

La natura dona veramente?
L'etica della Terra dal punto di vista del dono
PHILIPPE CHANIAL

La miseria umana sembra un capriccio infantile
se si esamina con quanta costanza e prodigalità
si provvede al nostro sostentamento e al nostro
piacere su questa sfera verde che ci fa fluttuare
attraverso i cieli.
{Ralph Waldo Emerson}

In breve, tutto quello che i peggiori uomini commettono
contro la vita o la proprietà dei loro simili
viene perpetrato su scala più vasta dagli agenti
naturali. L'anarchia e il regno del terrore sono
superati in ingiustizia, rovina e morte, dagli uragani
e dalle pestilenze.
{John Stuart Mill}

Non potremmo essere, come gli uccelli e le api,
buoni cittadini della comunità biotica, vivendo
onestamente di ciò che essa ci offre e restituendole
altrettanto se non più di ciò che prendiamo da lei?
{John B. Callicott}

Ancor più dei romantici francesi, inglesi o tedeschi, i trascendentalisti americani, come Emerson e Thoreau, sono stati i poeti, i predicatori e i filosofi incantati da una natura in perpetua donazione, una natura in cui tutto è vita, tutto è esuberante e diffuso, niente è conservato e ripiegato in se stesso, dove tutto abbonda, munificamente e graziosamente. D'altronde, con un'evocazione del genere Emerson introduceva il suo famoso discorso alla Facoltà di teologia di Harvard nel 1838, invitando gli ascoltatori a una passeggiata in una natura lussureggiante e prodiga dove, dagli effluvi del pino al canto dell'usignolo e alla

generosità dei vigneti, si rende visibile e sensibile il dono di Dio fatto all'uomo¹. Dono di Dio. O di una Dea. *Dame Nature, Mater Generationis* o *Mother Earth*: sono tante, infatti, le rappresentazioni femminili di una natura generosa, amorosa e protettiva. Attraverso le figure di una Dea Madre – Ecate, Eurydome, Demetra, Rea –, tutta una tradizione dell'ecofemminismo non c'invita forse a ricollegarci all'antica visione "gaiana" del mondo, attestata, come sembra, in alcuni culti del neolitico²? La visione di un mondo prima del patriarcato, prima della vittoria degli dei maschili – soprattutto il tonitruante (e machista) Zeus – sulle divinità femminili della Terra che li avevano preceduti. Come se, richiamandosi a queste antiche divinità, potessero così liberare la donna dalla dominazione maschile, ma anche affrancare la natura dalla dominazione umana.

Tuttavia, pur così identificata con la bontà divina o con la fecondità e la sollecitudine di una qualunque figura femminile o materna, è proprio sicuro che la natura sia, naturalmente e spontaneamente, generosa e donatrice? Come tutti sanno, «il Signore dà e il Signore toglie». Egli dà la vita, come dà la morte. D'altro canto, come la psicanalisi ci insegna a diffidare dell'amore delle madri, non dimentichiamo che Pandora, la prima donna, quella che ha ricevuto tutti i doni degli dei (*pandora*), è anche quella che, aprendo il famoso vaso, scatenò sul mondo tante calamità.

Questa ambivalenza fondamentale si coglie, ancor più, attraverso le altrettanto numerose figure – maschili e profane – di una natura violenta, teatro di una sanguinosa lotta per l'esistenza, più un mondo della predazione generalizzata che un mondo del dono. «Mangiare *ed essere mangiati*, vivere e *morire*»: questo è, secondo John Baird Callicott, l'erede contemporaneo dell'etica della Terra di Aldo Leopold³, «il rumore di fondo, il ronzio

1 R. W. Emerson, *Discorso alla facoltà di teologia (1838)*, in Id., *Teologia e natura*, Marietti, Genova 1991; Id., «Natura» (1836), in Id., *Natura*, a cura di I. Tattoni, Donzelli, Roma 2010. Il suo amico Thoreau, nel suo «Journal», nel dicembre del 1841 osservava: «Questi movimenti, ovunque nella Natura, sono certamente la pulsazione divina. La vela che si gonfia, il ruscello che scorre, l'albero che ondeggia, il vento che erra... da dove proverrebbero questa eccellenza e questa libertà infinite?».

2 Per una critica delle teorie del matriarcato primitivo e della fascinazione verso il preteso antico culto della «Grande Dea», cfr. A. Testart, *La Déesse et le grain. Trois essais sur les religions néolithiques*, Errance, Paris 2010, e, per una breve critica della critica, A. Simonet, *La prohibition des Venus*, in «Journal du MAUSS» 2012, www.journaldumauss.net/spip.php?article931.

3 Cfr. A. Léopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), Flammarion, Paris 2000.

che accompagna sempre la comunità biotica», la legge della natura di questo mondo di predatori e di prede in cui la vita degli uni presuppone la morte degli altri⁴. In questa forma, la natura, a differenza di ciò che suggeriva Thoreau, non è affatto una «bontà cristallizzata». Come ricordava John Stuart Mill, la Natura toglie la vita «su vastissima scala e con la più incalcolata indifferenza», «impala gli individui». Per questa ragione, diversamente dagli Antichi e dalla loro teleologia, noi, Moderni, non potremmo ricevere da essa alcuna lezione. Tanto meno una lezione di morale. Perché dovremmo vivere in conformità con la natura, come ci invitavano a fare stoici ed epicurei, se essa non è per nulla sinonimo di bene?

«O è giusto dire che dovremmo uccidere perché la Natura uccide, torturare perché la Natura tortura, rovinare e devastare perché la Natura fa altrettanto; oppure non dovremmo considerare per nulla ciò che la Natura fa, ma ciò che è bene fare»⁵.

Allora, perché dovremmo onorare la natura, rispettarla, darle – o restituirla – a nostra volta alcunché? Per realizzare «la felicità del maggior numero», la natura, sottolinea Mill, non è nostra amica:

Tutti approvano e ammirano i numerosi e grandi trionfi dell'Arte sulla Natura: congiungere con ponti dei lidi che la Natura aveva separato, bonificare paludi naturali [...], deviare i fulmini con parafulmini, le inondazioni con argini, l'oceano con dighe. Ma lodare queste ed altre consimili gesta, significa riconoscere che le vie della Natura sono da sottomettere, non da obbedire, e che i suoi poteri stanno spesso di fronte all'uomo in posizione ostile⁶.

4 J. B. Callicott, *I fondamenti concettuali della Land Ethic*, in AA.VV., *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Medusa, Milano 2005, p. 119.

5 J. S. Mill, *La Natura*, in Id., *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 29 e p.30.

6 Ivi, pp. 23-24 (traduzione leggermente modificata). Riecheggiando questo motivo, ma su un registro risolutamente anti-utilitaristico e sottilmente paradossale, Proudhon in *Les Systèmes des contradictions économiques* (1846) scriveva: «L'uomo non fa niente secondo natura: egli è, se posso azzardare quest'espressione, un animale-che-forgia (*animal façonnier*). Non gli piace nulla se non vi aggiunge qualcosa di artefatto: tutto ciò che tocca, lo deve sistemare, emendare, epurare, ricreare. Per il piacere dei suoi occhi, inventa la pittura, l'architettura, le arti plastiche, la decorazione, tutto un mondo di *hors-d'oeuvre*, di cui non potrebbe mostrare la ragione e l'utilità».

In questo modo, non appare in tutta la sua evidenza il nostro rapporto utilitaristico con la natura? Non è vero piuttosto che la natura non elargisce alcun dono?

Ciò che la natura ci dona (e ciò di cui avremmo fatto volentieri a meno)

Sviluppiamo questo punto. Perché, in fin dei conti, bisognerebbe concepire la natura come una generosa donatrice? Non è anzitutto così parsimoniosa, persino avara, che siamo costretti a strapparle ciò che rifiuta di darci in abbondanza, graziosamente e senza sforzo? Lavorare senza tregua, produrre instancabilmente i nostri mezzi di sussistenza⁷. La natura è malfatta o maliziosa. Forse, anche crudele, come suggeriva Hume:

A prima vista sembra che la natura si sia mostrata più crudele con l'uomo che con tutti gli animali che popolano il pianeta, in quanto lo ha sovraccaricato di innumerevoli bisogni e necessità, mentre gli fornisce solo dei mezzi esigui per soddisfare queste necessità⁸.

Peggio ancora, non ci elargisce soprattutto dei mali e delle sofferenze piuttosto che dei beni e dei benefici? Morte, malattie, epidemie, pandemie, fame, tifoni, tsunami. La lista è lunga. *Nature is not fair*. La natura non fa regali. Specialmente a noi umani.

«La natura – sottolinea Mill – impala gli individui, li spezza in due come la ruota della tortura, li getta in pasto alle belve feroci, li brucia vivi, li lapida con pietre come i primi martiri cristiani, li fa morire di fame o di freddo»⁹. E tutto ciò, egli prosegue, «lo fa con il più altezzoso disprezzo sì della pietà come della giustizia»¹⁰.

7 Ma anche contare, calcolare, economizzare queste risorse rare. E poi scambiare, commerciare, contrattare. Che strano dono quello di fare di noi stessi, nostro malgrado, degli *Homo laborans* e degli *Homo oeconomicus*!

8 D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1740), Libro III, in Id., *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 512.

9 J. S. Mill, *La Natura*, in Id., *Saggi sulla religione*, cit., p. 29.

10 Ivi, p. 29. è vero che essa ci dà la vita, e non solo la morte. Ma la vita, dopo tutto, non siamo stati noi a chiederla. E bisognerà andare avanti. E talvolta, pur quando la chiediamo, quando vogliamo

E pur quando le riconosciamo una natura donatrice, i doni della natura non mirano forse a schiacciarcì sotto la sua potenza? È del tutto evidente che la natura è piú forte di noi. Ci prende in giro¹¹. I suoi doni non sono forse dei doni avvelenati che celebrano il suo potere e ci pongono sotto la sua tutela, ci indebitano e fanno di noi degli esseri perennemente obbligati nei suoi confronti? Se le dobbiamo tutto, in primo luogo la vita, come saldare questo debito della vita se non consegnandoci in suo potere, se non divinizzandola e trasformandoci in sue creature deboli, docili e riconoscenti¹²?

Alla domanda: «Che cosa dona la natura?» bisognerebbe allora rispondere, alla rinfusa: la scarsità, l'economia e lo scambio, ma anche la violenza, la sofferenza e la morte, e infine l'alienazione, la dominazione e la religione. Ne avremmo fatto volentieri a meno. Ma come affrontare questa potenza se non cercando di appropriarcela e di piegarla alle nostre dipendenze? Non ringraziarla per ciò che ci elargisce, ma metterla al nostro servizio. Occhio per occhio, dente per dente. È questa, secondo Callicott, l'immagine occidentale moderna dell'uomo-Davide e di una natura-Golia, di un «eroe pieno di speranza che si arma dello strumento prometeico della scienza nella sua lotta contro una natura titanica»¹³.

Appare, dunque, molto irenico un approccio alla natura – e, ancor piú, alle relazioni uomo/natura – declinato sul registro del dono. O la natura dona (troppo) poco, o dona (il) male, o dona solo per meglio soggiogarci. In questo senso, per riprendere la formula di Mill, essa «spesso è in posizione ostile di

che la vita arrivi, quella di un bambino a lungo desiderato, essa ci oppone un netto rifiuto. *Mater generationis* non dispensa regali.

11 Il marinaio non fa il furbo con il mare. Lo stesso si dica di chi passeggiando si è perso nella foresta. Essi non hanno nei confronti della natura un atteggiamento di superiorità. Il contadino si sottomette docilmente al ciclo delle stagioni, a questa Provvidenza capricciosa che, come motteggiava Marx in *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, «gli invia dall'alto la pioggia e il bel tempo». Léopold notava, nello stesso spirito: «Un altro ostacolo altrettanto serio a un'etica della terra: l'atteggiamento del fattore per il quale essa è ancora un avversario o un tiranno che lo tiene in schiavitù», A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), cit., p. 282.

12 «Quando sarà che tutte queste ombre d'Iddio non ci offuscheranno piú? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura!», F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Libro III, aforisma 109, in Id., *Idilli di Messina, La gaia scienza e Scelta di frammenti postumi 1881-1882*, Mondadori, Milano 1971, p. 115. Per una critica nietzscheana di una certa idea della natura, cfr. il testo classico di C. Rosset, *L'anti-natura*, Puff, Paris 1973.

13 J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, Wildproject, Paris 2010, p. 235 e p. 217.

fronte all'uomo». D'altronde, che cos'è il lavoro umano se non il mezzo per trasformare in abbondanza la parsimonia che essa ci impone? E la Scienza e la Ragione cos'altro sono se non il mezzo per proteggersi e combattere la sua dominazione e la sua violenza fino a voler vincere la malattia e sfidare la morte, e per emanciparsi dalle superstizioni e dalle altre favole per bambini con cui essa ci aliena? L'uomo non ha altra scelta che sottrarsi alla natura e affermare, contro di essa, la nostra legittima potenza di agire?

Perché, dopo tutto, prendersi cura della natura?

Perciò, pur pretendendo di essere Davide o Prometeo, nella misura in cui dipendiamo dalla natura e dalla natura dei nostri scambi con essa, il nostro interesse bene inteso non ci impone forse di rispettarla? Non perché sarebbe di per sé rispettabile, come una dea generosa, ma perché ne va della nostra sopravvivenza. *Gaia* non si prende cura di noi, lo sappiamo bene. Come ci ricorda Isabelle Stengers, «i batteri continueranno, qualunque stupidaggine noi possiamo commettere»¹⁴.

Allora, perché, malgrado tutto, prendersi cura della natura? Non è forse per una ragione altrettanto utilitaristica? Non è in nome del nostro interesse bene inteso che bisognerebbe «mettere fine alle nostre sciocchezze» e prenderci cura della natura e del nostro ambiente? Evidentemente, noi abbiamo tutto l'interesse a combattere lo sconvolgimento climatico se vogliamo prolungare il nostro soggiorno su questo pianeta, ma anche a preservare la biodiversità, soprattutto per quanto riguarda le risorse mediche che essa offre all'uomo o la capacità di resistenza alle epidemie di specie geneticamente modificate. Lo stesso concetto di sviluppo sostenibile non simboleggia questo moderno trattato di pace tra gli uomini e la natura? O, in nome della «felicità del maggior numero il più a lungo possibile», l'affermazione di una «concezione utilitaristica della gestione razionale delle risorse naturali», dove la «conservazione» di queste ultime è al servizio dello «sviluppo» della (più grande) felicità degli uomini¹⁵.

14 I. Stengers, *Faire avec Gaïa. Pour une culture de la non-symétrie*, in «Multitudes», n. 24 / 2006, p. 10.

15 J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, cit., pp. 206-207.

Una tale concezione prudenziale e utilitaristica delle relazioni uomo/natura non è illegittima¹⁶, non più della concezione estrinseca – o strumentale – del valore della natura che essa presuppone. Se la natura non ha bisogno di noi – ma è proprio così? –, noi abbiamo bisogno di lei. Tuttavia, incontriamo qui uno strano paradosso. Callicott lo formula in questi termini:

A meno che non sviluppi un'etica ambientale non antropocentrica, *Homo Sapiens* rischia fra non molto di scomparire¹⁷.

In breve, solo se l'*Homo Sapiens* accetta di subordinare i propri interessi al bene dell'insieme della comunità biotica – cioè, di sacrificare la sua posizione di Padrone dell'Universo per adottare una prospettiva ecocentrica –, potrà paradossalmente garantire la sua vita e la sua sopravvivenza sulla Terra.

Ci sono due modi per superare questo paradosso. Il primo può essere enunciato nel linguaggio del calcolo utilitaristico: di fronte alla natura, l'uomo avrebbe interesse a essere disinteressato, dal momento che, a conti fatti, sarebbero numerosi i vantaggi che egli ricaverebbe dal manifestare rispetto nei suoi confronti. Certo, sia pure a malincuore, bisogna sacrificare il nostro interesse immediato, ma per soddisfare meglio il nostro interesse a lungo termine, quello della nostra sopravvivenza, o, meno drammaticamente, per massimizzare al meglio il nostro benessere "sostenibile". Il secondo modo si può enunciare nel linguaggio del dono: l'uomo garantirà durevolmente il suo soggiorno e la sua felicità sulla Terra, solo se la rispetterà incondizionatamente, sinceramente e

16 Anche Emerson riconosceva la straordinaria ampiezza con cui la natura provvede, in primo luogo, ai *comfort* dell'uomo attraverso i molteplici «vantaggi», i «benefici» e i «profitti», di cui essa ci gratifica. Perciò, non ne inferiva una relazione meramente utilitaristica tra l'uomo e la natura: «Il vento semina il seme; il sole fa evaporare il mare; il vento soffia il vapore verso il campo; il ghiaccio condensa la pioggia all'altro del pianeta; la pioggia nutre la pianta; la pianta nutre l'animale; e così la circolazione infinita della carità divina nutre l'uomo», R. W. Emerson, «Natura» (1836), cit., cap. II, p. 25. Qualunque siano le difficoltà che attraversiamo, questa relazione è anzitutto una relazione di gratitudine. Ora, se alla natura e alle sue grazie dobbiamo gratitudine, lo è perché il suo valore estrinseco, che tutti gli uomini hanno la possibilità di "comprendere" apre la strada al riconoscimento del suo valore intrinseco. Analogamente, questo tema della "pietà naturale" o della pietà ordinaria dell'uomo per la natura è fondamentale nella filosofia del pragmatista John Dewey, formatosi soprattutto alla duplice scuola del trascendentalismo e del darwinismo.

17 J. B. Callicott, *Pensées de la terre*, Wildproject, Paris 2011, p. 328.

senza alcun calcolo¹⁸. O, per dirla con le parole di Catherine e Raphaël Larrère, più valorizzeremo la natura in sé e per sé, ancor meglio (e non meno) potremo usarla a nostro vantaggio¹⁹.

L'etica della Terra e il paradosso del dono

Non sono poche le ragioni che militano a favore di questa seconda alternativa. Anzitutto, se non è illegittimo né inutile misurare l'impatto ecologico di ciò che facciamo della natura alla luce delle conseguenze sul benessere degli uomini, questa concezione antropocentrica e utilitaristica non impedisce di valutare moralmente e di limitare le azioni umane che distruggono l'ambiente senza per questo avere effetti negativi sugli esseri umani. A che pro, allora, lottare contro l'estinzione, di origine antropica, di queste molteplici specie minacciate – come il rospo di Houston, *Bufo houstoniensis* –, che per l'uomo non hanno alcun valore utilitaristico²⁰? Queste specie minacciate sono una legione e, in realtà, protette da tutto un complesso di legislazioni nazionali e internazionali.

Ora, perché le proteggiamo? Perché attribuiamo un valore alle entità naturali non umane che va al di là della loro utilità? Perché valorizziamo certe specie e, più in generale, certi ecosistemi, gli oceani, l'atmosfera, la biosfera, ecc., per se stessi, indipendentemente dai servizi che essi possono restituirci?

È qui che ogni etica conseguente dell'ambiente, soprattutto l'etica della terra, incontra l'etica del dono. Come affermava con forza il pioniere della *land ethic*, Aldo Léopold, «mi pare inconcepibile che possa esistere una relazione etica con la terra senza amore, senza rispetto, senza ammirazione per essa, e senza una grande considerazione del suo valore». «Per valore – precisava – intendo senza

18 Sta qui il cuore del paradosso del dono. Se il dono – il disinteresse o la generosità – è vantaggioso, tuttavia, non deve essere fatto con quest'intento. Secondo il paradosso di Carnegie formulato da Jacques Godbout, avere degli amici è molto utile per riuscire nella vita. Ma a condizione di amarli sinceramente e disinteressatamente. «Si guadagna, – rileva l'autore – a condizione di non essere interessati a guadagnare, di non adottare lo schema dell'interesse individuale, di non farsi dei calcoli». J. Godbout, *Le Don, la dette et l'identité*, réédition Le Bord de l'eau, Lormont 2013, p. 167.

19 C. Larrère – R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Flammarion 2009, p. 270.

20 J. B. Callicott, *Pensées de la terre*, cit. p. 38.

dubbio qualcosa che supera enormemente il valore economico»²¹.

Se riconosciamo un tale valore – intrinseco – alla natura, è perché essa suscita in noi tali sentimenti morali. Un sentimento di comune umanità. O di comune naturalità. Perfino di comune divinità. Poco importa. L'importante è che la nostra relazione “moderna” con la natura – strumentale, utilitaristica, antropocentrica, fondata sul dualismo soggetto/oggetto – non ha nulla di naturale e di universale. Essa contraddice non solo quasi tutte le rappresentazioni tradizionali e religiose²², ma anche alcune rappresentazioni delle nostre più essenziali intuizioni morali ordinarie – in questo senso, per riprendere la formula di Latour, «non siamo mai stati (totalmente) moderni»²³ –, come contraddice anche ciò che ci hanno insegnato la teoria dell'evoluzione e l'ecologia scientifica contemporanea.

Infatti, queste rappresentazioni, intuizioni e teorie scientifiche ci invitano a riconoscere, nelle forme più diverse, una certa unità – e non una perfetta esteriorità – tra l'io e il mondo, e a considerare che l'*Homo Sapiens* fa parte del paesaggio, è un membro – perfino un cittadino – della comunità-Terra, un compagno di viaggio, tra gli altri, nell'odissea dell'evoluzione. In una parola, ciò che è risulta dalla molteplicità degli scambi che si sono intrecciati e continuano ad intrecciarsi nel seno della comunità allargata degli umani e dei non-umani a cui appartiene.

Allora, se dobbiamo manifestare rispetto, e anche gratitudine, per questa comunità come per l'insieme dei suoi membri, non è solo per interesse personale – dal momento che la nostra sopravvivenza come specie dipende dall'integrità della biosfera –, ma anche perché da essa dipende il nostro Sé, la nostra identità individuale (e collettiva)²⁴. Se da un punto di vista ecologico «ogni entità (com-

21 A. Léopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), Flammarion, Paris 2000, p. 282, cfr. anche pp. 266-270.

22 Come suggerisce Callicott nel suo recente viaggio attraverso le grandi tradizioni e religioni del mondo: «Per numerose culture indigene la natura era abitata da spiriti quando addirittura non era semplicemente divina, e di conseguenza essa era un oggetto diretto di rispetto e di reverenza; per certe culture tradizionali essa era la creazione di Dio, per cui andava utilizzata con attenzione e trasmessa intatta; per altre culture ancora, l'uomo faceva parte della natura, sicché una vita buona doveva essere in armonia con essa», J. B. Callicott, *Pensées de la terre*, cit., p. 35.

23 B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009.

24 Callicott sottolinea molto lucidamente questo punto fondamentale: «Gli utilitaristi ritengono che il sé e gli altri siano chiaramente e definitivamente differenti» J. B. Callicott, *Pensées de la*

preso se stesso) è un nodo in una matrice di relazioni interne», se «una persona è una rete di fili nella tela della vita»²⁵, allora la qualità di queste relazioni, dei fili di questa tela, ha esattamente un valore intrinseco. Non è quanto noi già riconosciamo nelle nostre relazioni interumane? Teniamo a esse – che si tratti delle nostre relazioni amorose, familiari, amicali, professionali, ecc. – non solo per i benefici che ci offrono, ma anche e soprattutto perché ci fanno essere la persona che siamo. Un sé adeguatamente allargato per la ricchezza degli scambi che vi si intrecciano, per la qualità dei doni che vi circolano e che ci invitano a donare a nostra volta per alimentare queste relazioni²⁶.

Da questo punto di vista, l'etica della Terra, suggerendo di estendere le frontiere delle nostre comunità di appartenenza alle entità non umane con cui viviamo e interagiamo, richiede in qualche modo di estendere le frontiere del dono.

Per concludere: le nuove frontiere del dono

Tuttavia, come pensare il dono quando si varca così la barriera delle specie? Che cosa significa questo all'interno di una comunità allargata alla terra, all'aria, alla fauna, alla flora? Si pensa in questo modo di ingrandire la famiglia in ragione del fatto che tutti gli esseri viventi sono "parenti" sia perché, dai batteri all'uomo, si sono evoluti insieme, sia perché saremmo tutti creature di un Dio creatore, oppure i figli e le figlie, i fratelli e le sorelle dell'unione del Padre Cielo e della

terre, cit., p. 331. Questa è anche una delle intuizioni più importanti dell'ecologia profonda (*deep ecology*), difesa da Arne Naess in *Ecosofia. Ecologia, Società e Stili di Vita*, Red, Bellaria (Rimini) 1994. Marie Gaille la riassume così: «Se l'uomo prende coscienza di non poter esistere senza la natura né vivere separato da essa e, distruggendola, di impedire la sua autorealizzazione, comprenderà anche che quest'ultima ha un senso fondamentalmente relazionale e la natura non è mai un semplice mezzo», M. Gaille, *De la «crise écologique» au stade du miroir moral*, in S. Laugier (a cura di), *Tous vulnérables? Le care, les animaux et l'environnement*, Payot, Paris 2012, p. 226. Per un approccio relazionale, in chiave di *care*, all'etica ambientale, cfr. anche il saggio di Raïd nello stesso volume.

25 J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, cit., Paris 2010, p. 328.

26 Ph. Chanial, *La sociologie comme philosophie politique. Et réciproquement*, La Découverte/MAUSS, Paris 2011.

Madre Terra, o di uno stesso antenato totemico²⁷?

Questa estensione dell'ambito del dono deve essere, quindi, misurata e circoscritta con cautela. Se in seno a questa comunità allargata circolano doni di vario tipo, è solo in senso metaforico che la natura, come totalità, (ci) elargisce dei doni. Deriva da qui tutta l'importanza dei linguaggi religiosi e mitologici, ma anche poetici, per simbolizzare questa natura donatrice. L'essenziale, comunque, è che la maggior parte delle società umane si sono comportate "come se" la natura fosse un (quasi) soggetto e, di conseguenza, "come se" essa elargisse dei doni agli uomini²⁸.

D'altronde, non dimentichiamo l'ambivalenza della natura, che abbiamo richiamato in precedenza. Questa ambivalenza rinvia a quella del dono stesso. Come ogni dono può sfociare nella dominazione o nella predazione, la natura può essere tanto una buona madre quanto una madre cattiva, per dirla con Melanie Klein. Può darci il peggio come il meglio. La vita come la morte. Dei benefici come dei mali. In essa si dispiega indissociabilmente il ciclo del donare/ricevere/contraccambiare e il suo contrario: prendere/rifiutare/conservare. Infine, per dialettizzare di più le cose, non dimentichiamo che in seno alla natura la morte può essere fonte di vita. E questo vale anche per i doni degli uomini alla natura²⁹.

27 Per dare un esempio amerindio, tra tanti altri, la cosmologia degli Indiani Lakota delle Grandi Pianure concepisce la natura come una vasta famiglia, strettamente solidale. Il cielo ne è il padre, la terra la madre e «tutti gli esseri viventi che hanno zampe, ali o radici» i loro figli [J. Callicott, *Pensées de la terre*, cit., p. 201]. Sotto altre forme, questa metafora familiare è molto diffusa anche in Polinesia e in Amazonia. Anche il totemismo, soprattutto australiano, esprime un senso profondo della parentela tra tutti i membri, umani e non umani, discendenti da uno stesso antenato epónimo e che s'incarna in tanti luoghi sacri. D'altro canto, l'etica stoica non è anzitutto un'etica del prossimo [*oikeiosis*], vale a dire un'etica della parentela e della familiarità [C. Larrère – R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Flammarion, Paris 2009, p. 49; p. 310]? Ciò nondimeno, questo registro metaforico non esaurisce affatto i molteplici modi che raffigurano la comunità degli umani e dei non-umani.

28 Precisiamo anche che, in cambio, il dono degli uomini alla natura e ai suoi diversi spiriti è raramente diretto. Infatti, tutta la letteratura antropologica sottolinea l'importanza del ruolo mediatore degli sciamani.

29 Come scrive Léopold, «il primo dei nostri antenati che inventò il badile divenne anche lui un donatore: capace di piantare un albero...» [A. Léopold in *Almanach d'un comté des sables* (1949), cit., p. 95]. Il nostro rapporto con la natura si fonda, così, su questa «coppia primitiva». Come il Signore, l'uomo dà e l'uomo toglie. E, potremmo aggiungere, è bene che sia così. Se questa immagine della scure, «la sua firma sulla faccia della Terra» non manca di evocare la nostra impronta ecologica, consente anche di ricordare quanto l'intervento distruttivo dell'uomo possa essere an-

In questa prospettiva, se bisogna donare alla natura, tutelarla e prendersi cura di essa, non è né per mero calcolo utilitaristico, né per compassione. Non si tratta anzitutto di proteggerla perché sarebbe fragile e vulnerabile. Come se i ruoli si fossero rovesciati e non ci resterebbe che prestare delle cure a Gaia, questa Madre Natura che, un tempo, ci proteggeva e che noi abbiamo reso fragile. Come suggerisce Catherine Larrère, «ciò che è fragile e vulnerabile, non è Gaia, siamo “noi” [...], il “noi” che formiamo con la totalità delle relazioni che abbiamo con i non-umani, animali, piante, insiemi naturali con cui condividiamo un mondo comune»³⁰.

Ora, se partiamo dall'ipotesi che le relazioni interumane reggono solo grazie alla dimensione del dono, questo «noi» allargato ai non-umani non richiede anch'esso il dono? O, detto altrimenti, via via che si va scatenando la nostra capacità di distruzione del nostro ambiente, in che modo preservare questo mondo comune nella sua pluralità e nella sua integrità se non scommettendo sul dono? Instaurare relazioni di dono con la natura – e non solo di sfruttamento e di predazione – spetta, dopo tutto, solo a noi. Per esprimerci nel linguaggio del paradosso del dono, «solo la gratuità manifesta, l'incondizionalità possono stringere l'alleanza che gioverà a tutti e quindi in fin dei conti a colui che ha preso l'iniziativa del disinteresse»³¹.

Non è forse sul registro dell'incondizionalità condizionale che bisognerebbe ripensare – e ristabilire – l'alleanza tra uomo e natura? Entrare incondizionalmente in una relazione di dono/contro-dono con la natura e, quindi, valorizzarla in sé e per sé – attribuirle, cioè, un valore intrinseco –, ma, nel quadro di questa incondizionalità prioritaria, al contempo riconoscere – per quanto riguarda il suo valore estrinseco – ciò che noi umani perdiamo o guadagniamo in questa alleanza.

A questo titolo, l'etica del dono, sviluppata in chiave di etica della terra, non potrebbe pretendere di sacrificare l'umanità a una qualunque necessità ecologica.

che creativo. È la stessa saggezza del giardiniere che maneggia la scure per dare meglio la vita al suo giardino. D'altro canto, Léopold non fa dell'etica della caccia il modello della sua etica della Terra?

30 C. Larrère – R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, cit., pp. 255-257.

31 A. Caillé, *Né olismo né individualismo metodologici. Marcel Mauss e il paradigma del dono* (1996), in Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 41.

Come ricorda Callicott, l'etica della terra non sostituisce, ma integra le «buone e antiche etiche dell'umanità»³². Questo allargamento dello spazio delle nostre lealtà e delle nostre simpatie – questa estensione del dominio del dono – presuppongono di accettare le nostre diverse “parentele”, che a volte si armonizzano e altre volte confliggono reciprocamente. Di fronte a queste dispute di famiglia, l'etica del dono, così allargata, è anzitutto *oikeiosis* – un'etica del prossimo, del familiare. L'umanità viene prima di una parentela animale più lontana, come i nostri bambini vengono prima dei nostri cugini all'altra estremità del mondo³³. Pertanto, per risolvere questi conflitti di lealtà non basta una semplice etica personale. Questa capacità di convivere con le tensioni provocate dalle nostre molteplici appartenenze, di bilanciare, misurare e temperare le nostre diverse lealtà non dipende forse, come sottolineava Mauss nelle ultime righe del *Saggio sul dono*, da quell'«arte suprema, la *Politica*, nel senso socratico del termine»? O, come oggi potremmo dire, da una cosmopolitica?

32 J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, cit., p. 161.

33 C. Larrère – R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, cit., p. 311; J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, cit., pp. 160-167.