

«IRREVERSIBILE COME IL FLUSSO DI UN FIUME»: SERRES E IL PARASSITISMO

di Gaspare Polizzi

Abstract

Michel Serres developed a strong core of his philosophical practice around the logic of parasitism. To illustrate this, I propose a bipartite reflection that plays on the external-internal relationship. In the first part I follow Serres in his reflection on the dynamic and unstable relationship between parasitism and symbiosis. The biological and ecological dimension of parasitism occurs in the relationship between viruses, humans and *reservoirs*. Serres tries to make explicit a parasitic function, irreducible in a single language, which allows to relate the anthropological and sociological characteristics of the parasite to the biological and ecological dynamics. According to Serres, love, humility and a sense of limitation are the global virtues that humanity will have to rediscover to transform parasitism into symbiosis, rewriting, after Rousseau, a new *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In the second part I put in perspective an extraordinarily global example of parasitism of our times: the spread of the Covid-19 virus in the context of the spillover.

«La catena del parassitismo è una semplice relazione d'ordine, è irreversibile come il flusso di un fiume» (Serres 1980a, 245) e in quanto tale «si ritrova dappertutto, dalla favola alla storia, dalla commedia alla filosofia, dall'immaginario allo scienziato» (Serres 1980a, 17). Proprio perché il parassitismo è una funzione sistemica di fenomeni biologici, antropologici, letterari, informatici, economici Serres sviluppa un ventaglio di linguaggi e processi interpretativi che da *Le parasite* (Serres 1980a) procede fino agli scritti più recenti¹. Si può dire che intorno alla logica del parassitismo Serres ha sviluppato un nucleo forte della sua pratica filosofica. Per illustrarlo propongo una riflessione bipartita che gioca sul nesso esterno-interno. Nella prima parte, più ampia, seguo Serres nella sua riflessione sul rapporto dinamico e instabile tra parassitismo e simbiosi. Nella seconda, metto in prospettiva un esempio straordinariamente globale di parassitismo dei nostri tempi: la diffusione del virus Covid-19 nel contesto dello *spillover*.

La funzione parassitaria

La dimensione biologica ed ecologica del parassitismo giocata nel rapporto esterno-interno tra virus, umani e *reservoirs* partecipa di una struttura biologica, materiale e simbolica del parassitismo variamente analizzata da Serres, a partire da *Le parasite* (Serres 1980a), nello sforzo di esplicitare una funzione parassitaria, tanto ricorrente quanto irriducibile a un unico linguaggio, che consenta di mettere in rapporto i caratteri antropologici e sociologici dell'appropriazione parassitaria con le dinamiche biologiche ed ecologiche. Fino a

¹ Rinvio, per una prima, lontana, analisi a (Polizzi 1990, 89-106) e per una presentazione generale dell'opera di Serres a (Polizzi, Porro 2014). Cfr anche, su *Le parasite*, (Cataño 2013) e (Pelgreffi 2020).

ricoscerne, nel 2008, con un'espressione intraducibile, *le mal propre*, il male che si incarna nella proprietà e/o nella *propreté* ("pulizia") (Serres 2008b).

Serres individua una ineliminabile duplicità logica della funzione parassitaria, che si polarizza sia in termini positivi che negativi. In *Le parasite* a più riprese viene indicato il valore innovativo e creativo della logica parassitaria:

Il parassita inventa qualcosa di nuovo. Poiché non mangia come tutti gli altri, costruisce una nuova logica. Attraversa, diagonalizza lo scambio. Non baratta, cambia valuta. Cerca di dare della voce contro della sostanza, del gassoso contro del solido o della sovrastruttura contro dell'infrastruttura (Serres 1980a, 50); cattura energia e la paga in informazione. Prende l'arrosto e lo paga in storie. Due modi di scrivere il nuovo contratto (Serres 1980a, 51).

Tale dislocazione è tutta già scritta nel prefisso *para-*: «è vicino, è a fianco, è sfasato, non è sulla cosa, ma sulla sua relazione. Ha delle relazioni, come si dice, e ne fa un sistema. È sempre mediato e mai immediato» (Serres 1980a, 55). Il termine stesso richiama questa relazione tangenziale con il cibo: *παρά* "presso" e *σίτος* "cibo, alimento"; il parassita è qualcuno che mangia presso un altro e a spese di un altro. Il parassitismo vive di questa relazione, è il rumore di fondo delle relazioni, si instaura nella relazione commutativa tra rumore e messaggio, che si trasformano in funzione del tempo e del sistema producendo ordine o disordine. L'ambivalenza paradossale della logica parassitaria risiede nel rapporto biunivoco tra relazione e parassitismo: «Il parassita è l'essere della relazione. È necessario alla relazione, ineluttabile a causa dell'inversione della forza che cerca di escluderlo. Questa relazione è una non-relazione. Il parassita è sia essere che non essere» (Serres 1980a, 107-108). Detto con un linguaggio meno logico e più antropologico,

Il prefisso *para* che significa vicino, accanto, misura una distanza, come uno scarto leggero. Il *sitos* è il cibo. In questa bocca aperta che parla e mangia, ciò che si trova vicino al mangiare, come sua funzione prossima, è ciò che produce esattamente il suono. *Para* misura una differenza tra un'emissione e, al contrario, un'espansione (Serres 1980a, 189).

Logica e antropologia sono due tra i tanti linguaggi possibili per nominare il parassitismo. *Le parasite* è attraversato dall'antropologia favolistica che presenta la funzione parassitaria da Esopo a La Fontaine. In *La guerre mondiale* (Serres 2008, 148-156) Serres analizza la favola di La Fontaine, *L'Homme et la Couleuvre*, nella quale per una volta «un autore esprime la nuova, sublime, extra-lucida intuizione del parassitismo umano su tutta la natura, la terra, le bestie e le piante – non padrone, ma scroccone; non un possessore, ma un sbafatore – ancora meglio, per una volta l'autore permette agli ospiti di questo perverso parassita di difendere la propria causa». Ma – annota Serres – La Fontaine invece di mettere l'indice sul rapporto globale tra uomini e mondo naturale, chiude la favola con una morale sui rapporti sociali tra nobili e popolo: «questa derivazione restrittiva solo verso le sole relazioni sociali suona sciocca» (Serres 2008a, 154).

Se dalla logica favolistica si passa alla termodinamica della vita, il lavoro, l'energia organizzata che si configura negli organismi viventi si riconosce sia come principio d'ordine interno che come produzione di disordine e di rumore nell'ambiente circostante. La trasformazione dell'energia, orientata in direzione neg-entropica nella strutturazione del vivente, incrementa parallelamente l'entropia dell'ambiente, secondo una logica squisitamente parassitaria.

Sul piano evolutivo la dinamica parassitaria appare indiscernibile da quella evolutiva: «Improvvisamente mi chiedo – scrive Serres – se l'evoluzione stessa non è, da un certo punto di vista, l'opera dei parassiti» (Serres 1980a, 247), e risponde che «il parassita è l'operatore attivo e l'operazione logica dell'evoluzione, del tempo irreversibile della vita» (Serres 1980a, 252) o, con quella che riconosce come la migliore definizione, ancora una volta ricavata dalla

termodinamica, che «il parassita è un eccitatore termico» (Serres 1980a, 255), che produce un cambiamento di stato: «La teoria del parassita ci porta a valutazioni ultrafini dei cambiamenti di stato. Essa installa catene inattese nelle quali piccole cause o deviazioni molto fini sono seguite da effetti nulli o da effetti di ritorno e di migliore resistenza, o da effetti immensi e catastrofici» (Serres 1980a, 260-261).

Serres coglie ancora una volta il carattere transitivo dello studio sul parassitismo, la sua funzione di passaggio a Nord Ovest (Serres 1980b): «L'evoluzione produrrebbe il parassita che produrrebbe l'evoluzione. Mi chiedo improvvisamente se lo studio, non locale e singolare, ma globale, formale e operatorio della funzione parassitaria non fosse come sfalsato, un po' a parte e spostato, come riflessivo, in rapporto alle scienze esatte, naturali e umane, come un luogo di passaggio, dove esse non potrebbero essere dissociate» (Serres 1980a, 247-248).

Ma il culmine catastrofico della dinamica parassitaria si presenta nella vicenda antropologica, giuridica ed economica della storia evolutiva e culturale dell'umanità. Laddove si fanno strada la violenza e il potere individuali e collettivi, che producono sempre e comunque l'occupazione dello spazio: «Il potere non è mai altro se non l'occupazione dello spazio» (Serres 1980a, 187).

In *Le mal propre* Serres rintraccia i fondamenti parassitari, insieme animali e umani, del diritto di proprietà, prendendo a modello le notissime frasi poste all'inizio della seconda parte del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* scritto nel 1755 da Jean-Jacques Rousseau (1755, 108):

Il primo uomo che, avendo recinto un terreno, ebbe l'idea di proclamare *questo è mio*, e trovò altri così ingenui da credergli, costui è stato il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quanti assassinii, quante miserie, quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i pali o colmando il fosso, avesse gridato ai suoi simili: “Guardatevi dall'ascoltare questo impostore; se dimenticherete che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, sarete perduti!” [trad. dell'A.].

Serres propone una *variatio* di queste affermazioni, soffermandosi sul rapporto dialettico tra dimensione animale e umana nella funzione parassitaria. Il termine che Serres ritiene univoco nelle frasi di Rousseau è “recinto”, perché consente di cogliere la migrazione dalla dimensione del possesso animale al confine della proprietà umana, indicando l'introduzione della proprietà e della morale e dimostrando affinità e distanze tra uomini e animali. Tra le variazioni delle frasi di Rousseau, una si incentra sui concetti di “pagus” e di “pace”. Il pezzetto di terra coltivabile detto *pagus* apparteneva esclusivamente alla tribù contadina per la presenza dei cadaveri degli antenati sepolti in quel luogo. Qui Serres rintraccia la possibile origine “biologica” dell'agricoltura:

la prima persona che, avendo recintato un terreno, si azzardò a dire ai figli, ai genitori e alla moglie, di imitare lui e le sue bestie depositandovi parte dell'urina e delle feci per farne una terra che appartenesse alla famiglia, fu sorpreso nell'accorgersi, arrivate la primavera e l'estate, che il campo così contaminato era più verdeggiante e produceva meglio rispetto al suolo dei vicini... Forse fu lui, con il suo gesto, a fondare il mestiere di coltivatore e la società rurale? (Serres 208b, 14).

Anche la parola “pace” è legata al *pagus*, perché deriva dal suo recinto, dalla sua delimitazione per mezzo di un piolo, che fungeva da stele mortuaria per i familiari morti e lì sepolti dal “paesano”. Il piolo era il confine, il luogo nel quale ci si ritrovava per pacificare le relazioni tra vicini.

Ecco insieme un atto primario di parassitismo “biologico” e il segnale di un'origine “confinaria” dei contratti di proprietà e del pacifico riconoscimento reciproco tra proprietari. Chi, sia esso un animale o un uomo primitivo, ha recinto un terreno lasciandovi dentro tracce biologiche forti (urina, feci, sangue, corpi morti) acquista il proprio diritto su quel territorio,

che diventerà sua proprietà. In questo complesso passaggio a Nord Ovest dall'etologia all'antropologia, all'economia e al diritto Serres segnala il parallelismo tra le abitudini di alcuni mammiferi e quelle degli umani. Per appropriarsi di qualcosa si lasciano tracce personali: sudore nei vestiti, saliva nel cibo o piedi nel piatto, rifiuti nello spazio, odore e puzza di escrementi. Ecco un teorema di diritto naturale che precede ogni diritto positivo: «la proprietà si acquista e si conserva con la sporcizia. O meglio la proprietà è ciò che è sporco» (Serres 2008b, 10), dove prevale il gioco delle parole francesi “*propre*” e “*propreté*” (pulito e pulizia) e “*sale*” (sporco). Tutto ciò vale per il solido, ma anche per il fluido, per il *soft*, il marchio di fabbrica, il rumore pubblicitario, l'ideologia proprietaria della difesa della patria, “marcata” dal sangue e dai cadaveri di milioni di giovani, interrati nei cimiteri militari.

Ci appartiene ciò che *ad-per-tinere*, che si lega a noi: «Teniamo in pugno il nostro habitat, ci teniamo. Abitare, avere. Medesimo rapporto tra appartenenza e appartamento: implicano lo stesso mantenimento, questo legame solido che ho appena evocato tra un corpo e il suo nido, tra la vita e il suo luogo» (Serres 2008b, 16). Principio inconcusso di parassitismo: stare attaccati al proprio luogo. Ciascuno di noi è parassita del suo luogo, ciascuno di noi estenderà il luogo del proprio parassitismo. Il parassita ha un solo nemico: colui che può soppiantarlo, in posizione di parassita, che può occupare il suo luogo, che può parassitarlo per potenza, in quanto occupa tutti i luoghi. Per esempio un virus globale pandemico.

Il fondamento parassitario del diritto di proprietà deriva dal corpo, vivo o morto che sia, è un diritto naturale e biologico; precede il diritto positivo o convenzionale, che si afferma a poco a poco nella storia culturale dell'umanità, trasformando le primitive pratiche violente e “dure”, in simboli e segni “dolci”. Con l'assassinio sacrificale si manifestano le religioni, secondo un modello interpretativo che accomuna Serres all'amico René Girard (Girard 1972): «Il primo che, avendo dissanguato un bambino o un maiale dopo avergli fatto percorrere il perimetro del luogo, inondò quel luogo con il sangue sacrificale, poté recintarlo e ne fece un *tempio*» (Serres 2008b, 25). Il sangue sacrificale segna lo spazio interno: nessuno ha il diritto di entrare in questo *templum*. Al fondamento biologico del diritto di proprietà si aggiunge il fondamento religioso.

Ma la religione cristiana, alla quale Serres aderisce con convinzione, si definisce a partire da un dio-uomo che non ha avuto una proprietà, una casa, un tempio, e che non ha lasciato alcun corpo a fondamento di un diritto:

inizia il tempo inaugurato da colui che nacque in una mangiatoia, una greppia per le bestie, perché per lui non c'era posto nelle locande. Nato in una stalla, in compagnia dell'asinello, del bue di qualche pecora condotta dai pastori dei dintorni, un *senzatetto*; in seguito sprovvisto addirittura di una pietra su cui riposare il capo, *senza letto*; nato da una madre vergine e di cui le sante donne non troveranno il cadavere nella *tomba* rimasta vuota. La parola casa appare tanto poco nei Vangeli quanto l'iscrizione *qui giace* sulla sua tomba. Nessun *giaciglio*, nessuna *vagina*, nessun *qui*: non gli fu dato nessuno dei tre luoghi-riferimento della proprietà che ho definito naturale. Nato, certamente da una madre, ma senza lasciarne traccia. In lui e attraverso di lui comincia la storia di una religione originale, quella di un uomo-dio senza matrice, né letto, né tomba, al massimo della miseria, condannato a morte (Serres 2008b, 96).

Espropriato, viaggiatore, errante, passeggero, pellegrino, *affittuario*, *il nostro essere non è qui*, non viene di qua, né si dirige là, ma si limita soltanto a passare per questo luogo. / Ecco alcune nuove risposte a quattro domande classiche, che riguardano il luogo: né *ubi*, né *quo*, né *unde*, né *qua*: nuovo fondamento, spaziale, religioso o antropologico, della locazione. Non esiste più il *qui* né tantomeno l'appropriazione; viviamo di passaggio o in locazione. Deterritorializzati (Serres 2008b, 29).

Nel suo cristianesimo, testimoniato e mai declamato, Serres ha guardato alla filosofia come un

sapere dell'amore, grazie al quale l'uomo può apprendere – alla luce della riflessione di Simone Weil – la lezione di Dio di offrire l'altra guancia e di cedere il posto. La persistenza non manifesta della sua riflessione cristiana si è espressa in forma esplicita in (Serres 2016), libro che annuncia l'era dolce del Samaritano, figura alta e umile del cristianesimo evangelico. Qui il fondamento religioso opera un primo slittamento rispetto alla violenta durezza della proprietà primitiva. E avvia una storia costituita dalla «moderazione “culturale” dei segni». Nella storia degli usi e degli abusi commerciali «L'appropriazione, in particolare, tenderà a realizzarsi sempre meno con le deiezioni e sempre più con le firme sulle pagine, le immagini e le parole gridate, affisse, ripetute e scritte; sempre meno con il sangue e l'urina e sempre più con una sigla» (Serres 2008b, 33). Si passa, con un andamento esponenziale, da un'appropriazione dura a un'appropriazione morbida di segni e di dati, fino ad arrivare alla società moderna dei *big data*. Il quinto potere dei *big data* si estende sull'intera umanità, senza che se ne possano prevedere le conseguenze globali: «Può risultarne un insieme di spartizioni socio-politiche e l'avvento di un *quinto potere, quello dei dati*, indipendente dagli altri quattro, legislativo, esecutivo, giudiziario e mediatico. Nessuno può ancora prevedere se esso alienerà o garantirà le altre libertà» (Serres 2008b, 38). Su questo nuovo capitale delle banche dati, «nel quale il denaro non è che un sotto-insieme di segni», su questo «equivalente generale» del «dato in generale» (Serres 1980a, 230) Serres si era soffermato già in *Le parasite*. Ma in *Le mal propre* i dati sono innanzitutto le realtà concrete del mondo naturale, quei «dati della percezione» che celano il nostro potere di predatori sul mondo animale e vegetale. Serres ha parole durissime per questo parassitismo violento che imponiamo a esseri che trattiamo come “dati”, come “donati a noi”:

Curioso vocabolo [dati]. I filosofi della tradizione utilizzano la stessa parola per definire ciò che percepisco e vedo del mondo: li chiamano dati della percezione. Le cose mi presentano gratuitamente il loro profilo, il loro orizzonte, le forme, i colori, le sonorità, i dolori, le carezze...? Che io sappia, noi predatori al vertice della catena alimentare uccidiamo e divoriamo animali e vegetali senza domandare il loro consenso. Ci danno il loro sangue, la loro carne, le ossa, la pelle. In base a quale diritto non scritto pensiamo che gli animali, le piante e il mondo ci appartengano? Insomma che queste sensazioni, che questi esseri, ci sono stati dati e che ne possiamo disporre tranquillamente? Saccheggiamo il mondo come il fabbricante e lo Stato che mi espropriano l'auto? Portando il ferro e la morte, ci proclamiamo padroni e proprietari. Viviamo e mangiamo come parassiti di questo mondo (Serres 2008b, 36-37).

Maestri di parassitismo extra-specifico gli uomini praticano ampiamente anche quello intraspecifico, a partire dalla relazione biologica e culturale altamente squilibrata tra maschi e femmine. Anche in questo caso si intrecciano un parassitismo innanzitutto biologico con una violenza parassitaria culturale. Nella biologia il maschio trasmette i suoi geni grazie alla gestazione femminile: «i biologi ci insegnano, oggi più che mai, che il sesso maschile si comporta effettivamente come il parassita della femmina facendole portare il fardello della riproduzione dei suoi geni. Evviva gli esperimenti di procreazione assistita!» (Serres 2008b, 43). Mentre la violenza culturale si esprime nel riconoscimento maschile del proprio ruolo di “inquilino”, che si impossessa del corpo femminile: «Cosa più difficile di quanto si immagini, le donne devono riappropriarsi degli organi del proprio corpo! E il maschio accontentarsi del ruolo, estremamente moderno, di inquilino» (Serres 2008b, 43).

In *Le mal propre* sono ben distinte una prima parte, che conduce dal parassitismo biologico a quello culturale, dall'etologia animale al diritto, e una seconda parte – *Spazzatura, immagini, suoni. Materie e segni* – dedicata alla dimensione sociale del parassitismo e che fa il punto sullo squilibrio globale nel rapporto dell'umanità tutta con la Biogea, unità olistica di Terra e di Vita (Serres 2010). La prima funzione proprietaria del parassitismo si può così sintetizzare, con le parole di Serres: «l'urina, il sangue, il letame o il cadavere, così come lo sperma, tutte le

secrezioni corporali servivano ad appropriarsi dei luoghi; l'etologia animale, l'antropologia, la storia delle religioni, la sessuologia, il vecchio diritto privato... confermano quest'analisi e permettono di comprendere diversi fondamenti ormai dimenticati del diritto di proprietà» (Serres 2008b, 45). Il salto dalla dimensione locale a quella globale è conseguente alla crescita del volume dei marcatori biologici di proprietà che hanno assunto una precisa configurazione sociale: «Per evitare che a questo ritmo la crescita, non arrestandosi, si impenni verticalmente a livello planetario e universale, è stato necessario passare dai cimiteri o dalle deiezioni corporali, soggettive e umane, a rifiuti più oggettivi: campi ricoperti di concime, discariche pubbliche nelle metropoli, rifiuti industriali, molto meno biodegradabili, o oggetti-mondo per il mondo» (Serres 2008b, 47). L'esternalizzazione del processo parassitario tramite la dimensione sociale della tecnologia ha prodotto oggetti-mondo² e ha fatto sì che «Una specie è vincitrice, si dichiara padrona e proprietaria della natura!» (Serres 2008, 53). Alle forme dure di contaminazione si aggiungono oggi quelle dolci, le marchiature fatte di segni e di loghi:

da un lato i residui solidi, liquidi e gassosi prodotti dalle grandi industrie o le gigantesche discariche di rifiuti che marciano vilmente le grandi città e dall'altro le immagini e i vari tsunami della scrittura, del segno, del logo, la cui pubblicità sommerge letteralmente lo spazio rurale e civico, pubblico, naturale e paesaggistico. nettamente differenti, almeno dal punto di vista energetico, rifiuti e marche risultano nondimeno del medesimo gesto contaminante, della medesima intenzione di appropriazione, di origine animale (Serres 2008b, 56).

Entrambe derivano dalla volontà umana di appropriazione, di conquistare e ampliare lo spazio di ciò che ci è proprio: «La crescita parallela della proprietà, del denaro e dei rifiuti mostra alcuni punti comuni; ci rendiamo proprietari attraverso gli ultimi due» (Serres 2008b, 60). Il circolo vizioso dell'appropriazione connette in profondità “duro” e “dolce” violenza e denaro: «Ciò che è violento genera ciò che è dolce che genera ciò che è violento. Così ha inizio l'invasione globale» (Serres 2008b, 61-62).

«Ai limiti di questa espansione, l'inquinamento – conclude Serres – segna l'appropriazione del mondo da parte delle specie» (Serres 2008b, 69). Ecco che il *propre*, il puro della proprietà, svela senza residui i rifiuti fisici globali, duri e dolci, che la rendono possibile: «Descritta così secondo il suo ritmo veloce, *la crescita stessa dell'appropriazione diventa PROPRIA dell'Uomo*. Gli animali, certo, si appropriano di rifugi per le loro sporcizie, ma in maniera *psicologica e locale*. *Homo* si appropriava del mondo fisico globale attraverso i suoi rifiuti duri» (Serres 2008b, 70). Ma l'inquinamento duro, rivolto al mondo circostante, all'ambiente, non è disgiunto da quello moderato e dolce, rivolto al mondo umano e sociale, come la funzione biologica della proprietà non è disgiunta da quella giuridica. Nessuna separazione tra natura e culture, ma un percorso sempre attivo che spinge ad attraversare il passaggio a Nord Ovest:

Separando natura e culture non abbiamo forse commesso un errore di valutazione, provocando un crimine mortale contro noi stessi e il mondo, inerte e vivente? In realtà, sappiamo analizzare l'inquinamento solo in termini fisici, quantitativi, insomma, solo per mezzo delle scienze dure. Eh no, invece si tratta delle nostre intenzioni, delle nostre decisioni, delle nostre convenzioni. / Insomma, delle nostre culture (Serres 2008b, 80-81).

Nel momento in cui ci accorgiamo di quanto sia vasto e pericoloso l'«atlante stercorario» – «*stercus suum bene olet*: ecco il fondamento della proprietà, che il proprio sterco profuma» (Serres 1980a, 191) – che avvolge le nostre proprietà sul mondo, ci si impone una scelta drastica e globale: la sanzione contrattuale della fine della proprietà umana sul mondo attraverso quel

² «Chiamiamo oggetto-mondo un artefatto che, per una almeno delle sue dimensioni, tempo, spazio, velocità, energia... si estende su scala planetaria: tra quelli che sappiamo costruire, bomba o satellite [...]» (Serres 1990, 26).

Contratto naturale che Serres ha proposto già nel 1990 (Serres 1990) e che sempre più ha preso le forme concrete di singoli e diffusi atti giuridici locali in difesa della Biogea. Ancor prima, in *Le parasite*, aveva individuato tre contratti per orientare lo scambio ospite-parassita: «Un contratto fisico tra noi e il nostro ambiente. Nuovo, inimmaginabile. Un contratto sociale tra noi. La folle speranza nella fine del parassitismo. Un contratto gnoseologico tra il soggetto, da un lato, e l'oggetto, dall'altro: fino a oggi li ha uniti una sola freccia semplice» (Serres 1980a, 225-226). Dal 1990 Serres fa confluire l'esigenza trascendentale di un contratto in un contratto naturale. Il nuovo «Contratto sociale generalizzato» proposto in *Le mal propre* non è altro che un contratto naturale. Su di esso Serres si sofferma qui in termini nuovi, focalizzati sulla dinamica perversa dell'inquinamento come motore universale dell'appropriazione:

Supponendo di lottare contro l'inquinamento, dovremmo firmare la promessa di un nuovo Contratto sociale generalizzato, che chiamo naturale, di cui espongo, in questo libro, qualche condizione necessaria assente nel precedente. Infatti, generalizzando o mondializzando la spazzatura, cancellando in questo modo le frontiere a cui accede e si ferma l'azione di sporcare, cioè di appropriarsi, il diritto di proprietà raggiunge, all'improvviso, un livello insopportabile, precisamente invivibile. Bisogna quindi ripensarlo, cioè superare lo statuto attuale che sfiora ancora i comportamenti animali. Si tratta di progredire, ancora una volta, sul cammino maldestro dell'umanizzazione (Serres 2008b, 90).

L'«ominescenza» che Serres ha delineato in un libro famoso (Serres 2001) viene qui riproposta, insieme alla fuoriuscita dal diritto inalienabile di proprietà e all'annuncio di un nuovo diritto naturale, basato su un rapporto non più di parassitismo, ma di simbiosi tra *Homo* e Biogea, vista come il bene comune senza confini. Un rapporto che deve essere costruito a partire da una vocazione pedagogica:

Provo a dimostrare, nel mio libro [Serres 1990], che tutta la pedagogia consiste nel rendere il piccolo uomo un simbiote o il partner di uno scambio equilibrato o equo a partire dal parassita o dal predatore che egli in origine non poteva non essere. *Lascialo prendere, dovrà poi restituire*. In un certo senso, egli arriva a dover firmare un contratto di scambio con la sua cerchia, come se egli debuttasse nella vita umana e civile con l'apprendimento di un diritto non scritto (Serres 2000, 23).

Il nuovo mondo che si prefigura ci vede inquilini, affittuari, ospiti paganti, come già ci insegnò la vicenda di Gesù Cristo: «entriamo in un nuovo mondo in cui la parcellizzazione si cancella a poco a poco, variegato dalla scrittura dei confini, delle sue appropriazioni. Habitat pulito, il mondo, in locazione globale, diventa l'Hotel dell'Umanità. Non lo abbiamo più; non lo abitiamo più in qualità di inquilini» (Serres 2008b, 91-92). Con il nuovo contratto di affitto potremmo sancire la fine della guerra mondiale, della guerra contro il mondo (Serres 2008a) e «potremmo concepire la pace; pace con gli uomini, perché pace con il mondo. Che questa *cosmocrazia* si realizzi» (Serres 2008b, 92). Un trattato di pace siglato dalla specie umana con la Biogea, con la base materiale inorganica della vita e con tutti gli esseri viventi, piante e animali, dai nostri più temuti parassiti, i virus, ai nostri amici fraterni, gli animali domestici, per scongiurare l'apocalisse e favorire l'avvento di una cosmocrazia. Nel segno della permutazione della funzione parassitaria in apertura amorosa.

La relazione amorosa è una biforcazione del parassitismo:

Nulla supera l'importanza di questa prima relazione [parassitismo], così fondamentale ai miei occhi da contenere uno dei segreti della vita, peraltro universale, dal semplice organismo monocellulare al piccolo d'uomo, e la cui fecondazione diviene un caso particolare.

Essa conduce alla simbiosi e al contratto:

Reputate amore umano l'insieme dei comportamenti che biforcano da questa relazione parassitaria, universale nei viventi. [...] La simbiosi offre loro vantaggi reciproci, che un contratto tacitamente concluso consente con scambi equilibrati. Lascia che il parassitismo si perpetui e inizi la perversione. Certo, questa simbiosi o questo contratto equo non sono sufficienti, ma forniscono all'amore la sua condizione necessaria.

La relazione amorosa si presenta nella sua incomprensibile dinamica, che sfugge alla scienza e all'analisi, ma salva gli uomini nel loro rapporto con il mondo: «Davanti a questa soglia misteriosa, incomprensibile per chi non la vive, il famoso principio [di ragione sufficiente] si ferma. Certo, tutto ha una ragione. L'amore non ne ha nessuna. Sfugge alla scienza e all'analisi. / La ragione illumina il mondo. L'amore lo salva» (Serres 2002, 40, 41-42 e 42)³. Amore, umiltà, senso del limite, riservatezza sono le virtù globali che l'umanità potrà riscoprire dando inizio a un nuovo *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*: «“il primo che, avendo chiuso un giardino, osò dire: ‘questo mi basta’, e rimase *egonomo* senza ambire a più spazio, fece la pace con i suoi vicini e mantenne il diritto di dormire tranquillo, di scaldarsi, e inoltre il diritto divino di amare”. Ecco il Jean-Jacques in versione Michel Serres» (Serres 2008b, 107).

Virus e spillover

Gli habitat naturali forniscono agli umani complessi «servizi ecosistemici», dal filtraggio dell'acqua nelle foreste, all'impollinazione delle colture da parte di insetti e uccelli. Dagli habitat mutanti a opera degli umani provengono tutte le grandi malattie infettive e le epidemie. Nel rapporto instabile tra processi simbiotici e meccanismi parassitari si configurano le possibilità e i limiti della civilizzazione umana e della sua evoluzione biologica. Le prime epidemie risalgono ai tempi del passaggio di *Homo sapiens* nel Neolitico, oltre 10mila anni fa, all'allevamento, che forse precedette l'agricoltura presentandosi come una evoluzione organizzata e programmata dell'attività di caccia. Allevando i bovini *Homo* ne ricavò le carni e il latte. E subì il primo virus extra-specifico, quello della peste bovina, trasformatosi poi nel virus del morbillo. Comparve allora – ce lo ricorda la virologa Ilaria Capua (Capua 2019) – questa malattia che divenne epidemica seguendo per millenni i lenti sentieri di *Homo* pedestre e che è arrivata fino a noi. L'ultimo virus della serie è Covid-19, anch'esso generato da uno *spillover*, dal passaggio da una specie ospite a un'altra, fenomeno raro, ma simile a quello che ha prodotto la diffusione del morbillo, sembra, in questo caso, dai pipistrelli ai pangolini a *Homo*. Il Covid-19 ha raggiunto il primato della più ampia e veloce pandemia che ha colpito la specie umana, perché in pochi mesi, grazie alla sua diffusione nelle megalopoli, a partire dalla città cinese di Wuhan, al traffico aereo e forse all'inquinamento atmosferico, ha contagiato umani distribuiti su tutta la Terra, creando il più accentuato squilibrio parassitario nel rapporto uomo-animale. Frank Mac Farlane Burnet, premio Nobel della Medicina nel 1960, già negli anni Trenta, aveva studiato due importanti zoonosi, le patologie infettive animali trasmissibili all'uomo, individuandone le cause nelle cattive condizioni di allevamento, in un caso dei pappagalli, nell'altro di bovini e ovini, e inquadrando le zoonosi come un esempio di relazione tra individui di specie diverse, di importanza pari alla predazione, alla competizione e alla decomposizione (Burnet 1960). I virus sono parassiti che consumano dall'interno grandi prede penetrando nelle loro cellule alterandone il patrimonio genetico per produrre la loro replicazione. Il

³ Cfr. anche (Serres 1980, 315-338).

sistema immunitario umano è in grado di discriminare tra un *self* (la propria molecola) e un *not-self* (i virus), gestendo un conflitto che, in un ambiente in equilibrio, trasforma la competizione tra specie in coabitazione, in una forma più o meno stabile di simbiosi. Come ai tempi della peste bovina anche oggi lo squilibrio che ha causato la pandemia è legato a tre attori: i virus, gli umani e i *reservoirs*, gli animali che hanno favorito lo *spillover*, che sono quasi sicuramente i pipistrelli, che condividono quasi tutto il genoma col Covid-19. I pipistrelli si sono evoluti con il virus *henipah* nel corso di milioni di anni, hanno gestito una simbiosi con il virus e al più ne subiscono conseguenze simili a quelle di un raffreddore, come avviene per altri coronavirus che si coevolvono con gli umani provocandone appunto il raffreddore. Lo *spillover* ha condotto il virus dai pipistrelli ai pangolini, mammiferi squamosi simili agli armadilli e ai formichieri, ricercati per la loro carne e per i loro presunti effetti terapeutici, e molto diffusi nel mercato di Wuhan. Lo *spillover* trasforma la simbiosi in una terribile pandemia.

Lo scrittore naturalista David Quammen ha ben analizzato questo meccanismo dello *spillover* nelle più recenti epidemie, dall’Ebola alla SARS (Quammen 2014). Il sessanta per cento delle malattie infettive emergenti che colpiscono gli esseri umani è zoonotico e in gran parte ha origine nella fauna selvatica. La pandemia è una questione ambientale e l’ecologia della pandemia, l’*oikos* che schiude la proliferazione pandemica, partecipa del meccanismo parassitario, che vede in *Homo* il protagonista, attivo e passivo. Il progetto chiamato Predict, finanziato dall’Agenzia degli Stati Uniti per lo sviluppo internazionale, sta raccogliendo sangue, saliva e altri campioni da specie selvatiche ad alto rischio per creare un catalogo dei virus che permetta rapide identificazioni e predizioni, e sta studiando come gestire le foreste, la fauna selvatica e il bestiame per evitare altre pandemie come quella del Covid-19. Peter Daszak, presidente di EcoHealth, un’organizzazione con sede a New York che studia le cause ecologiche delle malattie, non ha dubbi sull’origine delle epidemie: «Qualsiasi malattia emergente negli ultimi 30 o 40 anni è il risultato dell’invasione di terre selvagge e dei cambiamenti demografici». E il veterinario dell’EcoHealth Jonathan Epstein aggiunge: «Per la prima volta c’è uno sforzo coordinato in 20 paesi per sviluppare un sistema di allarme rapido per le epidemie zoonotiche emergenti». Le malattie emergenti e le epidemie si sono quadruplicate nell’ultimo mezzo secolo a causa della sempre più accelerata occupazione umana di habitat non umani, soprattutto nei “punti caldi” come ad esempio le regioni tropicali. La chiave per prevenire la prossima pandemia sta nel comprendere la necessità di salvaguardare gli “effetti protettivi” degli habitat non umanizzati, come la foresta dell’Amazzonia (Robbins 2012).

Riferimenti bibliografici

- Burnet, F. M. F. (1960). *I virus e l’uomo*, tr. it. di E. Zallone, Milano: Bompiani.
- Capua, I. (2019). *Salute circolare. Una rivoluzione necessaria*. Milano: EGEA.
- Cataño, E. G. (2013). *Michel Serres, Le parasite: Comptes-rendus. Appareil*, mis en ligne le 22 avril 2013 (<http://journals.openedition.org/appareil/1493>).
- Girard, R. (1972). *La violenza e il sacro*, tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Milano: Adelphi 1980.
- Pelgreffi, I. (2020). *Note su Le parasite di Michel Serres*, «Kaiak. A Philosophical Journey», 7 (2020).
- Polizzi, G. (1990). *Michel Serres. Per una filosofia dei corpi miscelati*. Napoli: Liguori.
- Polizzi, G. e Porro, M. (a cura di). (2014). *Michel Serres* («Riga», 35). Milano: Marcos y Marcos.
- Quammen, D. (2012). *Spillover. L’evoluzione delle pandemie* (2012), tr. it. di L. Civalleri, Milano: Adelphi 2014.
- Robbins, J. (2012). *The Ecology of Disease*, «New York Times», 14 luglio 2012 (<https://www.nytimes.com/2012/07/15/sunday-review/the-ecology-of-disease.htm>).
- Rousseau, J.-J. (1755). *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, introduction, commentaires et notes explicatives par J.-L. Lecercle, Paris: Éditions sociales 1971.
- Serres, M. (1980a). *Le parasite*. (tr. it. parziale delle pp. 9-21 di I. Pelgreffi, «Kaiak. A Philosophical

Journey», 7 (2020).

Serres, M. (1980b). *Hermès V. Le passage du Nord-Ouest*, tr. it. di M. Porro e E. Pasini, Parma: Pratiche Ed. 1984.

Serres, M. (1990). *Le contrat naturel*, tr. it. di A. Serra, Milano: Feltrinelli 1991 (ristampa 2019).

Serres, M. (2000). *Retour au Contrat naturel*. Paris: Bibliothèque nationale de France.

Serres, M. (2001). *Hominescence*. Paris: Le Pommier.

Serres, M. (2002). *En amour sommes-nous des betes ?*. Paris: Le Pommier.

Serres M. (2008a). *La guerre mondiale*. Paris: Le Pommier.

Serres M., (2008b). *Il mal sano. Contaminiamo per possedere?*, tr. it. di E. Schiano di Pepe, Genova: il melangolo 2009.

Serres, M. (2010). *Biogea*, tr. it. di M. Costantino e R. Lista, *Postfazione* di F. Bellusci, Trieste: Asterios Editore 2016.

Serres, M. (2016), *Darwin, Napoleone e il samaritano. Una filosofia della storia*, tr. it. di C. Tartarini, Torino: Bollati Boringhieri 2017.