

Realismo della sostenibilità e contro-realismo dell'immaginazione. Politiche dello sviluppo e problemi della rappresentazione nel discorso sulla catastrofe

Prisca Amoroso

In un tempo nel quale siamo continuamente esposti a dati e immagini che raccontano la catastrofe ambientale in corso, mi sembra fondamentale la domanda relativa a come ci rappresentiamo questo processo. Quale narrazione emerge come dominante nel panorama dell'attuale dibattito sul cambiamento climatico? Cosa comporta, per l'immaginario relativo alla catastrofe, l'insistenza sul principio di *sostenibilità*? Tale principio può essere considerato, a sua volta, una forma di *rappresentazione* della catastrofe e delle perdite che essa comporta? Il ricorso a grafici, dati, informazioni provenienti da ambiti specialistici riesce a tradursi in una migliore conoscenza della crisi ecologica presso coloro che non lavorano nel campo di *expertise* che li produce? Quale influenza hanno sul senso comune le immagini delle città inondate dal fango, delle foreste divorate dalle fiamme, dei ghiacciai in scioglimento? E quelle delle acque veneziane limpide durante il lockdown del 2020? Esse ci parlano davvero? Questo insieme di domande mi sembra imporsi oggi alla filosofia, non perché la filosofia debba porsi l'obiettivo di produrre "narrazioni" alternative o di valorizzare le cosiddette narrazioni "minori", ma perché, se vuole occuparsi del problema della catastrofe ambientale, essa deve interrogarsi prima di tutto sulla sua pensabilità. Deve, cioè, compiere uno sforzo radicale e mettere in questione il modo in cui pensiamo, se la pensiamo, la catastrofe. Una tendenza che si riscontra, mi sembra, all'interno del dibattito filosofico sulla crisi ambientale è quella di ricalcare alcune formule *mainstream* (una su tutte: il concetto di Antropocene), adagiandosi su modelli pro-

venienti da altri campi (del sapere, ma anche della comunicazione), senza produrre un pensiero specifico e proprio. In questo saggio, ricostruirò alcuni elementi problematici del principio della sostenibilità, che, pur essendo stato da più parti messo in questione, continua a chiamare a sé i modelli prevalenti di discorso ambientale o ambientalista. In particolare, attraverso un lavoro recente di Judith Butler, mostro come, nel paradigma della sostenibilità, viga un principio di accettazione della perdita e l'istituzione di aree differenziali di "sacrificio". Ma lo scenario attuale e l'aderenza della filosofia al suo compito più proprio impongono una messa in questione radicale delle *immagini del mondo*. Al realismo della sostenibilità e, come vedremo, al paradossale realismo del concetto di Antropocene, è necessario contrapporre un contro-realismo, il coraggio di una domanda fondamentale sul mondo: quella, appunto, rilanciata da Butler: che mondo è mai questo?

Lo sviluppo sostenibile: le origini del concetto

Scelgo di cominciare con il principio di sostenibilità perché, come vedremo, esso costituisce una matrice che trova declinazione in una più larga narrazione delle politiche di gestione delle crisi (non solo quella ambientale, ma ad esempio anche quella pandemica).

Non è una novità che l'idea di sviluppo sostenibile sia da più parti criticata, e per più ragioni: anzitutto, perché essa mira per definizione alla riproduzione dello *status quo*, operando in favore di sistemi valoriali e interessi già dominanti, che, come dirò meglio, costituiscono il suo vero oggetto di tutela. Inoltre, in quanto istanza antropocentrica, poiché essa non mette in discussione il primato del benessere umano – di quali umani?, bisognerà chiedersi – e non riconosce valore all'equilibrio dell'ecosistema come tale, esigenza irrinunciabile per alcune proposte ambientaliste, ad esempio per le posizioni ispirate alla *deep ecology*. E ancora, perché essa apre il viatico a operazioni di *greenwashing*.

Tuttavia, nel discorso pubblico, nel senso comune e nell'elaborazione di teorie economiche che mirano alla gestione della catastrofe am-

bientale (si vedano, ad esempio, i contributi dei premi Nobel William Nordhaus e Paul Romer), il tema della sostenibilità continua a rivestire un ruolo centrale. Mi concentrerò sulle idee di sacrificio e sacrificabilità che vi sono implicate, e costitutivamente.

L'idea di sviluppo sostenibile viene introdotta per la prima volta nel rapporto del 1987 della Commissione mondiale sull'ambiente e lo sviluppo (WCED) delle Nazioni Unite, *Our Common Future*, stilato sotto il coordinamento di Gro Harlem Brundtland. Molte cose da quel momento sono cambiate – la più macroscopica è l'assetto geopolitico, ma si pensi anche al cambiamento climatico e alla ricerca sul tema, alla curva demografica mondiale, alla presenza del problema ambientale nell'opinione pubblica, ecc.: lo scenario attuale è, come è evidente, molto diverso. Tuttavia, poiché il mio intento è mostrare che il concetto di "sviluppo sostenibile" è problematico fin nella sua stessa definizione, mi sembra utile fornire una breve lettura del report, per segnalarne alcune ambiguità.

Ci troviamo nella sezione 3, intitolata, appunto, *Sviluppo sostenibile*. Il testo appare problematico fin dal riferimento a un'umanità genericamente e globalmente intesa, un aspetto, questo, che non viene sviluppato, ma che sembra piuttosto costituire una premessa della proposta. Altrettanto scontata appare l'urgenza dello sviluppo, centrale quanto quella della sua trasformazione sotto il segno della sostenibilità: il fatto che *l'umanità* debba perseguire lo sviluppo è, insomma, un'affermazione che non viene argomentata e in alcun modo problematizzata.

3. Sustainable Development

27. Humanity has the ability to make development sustainable to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs¹.

¹ United Nations World Commission on Environment and Development-Gro Harlem Brundtland, *Our common future*, documento diffuso online, [edizione originale Oxford, Oxford University Press, 1987].

Altro elemento critico di questo passaggio è il riferimento esclusivo all'interesse delle generazioni future². Chi fornisce il modello di ciò che può essere considerato “necessità del presente”? Ad aree del mondo diverse corrispondono necessità diverse, oppure lo stile di vita praticato nei Paesi altamente sviluppati costituisce un modello di riferimento planetario? Questi Paesi, come si dirà in seguito, dovranno moderare la loro opera di sfruttamento indiscriminato delle risorse; delle urgenze delle popolazioni che attualmente subiscono le maggiori conseguenze di questo sfruttamento si parlerà solo più avanti, e non senza problematicità ulteriori.

Il testo prosegue con una precisa indicazione sul ruolo del limite nel concetto di sviluppo sostenibile:

The concept of sustainable development does imply limits – not absolute limits but limitations *imposed by the present state* of technology and social organization on environmental resources and by the ability of the biosphere to absorb the effects of human activities. But technology and social organization can be both managed and improved to make way for *a new era of economic growth*³.

I limiti che una trasformazione verso la sostenibilità richiede sono, dunque, contingenti e potenzialmente superabili, perché imposti dal presente stato della tecnologia e dell'organizzazione sociale rispetto alle risorse (un altro termine non innocente) ambientali. Non si tratta,

² Il riferimento alle generazioni future non costituisce una novità nella riflessione sullo sfruttamento delle risorse naturali. Marx vi fa riferimento nel *Capitale* (libro III), in cui si sostiene che a una società, a una nazione o al complesso delle nazioni non pertiene il possesso della terra, che essi hanno il dovere di tramandare «migliorata, come *boni partes familias*, alle generazioni successive» (KARL MARX, *Il capitale*, Libro III, trad. it. Maria Luisa Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 887). Si veda, sul tema, la riflessione di Serge Latouche che critica la società della crescita facendo leva sul vincolo di responsabilità verso l'umanità futura: SERGE LATOUCHE, *I nostri figli ci accuseranno?*, trad. it. Federico Lopiparo, Roma, Castelvocchi, 2019.

³ United Nations World Commission on Environment and Development-Gro Harlem Brundtland, *Our common future*, cit. Corsivi miei.

cioè, di far entrare in gioco un principio etico o morale, ma piuttosto di stabilire una norma di efficienza economica, a garanzia del perseguimento dello sviluppo.

Non stupisce la non radicalità di questa impostazione, non radicalità che è connaturata all'idea stessa di sostenibilità: i limiti – anzi, come il testo si affretta a correggere, le *limitazioni* – non valgono di principio: non si tratta di ripensare l'idea di benessere e di mettere in discussione il suo nesso con la crescita economica, ma, come esplicitamente rivendicato, di fare strada a una *nuova era di crescita economica*, obiettivo che introduce le successive considerazioni sulla povertà.

The Commission believes that widespread poverty is no longer inevitable. Poverty is not only an evil in itself, but sustainable development requires meeting the basic needs of all and extending to all the opportunity to fulfil their aspirations for a better life. A world in which poverty is endemic will always be prone to ecological and other catastrophes⁴.

Il punto 27 si conclude, quindi, con tre osservazioni: la povertà non è *più* inevitabile; lo sviluppo sostenibile promuove il raggiungimento dei bisogni fondamentali e le aspirazioni a migliori condizioni di vita per tutti; la povertà endemica non è solo negativa in sé, ma *produce* catastrofi (ecologiche e non solo).

Come in altri passaggi del report, nessuno di questi punti trova argomentazione o, almeno, più ampia esplicitazione nel testo. Mi limito a segnalare il fatto che la prima affermazione contiene l'implicito che la povertà sia stata, fino al tempo della stesura del report, inevitabile, per via di limitazioni che – vista l'insistenza del testo su questo aspetto – si potrebbero presumere di natura tecnica-tecnologica. Ma, come riassume bene Kohei Saito in un saggio che legge la crisi ambientale attuale secondo l'impostazione marxiana, già Lauderdale (sulla scorta di Adam Smith)⁵ e Marx avevano dimostrato che il capitalismo pro-

⁴ *Ibidem*.

⁵ JAMES MAITLAND LAUDERDALE, *Inquiry into the nature and origin of public wealth, and into the means and causes of its increase*, Edimburgo, Archibald Constable & Co., 1819.

duce, insieme, ricchezza e povertà, e che la povertà non è limitata alla scarsità naturale, ma è anche e soprattutto esigenza di mercato artificialmente prodotta.

Secondo James Maitland, ottavo conte di Lauderdale, c'è una relazione inversa tra la "ricchezza pubblica" e le "ricchezze private", tale per cui, all'aumentare dell'una, l'altra diminuisce. [...] Detto in termini marxiani, la ricchezza pubblica [...] si trasforma in ricchezze private nel momento in cui diventa scarsa. In altre parole, terra, aria, acqua e cibo devono diventare scarsi per acquistare valore e fungere da strumento per l'accrescimento delle ricchezze private (così come delle ricchezze nazionali, che sono composte dalla somma totale delle ricchezze individuali.) [...] La scarsità del capitalismo è "artificiale" – vi è naturalmente la scarsità "naturale" delle terre coltivabili e dell'acqua disponibile – perché l'abbondanza di ricchezza sociale e naturale in comune deve essere distrutta e monopolizzata [...] è questo il "paradosso della ricchezza" che costituisce la cifra del capitalismo⁶.

Il report prosegue sul terreno di una discussione della povertà dei Paesi in via di sviluppo.

28. Meeting essential needs requires not only a new era of economic growth for nations in which the majority are poor, but an assurance that those poor get their fair share of the resources required to sustain that growth. Such equity would be aided by *political systems that secure effective citizen participation* in decision making and by greater democracy in international decision making.

29. Sustainable global development requires that those who are more affluent adopt life-styles within the planet's ecological means - in their use of energy, for example. Further, rapidly growing populations can increase the pressure on resources and slow any *rise in living standards*; thus sustainable development can only be pursued if population size and growth are in harmony with the changing productive potential of the ecosystem⁷.

⁶ KOHEI SAITO, *L'accumulazione originaria come causa del disastro economico ed ecologico*, in *Ricostruire l'alternativa con Marx. Economia, ecologia, migrazione*, a cura di Marcello Musto, Alfonso Maurizio Iacono, Roma, Carocci Editore, 2023, p. 113.

⁷ United Nations World Commission on Environment and Development-GRO HARLEM BRUNDTLAND, *Our common future*, cit.

Nell'articolo 28 si sostiene che il raggiungimento dei bisogni fondamentali per le nazioni nelle quali la maggioranza della popolazione è povera richiede una nuova era di crescita economica, e non soltanto un processo di equa distribuzione delle risorse. L'equa distribuzione, comunque, è intesa come obiettivo *interno* a questi Paesi (distribuzione delle risorse tra i cittadini) e non come distribuzione *tra* Paesi⁸ (il riferimento a una maggiore democrazia nei processi decisionali internazionali risulta infatti molto debole). Ciò motiva l'ulteriore ingerenza sui Paesi in via di sviluppo, ai quali viene indicata la strada della partecipazione democratica dei cittadini (non perdiamo di vista il fatto che il testo è datato 1987).

Non meno problematico è il richiamo alla regolazione demografica, presente al punto 29: la crescita della popolazione mondiale dovrà armonizzarsi al potenziale produttivo dell'ecosistema: non è specificato come tale orientamento debba essere perseguito; e non è inutile notare che i popoli a maggiore crescita demografica siano notoriamente quelli appartenenti ai Paesi in via di sviluppo.

L'ultimo punto della sezione si conclude con un richiamo alla necessità di una gestione politica del problema dello sviluppo e della sua insostenibilità, e con parole che fanno eco al noto slogan *There is no alternative*, del quale, in anni recenti, abbiamo conosciuto varie e frequenti rielaborazioni.

30. Yet in the end, sustainable development is not a fixed state of harmony, but rather a process of change in which the exploitation of resources, the direction of investments, the orientation of technological development, and institutional change are made consistent with future as well as present needs. We do not pretend that the process is easy or straightforward. *Painful choices have to be made*. Thus, in the final analysis, sustainable development must rest on political will⁹.

⁸ Come Imperatore e Leonardi fanno notare, l'idea di giustizia climatica nasce originariamente proprio come critica geopolitica, con particolare attenzione alla responsabilità storica dei Paesi nell'accumulo di emissioni e di *debito climatico*. PAOLA IMPERATORE, EMANUELE LEONARDI, *L'era della giustizia climatica. Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2023, p. 47.

⁹ United Nations World Commission on Environment and Development-GRO HARLEM BRUNDTLAND, *Our common future*, cit., corsivo mio.

«Painful choices»: sostenibilità, ambiente, soglie di sacrificio

Partiamo, allora, proprio da questa affermazione: “bisogna fare scelte dolorose”. Cosa prevede, di fatto, la sostenibilità? Come abbiamo visto, il report Brundtland non entrava nel merito di situazioni specifiche e circoscritte, ponendosi come obiettivo, piuttosto, quello di presentare un nuovo principio economico, la cui applicazione era incoraggiata su larga scala con l’obiettivo di fare della sostenibilità una guida per l’economia mondiale.

Ma proviamo a guardare la sostenibilità più da vicino. Tale principio impone la valutazione dell’opportunità di proseguire, ridimensionare o sospendere una pratica o un processo (di estrazione, produzione, ecc.)¹⁰ e vincola questa valutazione al rischio di esaurimento o collasso della pratica o del processo stessi. In altri termini, ciò che deve essere salvaguardato e sostenuto è la *proseguibilità* del processo o almeno la riproduzione del beneficio economico da esso prodotto.

Poiché siamo di fronte a un principio economico, i benefici della sua applicazione andranno rintracciati per mezzo di bilanci: sostenibilità significa accettazione di soglie di sacrificio: significa, cioè, poter considerare positivo un bilancio, anche quando in esso figura una certa dose di perdite, ovvero di morte e distruzione.

Mi riferirò, allora, alla riflessione di Judith Butler¹¹, che propone di leggere come *differenze di dignità di lutto* le diseguaglianze sociali ed economiche: la distinzione tra vite degne e non degne di lutto entra, secondo la filosofa statunitense, nella costituzione stessa delle diseguaglianze; vi entra come funzione operativa, effetto e insieme espressione e motivazione della violenza del sistema all’interno del quale tale dignità è riconosciuta oppure negata.

¹⁰ Si veda PAUL B. THOMPSON, PATRICIA NORRIS, *Sustainability: What Everyone Needs to Know*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

¹¹ JUDITH BUTLER, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, trad. it. Federico Zappino, Milano, nottetempo, 2020.

Di recente Butler¹² ha rilanciato questa proposta in un libro sulla pandemia da Covid-19, la gestione della quale ha offerto molti e chiari esempi dell'assunzione (in questo caso, da parte dei governi) di soglie di mortalità ritenute *accettabili e ragionevoli*: come Butler fa notare, «un tale costo è arrivato a qualificarsi come “ragionevole” in seno alla razionalità di mercato»¹³. Le deliberazioni sul termine dei *lockdown* e sul ritorno alla vita normale erano infatti motivate da un'analisi del rapporto tra il rischio di mortalità (e quindi il numero di morti previste) e il beneficio economico della ripresa della produzione e del ritorno ai normali volumi di consumo.

Coloro che calcolano i rischi, includendo in tali calcoli “tot” decessi, concludono implicitamente o esplicitamente che in nome dell'economia si sacrificeranno vite umane. [...] è l'oscillazione della curva della mortalità a mettere in pericolo le vite. Il punto di equilibrio della curva è quello che consente di stabilire livelli “ragionevoli” e “accettabili” di contagio e di mortalità, il “giusto” numero di decessi giornalieri, il “normale” andamento della curva stessa, il livello che stabilisce il numero di morti con cui possiamo tranquillamente convivere al fine di tenere aperti i mercati¹⁴.

La catastrofe ambientale – derivante da una serie di condizioni che sono state causa altrettanto della pandemia e con la quale la pandemia presenta una serie di affinità strutturali – può porre *l'umanità* (per riprendere l'espressione universalizzante del report Brundtland) di fronte a scenari decisionali analoghi. Il principio di sostenibilità implica questo calcolo costi/benefici, talvolta trovando conforto nella strumentale tutela dei più deboli (come si è visto, ancora, nel report, con riferimento ai Paesi in via di sviluppo). «Durante le varie ondate pandemiche, alcune persone hanno sostenuto che le fabbriche e i luoghi di lavoro sarebbero dovuti rimanere aperti per il “bene” delle classi più povere», nota Butler, ma, prosegue, «se sono proprio queste a

¹² EAD., *Che mondo è mai questo?*, trad. it. Federico Zappino, Bari-Roma, Laterza, 2023.

¹³ Ivi, p. 98.

¹⁴ Ivi, pp. 50-54.

sacrificare la propria vita sul posto di lavoro, dove i tassi di infezione sono più alti, ritorniamo alla contraddizione fondamentale illustrata da Marx quasi duecento anni fa»¹⁵, alla situazione paradossale, cioè, per cui si lavora per vivere, ma si rischia la vita per lavorare.

E non si tratta di far valere una *realpolitik*, perché dimensioni onnipervasive come la catastrofe ambientale e la pandemia richiedono un ripensamento profondo di ciò che è (il) *reale*. Seguiamo ancora Butler (qui a proposito della nonviolenza, ma la stessa argomentazione è rintracciabile nell'autrice rispetto ai temi ora detti, che ella connette alla violenza sistemica):

di contro all'obiezione per cui una posizione a favore della nonviolenza sarebbe semplicemente irrealistica, la mia tesi sostiene che la nonviolenza necessita proprio di una critica di ciò che conta come "realtà" e, in tempi come questi, afferma il potere e la necessità di un contro-realismo. È probabile che la nonviolenza necessiti proprio di un commiato dalla realtà così com'è al momento costituita, al fine di dischiudere le possibilità di un immaginario politico rinnovato¹⁶.

La proposta radicale di Butler comporta il rifiuto di quel pensare per compromessi, che invisibilizza il fatto che, come osservato da Paola Imperatore e Emanuele Leonardi,

all'interno di una stessa area del pianeta, dello stesso continente, Paese e persino città, la crisi climatica può produrre situazioni diverse in base a classe, genere, "razza" e provenienza. Questo avviene perché esistono forme di colonialità del potere che definiscono e continuamente ridefiniscono la dinamica centro/periferia, attraverso la quale vengono prodotte le zone di sacrificio, ovvero quelle aree sacrificabili in nome di "interessi nazionali" o "esigenze d'impresa". La scelta di sacrificare alcuni territori non è ovviamente neutrale, bensì intimamente legata e connessa al valore sociale riconosciuto alle comunità che li abitano¹⁷.

¹⁵ Ivi, p. 50.

¹⁶ JUDITH BUTLER, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, cit., p. 24.

¹⁷ PAOLA IMPERATORE, EMANUELE LEONARDI, *L'era della giustizia climatica*, cit., p. 111.

Uno degli esempi portati da Imperatore e Leonardi è quello dell'uragano Katrina, che colpì New Orleans e la Louisiana nel 2005 facendo duemila vittime, l'80% delle quali erano persone nere¹⁸: ciò è spiegato dal fatto che i quartieri più poveri, nei quali vive una larga parte degli abitanti afroamericani, sono i più vulnerabili a causa della scarsa qualità ed efficienza di costruzioni e infrastrutture, elemento al quale si aggiunse la condizione che molte tra le vittime non disponevano di mezzi di trasporto propri con i quali allontanarsi dalle zone di maggiore rischio. La stessa tendenza si è evidenziata in modo deciso durante la pandemia¹⁹.

L'esistenza di zone differenziali (sociali e spaziali) di esposizione al rischio (ambientale, virale, bellico, ecc.) posa su una struttura di riconoscimento e negazione del valore delle vite individuali, così che, osserva ancora Butler²⁰, la dignità di lutto agisce non soltanto dopo la morte, ma anche – ciò che è più importante – nella vita: è l'idea che ci siano vite non degne di lutto, quindi sacrificabili, che ha permesso l'af-

18 Alcuni dati: «The nexus between race, class, and poverty illustrates how many in the New Orleans areas most vulnerable were African American and elderly or both. The Center for Social Inclusion reports: – Almost one third (28%) of New Orleansians were poor before Katrina hit the Gulf Coast. – More than 105,000 city dwellers did not have a car during Katrina's evacuation; nearly two thirds of those were African American. – Almost half (44%) of those harmed by the broken levees were African American. – More than 11 % of New Orleans residents were elderly. – Nearly 70% of the poor people affected by the storm were African American. – In the city of New Orleans, communities of color made up nearly 80% of the population in the flooded neighborhood» (TROY D. ALLEN, *Katrina: Race, Class, and Poverty: Reflections and Analysis*, in «Journal of Black Studies», 37, 4/2007, pp. 466-468, p. 466).

19 Tra le molte pubblicazioni in merito, mi limito a segnalare DAVID A. ASCH, NAZMUL ISLAM, NATALIE E. SHEILS, YONG CHEN, JALPA A. DOSHI, JOHN BURESH, RACHEL M. WERNER, *Patient and Hospital Factors Associated With Differences in Mortality Rates Among Black and White US Medicare Beneficiaries Hospitalized With COVID-19 Infection*, in «JAMA Network Open», 2021. doi:10.1001/jamanetworkopen.2021.12842: vi si analizza, in particolare, il nesso tra i tassi più elevati di mortalità ospedaliera nei pazienti neri rispetto ai pazienti bianchi e la differente qualità dei servizi offerti negli ospedali in cui sono stati ricoverati maggiormente pazienti bianchi o neri.

20 JUDITH BUTLER, *Che mondo è mai questo?*, cit., p. 101.

fermazione, da parte di alcuni, della necessità di raggiungere l'immunità di gregge durante la pandemia da Covid-19 attraverso la sospensione delle misure preventive, affermazione che stabiliva l'opportunità di sacrificare la popolazione anziana e le persone più a rischio. E ancora, è contro la violenza sistemica costituita da questa distribuzione diseguale del lutto che grida il movimento Black Lives Matter: non è scontato che ogni vita conti, anzi, è scontato, è norma, proprio il contrario. Ed è davvero questione di vita o di morte perché il lutto o la sua assenza *precedono* e determinano la morte.

Secondo Imperatore e Leonardi, le lotte per la giustizia climatica hanno subito una profonda metamorfosi a partire dagli anni 2018-2019 rispetto agli anni Novanta e ai primi Duemila: le contestazioni ambientaliste passano dalla "prossimità critica" con il governo globale del clima, al rifiuto radicale, e finalmente alla presa d'atto del fallimento del Sistema delle COP a partire dalla quale «l'immaginazione politica è tornata a esercitarsi al di fuori della compatibilità – di più, dell'affinità elettiva – tra centralità del mercato e riduzione delle emissioni di gas climalteranti»²¹. Anche l'analisi di questi studiosi mira, dunque, a valorizzare l'uscita da un certo quadro esplicativo del fenomeno della catastrofe, e dunque della sua gestione, (quello, appunto, della sostenibilità dei mercati), in favore di uno scenario immaginativo e politico completamente nuovo: propongo che la trasformazione che questa analisi riscontra nelle lotte per la giustizia climatica – al di là di ogni valutazione delle stesse – sia un tentativo di attuare ciò che Butler chiama "contro-realismo": il levarsi della domanda fondamentale: che mondo è mai questo?

Il problema della rappresentazione e la proposta di un contro-realismo

Ne *L'epoca dell'immagine del mondo*, Heidegger individua nel divenire-immagine del mondo l'essenza dell'età moderna. Si tratterebbe di una caratteristica tanto esclusiva, che sarebbe scorretto cercare,

²¹ PAOLA IMPERATORE, EMANUELE LEONARDI, *L'era della giustizia climatica*, cit., p. 25.

nell'interpretazione di ogni epoca storica, la peculiare immagine del mondo che l'avrebbe connotata, perché è soltanto il rappresentare di tipo moderno a cercare l'immagine del mondo. Questa tendenza moderna ha a che fare con il tentativo di afferrare il mondo, «sentendosene radicalmente immun[i]»²².

Là dove il mondo diviene immagine, l'essente nella sua interezza è fissato come ciò per cui l'uomo è in forma, preparato; proprio per questo, corrispondentemente, l'essente è fissato anche come ciò su cui l'uomo è informato, come ciò che l'uomo vuole condurre davanti a sé e avere davanti a sé e quindi, in un senso decisivo, porsi davanti, rappresentarsi²³.

Butler riprende questa affermazione heideggeriana a proposito, ancora, della rappresentazione del coronavirus, in primo luogo per pluralizzare l'immagine del mondo: il mondo non è lo stesso per tutti coloro che lo abitano. Si potrebbe dire, in altri termini, che il problema del mondo immagine è anche problema della *master narrative*, e cioè della narrazione dominante e *del* dominatore.

In secondo luogo, preme a Butler sottolineare l'istanza di controllo e il primato dell'informazione già indicati da Heidegger: *Bild*, immagine, non indica solo la copia, ma una forma, nel senso contenuto nella parola informazione: «“essere in forma su qualcosa”, “essere informati su qualcosa”, “Vederci chiaro”. Ciò vuol dire: le cose stanno proprio come le vediamo davanti a noi»²⁴.

Il punto interessante è che l'immagine si spinge fino a rendere rappresentato l'irrappresentabile – tanto da poter essere immagine del mondo, appunto –, una mossa politicamente ed eticamente significativa.

²² JUDITH BUTLER, *Che mondo è mai questo?*, cit., p. 18.

²³ MARTIN HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in ID., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2014, p. 108.

²⁴ Ivi, p. 107.

Naturalmente, ci sono ben note le immagini del virus con la sua corona blu e le sue punte, ma quando queste immagini fanno irruzione sui nostri schermi tutto ciò che rappresentano non è che una condizione virale sostanzialmente irrepresentabile. Più che rappresentazioni del virus si tratta di “loghi”, del tutto simili a una pubblicità di Disney World. Tali immagini operano come sintesi grafiche che, per compensare l'invisibilità della sua azione e circolazione, ne offrono raffigurazioni colorate che trasformano le sue protuberanze acuminatae, gli *spike*, in punte di una corona, così da rafforzare un senso di ridicola sovranità²⁵.

Ciò che la rappresentazione oblitera è il fatto che siamo *dentro* il disegno, il grafico, il logo, l'immagine, che non stiamo mai davvero *davanti* al mondo²⁶: la rappresentazione crea una falsa distanza. Più che essere informati nel senso di conoscere e controllare i dati, siamo, si potrebbe dire, informati nel senso di *messi in forma* dall'immagine: tanto che, a vari livelli, le rappresentazioni influenzano la nostra esistenza (e decidono della nostra vita e della nostra morte) più di quanto non accada il contrario, e in un senso molto pragmatico: l'abbassamento della curva del contagio *decide* la fine delle misure di sicurezza anti-coronavirus; la diminuzione delle polveri sottili registrate nell'aria delle nostre città *decide* la riapertura del traffico; la rappresentazione di un uomo come non degno di lutto *decide* l'impunità del suo assassino.

Creando la falsa percezione di controllo e distanza dal mondo, gli stessi dati sul cambiamento climatico rischiano di esporci a un impove-

²⁵ JUDITH BUTLER, *Che mondo è mai questo?*, cit., p. 18.

²⁶ «“Siamo in forma su qualcosa” – ossia “ne abbiamo un'informazione chiara” – significa non soltanto che l'essente è per noi in generale qualcosa di pro-posto e rappresentato, ma pure che esso sta davanti a noi come sistema, ossia con tutto ciò che gli appartiene e con-sta in esso. Im Bilde sein: qui vibra insieme il senso di “essere in forma per”: saper far fronte a qualcosa, essere pronti, ben equipaggiati, preparati ad affrontare qualcosa. Là dove il mondo diviene immagine, l'essente nella sua interezza è fissato come ciò per cui l'uomo è in forma, preparato; proprio per questo, corrispondentemente, l'essente è fissato anche come ciò su cui l'uomo è informato, come ciò che l'uomo vuole condurre davanti a sé e avere davanti a sé e quindi, in un senso decisivo, porsi davanti, rappresentarsi» (MARTIN HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in ID., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, cit., p. 108).

rimento dell'immaginazione, tanto rispetto alla catastrofe, quanto alle alternative possibili: «una certa modalità di “presentazione” del mutamento climatico – dati, solo dati, ancora dati! – rischi[a] di risultare funzionale alla sua gestione tecnocratica e depoliticizzata»²⁷. Poiché l'informazione ha il potere di metterci in forma è necessario sorvegliare su di essa, sul suo uso: ancora Imperatore e Leonardi affermano che

partire dai processi politici per problematizzare l'esito delle ricerche scientifiche ci sembra un approccio più promettente al fine di comprendere la natura eminentemente sociale di qualsiasi tentativo di governare l'epoca in cui, a detta di molti, ci troviamo: l'Antropocene²⁸.

E cos'è l'Antropocene, se non, precisamente, una *master narrative*, un'immagine del mondo globale, complessiva, che imponendosi nega immagini (e quindi mondi) differenti? Non riproduce, questa immagine, l'idea di un'umanità in marcia, che aveva caratterizzato l'ideale moderno del progresso? Le sorti non saranno *magnifiche*, d'accordo, ma – che l'“umanità” sia in marcia verso il controllo del pianeta o verso la distruzione – sapranno essere *progressive*: il progresso continua a rivendicare a sé, come ha notato Anna Tsing²⁹, anche il racconto delle proprie rovine.

Lo vediamo nelle versioni prometeiche dell'Antropocene, che essenzializzano (e quindi mettono in forma) l'*anthropos* come *serial killer ecologico*³⁰, così come nella pretesa di un primato della geoegegneria nel contrasto al cambiamento climatico (che ci trasforma da animali, a dèi, a salvatori incarnati). E non è, il mondo dell'Antropocene, un mondo *nel quale non siamo*? Un mondo che abbiamo di fronte, assumendo su noi stessi lo sguardo, lontano nel tempo e nello spazio, del geografo extraterrestre che si avvicinerà, in un futuro remotissimo, al nostro

²⁷ PAOLA IMPERATORE, EMANUELE LEONARDI, *L'era della giustizia climatica*, cit., p. 27.

²⁸ Ivi, p. 27.

²⁹ ANNA TSING, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Rovereto, Keller, 2021.

³⁰ YUVAL NOAH HARARI, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, trad. it. Giuseppe Bernardi, Milano, Bompiani, 2014.

pianeta, per scoprirvi l'impatto di quella forza geologica che chiamiamo *Homo sapiens*?

Questo aspetto quasi paradossale, eppure coerente col gesto moderno, è stato recentemente osservato da Ted Toadvine, che nota:

What is strange and provocative about this proposal is that it essentially involves imagining ourselves from the perspective of a post-Anthropocene future: the prediction that humans will have left such a mark of transition between geological stages is essentially a claim about our future fossils and their legibility for imagined future paleontologists³¹.

Ma se l'immagine del virus con la testa coronata assomiglia alla pubblicità di un parco divertimenti e se l'Antropocene si basa su una fantasia che si dispone nel tempo profondo delle ere geologiche, dov'è il realismo? E in che senso abbiamo bisogno di un contro-realismo?

Reale è qui *ciò che conta come reale*: mi sembra, ad esempio, che l'elemento problematico del concetto di Antropocene sia stato – almeno fino al marzo 2024, quando è stato bocciato dall'International Union of Geological Sciences – il suo venire quasi sempre convocato con pretesa di verità, come un fatto, un essere *proprio così*, come il mondo immagine di cui ha detto Heidegger. I discorsi sul cambiamento climatico troppo spesso ricorrono, come ha notato Timothy Morton³², a una discarica di informazioni che ci piove addosso, soffocando lo spazio della riflessione sulla costruzione, l'organizzazione e la comunicazione delle informazioni stesse.

Il contro-realismo auspicato da Butler, allora, declinato sul problema ambientale, potrebbe significare la possibilità di apertura di spazi per l'istituzione di immaginazioni alternative, di *contronature*³³, e non in direzione di una relativizzazione di ciascuna rappresentazione, né

³¹ TED TOADVINE, *Anthropocene Time and the Memory of the World*, in «Chiasmi International», 24, 2022, pp. 171-189, pp. 174-175.

³² TIMOTHY MORTON, *Noi, esseri ecologici*, edizione digitale, Roma-Bari, Laterza, 2020.

³³ *Contronature. Teorie e pratiche di ecologia politica*, a cura di Matteo Bronzi, Caterina Ciarleglio, Bologna, deriveapprodi, 2022.

nel senso della semplice valorizzazione di narrative minori, bensì, più radicalmente, nel senso di un'uscita dal regime dell'immagine mondo. Non dobbiamo, insomma, semplicemente chiederci se siamo o non siamo entrati nell'Antropocene – le ultime notizie ci dicono di no e sarà interessante osservare se e quanto ciò inciderà effettivamente sul dibattito –, ma, piuttosto, se abbiamo o non abbiamo bisogno di questo concetto, vagliarne il senso filosofico, soppesarne i significati politici. Solo così sarà possibile abbandonare la prospettiva di fronteggiamento del mondo e finalmente atterrare³⁴.

Riassunto In questo saggio, ricostruisco alcuni elementi problematici del principio di sostenibilità, che continua a plasmare il discorso ambientalista e, in certa misura, la filosofia dell'ambiente. In particolare, attraverso il pensiero di Judith Butler, mostrerò come il paradigma della sostenibilità sia costruito su un principio di accettazione della perdita (sia essa morte o distruzione) e sulla definizione di aree differenziali di "sacrificio" a cui vengono assegnati gli esseri umani e le popolazioni. Sostengo la necessità di una radicale messa in discussione delle immagini del mondo così espresse, che ritengo imposta dallo scenario presente. Al realismo della sostenibilità e, come chiarirò, al realismo paradossale del concetto di Antropocene, va contrapposto un contro-realismo, che prende forma nella domanda radicale posta da Butler: che Mondo è questo?

Abstract In this paper, I will reconstruct some problematic elements of the sustainability principle, which continues to shape environmentalist discourse and sometimes environmental philosophy. In particular, through the thought of Judith Butler, I show that the sustainability paradigm is shaped by a principle of acceptance of loss (be it death or destruction) and the establishment of differential areas of "sacrifice" to which human beings and populations are assigned. I propose that the current scenario imposes on philosophy a radical questioning of world images. Against the realism of sustainability and, as we shall see, against the paradoxical realism of the concept of the Anthropocene, a counter-realism must be countered. This counter-realism consists in choosing to ask a radical question, asked by Butler: what World is this?

³⁴ BRUNO LATOUR, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, trad. it. Rosella Prezzo, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2018.