sia in armonia con molte idee delle tradizioni spirituali»⁶⁶.

Il formante ecologico, dunque, comincia ad operare anche dall'interno dell'ontologia naturalista, utilizzando lo stesso metodo scientifico con cui, a partire dal XVII secolo, il pensiero occidentale ha giustificato la Grande Divisione. Il tentativo è quello di dimostrare come la scienza, già a partire dall'evoluzionismo darwiniano, ma soprattutto grazie alle acquisizioni più recenti (la fisica quantistica, il pensiero sistemico e la teoria della complessità basata sulla fisica non lineare, la cibernetica e le reti viventi, ecc.)⁶⁷ possa attraversare un'altra fase di rivoluzione del pensiero, verso una visione sistemica e olistica, che avvicina l'ontologia naturalista a quella animista⁶⁸. Tale rivoluzione non può non avere ricadute sulla scienza giuridica, tanto che Capra e Mattei avanzano l'ipotesi di una «ecologia del diritto», ossia la necessità di riformulare le leggi umane alla luce della nuova rivoluzione scientifica, tanto in termini di istituti (come nel caso dei diritti della natura) quanto in termini di strutture sociali e reti di vita (come nella proposta del concetto di eco-democrazia⁶⁹).

L'ecologia è la scienza che si occupa di studiare le interazioni tra organismi e tra organismi e ambiente abiotico. È una scienza

⁶³ P.H. Glenn, *Tradizione giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, trad. it., il Mulino, Bologna, 2011.

⁶⁴ F. Capra, P.G. Luisi, *Vita e Natura*, cit., 432. Mario Ricca ricorda, d'altra parte, che c'è una costante interculturale nella rappresentazione della natura attraverso elementi costitutivi che rimandano al sacro in senso lato (M. Ricca, *Natura inventata e natura implicita nel diritto*, cit., 303-304).

⁶⁵ B. de Sousa Santos, *Construyendo las Epistemologías del Sur. Para un pensamiento alternativo de alternativas*, Vol. I, Clacso, Buenos Aires, 2019, 229.

⁶⁶ F. Capra, P.G. Luisi, *Vita e Natura*, cit., 171 e 56. Cfr. anche, quanto al pensiero sino-giapponese, M. Ghirardi, *L'idea di natura nel pensiero sino-giapponese*, in M. Ghilardi, G. Pasqualotto, P. Vidali, *L'idea di natura tra Oriente e Occidente*, cit., 91-138, in part. 98.

⁶⁷ F. Capra, U. Mattei, *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, Aboca, San Sepolcro, 2017, capitolo 5.

⁶⁸ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit., 227.

⁶⁹ S. Messina, *Ecodemocrazia*, cit.

intrinsecamente multidisciplinare, in quanto deve di necessità essere in grado di dialogare con le altre scienze della Terra e della Vita (la biologia, la chimica, le scienze ambientali, la geografia, la geologia, ecc.), ma altresì con l'economia, l'etica e la filosofia. L'ecologia, nel pur breve tempo dalla sua fondazione come scienza, è stata in grado di recuperare l'essere umano e la natura dal reciproco isolamento nel quale la rivoluzione scientifica le aveva poste, con il suo meccanicismo e razionalismo illuminista⁷⁰. L'ecologia analizza il proprio oggetto di studio attraverso una prospettiva olistica, applicando il metodo della complessità, evidenziando come le interazioni tra i diversi livelli di organizzazione della vita (organismi, popolazioni, specie, comunità, ecosistemi, biomi, biosfera) e l'ambiente garantiscono l'unità del sistema di volta in volta preso in considerazione, il quale corrisponde sempre a più della somma delle sue componenti⁷¹. Un ecosistema non è semplicemente un contenitore di materia, bensì un sistema complesso di relazioni, tanto che al livello superiore si presentano proprietà che non derivano semplicemente dalla somma di quelle dei livelli inferiori, bensì sono il prodotto innovativo di tali relazioni⁷² e si definiscono «proprietà emergenti»⁷³.

Già a partire da queste poche e basilari nozioni appare evidente come la dimensione relazionale e comunitaria tra gli organismi che popolano un territorio è il presupposto per lo sviluppo della vita, inclusa quella degli esseri umani. Ciò implica che non possiamo conoscere la natura umana, se non la studiamo dalla prospettiva ecologica. Edgar Morin, investigando proprio su tale argomento, parla della «trinità individuo/specie/società», e propone un'analisi che, basandosi sulle teorie della complessità, riesce a spiegare in maniera unitaria tutte le dimensioni dell'essere umano (biologica, sociale, culturale, psicologica)⁷⁴. Il passaggio dalla "natura", altra e opposta all'uomo, all'ecosistema di cui l'uomo è parte, può essere considerato, come segnala Paolo Vidali «un'evoluzione dell'idea di umanità o una revisione di quella di natura»⁷⁵.

Nel definire la vita secondo la teoria sistemica, Capra e Luisi ne identificano sei caratteri principali⁷⁶:

1. Il pianeta Terra è un sistema aperto e dissipativo, ossia che riceve energia dall'esterno, nel nostro caso dal Sole, e restituisce calore come scarto;
2. è un sistema autorganizzato;
3. non lineare, ossia che funziona come una rete, con anelli di retroazione;

⁷⁰ F. Capra, U. Mattei, *Ecologia del diritto* cit., 29.

⁷¹ W.P. Cunningham, MA. Cunningham, B.W. Saigo, *Fondamenti di ecologia*, McGraw-Hill, Milano, 2007.

⁷² E.P. Odum, G.W. Barrett, *Fundamentals of Ecology*, 5th ed., Thomson, 2004, 8.

⁷³ G.W. Salt, *A comment on the Use of the Term Emergent Property*, in *The American Naturalist*, Vol. 113, n. 1, 2019, 145-148; R. Harré, *The philosophies of science*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

⁷⁴ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana*, trad. it., Mimesis, Milano, 2020 (*Le paradigme perdu: la nature humaine*, Éditions du Seuil, 1973/1979).

⁷⁵ P. Vidali, *L'idea di Natura in Occidente*, cit., 86.

⁷⁶ F. Capra, P.G. Luisi, *Vita e Natura*, cit., 546.

4. chiuso dal punto di vista operativo, cioè in grado di determinare autonomamente la propria organizzazione, e autopoietico, ossia che ricrea continuamente le proprie regole di funzionamento;
5. autogenerante, cioè in grado di rinnovarsi, di produrre nuova vita;
6. che intrattiene relazioni cognitive con l'ambiente esterno, e da esse genera nuova organizzazione e nuovo ordine.

I principi che determinano il funzionamento di tale sistema vivente sono l'interdipendenza, la collaborazione, la flessibilità e la diversità.

L'interdipendenza si contrappone all'attuale struttura lineare dei sistemi giuridici, basati su relazioni causa-effetto. Il macro-sistema in cui viviamo, ossia la Terra, non è organizzato in modo lineare, ma sotto forma di rete, ossia basato su relazioni di *feedback-loop*⁷⁷.

Anche il neoliberalismo dominante risulta difficilmente compatibile con uno dei principi della vita, ossia quello di collaborazione: «La vita non prese il sopravvento sul globo con la lotta, ma istituendo interrelazioni»⁷⁸. Il sistema si autorigenera, creando e nutrendo comunità sostenibili, non singoli individui: «molti scienziati cognitivisti oggi sarebbero d'accordo nell'affermare che il vero e proprio concetto di "Io" è una proprietà emergente che nasce dal simultaneo occorrere e dal risuonare di sentimenti, memorie e pensieri, cosicché l'"Io" non è localizzato da qualche parte, ma piuttosto è un *pattern* organizzato privo di un centro»⁷⁹. Queste nuove acquisizioni dovrebbero portare a una riflessione sul concetto di "diritto soggettivo" e sui limiti delle affermazioni circa la sua assolutezza, o sull'universalità di alcuni diritti, quantomeno dal punto di vista della ontodiversità descoliana.

Infine, flessibilità e diversità aumentano la capacità di resilienza del sistema, dunque di rispondere alle perturbazioni per creare un nuovo equilibrio. Ciò avviene almeno finché non si oltrepassa il limite di tolleranza, la capacità portante, oltre il quale il sistema muore, non essendo più in grado di assorbire gli "urti". Tuttavia, affinché la diversità sia una risorsa, la comunità deve essere in rete, perché nella logica lineare la diversità crea solo conflitto e divisione.

Considerare l'ecologia come formante significa trarre dalla struttura e dai principi della vita appena descritti, alcune regole di base per l'organizzazione delle comunità umane.

Tentando di applicare questi concetti alla teoria dei formanti, propongo di identificare due paradigmi distinti, ispirati ai modelli sui diritti della natura elaborati da Mumta Ito⁸⁰. Il primo modello è al momento utopico, e rappresenta una società "ontodiversa", che ha adattato il proprio sistema giuridico e il proprio modello di sviluppo economico al formante ecologico. Il modello economico è considerato esso stesso un formante, in quanto produttivo di normatività nei rapporti sociali di produzione.

⁷⁷ F. Capra, P.G. Luisi, *Vita e Natura*, cit., 560.

⁷⁸ L. Margulis, D. Sagan, *Microcosmo*, trad. it., Mondadori, Milano, 1989, citato in F. Capra, P.G. Luisi, *Vita e Natura*, cit., 561.

⁷⁹ F. Capra, P.G. Luisi, *Vita e Natura*, cit., 281.

⁸⁰ M. Carducci et al., *Towards an EU Charter of the Fundamental Rights of Nature*, *European Economic and Social Committee*, Brussels, 2020, 1-189, <https://www.eesc.europa.eu/en/our-work/publications-other-work/studies> ISBN 978-92-830-4971-5.

Tuttavia, in questo paradigma, il formante economico è armonizzato con quello definito “culturale”, intendendo il termine “cultura” in accezione monista rispetto alla natura, e assumendo che il formante rappresenta ogni forma di normatività prodotta dagli altri tipi di relazioni sociali interumane, eccetto quelle di produzione.

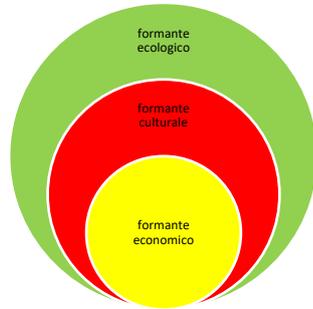


Figura 1. Modello ecologico

Il secondo modello rappresenta invece il paradigma giuridico attuale, dominato dal formante economico, all'interno di una ontologia naturalista, dunque dualista rispetto al rapporto tra uomo e natura, antropocentrico, in cui l'ordinamento giuridico disciplina i beni naturali come oggetti o *commodities*, o al più come risorse che producono servizi ecosistemici funzionali al soddisfacimento degli interessi umani, siano essi di natura economica e non, secondo il paradigma vigente del diritto ambientale.

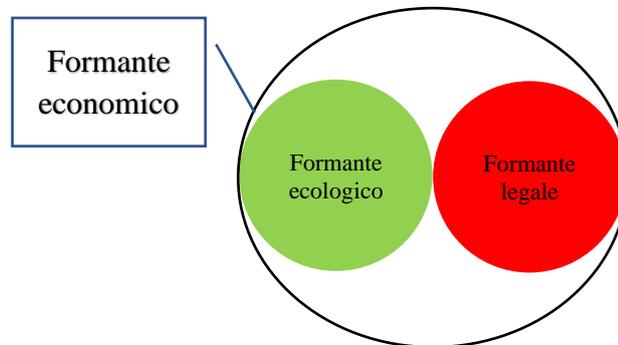


Figura 2.1. Modello dualista, vigente negli ordinamenti di tradizione giuridica occidentale o che si ispirano ad essa

Il modello dualista viene attenuato negli ordinamenti che riconoscono il pluralismo giuridico in ragione della presenza sul territorio di popoli nativi, minoranze religiose o etniche, dove le comunità si rappresentano attraverso ontologie animiste. Pur vivendo all'interno di sistemi giuridici strutturati secondo la tradizione occidentale, praticano al loro interno una forma di diritto coerente con il formante ecologico. Per il pregiudizio epistemico che abbiamo segnalato sopra, la normatività che esprime la loro ontologia viene identificata come formante culturale.

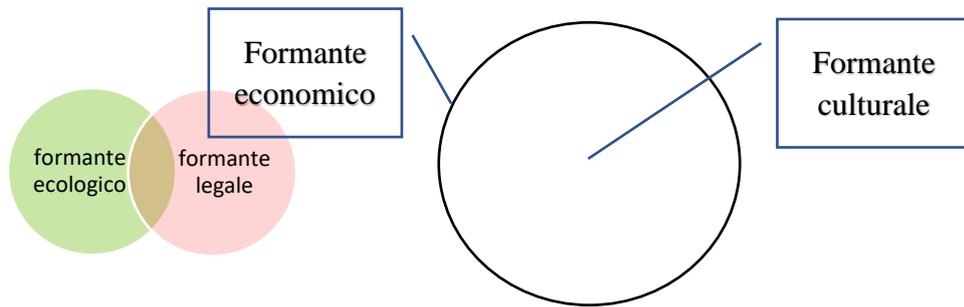


Figura 2.2. Modello dualista attenuato, vigente in ordinamenti che riconoscono il pluralismo giuridico

Essendo tre le variabili prese in considerazione nella costruzione dei modelli, potrebbe essere lecito chiedersi se sia possibile immaginare, ma soprattutto realizzare, un terzo modello, che potrebbe essere considerato una tappa intermedia tra l'utopica realizzazione del primo e la contemporanea attualità del secondo. Questo terzo modello vedrebbe invariata la primazia del formante economico, aspirando invece all'armonizzazione tra il formante ecologico e quello culturale, inteso nell'accezione del primo modello, ossia come superamento della Grande Divisione nel rapporto uomo-natura, pur all'interno di una pluralità *fuzzy* di ontologie.

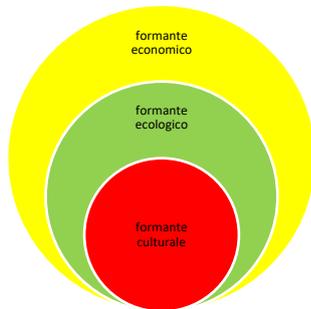


Figura 3. Modello di transizione ecologica

Il modello di transizione ecologica è meramente teorico. Nonostante ciò, è in questa direzione che si muovono i giuristi che sostengono il riconoscimento dei diritti della natura in senso ecosistemico, e del cambio di paradigma giuridico verso un diritto ecologico, ogni qual volta resta meramente implicita, sullo sfondo di tali rivendicazioni, quella a favore di un necessario cambio di modello economico⁸¹, imprescindibile affinché il nuovo paradigma giuridico possa funzionare nella realtà, e non essere solo una bella costruzione teorica.

⁸¹ M. Cariño, A. Monteforte, R.M. Terrazas, *De la historia ambiental/ecológica a las ciencias humanas ambientales*, in P.S. Urquijo, A.E. Lazos, K. Lefebvre (coords), *Historia ambiental de América Latina. Enfoques, procedimientos y cotidianidades*, UNAM, Ciudad de México, 2022, 45.

Un possibile caso pratico di sperimentazione del modello 3 di transizione ecologica è quello spagnolo di riconoscimento dei diritti del Mar Menor⁸². Il 30 novembre 2021 la presidenza del Congresso dei Deputati spagnolo trasmette al Governo e alla Commissione parlamentare competente una iniziativa legislativa popolare relativa al riconoscimento della personalità giuridica alla laguna del Mar Menor e al suo bacino, nella Regione autonoma di Murcia. La proposta è formalmente presentata dalla professoressa María Teresa Vicente Giménez, dell' *Universidad de Murcia*, e conta sul sostegno di oltre 600mila firme di cittadini e cittadine, nonché su di un vasto movimento popolare mobilitatosi pubblicamente per la difesa dell'ecosistema minacciato. Secondo una relazione integrale sullo stato ecologico della laguna, pubblicata il 13 febbraio del 2017 dal *Comité de Asesoramiento científico* del Mar Menor, della Regione autonoma di Murcia, infatti, il bacino e la laguna versavano da tempo in una situazione di crisi eutrofica, con menomata capacità di resilienza della laguna.

La proposta di legge attribuisce personalità giuridica alla laguna e al suo bacino idrico, riconosce loro i diritti alla protezione, conservazione, mantenimento e ripristino, il diritto a esistere come ecosistema e a svilupparsi naturalmente, riferito anche a tutti i micro-ecosistemi integrati. Istituisce una serie di organismi di gestione e controllo: un rappresentante legale, composto da un membro nominato dalle Amministrazioni pubbliche competenti e un cittadino espressione delle comunità rivierasche; una Commissione di Esecuzione e controllo (i Guardiani del Mar Menor); un Comitato scientifico, composto da esperti nelle materie rilevanti per la gestione sostenibile della laguna, scelti tra istituti di ricerca e università. La legge si dichiara immediatamente applicabile, sicché qualsiasi violazione a uno dei diritti menzionati, sia da parte di soggetti pubblici che privati, potrà essere fatta valere davanti a un giudice, a iniziativa di qualunque persona fisica o giuridica che voglia farsi difensore dei diritti del Mar Menor. La *Ley 19/2022, de 30 de septiembre, para el reconocimiento de personalidad jurídica a la laguna del Mar Menor y su cuenca* viene pubblicato sul BOE il 3 ottobre 2022.

La Spagna è dunque il primo ordinamento appartenente al *Global North* a riconoscere i diritti della natura a livello legislativo, rappresentando quindi un esempio di modello 3 di transizione ecologica, ossia un ordinamento che mantiene inalterato il proprio sistema economico capitalista, ma adatta la propria legislazione al formante ecologico.

Il Cile avrebbe potuto essere il secondo Paese al mondo a incorporare i diritti della natura nella propria Costituzione. Molte considerazioni contribuivano a tenere alte le aspettative sul processo costituente cileno, in relazione al tipo di modello giuridico che avrebbe potuto diventare rispetto alla questione del rapporto uomo-natura. Innanzitutto, il tempo trascorso dall'implementazione del primo esempio, quello ecuadoriano, di riconoscimento costituzionale dei diritti alla natura, che ha permesso ai costituenti cileni di poterne valutare pregi e virtù, benchè sempre all'interno del contesto di origine. In secondo luogo, la quantità di pubblicazioni scientifiche nel frattempo accumulate sui diritti della natura e l'*Earth*

⁸² T. Vicente Giménez, E. Salazar Ortuño, *La iniciativa legislativa popular para el reconocimiento de personalidad jurídica y derechos propios al Mar Menor y su cuenca*, in *Revista Catalana de Dret Ambiental*, Vol. XIII, Núm. 1, 2022, 1-38.

System Law, o diritto ecologico, che mancavano nel 2008, durante l'assemblea di Montecristi. Negli ultimi anni la dottrina ha scandagliato il concetto di "diritti della natura" da ogni disciplina giuridica e da ogni pre-comprensione del tema (tanto a favore quanto contro tale paradigma⁸³), sicché non mancava certo ai costituenti il materiale giuridico su cui basare una eventuale scelta di recezione del modello o di suo adattamento al contesto locale. Infine, l'organizzazione dell'intero processo costituente è stata innovativa, tanto che ha visto il formarsi di una inedita Commissione, la n. 5, dedicata alla discussione sulle proposte di iniziativa costituzionale in materia di "Medio ambiente, derechos de la naturaleza, bienes naturales comunes y modelo económico". Dunque, una Commissione che già nel nome mostrava un focus sull'inclusione o meno in Costituzione dei diritti della natura e sulla linea di demarcazione tra un approccio di diritto ambientale e uno di diritto ecologico. Del resto, la stessa genesi del processo costituente cileno era legata alla spinta dei movimenti ambientalisti (insieme a quelli femministi), molti dei quali sono stati ascoltati nelle audizioni della Commissione⁸⁴. Da notare, inoltre, che il tema ambientale è stato affiancato alla discussione sul modello economico, a testimonianza del necessario legame tra le due tematiche, come evidenziato sopra.

Nonostante le premesse, il progetto di Costituzione cileno, così come l'ordinamento ecuadoriano, si collocano a metà strada tra il modello 2.2 dualista attenuato e il modello 3 di transizione. Attraverso l'incorporazione dei diritti della natura nel paradigma giuridico statale, si cerca di ampliare l'area di intersezione fra formante ecologico e formante legale, in modo che non coincida più esclusivamente con una concezione etnocentrica del formante culturale, ma che abbracci invece la accezione monista di "cultura", che ammette l'identità nel rapporto uomo-natura. Ciò avviene attraverso il tentativo di ammorbidire la distanza fra i due poli all'interno della tradizione occidentale, facendo leva sull'ecologia dei saperi, ossia sugli elementi che accomunano il pensiero scientifico ecologico e le cosmovisioni indigene. Tuttavia, Natura e ambiente convivono nel testo costituzionale come due concetti autonomi, che solo in alcuni casi vengono equiparati quanto a trattamento. Dunque esiste una "natura", che apparentemente esclude l'uomo, e che è riconosciuta titolare di "diritti"; ed esiste un "ambiente", la cui tutela è funzionale agli interessi umani e che è il bene giuridico tutelato dai diritti "umani" ambientali. Un'innovazione rispetto al modello ecuadoriano era senza dubbio la definizione della forma di stato cilena come "ecologica". Il principio ecologico non era espressamente formulato come

⁸³ M. Carducci et al., *Towards an EU Charter of the Fundamental Rights of Nature*, cit.; J. Darpö, *Can Nature Get It Right? A Study on Rights of Nature in the European Context*, Policy Department for Citizens' Rights and Constitutional Affairs Directorate-General for Internal Policies, 2021, [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/689328/IPOL_STU\(2021\)689328_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/689328/IPOL_STU(2021)689328_EN.pdf); S. Bagni, M. Ito, M. Montini, *El debate sobre los derechos de la naturaleza en el contexto jurídico europeo*, in *Revista catalana de Dret ambiental*, Vol. XIII, Núm. 1, 2022, 1-33.

⁸⁴ Come si evince dal primo *Informe* della Commissione al *pleno*, pubblicato l'1 marzo 2022: https://www.cconstituyente.cl/comisiones/verDoc.aspx?prmID=2279&prmTipo=D OCUMENTO_COMISION.

tale, anche se il suo contenuto e ambito di applicazione poteva essere desunto dall'art. 128, che elencava i principi di progressività, precauzione, prevenzione, giustizia ambientale, solidarietà intergenerazionale, di responsabilità e azione climatica giusta.

L'incorporazione del principio ecologico in articoli specifici, nonché la formula aperta dell'art. 1 e le disposizioni relative alla protezione della natura, aprivano astrattamente grandi spazi per la realizzazione del modello 3 di transizione, che tuttavia è rimasto, al momento, un progetto sulla carta.

6. Conclusione

L'analisi del rapporto uomo-natura in alcuni ordinamenti del *Global South* dove la natura è stata considerata soggetto di diritto ha portato a ripensare l'uso della teoria dei formanti giuridici per spiegare tale fenomeno. In questo particolare caso, infatti, l'espressione "formante culturale", generalmente utilizzata per indicare la provenienza del concetto da una tradizione giuridica diversa da quella occidentale, produce innanzitutto un discostamento dalla definizione sacchiana di formante; in secondo luogo, potrebbe far cadere il comparatista in un pregiudizio etnocentrico.

Quando studiamo i "diritti della natura", partiamo da un formante di volta in volta diverso in ciascun ordinamento considerato, che tuttavia in nessun caso è "culturale": in Ecuador, Bolivia e Panama è quello legale (costituzionale o legislativo); in Colombia e Bangladesh è quello giurisprudenziale. Quell'espressione ha senso, infatti, solamente se "tradotta" nel linguaggio giuridico della tradizione occidentale. Come abbiamo visto nei §§ 2 e 3, utilizzando acquisizioni dell'antropologia, nella cosmovisione di alcuni popoli nativi o di alcune religioni, è lo stesso concetto di "natura" che non esiste, mentre in altri casi gli elementi "naturali" concorrono con l'uomo a creare il tutto. Di conseguenza, la natura e gli elementi naturali sono persone, membri di una comune società, ma non rivendicano "diritti", bensì intessono relazioni con gli esseri umani.

Se, d'altro canto, con l'espressione "formante culturale" vogliamo dire che l'espressione "diritti della natura" è la traduzione giuridica occidentale di una cosmovisione non occidentale, stiamo implicitamente affermando che tutto ciò che corrisponde all'ontologia del pensiero occidentale corrisponde alla realtà "naturale"; il resto, è frutto di "culture", quindi di rappresentazioni che si allontanano più o meno dalla realtà universale. Di fatto, non ci sogneremmo mai di definire l'accordo di Parigi sul clima come "formante culturale", eppure rappresenta un particolare modo di intendere la relazione fra gli esseri umani e l'ambiente in cui vivono. Se l'analisi che abbiamo compiuto fosse stata condotta da un membro di una comunità indigena che non conoscesse altre tradizioni giuridiche oltre alla propria, egli probabilmente definirebbe il nostro sistema come "formante culturale", trovando particolarmente curiosa la Grande Divisione culturale fra natura ed esseri umani.

In analogia con la rivoluzione ontologica descoliana, che volendo combattere il pregiudizio etnocentrico, supera il dualismo tra natura e cultura, studiando l'uomo come parte della natura stessa, ho cercato di illustrare come, all'interno della tradizione giuridica del *Global North*, il

movimento a sostegno dei diritti della natura rappresenti in realtà un passo verso un cambio di paradigma giuridico da antropocentrico a ecocentrico. Tale cambiamento non può fondarsi sulle cosmovisioni ctonie, come parzialmente avvenuto nel *Global South*, bensì sui risultati della nuova rivoluzione scientifica del pensiero sistemico e complesso, che comunque riconoscono molti degli aspetti propri di quelle cosmovisioni. Tra i due opposti, si stanno posizionando tutti quegli ordinamenti che, riconoscendo il pluralismo giuridico all'interno di una struttura giuridica prevalentemente positivista, ibridano le diverse ontologie e, di conseguenza, i diversi sistemi giuridici.

Infine, ho cercato di rappresentare le dinamiche fra ontologie e formanti giuridici proponendo alcuni modelli esplicativi delle relazioni fra esseri umani e natura, includendo anche il formante economico come variabile fondamentale per la comprensione delle nostre società. È proprio su questo punto che vorrei svolgere le mie ultime considerazioni.

Il nuovo paradigma del diritto ecologico si fonda su un processo di identificazione fra il funzionamento generale del sistema della vita sulla Terra e le società umane come parti di quell'ecosistema. Ho infatti sostenuto che ogni sistema giuridico dovrebbe ispirarsi agli stessi principi che regolano la sopravvivenza della vita sulla Terra e che abbiamo elencato nel § 5.

La crisi climatica, energetica ed ecologica che stiamo vivendo mette in dubbio la praticabilità del modello ecologico (modello 1), soprattutto in relazione al ruolo del formante economico. I sistemi sociali umani sono davvero autopoietici, cioè in grado di riprodurre la vita al loro interno, scambiando flussi di energia e informazioni con l'esterno, vale a dire adattandosi all'ambiente?

Il sistema autopoietico di un organismo funziona in unità di scopo: assicurare la sopravvivenza dell'organismo, il perpetuarsi della vita. Il sistema autopoietico di una comunità non-umana funziona in unità di scopo: assicurare la sopravvivenza del gruppo, del branco. Anche nelle prime società umane vigeva lo stesso principio, ma la natura umana si è evoluta in forme di società molto complesse, sviluppando alcune caratteristiche e tecniche che hanno permesso all'uomo di non avere come unico scopo la sopravvivenza dell'individuo, del suo branco o della specie. A fianco di bisogni primari, condizionati dalla natura biologica e fisica dell'uomo, sono sorti bisogni secondari, indotti dalla vita in società e dalla mediazione culturale sui bisogni primari. Tali bisogni secondari hanno generato a loro volta, un secondo livello di ciclo autopoietico, producendo nuove risposte culturali⁸⁵. Gli esseri umani vivono in branchi diversi, con fini diversi in competizione. La difesa della comunità non è più necessaria per la sopravvivenza dell'organismo (come quando i primi ominidi dovevano cacciare insieme i grandi predatori e proteggere insieme i loro piccoli inermi), anzi, tutto il contrario: l'interesse della comunità mortifica spesso le aspirazioni dell'individuo. Il formante economico rappresenta una parte importante di questi interessi in competizione, che invece non entra in gioco nelle comunità non umane.

La questione ecologica può rappresentare nuovamente quell'interesse comune, che legittima il funzionamento delle nostre società come una rete di

⁸⁵ P. Descola, *L'ecologia degli altri*, cit., 56.

vita, che opera in unità di scopo per la sopravvivenza della specie e del pianeta. Ciò si realizza se l'ordinamento giuridico di ogni società umana identifica tale scopo come *Grundnorm*. Il diritto delle comunità indigene, ad esempio, è già di per sé attuazione del modello ecologico, in quanto il formante economico si adatta ai principi ecologici.

Nella tradizione giuridica occidentale, invece, dovrebbero essere le norme del diritto costituzionale che incorporano il principio ecologico a garantire la prevalenza dell'interesse primario alla sopravvivenza sugli altri interessi secondari, anche sul formante economico, seguendo il modello sistemico della vita in una comunità autopoietica. Tra i modelli che ho proposto è incluso quello di transizione (il n. 3), ma l'analogia con le reti di vita autopoietiche non è in grado di spiegare se, ed in che modo, sia possibile la transizione dal modello 2 dualista, a quello 1 ecologico. Nuovamente come nella teoria dei formanti⁸⁶, tutto dipenderà da quale sarà in grado di esercitare l'influenza maggiore sui comportamenti delle persone. In questa partita, rivendico il ruolo del formante dottrinale e della sua capacità di promuovere una rivoluzione giuridica eco-sistemica⁸⁷, propiziando il cambiamento dei comportamenti sociali attraverso il diritto.

Silvia Bagni

silvia.bagni@unibo.it

Dipartimento di Scienze politiche e sociali, Università di Bologna

⁸⁶ «The comparative importance of a legal formant depends upon its capacity to influence the others» (R. Sacco, *Legal Formants*, cit., 32 s.).

⁸⁷ S. Bagni, *La costruzione di un nuovo "eco-sistema giuridico" attraverso i formanti giudiziale e forense*, in *DPCE Online*, n. speciale, mar. 2022, 1027-1059, <http://www.dpceonline.it/index.php/dpceonline/article/view/1513>.

