

Un altro Logos è possibile?

Verso una critica ecologico-politica dell'immagine del pensiero disincantata

Gianluca De Fazio

Introduzione

Il lettore potrebbe riconoscere, nel titolo di questo contributo, un tema al quale Gilles Deleuze ha dedicato uno dei capitoli centrali del suo capolavoro *Differenza e ripetizione* e che ritorna in molti altri luoghi della sua opera. Pur trovando molte consonanze con l'autore, non ci interessa qui discuterne la tesi. Piuttosto, la nostra proposta è di utilizzare il tema dell'immagine del pensiero come *file rouge* nel contesto ecologico-politico contemporaneo, la *noologia* come *occasione* per collocare la filosofia all'interno dell'odierno dibattito su *Critical Environmental Politics*¹, quadro di ricerca trans-disciplinare quanto mai esteso e vasto, postulando la possibilità del pensiero filosofico di contribuirvi con un lavoro concettuale sul tema della *forma* della razionalità in un periodo in cui il dibattito pubblico vede la figura dell'esperto come soggettività cui è sempre più delegata la decisione ecologico-politica.

Ci proponiamo di marcare alcuni assunti di base per poter così contribuire, nei limiti di un saggio, a individuare una specificità del pensiero filosofico nel dibattito ecologico-critico. Per abbozzare questo percorso si è proposto di partire da un tema classico della filosofia critica, l'antagonismo tra dogmatismo e scetticismo, per poi mostrare come questo "conflitto" sia oggi utile per tematizzare il ruolo etico-politico

¹ *Handbook of Environmental Politics*, edited by Luigi Pellizzoni et al., Cheltenham, Elgar, 2022.

dell'*expertise scientifica*. Sugeriamo, inoltre, di assumere uno sguardo d'ispirazione weberiana, declinando la *noologia* contemporanea come un antagonismo tra razionalità formale e razionalità materiale. In ultimo, ci richiameremo ad alcuni percorsi di ricerca del pensiero eco-critico contemporaneo per tematizzare la possibilità di *forme della razionalità* che fuoriescano dal quadro di un *disincantamento del mondo*, inteso quest'ultimo come un primato del "formale" sul "materiale".

Dogmatismo e scetticismo nel pensiero ecologico

La natura antropogenica dei cambiamenti climatici, e più in generale della crisi ecologico-ambientale² nella quale ci troviamo a vivere e agire, è ormai attestata dalla totalità dei membri delle comunità scientifiche di riferimento³. Si può generalizzare dicendo che non solo vi sono ragionevoli evidenze di ciò, ma anche e soprattutto che non vi sono ragionevoli motivi per contestare, allo stato di fatto delle nostre conoscenze, tale "natura" della crisi ecologica globale. E tuttavia, a fronte di tale consapevolezza "teoretica", difficilmente, sul versante "pratico", si può trovare un analogo consenso sul da farsi rispetto a tale situazione.

L'uso pubblico della ragione in ambito ecologico non sembra così ragionevolmente orientato e unanime, non solo sulle soluzioni da prendere, ma anche rispetto allo stato di fatto del ruolo della *agency*

2 «Si tratta di una sorta di *effetto sineddoche*, tale per cui ogni azione volta a proteggere l'ambiente [...] viene risematizzata in termini climatici. Si dice 'clima' ma si intende 'ecologia': EMANUELE LEONARDI, PAOLA IMPERATORE, *L'era della giustizia climatica. Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2023, p. 59.

3 Cfr. JOHN COOK ET AL., *Consensus on consensus: a Synthesis of Consensus Estimates on Human-Caused Global Warming*, in «Environmental Research Letters», 11, 2016, doi 10.1088/1748-9326/11/4/048002; KRISTA F. MEYERS ET AL., *Consensus revisited: quantifying scientific agreement on climate change and climate expertise among Earth scientists 10 years later*, in «Environmental Research Letters», 16, 2021, <https://doi.org/10.1088/1748-9326/ac2774>.

umana sulle condizioni ecosistemiche globali⁴. A fronte di una inondazione di dati, calcoli e modelli matematici sempre più precisi e definiti, il nostro *sensus communis*⁵ non appare coeso e unidirezionato. Non ci riferiamo solo alle, giuste in ambito democratico, divergenze d'opinione sulle pratiche politiche da intraprendere rispetto al fenomeno, ma sulla resistenza – e, in alcuni momenti della storia recente, l'egemonia – del negazionismo climatico che sopravvive alla fulgida evidenza analitica⁶.

Quel che qui ci preme rilevare è come il dibattito pubblico, nei suoi aspetti istituzionali, accademici e finanche giornalistici⁷, sia attraversato da queste due forze antagoniste che si contendono l'agone dell'*uso pubblico* della ragione. Per un verso, la fredda e analitica restituzione di modelli matematici e l'inquietante numero di record di temperature quotidianamente superati in tutto il pianeta, dall'altro la calda e “ca-

- 4 La “natura antropogenica” non è infatti esente da complessità esegetiche e politiche, cfr. NATHAN F. SAYRE, *The Politics of the Anthropogenic*, in «Annual Review of Anthropology», 41, 2012, pp. 57-70.
- 5 Non ciò «che, in quanto semplice sano intelletto (non peranco coltivato), si riguarda come il minimo che si possa sempre aspettare da chi aspiri al nome di uomo [...] per modo che con la parola *comune* [...] s'intende il *vulgare*, ciò che si trova dovunque, e che non è affatto né un merito né un privilegio il possedere. Ma per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in *comune*, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto *a priori* del modo di rappresentarne di tutti gli altri»: IMMANUEL KANT, *Critica del giudizio* (1790), Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 263, §40.
- 6 Cfr. NATHAN F. SAYRE, *The Politics of the Anthropogenic*, cit., pp. 64-65; GABRIELLE WONG-PARODI, *Understanding and Countering the Motivations of Climate Change Denial*, in «Woods Institute for the Environment», February 2020; STEPHAN LEWANDOWSKY ET AL., *The Robust Relationship Between Conspiracism and Denial of (Climate) Science*, in «Psychological Science», 26, 5, 2015, pp. 667-670.
- 7 Cfr. MIKE S. SCHÄFER, JAMES PAINTER, *Climate Journalism in a chancing media ecosystem: assessing the production of climate change-related news around the world*, in «WIREs Climate Changes», 12-1, 2020, <https://doi.org/10.1002/wcc.675>.; ALESSIO GIACOMETTI, *Raccontare la crisi climatica. Limiti e prospettive del giornalismo ambientale*, in *Contronature. Teorie e pratiche di ecologia politica*, a cura di Matteo Bronzi, Caterina Ciarleglio, Roma, DeriveApprodi, 2022, pp. 113-125; MATTEO GERLI, *Bourdieu, Latour e la sociologia del giornalismo. Prospettive di ricerca*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2024.

rismatica” negazione, quando non di un cambiamento climatico *tout court*, quanto meno di una sua natura antropogenica⁸. Tale dualismo – che di una dialettica ha in realtà più l’apparenza che non la “natura” e che contribuisce a creare spazi di confusione, allarmismi o apatia politica nell’opinione pubblica – sembra riattualizzare oggi l’antagonismo tra “dogmatismo” e “scetticismo” contro il quale si è scagliata la tradizione “critica” della filosofia. Fu Kant, infatti, a rimarcare, nella prefazione del 1781 alla prima *Critica*, come la teoria della razionalità fosse un «campo di lotte senza fine» tra il dispotismo del «governo dei dommatici» e le scorribande degli scettici, «sorta di nomadi, nemici giurati d’ogni stabile cultura», i quali mirano a rompere la «concordia sociale»⁹ garantita dalla razionalità.

Campo di lotta tra due “usi” differenti, il discorso razionale (*logos*) sulle tematiche ecologiche si ritrova oggi in una situazione per certi versi analoga a quella della ragione (*ratio*) dei tempi di Kant, in un presente in cui il dogmatismo dell’*expertise* scientifica, che impatta quotidianamente negli ambiti del *decision-making* (e dunque del politico¹⁰), trova il suo contraltare in carismatici soggetti d’enunciazione (l’esempio più emblematico è Donald Trump¹¹) che inneggiano a un ritorno

8 Proponiamo di prendere sul serio «the politicization of climate science by those seeking to oppose the consensus view that global warming is, in fact, anthropogenic», NATHAN F. SAYRE, *The Politics of the Anthropogenic*, cit., p. 64.

9 IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura* (1781-1787), Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 6-7.

10 Essendo il *politico* l’ambito della decisione “sovrana”, cfr. CARL SCHMITT, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Bologna, il Mulino, pp. 87-208. Più specificamente, si può ipotizzare che l’accrescimento del ruolo dell’*expertise scientifica* nei processi decisionali, lungi dal liquidare problemi di *teologia politica*, corrisponda a una sua nuova dimensione in un periodo storico in cui il soggetto *sovrano* tradizionale perde «il monopolio di decisione»: JEAN-CLAUDE MONOD, *Il sovrano senza monopolio decisionale?*, in *Teologia politica oggi?*, a cura di Elettra Stimilli, Arthur Bradley, Macerata, Quodlibet, 2023, p. 53.

11 Cfr. TOM COHEN, *Trump*, in *Anthropocene Unseen. A Lexicon*, edited by Cymene Howe, Anand Pandian, Santa Barbara, Punctum Books, pp. 495-498.; DAVID J. PARK, *United States News Media and Climate Change in the Era of US President Trump*, in «Integrated Environmental Assessment and Management», 14, 2, 2018, pp. 202-

prepotente sulla scena pubblica di vere e proprie narrazioni irrazionalistiche. Una ecologia politica *critica* non può esimersi dal tematizzare, su un piano concettuale, la posta in gioco politica di questo antagonismo tra una fredda razionalità formale e una calda attività carismatica. Si tratta di trovare un nuovo modo di comprendere il conflitto tra dogmatismo e scetticismo e di farne emergere le poste in gioco ecologico-politiche.

Nei limiti di questo nostro contributo non si pretende di esaurire la questione, che richiederebbe ben altro spazio, ma di proporre una linea possibile di approccio per comprendere la natura politica del discorso razionale sull'*oikos* (alla lettera, il portato politico dell'*eco-logia*), partendo dall'idea che la riproposizione in chiave ecologica del dualismo dogmatismo-scetticismo, *alternativa infernale*¹² dalla quale una filosofia critica tenta di uscire, determini una stretta sul nostro *sensus communis* che rischia di condurre a un collasso di immaginario e a una narrativa apocalittica e quietista da fine di tutte le cose¹³, innescando così processi di *neutralizzazione*¹⁴ dell'ecologia politica¹⁵. Seguire piste di lavoro in questo campo di lotta teorica che è il *logos* applicato all'*oikos* può dunque risultare decisivo per ripensare una eticità rinnovata rispetto alle sfide che i rapidi e pericolosi cambiamenti ecosistemici, climatici ma non solo, pongono alle nostre società, alle nostre culture, ai nostri modi di pensare.

204; STEFAN C. AYKUT, AMY DAHAN, *Gouverner le climat?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, pp. 167-211.

12 Cfr. PHILIPPE PIGNARRE, ISABELLE STENGERS, *Stregoneria capitalista. Pratiche di uscita dal sortilegio* (2005), Milano, IPOC, 2016.

13 Cfr. il monografico n. 15 del 2021 di «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea».

14 Nel senso di CARL SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., pp. 167-83.

15 TIZIANA VILLANI, *Macchine, poteri, corpi. Per una critica dell'ecologia politica*, in «Millepiani», 42, 2021, pp. 11-22.

Il caldo e il freddo

Con l'emergere della consapevolezza dell'importanza delle tematiche ambientali nel dibattito pubblico, la conoscenza ecologica sta trovando sempre più centralità negli orientamenti degli attori politici ed economici delle società contemporanee. Su un piano più specificamente "critico-filosofico", la questione ecologica sfida il pensiero a riconfigurare le proprie impalcature trascendentali, portando la filosofia a ripensare le dicotomie della modernità. Sui rapporti tra natura e cultura molto è stato scritto, ed è al centro di quasi tutti i contesti culturali in cui si dibatte di questione ecologica. Qui, invece, vorremmo evidenziare un ambito specifico del pensiero filosofico che la questione ecologica costringe a rimettere in discussione: ci riferiamo alla partizione canonizzata nel moderno a partire dalla *critica della ragione* di Kant, e cioè la divisione tra un "uso" teoretico e uno pratico della razionalità. In un'epoca, come quella del nostro contemporaneo, in cui la conoscenza scientifica impatta in maniera sempre più decisiva (e "decisionale") nell'ambito complessivo dell'eticità, risulta cruciale ripensare i rapporti tra "teoretico" e "pratico", tra conoscenza e azione, per ridefinire nuove possibilità di *agency* ecologico-politica.

Il rapporto tra conoscenza scientifica e decisione politica non è certo un fenomeno esclusivo del nostro presente e sarebbe ingenuo credere che oggi ci si trovi di fronte a situazioni inedite¹⁶. Non serve certo richiamare la nota formula dei "dispositivi disciplinari" di M. Foucault, in cui sapere e potere finiscono con il divenire le principali linee di soggettivazione, per mettere in luce la valenza "politica" della conoscenza scientifica. Sia essa indirizzata alla "rottura" con i pregiudizi oscurantisti dell'*Ancien Régime*, sia essa motore di civilizzazione e portatrice di progresso, l'intreccio tra politica e conoscenza è cosa ben nota. Quello che però qui ci interessa rilevare è il "vettore" di comunicazione tra i

16 La bibliografia in merito è sterminata. Segnaliamo solo i riferimenti che segnano alcuni presupposti del nostro argomento: BRUNO LATOUR, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza* (1987), Torino, Ed. di Comunità, 1998; DAVID BLOOR, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago, Chicago University Press, 1991.

due ambiti i quali, sebbene intrecciati, non sono però “sovrapponibili”: come ha ben evidenziato B. Latour¹⁷, c'è un ambito della conoscenza che non è “politica”, uno della politica che non è “scientifico”, e proprio per questo si tratta di cogliere l'anello di connessione, il vettore che permette di passare da un piano all'altro, il punto di indiscernibilità tra conoscenza scientifica e decisione politica. Il personaggio concettuale fondamentale da chiamare in causa è la figura dell'*expertise scientifica*.

L'esperto è una figura ibrida che si situa nel chiasma tra conoscenza e decisione, ambito di reversibilità in cui la scienza si fa politica e la politica scientifica. Una prima distinzione potrebbe darsi, a titolo di esempio, tra l'*expertise* e la figura di intellettuale che il Novecento ci ha lasciato in eredità¹⁸. Si potrebbe perfino azzardare che sia dalle “ceneri” e dalle rovine di questo secolo – quello del tramonto dell'occidente, della fine della storia e della morte dell'Uomo – che emerge la centralità dell'*expertise* al posto della figura dell'intellettuale: è con la fine della storia, delle grandi narrazioni e con la parcellizzazione del sapere che la figura dell'*esperto* guadagna sempre più centralità all'interno dei contesti decisionali. Ma se il legame tra conoscenza e potere non è esclusiva del nostro presente, occorre chiarirsi, almeno parzialmente, sui termini della questione.

17 BRUNO LATOUR, *Non siamo mai stati moderni* (1991), Milano, Eleuthera, 2009, pp. 186-190.

18 Non possiamo trattare nello specifico un tema così vasto come quello dell'intellettuale. Qui ci interessa soprattutto far emergere (non senza qualche forzatura a fini d'argomento) la distanza tra due concetti, quello di esperto e quello di intellettuale. Le cose si complicano se si tiene presente il ruolo dell'intellettuale nel pensiero di Antonio Gramsci. La delicatezza e la profondità del pensatore italiano correrebbe il rischio di venire banalizzata in questi nostri passaggi, si è preferito dunque non entrare nel dettaglio. Tuttavia, il ruolo di Gramsci nell'ecologia politica contemporanea non può essere sottovalutata, cfr. GEOFF MANN, JOEL WAINWRIGHT, *Il nuovo leviatano. Una filosofia del cambiamento climatico* (2018), Roma, Treccani, 2019, pp. 152-71.

What is an expert? Answer: someone who masters skills with recognized (indeed certified) competence which he calls upon (either on his own initiative or in response to requests addressed to him) in a decision-making process¹⁹.

Commentando questo passaggio, Rolf Lidskog e Monika Berg, che hanno compilato la voce sull'*expertise* per l'importante volume *Handbook of Critical Environmental Politics*, scrivono:

This definition stresses that expertise is about more than possessing a particular level of competence; the competence has to be acknowledged and considered relevant by others than the expert community itself. Experts need to be competent, in the sense of mastering specialist knowledge or practices. Their expertise needs to be recognised, by being known outside their own expert communities, not least their target groups, and it needs to be legitimate, by being considered trustworthy. This makes performing expertise a complex task that involves having to navigate a social landscape with conflicting interests and divergent beliefs about what knowledge is and how the world is constituted²⁰.

L'esperto non è semplicemente uno specialista, cioè uno scienziato o una ricercatrice che abbia raggiunto un certo livello di competenze specifiche nel proprio ambito di studi, bensì una soggettività che, oltre ad avere capacità considerate rilevanti all'interno della sua comunità scientifica di riferimento, venga anche riconosciuta e *certificata* – l'inciso degli autori della prima citazione non va sottovalutato – come affidabile, detentrica di saperi “utili” e spendibili in sede di *decision-making*. L'esperto è la figura specifica con cui, in un'epoca – come la nostra – segnata da fenomeni ecologici di portata devastante, si esplica l'uso

¹⁹ MICHEL CALLON ET AL., *Acting in an Uncertain World. An Essay On Technical Democracy* (2001), Cambridge, MIT Press, p. 228.

²⁰ ROLF LIDSKOG, MONIKA BERG, *Expertise, lay/local knowledge and the environment*, in *Handbook of Environmental Politics*, cit., p. 257.

pubblico della ragione, di contro invece a quello “privato” della scienziata o del ricercatore “per vocazione”²¹, parafrasando Max Weber.

Ci sembra questo un luogo importante in cui i nessi tra conoscenza scientifica e decisione politica vengono a visibilità. L'esperto si pone, ad es., agli antipodi dell'intellettuale tematizzato negli anni Sessanta da J.P. Sartre. Per quest'ultimo, l'intellettuale è «qualcuno che si immischia in cose che non lo riguardano»²², cioè qualcuno che prende parola su questioni che non rientrano nello specifico del suo ambito di competenza²³, facendo così un uso pubblico della sua ragione²⁴ basato su una sorta di “allargamento” del punto di vista collettivo, un punto di vista “ampio” che non parla solo alla sua comunità di “lettori specialistici”, ma al consorzio civile in generale. L'esperto contemporaneo, al contrario, prende parola pubblica solo su cose che rientrano nel suo specifico campo di studi²⁵: un esperto viene interpellato dal decisore politico non in virtù della sua capacità di ampliare il *punto di vista uni-*

21 Si tenga a mente l'ambivalenza semantica del concetto di *Beruf*, che indica tanto “professione” quanto “vocazione”.

22 JEAN-PAUL SARTRE, *In difesa degli intellettuali*, in ID., *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Milano-Udine, Mimesis, 2009, p. 27.

23 Il tema è delicato, e la stessa posizione sartriana è più complessa di quanto stiamo riportando in queste sintetiche righe. Uno scienziato diventa un *intellettuale*, dice Sartre, quando, rifiutando l'ideologia dominante e la mette in discussione, rifiutando «di essere l'agente subalterno dell'egemonia e lo strumento di fini che ignora e che gli è proibito contestare, allora l'agente del sapere pratico diventa un mostro, cioè un intellettuale, *che si occupa di cose che non lo riguardano*»: JEAN-PAUL SARTRE, *In difesa degli intellettuali*, cit., p. 38. Cfr. MARIA RUSSO, *Per un Esistenzialismo Critico Il rapporto tra etica e storia nella morale dell'autenticità di Jean-Paul Sartre*, Milano-Udine, Mimesis, 2018; LUCA BASSO, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Verona, ombre corte, 2016.

24 Nel senso propriamente kantiano, l'uso che ciascuno fa della ragione «*come studioso*» dinanzi all'intero pubblico dei *lettori*»: IMMANUEL KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, p. 47.

25 Azzardiamo un'ipotesi interpretativa forte: con la delega politica all'*expertise*, si assiste a un primato dell'uso privato della ragione, rispetto a quello pubblico, essendo, parafrasando Kant, l'uso privato quello che qualcuno, in qualità di studioso, «può fare della sua ragione in un certo *impiego* o ufficio civile a lui affidato» (*ibidem*).

*versale*²⁶, ma piuttosto di restringerlo, sezionarlo, analizzarlo. A cambiare radicalmente non è solo l'idea del ruolo degli intellettuali all'interno dell'odierno panorama, ma l'intera organizzazione del sapere e della conoscenza in una data eticità: l'uso pubblico della ragione comporta una teoria etica della conoscenza scientifica (una vera e propria *Wissenschaftslehre* postmoderna), dove quest'ultima viene intesa come un insieme di *skills* utili a rafforzare le condizioni di esercizio dell'eticità stessa.

Una certa dottrina della scienza, in realtà, non è solo un'ipotesi *gnoseologica*, ma implica anche una dimensione ontologica.

To require a decision to depend on the hearing of experts and counter-experts [...] or on the consideration of the points of view of experts chosen from successive increasingly large circles, is to recognize that the inventory of possible positions is complete²⁷.

Implicare nel processo di legittimazione politica figure – almeno in prima istanza – non politiche, non è una scelta “scientifica”, bensì una decisione politica che si fonda sull'idea che una conoscenza enciclopedica possa in ultimo restituire la totalità delle “cose del mondo”, di modo che si possa ottenere un inventario pressoché completo di azioni possibili da poter intraprendere. L'ontologia sottesa a questa idea è naturalistica, concettualmente basata su *matters of fact* esauribili da una conoscenza idealmente completa e totale: l'essere è l'essere-conosciuto, e il suo esserci coincide con il dover-essere. A una “dottrina della scienza” fondata sulla figura dell'esperto, corrisponde un certo “sistema della libertà” che determina il margine d'azione possibile²⁸.

26 L'avere un largo modo di pensare, come modalità per costruire un “punto di vista universale”, è la seconda massima del *sensus communis* delineata nel § 40 d IMMANUEL KANT, *Critica del giudizio*, cit., pp. 265-267.

27 MICHEL CALLON ET AL., *Acting in an Uncertain World*, cit., p. 229.

28 È stato proposto recentemente di cercare nel “sistema della libertà” di Fichte «i presupposti fondamentali del “disincantamento” weberiano»: MASSIMO CACCIARI, *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, Milano, Adelphi, 2020, p. 33.

L'*expertise scientifica* diventa così la contropartita formale di una ontologia dogmatica in cui tutte le soluzioni possibili sono virtualmente presenti e la conoscenza scientifica (con la sua specifica forma di razionalità) diventa lo strumento "pragmatico" con cui poter determinare (mediante una crescente potenza tecnica di calcolo) i mezzi più efficaci per raggiungere uno scopo specifico, di per sé non razionalmente questionabile.

In gioco con l'*expertise scientifica* non ci sono (solo) diatribe epistemologiche, ma (anche e soprattutto) una certa immagine della razionalità, una *noologia*. Dal nostro punto di vista, non si tratta di questionare se, ad esempio, un certo modello di previsione climatica sia corretto, affidabile, consistente o meno: solo dei climatologi possono muovere una critica sensata a dei loro colleghi, e fintanto che si dibatte sui modelli di calcolo per prevedere l'andamento climatico all'interno dei contesti specialistici, non siamo ancora in presenza di una *expertise* in senso proprio. Ma quando questi modelli escono dagli ambiti specifici che li hanno prodotti (la comunità scientifica) e finiscono con l'impattare sulle vite delle persone, sui contesti giuridici e in generale sull'organizzazione della vita sociale (che è politica, anche quando si traveste da mera "tecnica amministrativa"), è lì che emerge la complessità del fenomeno dell'esperto. Filosoficamente, in gioco vi è l'interesse pratico della ragione: quest'ultima, quando il detentore *de jure* dell'agire razionale è l'esperto, non deve occuparsi dei fini dell'organizzazione sociale, ma solo dei mezzi per raggiungere scopi creduti di per sé ragionevoli²⁹. Con l'esperto, si assiste a un dominio della razionalità strumentale su quella pratica³⁰.

29 In termini weberiani: «ciò che vale oggettivamente ("razionale-normale")», MAX WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1997, p. 249. La razionalità *formale* si basa, come è stato argomentato, «sull'assunzione della validità oggettiva dello scopo», PIETRO ROSSI, *Max Weber. Oltre lo storicismo*, Milano, Il Saggiatore, 1988, p. 61.

30 Tema questo ascrivibile non solo al motivo francofortese della *critica della ragione strumentale*, ma che è *in nuce* già presente nell'opera kantiana, dove è postulato che laddove la «ragione ha dettato il mezzo, ma non il fine [essa] è *strumentale*» e non *pratica*, VITTORIO MATHIEU, *Introduzione*, in IMMANUEL KANT, "Fondazione del-

Richiamando il paragone fatto in precedenza, se non sono in gioco questioni epistemologiche, si tratta di rilevare anche che la differenza tra l'esperto contemporaneo e l'intellettuale sartriano non riposa neppure in una mera questione ideologica. Non si tratta di opporre, all'ideologia della specializzazione, un'ideologia del "pensiero critico". Si tratta piuttosto di due "comportamenti" sociali differenti, di due modi diversi di tematizzare il ruolo della conoscenza all'interno della società: è, cioè, l'etica razionale stessa a essere diversa. L'esperto ha una attanzialità differente, un modo diverso di assemblare il sociale³¹, che necessita di una ontologia naturalistica-dogmatica, in cui il mondo viene "creduto" come un ammasso di "cose" (*Bloße Sachen*) di cui si può rendere conto, *de jure*, nella sua totalità. L'idea di un mondo a piena disposizione della manipolazione umana, a uso e consumo del *sistema della libertà*, è la condizione materiale di una "dottrina della scienza" fondata sul ruolo fondamentale dell'esperto: l'*Endzweck* della società (momento politico per eccellenza), la sua "destinazione", si trasforma in dogma e la razionalità ha come obiettivo quello di orientare teleologicamente le finalità interne alla società verso lo scopo finale (scopo che la razionalità, nel suo "uso" esperto, non deve criticare).

La figura dell'esperto è un momento fondamentale per la conservazione di un certo *sensus communis* che trova naturale un dato stile di

la metafisica dei costumi" e "Critica della Ragion pratica", Milano, Rusconi, 1982, p. 32. Tale idea non va banalizzare come se si trattasse di una *impostura intellettuale* (à la Sokal), di un anti-scientismo umanistico: essa rileva come il passaggio dal "teoretico" al "pratico" non è immediato. «La scienza [...] non può creare fini e ancora meno inculcarli negli esseri umani; la scienza, al massimo, può fornire i mezzi con cui perseguire alcuni fini. Ma i fini in sé sono concepiti da personalità dotate di alti ideali etici e - se tali fini non nascono già morti ma sono vitali e vigorosi - vengono adottati e perseguiti dai numerosi esseri umani che, semi inconsciamente, determinano la lenta evoluzione della società. Per queste ragioni dovremmo fare attenzione a non sopravvalutare la scienza e i metodi scientifici, quando si tratta di problemi umani; e non dovremmo presumere che gli esperti siano i soli ad avere il diritto di esprimersi su questioni riguardanti l'organizzazione della società», ALBERT EINSTEIN, *Pensieri, idee, opinioni*, Roma, Newton&Compton, p. 110.

³¹ BRUNO LATOUR, *Riassemblare il sociale* (2005), Milano, Meltemi, 2022.

vita³², ossia un dato modo di abitare il mondo secondo un dato sistema di valori e di credenze³³. L'esperto contribuisce attivamente alla naturalizzazione del "valore" e con esso del mondo, della sua "univocità" e assenza di "altri mondi possibili". Se non c'è trasformazione ontologica possibile del mondo, allora esso è sempre esposto al rischio di svanire nel nulla, di distruggersi, di annichilirsi. È sempre esposto alla *fine di tutte le cose*. C'è un legame molto stretto tra dominio della razionalità formale e immaginario apocalittico³⁴: se il mondo coincide con i nostri modelli, con quel che ne "diciamo", se non vi è lo spazio critico tra modellizzazione razionale e mondo, se l'esperto diviene il detentore "privato" della ragione pubblica, allora non c'è possibilità alcuna di un altro mondo possibile e il "tempo delle catastrofi"³⁵ diviene un tempo escatologico senza più alcun *eschaton* possibile³⁶.

Il punto, su cui non si insiste mai abbastanza, non è negare la pericolosità dell'attuale crisi climatica, che può certamente condurre a

- 32** Può essere interessante richiamare questo passaggio, dove il tema viene apprezzato a partire dal problema della gestione dei rifiuti: «Why does the clever reuse of waste materials hold so much appeal for the most progressive sectors of the dominant imaginary? The answer is simple: this reform environmentalism keeps the dream of constant growth alive by implying that a few technological fixes and changes in management can solve the problem without addressing its structural and epistemological causes», LUÍS I. PRADÁNOS, *Postgrowth Imaginaries. New Ecologies and Counterhegemonic Culture in Post-2008 Spain*, Liverpool, Liverpool University Press, 2018, p. 167.
- 33** Questo diventa sempre più palese nel caso della questione ecologica: la «tendenza della scienza climatica a a partire dai fatti per delineare opzioni sociopolitiche è diventata una pratica comune, insita nella nostra congiuntura, e il confine tra il descrittivo e il prescrittivo è sempre più sfocato [c.n.] in questa disciplina», GEOFF MANN, JOEL WAINWRIGHT, *Il nuovo leviatano*, cit., p. 94.
- 34** Cfr. MICHAËL FÆSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Éd. du Seuil, 2012 e TED TOADVINE, *Climate collapse, judgment day, and the temporal sublime*, in «PUNCTA. Journal of critical Phenomenology», 4, 2, 2021, pp. 127-143.
- 35** ISABELLE STENGERS, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, LaDécouverte, 2009.
- 36** TED TOADVINE, *Our Monstrous Futures: Global Sustainability and Eco-Eschatology*, in «Symposium», 21, 1, 2017, pp. 219-230.

un collasso ecosistemico inedito per le forme di vita terrestri, ma di pensare e cercare nuovi modi differenti di agire pratico/razionale svincolati dall'egemone uso strumentale dell'esperto: in questione non è la verità scientifica, ma la possibilità di ritrovare un primato pratico e materiale della razionalità, cioè la sua capacità non solo di agire "strumentalmente" conforme a scopi, ma anche di rimetterli in discussione e trasvalutarli. Sul piano filosofico il cambio di passo può essere dato da una ripresa, in prospettiva critica, delle questioni ontologiche sottese alle "logiche" dell'*expertise*, perché l'ontologia non rappresenta solo una idea astratta sugli stati di cose, ma influenza direttamente la dimensione materiale della vita quotidiana:

Una cosa è sapere che la Terra, e tutto l'Universo, scompariranno tra qualche miliardo di anni, o che, molto prima di ciò, in un futuro ancora indeterminato, la specie umana si estinguerà [...]; ben altra cosa è invece immaginare lo scenario che la conoscenza scientifica attuale colloca nel campo delle possibilità imminenti, in cui le prossime generazioni (le generazioni *prossime*) si troveranno a dover sopravvivere in un ambiente impoverito e squallido, un deserto ecologico e un inferno sociologico³⁷.

Un conto è la consapevolezza che un certo giorno, lì nell'incertezza del futuro, gli effetti devastanti della crisi climatica si paleseranno, un altro è trovarsi nel mezzo della sua realizzazione. Sul piano filosofico, richiamando una concettualità hegeliana, potremmo tradurre così: un conto è la crisi climatica come *Realität*, oggetto astratto di un sapere formale, un altro è la sua *Wirklichkeit*, evento che accade, un processo in cui ci troviamo immersi e non una "cosa" riproducibile con un "modello" di calcolo.

Come è stato evidenziato, il ruolo dell'esperto si rafforza nei momenti in cui si tratta di *agire in un mondo incerto*³⁸, quando, diciamo noi, il senso sembra sottrarsi e, come risposta, ci si affida, quasi con di-

³⁷ DEBORAH DANOWSKI, EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Milano, Nottetempo, 2014, pp. 50-51.

³⁸ Cfr. MICHEL CALLON ET AL., *Acting in an Uncertain World*, cit.

namiche profetiche³⁹, ai detentori di un sapere che ha promesso un dominio di fatto e di principio sulle avversità naturali. Ma la decisione politica, specie quando è presa sotto la pressione delle situazioni, non è mai aperta a tutti i possibili, non è un *atto puro*, è anzi spesso dettata da contingenze, necessità di prendere decisioni nell'immediatezza. Non stupisce, allora, che riemergano forze irrazionali sopite ma mai pienamente superate, che fanno da contropartita della razionalità fredda e calcolante, in casi in cui il solido terreno apollineo della razionalità formale lascia intravedere sprazzi di scenari "apocalittici" (inondazioni, siccità, pandemie globali) e dove le narrative di un dominio *de jure* della natura arretrano sul tentativo di amministrare uno "stato di natura" che, come ebbe a dire Latour, «sembra avere una pericolosa tendenza a *sequire* e non a precedere o accompagnare il tempo del patto sociale»⁴⁰. In contesti di cambiamenti repentini delle condizioni ambientali della socialità, la politica diviene sempre più uno "scendere a patti"⁴¹ con l'elemento naturale che impatta ferocemente sul *sistema della libertà* non rispondendo più a un immaginario di "impotenza della natura".

Ci troviamo di fronte a una delle contraddizioni principali poste dalla questione ecologica, e riteniamo che una filosofia critica debba soffermarvisi. Come scrivono i filosofi politici statunitensi G. Mann e J. Wainwright, la «comprensione tecnica dei processi fisici che causano il cambiamento climatico ha superato di gran lunga l'analisi dei processi sociali e politici che li determinano, eppure sono questi ultimi a dover cambiare»⁴². La delega decisionale all'*expertise scientifica* rispetto alle politiche di contrasto ai cambiamenti climatici da intraprendere, tipica dell'attuale dinamica di spoliticizzazione, la delega, cioè, alla ra-

39 Ci siamo ispirati alle considerazioni di MASSIMO PALMA, *Profezia e usurpazione. Un caso teologico-politico in Max Weber*, in *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, a cura di Elettra Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 141-160.

40 BRUNO LATOUR, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Torino, Rosenberg&sellier, 2014, p. 103.

41 LONNIE G. THOMPSON, *Climate Change: The Evidence and Our Options*, in «The Behavior Analyst», 33, 2, 2010.

42 GEOFF MANN, JOEL WAINWRIGHT, *Il nuovo leviatano*, cit., p. 96.

zionalità formale di agire sulle condizioni materiali dei cambiamenti climatici ha di fatto prodotto una conoscenza sempre più precisa degli “stati di cose” e una corrispettiva perdita di *agency* politica. È la c.d. *Climate impasse*⁴³ ovvero «un problema che possiamo diagnosticare ma non “risolvere” una volta per tutte»⁴⁴: più conosciamo il cambiamento climatico, meno siamo capaci di agire. È questa la contraddizione che si tratta di riuscire a tematizzare poiché la nostra impotenza pratica è inversamente proporzionale alla *perfezione* della nostra conoscenza.

Più ci si affida al mito di una razionalità dominatrice della natura, più per converso si accresce lo scetticismo violento nei suoi confronti quando essa appare incapace di soddisfare le promesse di sicurezza, sviluppo e prosperità. Si genera così, nel seno stesso di una società fortemente razionalizzata, un *sensus communis* scettico sulle possibilità di quella “forma di razionalità” di far materialmente fronte alla catastrofe ambientale. Derubricare il negazionismo climatico a un cospirazionismo oscurantista e ignorante, che fa leva sull’ingenuità dei “non esperti” e sulla creduloneria delle masse significa non coglierne la portata politica, e condannarsi dunque allo scacco di riuscire a immaginare una “forma di razionalità” alternativa⁴⁵. Dove la fede nel fatto che la razionalità formale possa “tutelare” questo solo mondo viene meno, ci

43 ERIK SWYNGEDOUW, *Climate change consensus: a depoliticized deadlock*, in *Handbook of Environmental Politics*, cit., pp. 443-455,

44 DIPESH CHAKRABARTY, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, a cura di Girolamo Di Michele, Verona, ombre corte, 2021, p. 134.

45 Il tono weberiano di queste considerazioni risulta dal fatto che la riflessione del sociologo tedesco sul rifiuto di una pura irrazionalità dell’agire sociale «poggia sull’assunzione della sua (almeno parziale) razionalità», anzi, potremmo perfino, parafrasando, azzardare l’ipotesi che le idiosincrasie della razionalità formale «rendono possibile, indirettamente, la comprensione anche di un comportamento irrazionale, cioè di un comportamento affettivo o di altra specie». PIETRO ROSSI, *Max Weber. Oltre lo storicismo*, cit., p. 63. Il punto che ci sembra rilevante sottolineare è che lo scetticismo sia un vero e proprio “dispositivo disciplinare” al servizio del dogmatismo formale in quanto, dal punto di vista della razionalità formale, qualsiasi altro punto di vista «è sempre irrazionale», MAX WEBER, *Economia e società I. Teoria delle categorie sociologiche*, Roma, Ed. Comunità, 1974, p. 23.

si affida, per tutelare “questo solo mondo possibile”, a una politica in cui il “calore” del carisma possa sopperire alle deficienze della *ratio*⁴⁶.

Il negazionismo climatico, per «quanto folle sia nei contenuti, non è né una mera ideologia né un insieme di chiacchiere senza senso, bensì una forza materiale⁴⁷» della quale una *ecologia politica* deve tenere conto. Contropartita del “freddo” esperto dogmatico, il politico “carismatico” scettico è una delle forze materiali che contribuiscono al rafforzamento della medesima ontologia e all’inibizione della ragione *pratica*. Il negazionismo climatico è la reazione violenta di un mondo che si trova di fronte all’alternativa dell’Essere e del Nulla, una ontologia disincantata in cui il mondo è o non è, *tertium non datur*. Lungi dall’essere una alternativa alla “tecnicizzazione” dell’eticità, la reazione scettico-carismatica contribuisce ancora di più a soffocare i possibili “mondi altri”, stringendo il *sensus communis* nelle alternative infernali che rafforzano l’idea che non ci sia alternativa a questa eticità⁴⁸. Con esso, anche l’uso pubblico della ragione trova il suo margine di gioco (*Spielraum*) sempre più ristretto e le possibilità razionali di incidere sulle decisioni circa i “fini etici” vengono sempre più interdetti, in virtù di richiami a “stati di eccezione” come sola forma “razionale” di *agency* politica, col rischio concreto e paradossale che le decisioni sui mezzi possano venire delegate sempre più ad attori politici irrazionalistici.

Senza la possibilità di incidere materialmente sul *regno dei fini*, ogni razionalità è condannata allo scacco, e il mondo disincantato degli esperti si trasforma rapidamente nel suo contrario, in un mondo mi-

46 Il «potere “tradizionale” e il potere “carismatico” sono forme idealtipiche e, nello stesso tempo, varianti storico-psicologiche del “potere razionale”, entro il quale continuano a sussistere»: NICOLA M. DE FEO, *Weber e Lukács*, Bari, De Donato, 1971, p. 61.

47 GEOFF MANN, JOEL WAINWRIGHT, *Il nuovo leviatano*, cit., p. 153.

48 È questo un tema che rinsalda i legami tra ecologia politica e teologia politica: «Oggi [...], se anche non si vedono all’orizzonte, almeno per ora, nuovi apparati ideologici già in grado di imporre un paradigma alternativo, cresce non a caso il bisogno di “visioni” radicali e “simboli” forti, parallelamente al crollo verticale della fiducia» nei paradigmi consolidati; GEMINELLO PRETEROSSO, *Teologia politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2022, p. 168.

tico in cui le politiche carismatiche divengono l'unico *katechon* reale rispetto al collasso possibile⁴⁹. Il *sensus communis* si trova rinchiuso nella gabbia d'acciaio delle alternative infernali che, lungi dal trasformare le condizioni materiali del pensiero, le offuscano e le soffocano, accelerando quella locomotiva del progresso che pare sempre più senza un freno di emergenza⁵⁰. Una ecologia politica filosoficamente fondata non può esimersi dal mettere in questione tale conflitto, dove si gioca l'avvenire di un altro mondo possibile, tra le macerie di un pianeta in surriscaldamento continuo.

Disincantare il disincanto: un'ecologia politica dello spirito

Proponiamo di interpretare la delega decisionale all'*expertise scientifica* come una fase contemporanea del processo di "razionalizzazione del mondo". Ciò ci dà occasione di aggiornare la tesi di Max Weber⁵¹ sul rapporto tra *etica sociale* e organizzazione razionale della società, ipotesi che appare interessante, al di là dell'esegesi testuale, perché mostra come nella modernizzazione vi sia in palio l'egemonia del *sensus communis* da parte di una forma di razionalità, in opposizione ad altre forme derubricate in un "tradizionalismo" da abbandonare in nome del progresso⁵².

Una *forma di razionalità* non è solo un astratto paradigma di categorie trascendentali, ma l'istituzione di una "sensatezza" condivisa dai

49 «Il *katechon* è figura inevitabile del tempo apocalittico», MASSIMO CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013, p. 112.

50 Cfr. WALTER BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.

51 Come sottolinea R. Aron, l'opera weberiana trova il suo «coronamento [...] in una concezione dei rapporti della scienza e dell'azione»; RAYMOND ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano, Mondadori, 2010, p. 453.

52 «L'avversario con cui ebbe in primo luogo da lottare lo "spirito" del capitalismo nel senso di uno stile di vita ben preciso, vincolato da norme e vestito dei panni di un'etica», rimase quel modo di sentire e di comportarsi che si può chiamare "tradizionalismo": MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05), Milano, Rizzoli, 2012, p. 81.

membri di una data collettività che istituisce un'*etica sociale*⁵³. È per meglio comprendere quest'ultima che si pone il problema del *sensu della scienza*, il quale, per Weber, non risiede nella mera accumulazione progressiva di conoscenze, ma va compreso nei termini di razionalizzazione⁵⁴. Di contro alle forme tradizionali di conoscenza, la scienza diviene l'operatore principale di questo processo perché, per sua "natura"⁵⁵, essa «tende all'infinito»⁵⁶.

Perché – si chiede Weber – ci si dà da fare intorno a ciò che, nella realtà, [...] non può mai giungere alla fine? Ebbene, anzitutto per scopi puramente pratici, cioè per scopi tecnici nel senso più ampio della parola: per poter orientare il nostro agire pratico in base alle aspettative che l'esperienza scientifica ci indica⁵⁷.

Il *sensu della scienza*⁵⁸ è dato dalla sua funzione all'interno di un campo sociale orientato al progresso, campo dal quale essa, al di là della vocazione (*Beruf*) del singolo scienziato, non è emendata e al quale contribuisce in maniera "decisiva" per propria *vocazione*⁵⁹: il «progresso scientifico è una frazione, e invero la [...] più importante, di quel processo di intellettualizzazione al quale sottostiamo da secoli»⁶⁰. La

53 Ivi, p. 77.

54 MAX WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2004, p. 19.

55 «Questo è il destino, anzi, [...] il *sensu* del lavoro della scienza [...]: ogni "riuscita" scientifica comporta nuove "questioni" e vuole essere "superata" e invecchiare. A ciò deve rassegnarsi chiunque voglia servire la scienza. [...] Ma essere superati scientificamente - è bene ripeterlo - è non soltanto il destino di noi tutti, ma anche il nostro scopo», ivi, p. 18.

56 Ivi, p. 19.

57 *Ibidem*.

58 Che è differente, per Weber, dal *sensu del lavoro* della scienza.

59 «La scienza è il divenire della scienza», RAYMOND ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 458.

60 MAX WEBER, *La scienza come professione*, cit., p. 19.

razionalizzazione non è neppure una migliore «conoscenza delle condizioni di vita alle quali si sottostà» – una progressiva autocoscienza dello spirito “razionalizzato” – bensì, questa la nota formula weberiana che qui interessa, la *fede*

che non sono in gioco, *in linea di principio* [c.n.], delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – *in linea di principio* [c.n.] – *dominare* tutte le cose mediante un *calcolo* razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici [...]. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione⁶¹.

La razionalizzazione ha il suo senso all'interno di una organizzazione (politica) dell'etica sociale che ritiene la delega alla conoscenza tecnico-scientifica «il modo formalmente più *razionale* di esercizio del potere»⁶², poiché vi trova, *de jure*, la forza dominatrice di tutte le cose mediante la calcolabilità e la tecnologia. Tuttavia, al tempo della crisi ecologica, come abbiamo accennato, questa *fede* è messa in discussione. Possiamo oggi cogliere l'importanza di un altro aspetto: il “disincanto” non va interpretato a senso unico⁶³. Weber sottolinea come si tratti, in fondo, di una *fede* e ciò è decisivo. Per un verso, con la sua capacità di eliminare le forme razionali tradizionali, la razionalizzazione marca sul serio un *venir meno dell'incanto*. Ma c'è anche il rovescio di questo processo, che fa del disincanto un concetto fortemente dialettico.

Se è vero che la critica weberiana al disincanto moderno va inquadrata nell'ottica di una migliore comprensione delle condizioni mate-

⁶¹ Ivi, p. 20.

⁶² MAX WEBER, *Economia e società I*, cit., p. 217.

⁶³ «Avviene come nel mondo antico, non ancora sottratto all'incanto dei suoi dèi e dei suoi demoni [...], così è ancor oggi, che ci siamo disincantati e spogliati della veste mitica, ma intimamente vera, di quell'atteggiamento»: MAX WEBER, *La scienza come professione*, cit., p. 33.

riali della ragione formale⁶⁴, non va perso di vista che questa ha una sua materialità che non dilegua hegelianamente con l'affermarsi del "momento" formale. Piuttosto, si trasforma: il disincanto del mondo, nel mentre che spazza via forme di (organizzazione della) vita sociale tradizionali, crea allo stesso tempo un nuovo incantamento, il *mito* di una ragione che calcolando può (in linea di principio) dominare tutte le cose (umane e non umane)⁶⁵. La razionalizzazione ha una sua dialettica (sebbene non hegeliana⁶⁶) che ne fa una modalità diversa di reincanto del mondo⁶⁷, un "mito" che divora ogni altra forma *materiale* di razionalità dichiarando (quasi *performativamente*) che tutto ciò che non è calcolabile è irrazionale, non-senso, ripetizione dell'arcaico *stato di natura* dispotico, dove gli «uomini si distruggono l'un l'altro, come i lupi; le piante, gli animali crescono l'uno a danno dell'altro, e si soffocano. La natura non bada alle cure, alle attenzioni di cui hanno bisogno. Le guerre distruggono ciò che una lunga arte ha costruito e curato»⁶⁸.

Il tema del disincanto del mondo è oggi uno dei pivot sui quali ruotano molte teorie di ecologia critica e vi si sono richiamati a vario titolo autori e autrici del calibro di S. Latouche, B. Stiegler e S. Federici. Quest'ultima ci offre uno spunto importante, poiché pone sulla neutralizzazione della facoltà di immaginazione l'accento *politico* del disincanto, mostrando il predominio della ragione formale come vera e propria forza materiale. Il disincanto del mondo è per Federici una organizzazione etico-politica che inibisce la possibilità di immaginare alternative anche (e forse soprattutto) quando la *fede* nel dominio

⁶⁴ MAX WEBER, *Economia e società I*, cit., pp. 103-05; PIETRO ROSSI, *Max Weber*, cit., pp. 21-41.

⁶⁵ La razionalizzazione diviene a sua volta *tradizione*, azione *sociale* «dettata da abitudini, costumi, credenze diventate come una seconda natura»: RAYMOND ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 456.

⁶⁶ Ci ispiriamo soprattutto a MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica* (1955), Milano-Udine, Mimesis, 2008, pp. 21-41.

⁶⁷ DEBORAH DANOWSKI, EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, cit., p. 111.

⁶⁸ IMMANUEL KANT, *Opus Postumum* (1936/1938), Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 341.

razionale viene meno, quando cioè la *ratio* non è più, *de facto*, capace di “dominare tutte le cose” per il tramite di un “perfezionamento dei modelli di calcolo”.

Tale considerazione indica un aspetto decisivo della nostra *sensibilità collettiva contemporanea* di fronte ai cambiamenti climatici. Abbiamo accennato nel paragrafo precedente al fatto che l’idea che la calcolabilità ci dia un qualche predominio sull’essere naturale oggi sia sempre meno forte, ma a questa “debolezza *pratica* del calcolo”, non corrisponde affatto una immaginazione fervida su *altri modi* di abitare i nostri ecosistemi – tema che di fatto dovrebbe essere al centro dell’*ecologico-politico*. Secondo Federici, questa incapacità di immaginare *altri modi d’essere* è frutto di una “cattura magica” – cioè *neo-tradizionale* – della tecnologia, che ha egemonizzato la nostra sensibilità:

what prevents our suffering from becoming productive of alternatives to capitalism is also the seduction that technology exerts on us, as it appears to give us powers without which it seems impossible to live. It is the purpose of this article to challenge this myth. This is not to engage in a sterile attack against technology, yearning for an impossible return to a primitivist paradise, but to acknowledge the cost of the technological innovations by which we are mesmerized and, above all, to remind us of the knowledges and powers that we have lost with their production and acquisition⁶⁹.

Non è né una tesi *neo-luddista* né un’auspicio *neo-primitivista*, ma l’invito a comprendere che, all’interno del mondo disincantato, la tecnica e la ragione formale creano nuovi “incanti” (*we are mesmerized*). La posta in gioco politica di una critica del *disincanto* è di riuscire a immaginare nuovi modi di pensare e di ricostruire un *sentimento comune* capace di *disincantare il disincanto*⁷⁰ moderno per poter così recuperare margini di autonomia politica del *sensus communis*, attraverso la capacità criti-

⁶⁹ SILVIA FEDERICI, *Re-enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*, Oakland, PM Press, p. 188.

⁷⁰ L’espressione, con intenti teorici differenti, è presente anche in MASSIMO CACCIA-RI, *Il lavoro dello spirito*, cit., p. 36.

ca di interrompere la *fascinazione* che non ci siano alternative a questo mondo (apocalisse a parte): «It is to the discovery of reasons and logics other than those of capitalist development that I refer when I speak of 're-enchanting the world'»⁷¹. La studiosa rileva la necessità di nuove *forme della razionalità* per una *agentività* politica della ragione al di fuori delle alternative della modernità europea. Tale necessità sottostà alla nostra domanda: in un mondo disincantato, dove l'immaginazione politica è quasi del tutto anestetizzata da una determinata forma di razionalità che, nonostante l'accumulazione delle proprie conoscenze, inibisce sempre di più l'agire pratico manifestando l'incapacità di *adattare il politico*⁷² alle nuove condizioni ecologiche, un altro *logos* è possibile?

Per abbozzare una risposta (necessariamente parziale) occorre considerare che la *naturalizzazione* del discorso ecologico⁷³ non è tanto una prospettiva scienziata che si limiti a fare dell'*oikos* un oggetto da "formalizzare" e trattare "tecnicamente"⁷⁴, quanto piuttosto un processo di invisibilizzazione di quello stesso discorso razionale che ne determina l'ontologia. La *neutralizzazione* del discorso ecologico si gioca principalmente sul fatto che, mentre esso si concentra sui pericoli oggettivi a cui l'ambiente (*oikos*) va incontro, non viene messo in discussione il *discorso* stesso su quell'*oikos*, così abituati come siamo a identificare ogni discorso razionale possibile con la *ratio* dell'esperto e con la sua ontologia dogmatica implicita. Politica è qui la critica dell'*ordine del discorso ecologico*. È per questo che l'immagine del pensiero è oggi pregnante in quell'ambito di studi nell'ecologia politica critica etichettata come *ecologie decoloniali*⁷⁵: c'è un legame intrinseco tra *colonialità* e crisi ecolo-

71 SILVIA FEDERICI, *Re-enchanting the World*, cit., p. 188.

72 GEOFF MANN, JOEL WAINWRIGHT, *Il nuovo leviatano*, cit., pp. 137-171.

73 Ivi, p. 121.

74 FRÉDÉRIC NEYRAT, *The Unconstructable Earth. An Ecology of Separation*, New York, Fordham University Press, 2019; CLIVE HAMILTON, *Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering*, New Haven, Yale University Press, 2013.

75 MALCOM FERDINAND, *Decolonial ecologies: beyond environmentalism*, in *Handbook of Environmental Politics*, cit., pp. 40-57.

gica che passa anche attraverso la riduzione a “tradizionalismo” di tutti i saperi che non sono “adeguati” alla ragione disincantata moderna⁷⁶. Non si tratta di recuperare forme animistiche in opposizione alla fredda ragione calcolante, ma di *ibridare* la ragione europea con altre *forme di razionalità*.

La critica alla noologia eurocentrica è uno dei perni del dibattito sull'*Ontological Turn* in antropologia⁷⁷. Il dibattito ontologico è certo esposto a molte ambiguità e, come è stato sottolineato, corre il rischio di essere una *decolonizzazione solo apparente* del pensiero⁷⁸. Ma al netto delle questioni interne al dibattito, la ripresa di un discorso ontologico in prospettiva antropologica risulta utile perché si “calibra”⁷⁹ sul proposito «di essere la teoria-pratica della decolonizzazione permanente del pensiero»⁸⁰. Il legame tra *decolonialità* e pensiero ecologico si gioca soprattutto su «the persistence of the historical whiteness of the ecological discourse»⁸¹, egemonia razzializzante che pone l'accelerazione delle prospettive tecnico-scientifiche occidentali come l'unica alternativa possibile al collasso climatico⁸². Nella prospettiva di una noologia

76 BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l'epistemicidio* (2014), Roma, Castelvecchi, 2021.

77 Cfr. il ruolo strategico-argomentativo in EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale* (2009), Verona, ombre corte, 2017, pp. 62-78; EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, *Il nativo relativo*, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di Roberto Brigati, Valentina Gamberi, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 107-144. Ci sia concesso il rimando a GIANLUCA DE FAZIO, *Ecologia del possibile. Razionalità, esistenza amicizia*, Verona, ombre corte, 2021, pp. 81-103.

78 VALENTINA GAMBERI, *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?*, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, cit., pp. 11-51.

79 ROBERTO BRIGATI, *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, cit., pp. 299-352.

80 EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 28.

81 MALCOM FERDINAND, *Decolonial ecologies*, cit., p. 44.

82 Per quanto estreme siano le tesi, cfr. TED NORDHAUS, MICHAEL SHELLENBERGER, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, New York, Mariner Books, 2007.

critica, *decolonizzare* il pensiero ecologico significa riuscire a smantellare la *whiteness* della ragione (il suo *solipsismo etnocentrico e formale*) attraverso un *disincanto del disincanto dei moderni*, così che la proposta del reincanto del mondo possa divenire un modo di intrecciare le conoscenze tecnico-scientifiche con altri modi di “esperire”⁸³.

La posta in gioco filosofica è la *critica* della *noologia* implicata nel disincantamento del mondo. Criticarne una immagine significa *ri-orientarsi* nel pensiero stesso, ricalibrarne le coordinate e modificarne le cartografie. Il pensiero è una “universale connessione” immateriale che passa indenne dalle *vicissitudini* materiali oppure esso va inteso come un *verbo* e compreso nell’ambito dell’agire? La noologia non è solo la determinazione “metafisica” di cosa significhi pensare, ma anche e soprattutto la determinazione del campo ontologico di esercizio del pensiero stesso. La *svolta ontologica* dell’antropologia contemporanea permette di chiamare in causa l’ontologia pratica del pensiero, cioè non la determinazione dell’*Ens Realissimum* detentore di diritto del pensiero, ma l’esplicazione delle possibilità esistenziali della razionalità umana, che non è affatto una *relazione contemplativa col mondo*, ma piuttosto il modo in cui l’animale umano fa del mondo la propria casa (*oikos*). Si tratta di approcciare il pensiero, mutando l’espressione di T. Ingold, da una *Dwelling Perspective*⁸⁴ così che la critica noologica diventi critica delle pratiche abitative umane, del loro posizionamento all’interno dei complessi eco-sistemi terrestri: una vera e propria *ecologia dello spiri-*

83 È qui il punto d’incrocio tra etnologia ed ecologia politica: «In che modo possiamo sfruttare la pratica e la conoscenza scientifica in quanto strumenti [...] efficaci per produrre verità senza cadere vittima delle loro mistificazioni, in particolare il moderno mito dell’“esperto” capace di risolvere i problemi in modo oggettivo?», GEOFF MANN, JOEL WAINWRIGHT, *Il nuovo leviatano*, cit., p. 102; «Per quanto riusciamo a gestirci autonomamente in un mondo naturale, condividiamo la stessa condizione esistenziale di coloro che risolvono il problema conoscendo il mondo come popolato da tantissimi altri esseri potenti di tipo simile, con i quali negoziano il loro destino», MARSHALL SAHLINS, *La nuova scienza dell’universo incantato. Un’antropologia dell’umanità (quasi tutta)* (2022), Milano, Cortina, 2023, p. 15.

84 TIM INGOLD, *The Perception of Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London and New York, Routledge, 2000, pp. 172-88. Cfr. altresì PHILIPPE DESCOLA, *Oltre natura e cultura* (2005), Milano, Cortina.

to che non ascrive quest'ultimo né a una teologia razionale né al suo contraltare *secolarizzato*, una “antropologia trascendentale”. Emerge, piuttosto, una *ontologia pratica* alternativa al primato della Volontà e del Dovere (*Sollen*) tipico della *dottrina della scienza* dell'Uomo Trascendentale⁸⁵. L'ambito del pratico ecologico-politico risiede nella capacità dell'animale umano (le sue facoltà) di *fare mondo* attraverso un modo di pensare “ampio” (in senso kantiano), istituendo forme di *sensus communis* in cui sia possibile riscoprire un interesse *pratico* della ragione di contro a uno strumentale, un interesse orientato non al *dover-essere* ma al poter-essere, un'ecologia (e un'ontologia) del possibile per nuove sensibilità, nuove etiche sociali all'altezza delle trasformazioni eco-sistemiche che formano un campo di realtà sempre più ibrido che sfugge di continuo alle *razionalizzazioni canonizzate* dalla modernità europea, dove le vecchie categorie mostrano tutti i loro limiti nella capacità di creare spazi di “concordia” sociale.

Nuove necessità cosmopolitiche si affacciano all'orizzonte, come ad esempio la *giustizia climatica globale*⁸⁶, e la Terra ha più mondi possibili di quanto il pensiero formale della razionalità europea riesce a immaginare, perché un mondo è sempre determinato dai modi di abitare la terra e non coincide mai perfettamente con la conoscenza che se ne ha, per quanto specializzata possa essere. Tra queste necessità cosmopolitiche, quella di una nuova immagine del pensiero si fa sempre più urgente, perché il pensiero è il *modo in cui* l'animale umano *fa il suo mondo*. Non rispondere a questa urgenza apre al rischio di rimanere preda dell'alternativa insanabile tra dogmatismo e scetticismo, che *neutralizza* la nostra sensibilità collettiva imbalsamando la razionalità sul calcolo dei mezzi senza poter incidere sulla decisione dei fini.

Un altro *Logos* è possibile? Sì, perché i nostri discorsi razionali non sono *entità metafisiche* sovrastoriche, non risiedono nel mondo incanta-

85 «È la connessione [...] tra il carattere della scienza, in quanto *scientiam facere*, e il *dovere*, per Fichte, di instaurare-realizzare il Sistema della libertà [...] l'oggetto vero del disincantamento weberiano»: MASSIMO CACCIARI, *Il lavoro dello spirito*, cit., p. 36.

86 Cfr. EMANUELE LEONARDI, PAOLA IMPERATORE, *L'era della giustizia climatica*, cit.

to delle *forme ideali*, ma abitano le condizioni materiali e storiche delle nostre relazioni trans-soggettive (inter e trans-specifiche). Un altro *Logos* è possibile, ma a patto di riuscire a uscire dalla gabbia d'acciaio del nostro *disincanto* e avere il coraggio di attraversare i frantumi odierni di un mondo a venire che si mostra sempre più *oscuro e confuso*. La scommessa filosofica di una *ecologia politica critica* diviene il disinnescare l'atrofia del *libero gioco delle facoltà* dell'animale umano, per poter istituire nuove forme di razionalità materiale un po' meno indegne del nostro presente, questo tempo delle catastrofi *formalmente* annunciate ma mai *materialmente* affrontate.

Riassunto Tramite l'idea di *immagine del pensiero* (Noologia), il saggio ambisce a evidenziare il ruolo della filosofia nel dibattito sulla politica critico-ambientale. Dapprima, esso propone di esaminare l'attuale relazione tra l'expertise scientifica e l'ambito del decision-making attraverso la lente critica del dualismo tra dogmatismo e scetticismo, evidenziandone il ruolo politico. Successivamente, suggerisce di interpretare questa dialettica come un conflitto tra la razionalità formale e quella materiale. In ultimo, il saggio esamina alcuni percorsi di ricerca eco-critica al fine di esplorare la possibilità di forme della razionalità che si estendano al di là della prospettiva di un mondo disincantato, dove il "formale" sarebbe più rilevante del "materiale".

Abstract Through the idea of the *image of thought* (Noology), the paper aims to highlight the role of philosophy in the debate on critical environmental politics. Firstly, it proposes to examine the current relationship between scientific expertise and decision-making through the critical lens of the dualism between dogmatism and scepticism, highlighting its political role. Secondly, it suggests interpreting this dialectic as a conflict between formal and substantive rationality. Finally, the paper examines some contemporary eco-critical research paths to explore the possibility of rationality forms that extend beyond the framework of a disenchanting world, where the 'formal' takes precedence over the 'substantive'.