



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DILEF
DIPARTIMENTO DI
LETTERE E FILOSOFIA

Ecologia politica

Temi e riflessioni
da un pensiero in divenire

a cura di
Stefano Righetti



FILOSOFIA

Studi e ricerche del Dipartimento di Lettere e Filosofia

direttore responsabile

Simone Magherini

direttore

Marco Biffi

Filosofia / 1



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DILEF
DIPARTIMENTO DI
LETTERE E FILOSOFIA

La collana «**Studi e ricerche del Dipartimento di Lettere e Filosofia**» dell'Università degli Studi di Firenze nasce, insieme a «DILEF. Rivista digitale del Dipartimento di Lettere e Filosofia», nel quadro delle attività condotte come Dipartimento di Eccellenza 2018-2022 sul Fondo assegnato dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca.

La collana si articola in quattro sezioni, che rispecchiano gli interessi e gli ambiti di studio delle rispettive sezioni dipartimentali: Antichità e Filologia, Filosofia, Letteratura italiana e Romanistica, Linguistica.

La pubblicazione in rete, in formato PDF, è ad accesso aperto; l'edizione a stampa è disponibile a pagamento.

Comitato direttivo

Benedetta Baldi, Giovanni Alberto Cecconi,
Simone Magherini, Mariagrazia Portera, Anna Rodolfi,
Salomé Vuelta García, Giovanni Zago

Comitato scientifico

Valentina Arena (University College, London)
Barbara Carnevali (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Mario Citroni (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Matthias Heinz (Paris Lodron Universität Salzburg)
Susan Kozel (Università di Malmö)
Adam Ledgeway (University of Cambridge)
José María Micó (Università Pompeu Fabra, Barcellona)
Marco Petoletti (Università Cattolica di Milano)
Alessandro Polcri (Fordham University, NY)
Tommaso Raso (Universidade Federal del Minas Gerais)
Carole Talon-Hugon (Université de Nice-Sophia Antipolis)
Fabio Zinelli (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Ecologia politica

**Temi e riflessioni
da un pensiero in divenire**

a cura di

Stefano Righetti

© 2025 Società Editrice Fiorentina, per la presente edizione
© 2025 The Authors, per i testi

via Aretina, 298 - 50136 Firenze
tel. 055 5532924
info@sefeditrice.it
edu.sefeditrice.it

E-ISSN 2974-6876
ISBN 978-88-6032-808-3
E-ISBN 978-88-6032-809-0
DOI 10.35948/DILEF/978-88-6032-809-0



La Collana è pubblicata ad Accesso Aperto con licenza Creative Commons
Licence CC-BY-NC-ND 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Progetto grafico e impaginazione
Francesco Sensoli

Copertina
Studio Grafico Norfini

Font
Alegreya ht e Alegreya Sans ht
(Juan Pablo del Peral, Huerta Tipográfica)

Indice

- 7 *Premessa*
- Ecologia politica.
Temi e riflessioni da un pensiero in divenire
- 13 *Realismo della sostenibilità e contro-realismo dell'immaginazione.
Politiche dello sviluppo e problemi della rappresentazione
nel discorso sulla catastrofe*
Prisca Amoroso
- 31 *Cercando il futuro: scienza, ecologia e ambiente*
Marco Ciardi
- 45 *La caosmopolitica di Félix Guattari*
Roberto Ciccarelli
- 77 *Un altro Logos è possibile? Verso una critica ecologico-politica
dell'immagine del pensiero disincantata*
Gianluca De Fazio
- 105 *Sul peccare e sul tempo dell'accelerazione come produzione di estraneità*
Ubaldo Fadini
- 121 *Ecologia, natura e questione del negativo*
Manlio Iofrida

- 143 *Natura-cultura: un dualismo critico necessario*
Stefano Righetti
- 177 *La crisi ambientale tra economia ecologica, crescita green e lungoterminismo*
Fiorenza Toccafondi
- 205 *Indice dei nomi*

Premessa

A diversi anni dal ritorno d'interesse per l'ecologia, dopo le prime attenzioni degli anni Sessanta e Settanta per questo tema e dopo le crisi ambientali degli anni Ottanta (quando l'allarme per il buco nella fascia di ozono e quello generato dall'esplosione di uno dei reattori della centrale atomica di Chernobyl fecero capire che il modello di sviluppo successivo alla Seconda guerra mondiale implicava rischi altrettanto gravi di quelli della guerra fredda), la condizione che ci troviamo oggi ad affrontare è quella in cui la crisi climatica comincia a mostrare in modo concreto quelli che il gergo scientifico definisce «effetti su larga scala». Ma se da almeno due decenni la questione ecologica si trova al centro di un'ampia riflessione, sia in termini di quantità di studi e testi militanti, che di lavori accademici, dibattiti e conferenze programmatiche di livello nazionale e mondiale, la varietà di posizioni interne a questo campo (e in modo particolare a quella che si è chiamata la critica ecologica) sembra rendere già necessario un primo bilancio complessivo. Se molti sono infatti gli studi apparsi negli ultimi tempi (dall'ambito della filosofia a quello della critica sociale e di molti settori scientifici), è altrettanto evidente che questo ampio impegno di riflessione e di ricerca ha dato luogo a sviluppi niente affatto unitari sia sul piano politico che teorico.

Alcuni degli argomenti che si sono sovrapposti in questi anni all'interno della riflessione ecologica (quello della sostenibilità, del rapporto natura-cultura, del cambiamento climatico, delle definizioni di antropocene e capitalocene, ecc.) hanno certamente avuto il merito di su-

scitare un ampio interesse di pubblico, a cui non ha però fatto seguito la capacità di dare ai tanti contributi un'unità d'insieme. Invece che integrarsi in una visione politica e teorica, anche ricca e sfaccettata, i diversi concetti e piani di lettura si sono piuttosto succeduti l'un l'altro, escludendosi molto spesso a vicenda, in una sorta di competizione pubblicistica e pubblicitaria. Lo stesso concetto di *decrescita* è caduto velocemente in disuso ancora prima di poter diventare oggetto di un reale interesse politico, per lasciare spazio a definizioni teoriche limitate a loro volta dal medesimo effetto-vetrina.

Alcune delle posizioni teoriche che hanno raggiunto maggiore notorietà (come quelle di Latour e di Morton) sono peraltro leggibili, a conti fatti, in termini contrastanti, per non dire contraddittori. Lo stesso, possiamo aggiungere, per le posizioni di alcuni gruppi di protesta, per i quali i riscontri scientifici sulla crisi climatica hanno spesso sostituito il dibattito di idee e il faticoso appuntamento con la domanda *che fare?* – col risultato (in entrambi i casi) di disorganizzare la protesta, rendendola più facilmente arginabile.

A mancare attualmente sembra soprattutto una lettura critica in grado di dipanare l'ampio lavoro accumulatosi in questi anni e di rileggerlo alla luce di una posizione teorica definita. Molte delle ricerche multidisciplinari che riempiono attualmente gli studi accademici (non ultime quelle definite dal programma Horizon) sembrano ridurre di fatto l'ambientalismo alla buona gestione delle risorse, limitando la critica al modello di sviluppo al semplice miglioramento delle sue pratiche produttive.

Sul piano politico, se il tema ambientale ha suscitato allarme e attenzione nelle fasce più giovani della popolazione, non ha tuttavia trovato una concreta risposta all'altezza dei problemi, se non nei termini – anche in questo caso – di una migliore gestione complessiva della “natura”, che un mai ben precisato principio di *sostenibilità* ha presto declinato nella salvaguardia a senso unico del modello economico attuale.

In realtà, il pensiero ecologico degli ultimi anni ha potuto fare sfoggio di radicalità teorica senza che questa sia riuscita a trasformarsi in una qualsiasi proposta politica, mentre molti governi hanno ormai fat-

to dell'ambientalismo un nemico di comodo, attribuendogli una "pericolosità" sociale che esso non sembra in realtà dimostrare né avere intenzione di esprimere, se non in modo puramente simbolico.

L'insieme di questi motivi dimostra che è ormai necessario riprendere dall'interno il tema dell'ecologia critica, provando a rileggerne quelle che sono state le principali evoluzioni e gli spunti teorici più significativi. Non per fare una sorta di antologia delle posizioni sul campo, ma per definire intorno ad alcune di esse i limiti della loro necessità, così come quelli delle loro ambiguità, alla luce delle sfide sociali, economiche e culturali che la critica ecologica ha, in ogni caso, di fronte a sé.

A partire da posizioni teoriche e disciplinari differenti, i saggi raccolti nel presente volume intendono quindi contribuire a fare i conti tanto con gli argomenti che segnano (e, in qualche caso, dividono dall'interno) la critica ecologica, quanto con la profondità delle questioni in essere, a cui siamo chiamati a dare oggi un'adeguata risposta.

La realizzazione del presente volume si iscrive nell'ambito del lavoro dell'Unità di ricerca *Nuova Antropologia Filosofica* attivata presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. Desidero ringraziare il prof. Marco Biffi che in qualità di coordinatore della Collana di Dipartimento ha accolto la pubblicazione del volume; e la dott.ssa Sara Cocito per il prezioso aiuto nella redazione dei testi di seguito raccolti.

S. R.

Ecologia politica

**Temî e riflessioni
da un pensiero in divenire**

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.

Realismo della sostenibilità e contro-realismo dell'immaginazione

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.

Realismo della sostenibilità e contro-realismo dell'immaginazione

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.

Prisca Amoroso

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, *Lera 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 maggioritariamente 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 *Lepoca 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, *Lera 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 geoingegneria 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.

Realismo della sostenibilità e contro-realismo dell'immaginazione

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.

Cercando il futuro: scienza, ecologia e ambiente

Marco Ciardi

Si può prevedere il futuro?

È possibile prevedere il futuro? Contrariamente a quello che hanno sostenuto, in varie forme e modi, astrologi e profeti, filosofi della storia e economisti, la risposta è no. Una risposta certificata da coloro che meglio di ogni altro hanno sviscerato il futuro in molteplici modi: gli scrittori di fantascienza. Arthur C. Clarke, che di futuri possibili se ne intendeva, ha scritto (nel 1962): «È impossibile prevedere il futuro: ogni tentativo di farlo in maniera particolareggiata diventa ridicolo nel giro di pochi anni»¹. Sulla lunghezza d'onda di Clarke si è sempre mosso un altro dei grandi autori della fantascienza novecentesca, Isaac Asimov: «Non è mai possibile, dopo tutto, prevedere il futuro; si può solo fare una stima, e tale stima coprirà una gamma di possibilità. Questa gamma sarà sempre più ampia quanto più il futuro è lontano, e a un certo punto essa diviene così estesa che le nostre previsioni potranno avere come limite solo leggi della natura»².

Non per questo, tuttavia, si deve necessariamente rinunciare a formulare ipotesi su scenari possibili, che possano servirci da guida nell'ambito delle scelte da compiere. Infatti, se «ci limitiamo a un futuro moderatamente vicino e a fenomeni relativamente ben compresi», proseguiva Asimov, «ci troveremo davanti a una gamma di possibilità

1 ARTHUR. C. CLARKE, *Le nuove frontiere del possibile* (1962), Milano, Rizzoli, 1965, p. 7.

2 ISAAC ASIMOV, *Passato e futuro* (1975), Milano, Siad Edizioni, 1979, p. 352.

non eccessivamente estesa»³. Ma anche in questo caso le cose non sono così semplici e l'autore del *Ciclo delle Fondazioni* lo sapeva bene. Nel testo a cui facciamo riferimento (che è dell'aprile 1974) Asimov immaginava uno tra gli scenari peggiori di un avvenire non troppo lontano:

È, per esempio, particolarmente facile essere pessimisti circa il nostro futuro. Dobbiamo semplicemente ipotizzare che la popolazione umana continuerà a crescere; che le rivalità fra gli stati persisteranno a porre il benessere di un gruppo X davanti a quello del mondo intero; che i pregiudizi razziali e sessuali non cesseranno di produrre odio e alienazione; che le cupidigie personali ed economiche continueranno a rovinare la Terra per un profitto privato a breve scadenza; in breve dobbiamo semplicemente assumere che le cose persistano ad andare come sono andate finora per altri trent'anni, e potremo con una certa sicurezza prevedere la distruzione della nostra civiltà tecnologica. Ho il sospetto che le probabilità che ciò possa accadere siano maggiori del 50 per cento; di quanto maggiori, non lo so⁴.

Ormai da molto tempo sappiamo che non esiste uno sviluppo della civiltà umana che va sempre verso il meglio, come pensavano i più ingenui tra i positivisti (del resto non del tutto scomparsi anche ai giorni nostri). Ma anche gli scenari apocalittici e catastrofici, per quanto tragicamente affascinanti, non sono destinati a realizzarsi con ineluttabile certezza⁵. Di fatto, nonostante i fattori negativi indicati da Asimov abbiano continuato a sussistere, e condizionino pesantemente anche il nostro presente, nel 2004 non c'è stata alcuna distruzione della civiltà tecnologica. Forse siamo solo in ritardo di qualche decennio. Ma chi può stabilirlo esattamente? Le riflessioni sul futuro vanno dunque portate avanti con prudenza e accortezza. Sotto molti aspetti tali riflessioni rientrano nella categoria dell'utopia (o della distopia), se per utopia (o distopia) intendiamo non qualcosa che abbia a che fare con sogni (o incubi) irrealizzabili, ma scenari avveniristici che – seguen-

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, pp. 352-353.

⁵ PAOLO ROSSI MONTI, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologna, il Mulino, 1995.

do un ragionamento logico – prima o poi potrebbero avverarsi⁶. Luigi Firpo ha efficacemente precisato «che l'utopista non è affatto un sognatore e che, anzi, dev'essere considerato un personaggio di estremo realismo. Chi non è realista, chi non ha un forte senso dei rapporti di forze, delle possibilità, del contesto sociale e culturale in cui si trova ad operare, non è un'utopista; è quello che Machiavelli avrebbe chiamato un profeta disarmato»⁷.

Applicando questa definizione a una riflessione sull'ecologia è dunque opportuno precisare, in primo luogo, a che cosa ci si riferisce esattamente. Cioè al fatto che l'ecologia è una disciplina scientifica. Com'è noto, il termine «ecologia» è stato coniato da Ernst Haeckel, il principale elaboratore delle teorie di Darwin in Germania, nell'opera intitolata *Generelle Morphologie der Organismen (Morfologia generale degli organismi, 1866)*, intendendo con tale termine «la totalità delle scienze delle relazioni dell'organismo con l'ambiente, comprendendo nell'accezione più ampia tutte le condizioni dell'esistenza». L'ecologia, dunque, si è sviluppata dall'evoluzionismo darwiniano⁸, ed è comprensibile soltanto facendo riferimento ai modi e ai meccanismi del suo funzionamento⁹. È perciò evidente che 1) ciò che conosciamo sulla natura rappresenta il frutto degli avanzamenti del sapere scientifico;

- 6 *L'utopia e le sue forme*, a cura di Nicola Matteucci, Bologna, il Mulino, 1982; MARIA MONETI, *Utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1997; MARCO CIARDI, *Benvenuti ad Atlantide. Passato e futuro di una città senza luogo*, Roma, Carocci, 2022; CARLO ALTINI, *Altri mondi. Utopie e distopie da Spinoza a Christopher Nolan*, Roma, Carocci, 2025; dello stesso autore (a cura di) si veda *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, il Mulino, 2013.
- 7 LUIGI FIRPO, *Appunti sui caratteri dell'utopismo*, in *L'utopia e le sue forme*, cit., pp. 11-12.
- 8 GIULIO BARSANTI, *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Torino, Einaudi, 2005.
- 9 PASCAL ACOT, *Storia dell'ecologia* (1988), Roma, Lucarini Editore, 1989; JEAN-PAUL DELÉAGE, *Storia dell'ecologia. Una scienza dell'uomo e della natura* (1991), Napoli, CUEN, 1994; ALESSANDRO CHIARUCCI, *Le arche della biodiversità. Salvare un po' di Natura per il futuro dell'uomo*, Milano, Hoepli, 2024; PAOLA GOVONI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO, ALESSANDRA BONOLI, GIOVANNA GUERZONI, *Ripensare l'Antropocene. Oltre natura e cultura*, Roma, Carocci, 2024.

2) per evitare di cadere in considerazioni slegate dalla realtà, talvolta dal carattere oscuro e poco comprensibile, e non restare intrappolata in un «mondo di carta»¹⁰, secondo la celebre espressione di Galileo Galilei, la riflessione filosofica non può prescindere dalla conoscenza scientifica e della conoscenza della sua storia. Quando mi riferisco a conoscenza scientifica, però, non intendo l'insieme delle scoperte tecniche e teoriche fatte dall'antichità fino ai giorni nostri, ma al complesso di idee e di valori che caratterizzano non la scienza e la tecnica, ma il pensiero scientifico moderno¹¹. Ad esempio, dobbiamo stare attenti a non confondere il pensiero scientifico con le applicazioni tecnologiche responsabili di danni ambientali. Uno sguardo attento ci farà capire come in questo ultimo caso di pensiero scientifico ce ne sia ben poco, mentre determinanti risultano le scelte condizionate soprattutto dalla politica e dall'economia. Allo stesso modo parole come ecologia e ambiente non vanno sovrapposte fra loro¹², né tantomeno ecologia e ambientalismo¹³.

Se vogliamo un esempio di pensiero scientifico possiamo guardare a ciò che l'astronomo Christiaan Huygens scrisse alla fine del Seicento, in relazione al nuovo modo in cui l'umanità avrebbe dovuto rapportarsi al pianeta Terra, dopo le straordinarie scoperte che avevano rivoluzionato la concezione dell'universo¹⁴. Così Huygens si espresse nel *Cosmotheoros sive de terris coelestis eorumque ornatu conjecturae*, scritto nel 1695, ma pubblicato postumo tre anni dopo:

10 GALILEO GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano* (1632), a cura di Liberio Sosio, Torino, Einaudi, 1970, p. 140.

11 Ho dedicato a questo argomento il mio libro *Storia del pensiero scientifico da Galileo Galilei a Marie Curie*, Roma, Carocci, 2025.

12 JOHN R. MCNEILL, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, nuova edizione, Torino, Einaudi, 2020.

13 ANDREA POGGIO, *Ambientalismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 1996.

14 PAOLO ROSSI MONTI, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Senza dubbio, è utile immaginare di sollevarsi al di fuori di questa Terra, osservandola da lontano, e chiederci se la Natura ha portato soltanto su di essa tutti i suoi ornamenti. In questo modo, potremo meglio giudicare ciò che c'è sulla Terra, e che considerazione dovremmo averne, proprio come le persone che, dopo aver viaggiato in paesi lontani, di solito giudicano ciò che avviene nella loro patria in modo più veritiero rispetto a coloro che non si sono mai mossi da lì¹⁵.

Questa citazione potrebbe indubbiamente segnare la nascita di un nuovo modo di guardare al pianeta Terra grazie allo sviluppo della scienza moderna. Una consapevolezza che sarà sempre più diffusa proprio grazie allo sviluppo delle nostre conoscenze sull'universo e, in tempi più recenti, favorita dalla presenza umana nel cosmo. Infatti, le foto e le immagini televisive provenienti dalle sonde e dalle astronavi in viaggio verso la Luna, o dalla Luna stessa, hanno contribuito in modo decisivo sia alla comprensione del ruolo fondamentale dell'ecologia come disciplina scientifica, sia alla formazione di una coscienza ambientale all'inizio degli anni '70 del Novecento¹⁶. Non è certo un caso che su manifesti e bandiere del primo *Earth Day*, celebrato il 22 aprile 1970, fossero presenti le immagini della Terra vista dallo spazio.

Certamente l'ideazione della *Giornata della Terra* doveva molto all'attività di ricerca e di divulgazione svolta tra gli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta del Novecento da Rachel Carson, una biologa marina che aveva lavorato a lungo nel Fish and Wildlife Service degli Stati Uniti. Nel libro intitolato *Silent Spring (Primavera silenziosa)*, edito nel 1962, Carson denunciava gli effetti dei pesticidi sulla catena alimentare e i danni che ne derivavano per molte specie di pesci e di uccelli. Negli anni successivi l'opinione pubblica americana e, successivamen-

15 CHRISTIAAN HUYGENS, *Cosmotheoros* (1698), a cura di Lorenzo De Piccoli, Milano-Udine, Mimesis, 2023, p. 47.

16 ROBERT POOLE, *Earthrise: How Man First Saw the Earth*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2008; MARIA GIULIA ANDRETTA, MARCO CIARDI, *Stregati dalla Luna. Il sogno del volo spaziale da Jules Verne all'Apollo 11*, Roma, Carocci, 2019.

te mondiale, dovette confrontarsi con molte delle questioni sollevate dalla scienziata¹⁷.

Chimica e ambiente

Nel corso del Novecento, e in particolar modo dopo la Seconda guerra mondiale, l'immagine prevalente della chimica a livello di opinione pubblica è stata soprattutto quella di una disciplina nociva e dannosa, responsabile dell'inquinamento ambientale e dell'avvelenamento degli ecosistemi e della biosfera. Ciò ha finito per mettere in secondo piano gli evidenti vantaggi per l'uomo e la società collegati al suo sviluppo¹⁸. Naturalmente, la chimica non ha alcuna colpa in questo senso. Le conoscenze teoriche e soprattutto tecnologiche dipendono infatti dall'uso che ne facciamo. Sono legate, quindi, alle nostre scelte. Scelte determinate dalla politica e dall'economia, in particolar modo dalla visione del mondo che anima i programmi di coloro che prendendo le decisioni¹⁹. Hanno dunque a che fare con l'etica, che tuttavia non può fare meno di scontrarsi con le caratteristiche naturali peculiari della nostra specie, come ormai è stato ampiamente dimostrato da numerosi studi nell'ambito delle neuroscienze, della psicologia sociale, della biologia evolutiva²⁰. Ha scritto recentemente Luigi Boitani, docente di zoologia alla Sapienza:

17 NAOMI ORESKES, ERIK M. CONWAY, *Mercanti di dubbi. Come un manipolo di scienziati ha oscurato la verità, dal fumo al riscaldamento globale* (2010), Milano, Edizioni Ambiente, 2019.

18 LUIGI CERRUTI, *Bella e potente. La chimica del Novecento fra scienza e società*, Roma, Editori Riuniti, 2003.

19 JUAN MARTINEZ-ALIER (CON KLAUS SCHLÜPMANN), *Economia ecologica. Energia, ambiente, società* (1987), Milano, Garzanti, 1991; VACLAV SMIL, *Crescita. Dai microrganismi alle megalopoli* (2019), Milano, Hoepli, 2022.

20 LEON FESTINGER, *Teoria della dissonanza cognitiva* (1957), Milano, Franco Angeli, 2012; DANIEL KAHNEMAN, *Pensieri lenti e veloci* (2011), Milano, Mondadori, 2012; ROB BROTHERTON, *Menti sospettose. Perché siamo tutti complottisti* (2015), Torino, Bollati Boringhieri, 2017.

Il motivo etico è potente e dovrebbe azzittire chiunque abbia una traccia di empatia verso piante e animali, chiunque non abbia definitivamente ucciso dentro di sé l'ultimo barlume di biofilia, cioè di predisposizione innata verso il mondo naturale. Ma il motivo etico ha anche lui dei limiti formidabili. Noi uomini abbiamo difficoltà a percepire l'ambiente a una scala spaziale e temporale più vasta di quella della vita del singolo o al massimo della sua piccola comunità: arriviamo facilmente a assegnare una dimensione etica alla nostra relazione con ciò che ci è familiare e consueto, ma non con ciò che è lontano e con il quale abbiamo una relazione indiretta²¹.

Per questo motivo la conoscenza della storia della scienza dovrebbe costituire la base essenziale per impostare qualsiasi ragionamento sul futuro, a partire dall'educazione scolastica²².

Una storia che mostri l'evoluzione del pensiero scientifico e il suo impatto sul nostro modo di concepire la natura che ci circonda. Negli ultimi quattrocento anni, infatti, la scienza moderna ha demolito l'immagine antropocentrica dell'universo²³, attraverso una serie di novità conoscitive rivoluzionarie: la terra non è al centro del cosmo, che non ha una dimensione limitata e finita, e il mondo non ha 6000 anni. Le specie attuali sul nostro pianeta, inclusa la nostra, non sono identiche a quelle del passato, ma rappresentano il frutto di un lungo e casuale processo evolutivo durante il quale, a partire da circa 450 milioni di anni fa, si sono verificate cinque grandi estinzioni di massa. Educare a una consapevolezza planetaria continua a restare la sfida più importante dei nostri tempi. Una sfida che tuttavia è quasi sempre disattesa dalla politica, dall'economia e anche da buona parte dei sistemi scolastici e universitari, che spesso impartiscono conoscenze di tipo tecnico e specialistico, trascurando la parte di formazione dello spirito critico e dell'educazione alla cittadinanza, basato sui valori del pensiero scientifico moderno, che sono una cosa ben diversa dal cosid-

21 LUIGI BOITANI, *Prefazione*, in ALESSANDRO CHIARUCCI, *Le arche della biodiversità*, cit., pp. VII-VIII.

22 MARCO CIARDI, *Galileo e Harry Potter. La magia può aiutare la scienza?*, nuova edizione, Roma, Carocci, 2024.

23 MARCO CIARDI, *Terra. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

detto “metodo”, la cui inutile favoletta viene continuamente riproposta nei manuali e nelle opere di divulgazione²⁴. Per non parlare del mai completamente risolto rapporto tra conoscenza scientifica e credenza religiosa. Naturalmente la conoscenza della storia non può omettere tutti quegli aspetti negativi ai quali talvolta anche gli stessi scienziati sembrano non prestare troppa attenzione. Fino al punto tale che si potrebbe mettere in discussione la qualifica stessa di “scienziati”²⁵.

Dopo la pubblicazione di *Primavera silenziosa*, le contaminazioni provocate dal riversamento nell’ambiente di sostanze chimiche presenti nei prodotti industriali furono riscontrate con sempre maggiore frequenza: materie non biodegradabili, ad esempio i detersivi; composti come i difenili polibromurati (PBB), altamente tossici, trovati in un composto ignifugo accidentalmente ingerito dal bestiame nel 1973 e, in seguito, individuati in quasi tutti gli abitanti del Michigan; insetticidi come il DDT (sigla di dicloro-difenil-tricloroetano).

Il DDT, preparato per la prima volta nel 1874, era entrato in commercio a partire dal 1939, nel momento in cui il chimico svizzero Paul Hermann Müller ne aveva scoperto le proprietà insetticide, fornendo un grande contributo non solo alla lotta contro i parassiti agricoli e domestici, ma anche nei confronti di alcune malattie infettive, come la malaria e il tifo diffuso dai pidocchi²⁶. Per questo motivo Müller ricevette il premio Nobel per la medicina nel 1948. Tuttavia, a lungo andare, il DDT, come molti altri pesticidi di sintesi prodotti in seguito, si rilevò assai dannoso sia per l’ambiente che per la salute umana. Infatti venne dimostrato che numerose specie di insetti sviluppavano una resistenza specifica al DDT, che perdeva ogni efficacia nei loro confronti. Inoltre, proprio una delle sue migliori qualità, la stabilità

24 MARTHA NUSSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica* (2010), Bologna, il Mulino, 2011; STEVEN PINKER, *Razionalità. Una bussola per orientarsi nel mondo* (2021), Milano, Mondadori, 2023.

25 MARCO CIARDI, *Storia del pensiero scientifico da Galileo Galilei a Marie Curie*, cit.

26 RINALDO CERVELLATI, *Il DDT: origini, successo e declino*, in *La chimica e la società*, blog della Società Chimica Italiana, 28 febbraio 2018 (<https://ilblogdellasci.wordpress.com/2018/02/28/il-ddt-origini-successo-e-declino/>).

chimica, si era rivelata come uno dei maggiori inconvenienti a livello ambientale. Mentre il DDT conferiva a ogni applicazione una efficacia durevole, contemporaneamente favoriva nelle comunità biotiche una serie di effetti permanenti patogeni a lungo termine, anche in zone che non erano state trattate con esso. La presenza del DDT fu riscontrata in molti organismi, sia vegetali che animali, che assorbendo la sostanza nei loro tessuti davano luogo a un fenomeno di progressivo accumulo lungo la catena alimentare, tale da produrre conseguenze anche letali.

L'uso commerciale del DDT venne proibito a partire dal 1972. Quasi contemporaneamente, tuttavia, i defolianti cominciarono a essere impiegati come armi in guerra; il loro utilizzo prese l'avvio proprio dai lavori realizzati in ambito ecologico che trattavano degli effetti nocivi degli erbicidi e dei pesticidi sull'equilibrio degli ecosistemi. Durante il conflitto nel Vietnam, le forze armate americane riversarono sulle foreste della regione asiatica circa 80.000 tonnellate di un defoliante, l'*agent orange* (*agente arancio*), costituito da una miscela in parti eguali di acido dicloro e tricolorofenossiacetico, la quale a sua volta conteneva come impurità di produzione la tetraclorodibenzodiossina. Una volta diventata di dominio pubblico (migliaia di reduci fecero causa al governo per essere risarciti dai danni delle intossicazioni, mentre l'uso del defoliante venne sospeso in seguito ai rapporti medici che segnalavano un incremento degli aborti nelle zone interessate dall'*agent orange*), la vicenda finì per occupare le pagine, fra il 1969 e il 1970, della prestigiosa rivista «Science», che ospitò un dibattito sugli effetti delle operazioni militari di defoliazione. Alcuni scienziati dichiararono che gli equilibri degli ecosistemi di vaste zone del Vietnam erano stati compromessi²⁷.

Non molti anni dopo la diossina divenne tristemente nota anche in Italia a causa del grave incidente avvenuto il 10 luglio 1976, durante la produzione di triclorofenolo nello stabilimento ICMESA a Seveso, in

27 INSTITUTE OF MEDICINE, *Veterans and Agent Orange: Health Effects of Herbicides Used in Vietnam*, Washington, DC., The National Academies Press, 1994; EDWIN A. MARTINI, *Agent Orange: History, Science, and the Politics of Uncertainty*, Amherst, Massachusetts, University of Massachusetts Press, 2012; PETER SILLS, *Toxic War. The Story of Agent Orange*, Nashville, TN, Vanderbilt University Press, 2014.

Marco Ciardi

Lombardia. Una nube tossica contenente alcuni chilogrammi di diossina si disperse nella zona circostante a causa dell'esplosione del reattore di sintesi in pressione, che non era stato dotato degli idonei strumenti di controllo e di sicurezza, provocando la morte di molti animali e una pesantissima contaminazione ambientale. Negli abitanti della zona popolazione si produssero sintomatologie simili a quelle che si erano verificate tra la popolazione vietnamita e i militari americani venuti a contatto con il defoliante²⁸.

La scienza come modo di pensare

Riferendosi al successo delle sue pubblicazioni e chiedendosi che cosa nei suoi libri potesse affascinare il pubblico, Rachel Carson scrisse: «Quel “qualcosa” è – io credo – una nuova prospettiva sui problemi dell'umanità. Quando contempliamo l'immensa età della terra e del mare, quando entriamo nell'ordine di idee di parlare con disinvoltura di “milioni” o “miliardi” di anni, e quando ricordiamo il breve tempo da che la vita umana esiste sulla Terra, cominciamo a capire come alcune delle preoccupazioni e delle tribolazioni che ci affliggono siano ben poca cosa. Acquisiamo anche una certa fiducia nel fatto che i cambiamenti e l'evoluzione di nuove modalità di vita siano naturali e nel complesso desiderabili»²⁹. Una nuova prospettiva che dipendeva, quindi, dai risultati ottenuti dalla conoscenza scientifica. Soltanto la scienza avrebbe potuto consentire all'uomo di conoscersi realmente, come la biologia avrebbe affermato nel corso della cerimonia di premiazione per il National Book Award nel 1952, vinto dal libro *The Sea Around Us (Il mare intorno a noi)*, nella categoria dei saggi scientifici. Non mancando di sottolineare lo stretto rapporto tra scienza, letteratura e poesia, nonché l'idea di una dimensione pubblica della scienza (e di conseguenza

28 BRUNO ZIGLIOLI, *La mina vagante. Il disastro di Seveso e la solidarietà nazionale*, Milano, Franco Angeli, 2010.

29 RACHEL CARSON, *Una favola per il futuro. E altre cronache dal mondo naturale* (1998), San Sepolcro, Aboca, 2023, p. 116.

la sua importanza come elemento di educazione alla cittadinanza), che rappresentava uno dei valori più importanti della scienza stessa:

Molte persone hanno commentato con sorpresa il fatto che un libro di scienza vendesse a un ampio pubblico; io però vorrei mettere in discussione quest'idea che la "scienza" sia qualcosa che appartiene a un compartimento tutto suo, separato dalla vita quotidiana. Noi viviamo in un'era scientifica, eppure diamo per scontato che la conoscenza scientifica sia appannaggio esclusivo di un piccolo numero di essere umani – quasi dei sacerdoti – isolati nei loro laboratori. Non è vero. La materia della scienza è la materia della vita stessa. La scienza è parte della realtà della vita; è il cosa, il come e il perché di tutto quello che ricade nella nostra esperienza. È impossibile capire l'essere umano senza comprendere il suo ambiente e le forze che lo hanno forgiato, fisicamente e mentalmente. Scopo della scienza è scoprire e delucidare la verità³⁰.

Uno dei luoghi comuni più diffusi di molte analisi filosofiche della scienza moderna è quello relativo al fatto che da Galileo Galilei in poi si sarebbero affermate esclusivamente una visione meccanicistica della realtà e una volontà di dominio della natura di ispirazione baconiana³¹. Si tratta di un grave errore di valutazione, basato sulla mancata conoscenza dei testi e delle fonti, che ha finito per portare alla creazione di ricostruzioni storiche immaginarie³². In realtà, lo sviluppo della scienza moderna è assai complicato e animato dalla compresenza di diverse tradizioni di ricerca in competizione fra loro, tra le quali certamente esiste anche quella meccanicistica, alla quale tuttavia va perlomeno affiancata quella relativa allo studio delle interazioni e dell'unità dei fenomeni naturali (che, tra l'altro, trae origine proprio dalla filosofia di Francis Bacon), certamente non incline a concepire

³⁰ Ivi, p. 119.

³¹ Si veda l'introduzione di PAOLO ROSSI MONTI alla nuova edizione di *Francesco Bacon. Dalla magia alla scienza*, Bologna, il Mulino, 2004.

³² MARCO CIARDI, *Le catastrofi, Atlantide e la nascita dell'ecologia*, in *Storia, Natura, Ecologia. Scritti per Manlio Iofrida*, a cura di Nicola Perullo e Ubaldo Fadini, Modena, Mucchi Editore, 2022, pp. 83-93.

la natura come un meccanismo passivo e una risorsa da sfruttare in maniera indiscriminata³³. Una tradizione che, alla fine del Settecento, grazie all'allargamento delle conoscenze sulla storia del nostro pianeta, iniziò a far comprendere agli scienziati che la Terra era un sistema globale, i cui elementi, incluso l'uomo, andavano concepiti come interconnessi fra di loro (ma niente a che vedere, naturalmente, con le interconnessioni di cui parlavano astrologi, alchimisti e altri cultori del cosiddetto mondo magico)³⁴. Ciò spinse gli studiosi di storia naturale a interessarsi maggiormente allo studio delle relazioni fra i corpi, sia che fossero minerali, vegetali o animali, piuttosto che alla loro descrizione o classificazione. Il tema dell'unità dei fenomeni naturali e delle loro relazioni, unitamente agli enormi progressi delle scienze in senso analitico e specialistico, costituì una delle grandi prospettive di ricerca del XIX secolo (attraverso un percorso che dall'opera di Alexander von Humboldt porta a quella di Charles Darwin), aprendo la strada da una parte alla comprensione dei cicli degli elementi di base della biochimica, dall'altra, come abbiamo già detto, alla nascita dell'ecologia come disciplina scientifica nella seconda metà dell'Ottocento. Una prospettiva nella quale si inserisce indubbiamente anche l'opera (spesso strumentalizzata a fini ideologici) di Rachel Carson. Non una filosofa o una sociologa, ma una scienziata, come ha sottolineato anche Linda Lear, ricordando che Carson «ha molto da insegnare ai cultori dell'ecologia profonda»³⁵.

La maggior parte delle cose che oggi dovremmo sapere sul nostro rapporto con la natura deriva dunque dalla storia della Terra e dalla sua posizione nell'universo, dalla teoria darwiniana dell'evoluzione, nonché dalla progressiva comprensione che l'ecologia è una scienza globa-

33 Ho cercato di sviluppare questo argomento in MARCO CIARDI, *Storia del pensiero scientifico*, cit.

34 PAOLO ROSSI MONTI, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006.

35 LINDA LEAR, *Introduzione*, in RACHEL CARSON, *Una favola per il futuro*, cit., p. 18. Per una introduzione all'ecologia profonda, cfr., SERENELLA IOVINO, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2008.

le che ha come oggetto di studio l'interazione tra il suolo, i mari, i laghi, i fiumi e la vita in essi contenuta, considerando gli organismi viventi (e a maggior ragione l'uomo) come partecipanti attivi a tali interazioni, dunque artefici, nel bene e nel male, dei fenomeni evolutivi del pianeta. Difficile pensare che una riflessione filosofica possa prescindere da questa consapevolezza.

Riassunto Questo saggio riflette sull'importanza della conoscenza della storia della scienza (e del pensiero scientifico in particolare) per articolare, anche a livello filosofico, un discorso chiaro sui rapporti tra ecologia, ambiente e tecnologia, sull'idea di progresso e sulle previsioni del futuro.

Abstract This essay reflects on the importance of a comprehensive knowledge of the history of science (and of scientific thought in particular) in order to articulate, also on a philosophical level, a clear discourse on the relationship between ecology, environment and technology, the idea of progress and predictions of the future.

La caosmopolitica di Félix Guattari

Roberto Ciccarelli

Le prassi e le ecologie

In un libro anticipatore come *Le tre ecologie* Félix Guattari ha riunificato l'ecologia *ambientale* con quella *sociale e mentale*¹. Come vedremo in questo saggio, le sue ecologie sono in realtà almeno quattro, considerando quella *massmediatica*. Questo filosofo, psicoanalista e militante, coautore con Gilles Deleuze di libri di straordinaria importanza, è stato anche un significativo teorico della società *postmediatica*.

L'ecologia ha bisogno di una critica della politica che ha accartocciato la vita sociale, mentale, ambientale, massmediatica in un guscio di paranoie infestanti. Ha bisogno di una critica sociale della democrazia fondata sui valori del mercato che trasforma la natura in un deserto. Infine ha bisogno di una critica dell'economia politica che ha creato la «soggettività capitalista» attraversata da flussi di informazioni che la riducono a un'entità automatica di pulsioni polarizzanti che vanno decostruite attraverso una critica dell'economia politica della soggettività. L'estensione della *pratica della critica* deriva da un'originale interpretazione del concetto di «inquinamento». Inquinato, per Guattari, non è solo l'ambiente, ma sono anche la vita soggettiva, sociale, psichica e politico-economica. La critica ecologica riguarda tutte queste dimensioni e si svolge nella prospettiva di una liberazione. Il suo obiet-

1 FÉLIX GUATTARI, *Les trois écologies*, Parigi, Galilée, 1989.

tivo è la reinvenzione della vita in tutti i suoi aspetti: pubblici e privati, materiali e cognitivi, istituzionali e affettivi, produttivi e relazionali².

Guattari ha definito questa attività di creazione nei termini di un'*ecosofia*³. Si tratta di una filosofia ecologica di natura pratica, etica e politica che interessa la soggettività. Questo concetto non è la qualità di un «soggetto», ovvero il protagonista dell'autoriflessione della coscienza che pensa e dunque esiste. La soggettività non è associabile all'individuo considerato come il soggetto giuridico-politico titolare di proprietà, di facoltà e capacità, né a un'entità psico-corporale distinta da un'altra concorrente nel mercato e nella società. La soggettività è invece un assemblaggio di elementi eterogenei in continua variazione. La soggettività è *trasversale* poiché è istituita tra la natura, la società, le istituzioni e i «paesaggi e i fantasmi che abitano le sfere più intime dell'individuo»⁴.

L'oggetto trasversale dell'ecopolitica è il *collettivo*, intendendo per «collettivo» un divenire che investe tanto la dimensione personale quanto quella storica, quella naturale e quella tecnologica, la materialità e l'astrazione, il microfisico e l'universo. Anche l'individuo è un collettivo di forze, organi, personalità, dunque. Inoltre, la «soggettività collettiva» non va intesa come la somma di individualità, ma come una «molteplicità che si dispiega al di là dell'individuo, e al di qua della persona». La «molteplicità» di cui è l'espressione la «soggettività» non opera solo in seno «alle facoltà dell'anima, ai rapporti interpersonali o ai complessi intra-familiari», «non si fabbrica solo attraverso gli stadi psicogenetici della psicoanalisi o l'inconscio, ma anche nelle grandi macchine sociali, massmediatiche e linguistiche che non sono solo umane»⁵.

Ciò che Guattari definisce «natura» è il risultato della connessione dei processi biologici, animali, atmosferici, istituzionali o produttivi con le «apparecchiature collettive» della società, del capitalismo, della

² ID., *Entretien pour la télévision grecque*, in «Chimères», 77, 2, 2012, pp. 11-22.

³ ID., *Qu'est-ce que l'écologie?*, Parigi, Lignes, 2013.

⁴ ID., *Les Trois écologies*, cit., p. 72.

⁵ ID., *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992, p. 18.

politica che depredano, sfruttano, modificano geneticamente e trasformano l'«ambiente» e il suo rapporto con l'essere umano. Questa genesi comune tra elementi eterogenei – un'eterogenesi, appunto – forma una produzione e ciascuno di essi avvia «modi di soggettivazione» intrecciati gli uni con gli altri che interessano tutte le specie viventi, umane e non umane.

L'azione delle soggettività su se stessa e sulle altre – questo significa *soggettiv-azione* – produce un movimento che eccede la capacità umana di dominare la natura. La «natura» in questione non è un aggregato passivo di materie differenti, di specie non coscienti o di animali privi di parola a disposizione di un potere superiore detenuto esclusivamente dagli umani. Si tratta invece di un «processo di singolarizzazione che si realizza associando differenti specie». La soggettivazione è dunque un'attività dialettica: c'è una mediazione tra connessioni, c'è la trasmutazione delle forme di vita, c'è la produzione di nuove sintesi differenziali nelle quali il desiderio umano incontra l'individuazione delle altre specie viventi.

Il programma della dialettica – che definisco in questo saggio *caosmopolitica* – è creare una discontinuità, o rottura [*coupure*], nei meccanismi che riproducono la «soggettività capitalista». Si tratta di avviare un «processo di risingularizzazione» delle soggettività «inquinata» al fine di esprimere una molteplicità esistenziale incomprimibile nel perimetro dato. Questo processo è ispirato all'autonomia, alla solidarietà, alla liberazione e alla cooperazione in un comunismo «irriducibile al contratto giuridico e all'egualitarismo astratto»⁶.

Il problema

La data di pubblicazione de *Le tre ecologie* è cruciale. Nel 1989, con il crollo del Muro di Berlino, finiva simbolicamente la «guerra fredda». Guattari è tornato più volte sull'argomento nei tre anni che gli erano rimasti

6 FÉLIX GUATTARI, ANTONIO NEGRI, *Les nouveaux espaces de liberté* (1985), Paris, Li-gnes, 2010.

da vivere. Il suo libro coglieva l'aria di un tempo di cambiamenti non univoci e la respirava a partire dall'ecologia. Siamo a diciassette anni di distanza dalla pubblicazione del rapporto sui «limiti della crescita» (1972), un periodo in cui si sono sviluppate in Europa, e non solo, le lotte operaie contro lo sfruttamento del lavoro e le fabbriche inquinanti. Le lotte ecologiste avevano provato a incontrare quelle anti-nucleariste in un movimento transnazionale. Si era consolidato nel frattempo un forte dibattito politico e teorico. Guattari partecipava a queste discussioni perché era il sostenitore di una ripresa dei movimenti della «nuova sinistra» in un contesto radicalmente mutato. Il suo instancabile impegno era una risposta a quel mix di demoralizzazione collettiva e di speranza di ricostruire qualcosa in un futuro sospeso tra una irrealtà persistente e una possibilità reale.

Era diventato evidente che gli antagonismi di classe ereditati dal XIX secolo, quelli che avevano inizialmente contribuito a forgiare campi di soggettività omogenei e bipolarizzati, erano stati profondamente modificati dalla società dei consumi, dal Welfare e dai media. In quel momento la soggettività politica della classe operaia si era disintegrata. Guattari aveva registrato l'impasse dei Verdi che aveva contribuito a creare, criticando il social-comunismo che non aveva colto l'originalità dei movimenti sociali negli anni Settanta. Con crescente preoccupazione Guattari osservava che i Verdi erano stati anche loro avvolti nella coperta immaginaria della soggettività capitalista che apparentemente non lasciava spazio alle «linee di fuga». Nel frattempo, i cosiddetti «paesi socialisti» avevano introiettato i valori «monodimensionali» dell'Occidente. Il precedente egualitarismo del mondo comunista era stato sostituito dal serialismo dei mass media.

Trentacinque anni dopo, tanti sono passati oggi dalla pubblicazione de *Le tre ecologie*, questa situazione ha prodotto identità aggressive, fondate su valori non contrattabili, oltre che su problemi materiali inaggrirabili. Si è moltiplicata l'inimicizia tra gli oppressi, remota è diventata la possibilità di praticare una strategia per combattere lo sfruttamento, la violenza, l'alienazione. Ciò impedisce di mettere all'opera una diversa politica che sintetizza la molteplicità, concatena i singoli

percorsi e trasmuta le loro potenze attraverso un processo che separa e singolarizza la soggettività.

Il problema è osservabile nell'ecologia politica. A depotenziare l'emergenza del suo problema non ci sono solo i negazionisti climatici, né i sostenitori delle ragioni della «crescita» ottenuta dal «capitalismo fossile». Le ambivalenze prodotte dalle strategie di «greenwashing» sono potenziate dalle argomentazioni che oppongono i diritti sociali a quelli ambientali, quelli civili a quelli «materiali», l'anticapitalismo al «riformismo» senza spina dorsale. La necessità di una critica dell'ecologia «ambientale» è separata da quella «mentale» e «sociale». La retorica dell'interdisciplinarietà coesiste con la realtà dello specialismo delle lotte e della segmentazione corporativa tra le discipline. Così facendo si perde di vista la trasversalità tra l'ambiente, i grandi assetti sociali e istituzionali e le sfere più intime dell'individuo. Nonostante gli appelli alle «convergenze delle lotte», e alle alleanze tra «blocchi sociali», sembra essere stato smarrito il «catalizzatore» che permetterebbe «all'umanità di riacquistare fiducia in se stessa, passo dopo passo, e a volte con i mezzi più minuti», arginando «la marea di ottusità e passività» che domina l'attuale momento politico. L'autonomia creativa che si rivendica per sé si oppone a quella degli altri ed esclude la riconquista dell'esercizio di facoltà che restano inoperose, oppure continuano a lavorare in senso inverso vivendo in un mondo al contrario. Pur condividendo l'urgenza di agire, si resta in una paralisi.

Così, ovunque ci giriamo – ha scritto Guattari – troviamo lo stesso assillante paradosso: da un lato, il continuo sviluppo di nuovi mezzi tecnici e scientifici che potrebbero potenzialmente risolvere i problemi ecologici dominanti e riequilibrare le attività socialmente utili sulla superficie del pianeta; dall'altro, l'incapacità delle forze sociali organizzate e delle formazioni soggettive costituite di cogliere questi mezzi e renderli operativi⁷.

E aggiungeva:

⁷ FÉLIX GUATTARI, *Les trois écologies*, cit., pp. 17 sgg.

È ipotizzabile che i progressi delle tecniche agroalimentari consentano di modificare i dati teorici sulla tragedia della fame nel mondo. Ma sul campo, nel frattempo, sarebbe del tutto illusorio pensare che gli aiuti internazionali, così come sono attualmente concepiti ed erogati, possano risolvere qualsiasi problema a lungo termine! La creazione a lungo termine di enormi aree di miseria, carestia e morte sembra ormai parte integrante del mostruoso sistema di «stimolo» del capitalismo mondiale integrato. In ogni caso, è la base su cui stanno nascendo le Nuove Potenze Industriali, focolai di iper-sfruttamento come Hong Kong, Taiwan, Corea del Sud, ecc.⁸.

L'orizzonte restava però quello della rivoluzione:

Una vera risposta alla crisi ecologica su scala planetaria si avrà solo se ci sarà un'autentica rivoluzione politica, sociale e culturale che riorienti gli obiettivi della produzione di beni materiali e immateriali. Questa rivoluzione non dovrà riguardare solo i rapporti di forza visibili su larga scala, ma anche le aree molecolari della sensibilità, dell'intelligenza e del desiderio. Una finalizzazione del lavoro sociale regolata univocamente dall'economia del profitto e dai rapporti di forza non può che portare a drammatici vicoli ciechi. Lo dimostra chiaramente l'assurdità delle restrizioni economiche imposte al Terzo Mondo, che stanno portando alcuni di questi paesi a un impoverimento assoluto e irreversibile⁹.

Da questi testi si deduce che la rivoluzione – definita «autentica» – è un fatto politico «integrale» che investe tutte le dimensioni – «molecolari» – dell'esistenza umana, naturale, sociale ed economica su scala planetaria. È lo stesso discorso presente oggi nelle elaborazioni più avanzate del marxismo ecologista e dell'ecologia politica radicale. L'«integralità» della rivoluzione non è stata raggiunta, sempre che lo possa essere in generale nei momenti determinati in cui essa emerge, dal ciclo rivoluzionario tra gli anni Sessanta e Settanta. Fu quello l'ultimo ciclo rivoluzionario del Novecento che produsse una discontinuità in una storia non univoca e plurale iniziata tre secoli prima con la rivoluzione inglese. Proseguì con quella americana, francese e sovietica.

⁸ *Ibidem.*

⁹ Ivi, p. 14.

Sono quattro modelli di rivoluzione diversi che non vanno considerati in maniera teleologica (l'una non porta necessariamente all'altra) ma in termini di discontinuità storica. L'una non esclude l'altra, ma possono contrapporsi e produrre itinerari diversi e concorrenti.

Il «Sessantotto» inaugurò una novità nella storia della rivoluzione che resta ancora attuale: la democrazia non ha bisogno di autorizzazione ma di produrre nuova autonomia a tutti i livelli; non si tratta di conquistare il «Palazzo d'inverno», ma di creare nuove istituzioni comuni oltre il pubblico e il privato; la lotta di classe può essere coniugata con quella della liberazione sessuale, politica e anti-autoritaria; nel Nord e nel Sud, a Ovest e a Est il problema è articolare le istanze dei subalterni con quelle degli sfruttati, mentre gli oppressi e i dannati della terra nei Paesi ex coloniali possono allearsi con chi lotta all'interno delle «metropoli» capitaliste.

Questa rivoluzione fu innescata dai movimenti di liberazione anti-coloniali e anti-imperialisti, si diffuse con quelli pacifisti contro la guerra in Vietnam e poi con l'insorgenza della classe operaia, degli studenti, delle minoranze afro-americane, della liberazione femminista e dei soggetti delle differenze sessuali. Conquistò posizioni tra gli strati e le classi sociali integrate nella società capitalista imponendo una serie di riforme progressive che non sarebbero state concesse altrimenti. Tuttavia i focolai della nuova soggettivazione, pur ampi e strutturati, non riuscirono a coniugare fino in fondo le istanze della libertà con quelle dell'uguaglianza, né legare entrambe a quelle di una rivoluzione ecologista. E talvolta hanno agito una contro le altre. Le ambiziose pretese iniziali innescate da una catena insurrezionale non resse l'urto della risposta contro-rivoluzionaria, anche perché troppo deboli si sono rivelati i legami che avrebbero dovuto creare nuove istituzioni e trasformare la vita sociale nel profondo. Le divisioni, i contrasti, la «gruppuscolarizzazione» dei movimenti in soggetti identitari, rissosi e risentiti è stata una tendenza perdurante in quel ciclo e alla fine ha preso il sopravvento producendo disincanto, isolamento e disperazione.

Le sconfitte, i fallimenti, i passaggi a vuoto, il cambiamento delle culture, la nuova egemonia, la marginalizzazione di parti sempre

più grandi di giovani, anziani e precari ha desertificato la soggettività insorgente. In un tempo in realtà ancora vivace come gli anni Ottanta, nonostante i colpi inferti dalla «contro-rivoluzione» neoliberale di Thatcher e Reagan, Guattari continuava a cercare una composizione politica delle forze tale da creare una soggettività di nuovo praticabile in un momento in cui la parola «rivoluzione» sembrava essere diventata impronunciabile. La creatività collettiva respirata a partire dagli anni Sessanta era tuttavia caduta in una specie di glaciazione definita da Guattari nella magnifica allegoria degli «anni d'inverno».

La sofferenza per questa situazione può avere incrinato il filosofo che, in occasione della pubblicazione di un altro libro (*Caosmosi*, 1992), ha raccontato:

Ho avuto una depressione abbastanza intensa, acuta, durata più di due anni, qualche anno fa, da cui ora sono uscito. Alla fine, è stata un'esperienza molto importante, molto ricca, l'esperienza della depressione: la scomparsa del senso, del progetto, del significato del mondo, ecc. Un approdo all'esistenza nel suo punto più prossimo. [...] Si è circondati da muri, da muri di senso, dalla sensazione di impotenza, dalla sensazione che sia sempre lo stesso, che nulla possa cambiare, e poi a volte basta una crepa nel muro, basta qualcosa per rendersi immediatamente conto che il muro, beh, è permeabile. [...] C'è sempre la vertigine dell'autodistruzione, come se l'autodistruzione, la fine di tutto, diventasse un oggetto erotico, come se prendesse il sopravvento. Ecco cosa significa gestire la depressione: accettare questa vertigine di abolizione ma, attraverso di essa, forse ricostruire una visione del mondo, un'illuminazione, una... non so, non direi una saggezza, ma alla fine...[...] Per questo ho scritto un piccolo libro, *Caosmosi*, che è un po' una riflessione su questo tuffo nella depressione¹⁰.

10 FÉLIX GUATTARI, *Entretien pour la télévision grecque*, cit. Le vicende di questi anni sono raccontate da FRANÇOIS DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 497 sgg.

Caosmopolitica

Caosmosi è un «piccolo libro» solo per le dimensioni, non per i suoi concetti forgiati in un lavoro filosofico sperimentale che lascia senza fiato e affonda le radici nella ricerca comune di Guattari con Gilles Deleuze. *Caosmosi* è un'opera posizionabile tra *Differenza e ripetizione* (1968) e *Critica e clinica* (1993) di Deleuze e *Mille piani* (1980) e *Che cos'è la filosofia* (1991) scritti da Deleuze con Guattari. In questa cornice un libro come *Le tre ecologie* assume un significato pratico-politico. È il momento in cui Guattari definisce il modo in cui la *Caosmopolitica* risponde al problema di una soggettivazione passiva capitalista e prospetta una liberazione creatrice.

La *Caosmopolitica*, o politica della *caosmosi*, non è una politica del caos. Il *caosmos*, infatti, non è l'indifferenziato (caos), ma è ciò che si differenzia nel suo farsi e si distingue da ciò che è indifferenziato. *Caosmos* è l'insieme del caos e dell'attività di differenziazione *dal* e *nel* caos. Insieme questi momenti formano un movimento in cui si costituisce una «totalità» aperta e in divenire¹¹. Guattari traduce in un linguaggio dialettico di ispirazione sartriana (la «totalità») quella nietzschiana di «eterno ritorno» data da Deleuze in *Differenza e ripetizione*:

L'eterno ritorno – ha scritto Deleuze – si riferisce a un mondo di differenze interconnesse, un mondo complicato, senza identità, propriamente caotico. Joyce presentava il vicus del ricircolo come la rotazione di un caosmos; e già Nietzsche diceva che il caos e l'eterno ritorno non erano due cose distinte, ma una stessa affermazione¹².

Questa idea di *Caosmos* è definibile come la differenza che si esprime nell'eterno ritorno. La soggettività, oggetto del nostro saggio, è una delle forme di questa differenza. Essa si dà nel movimento in cui si esprime l'eterno ritorno tra ciò che nella soggettività è dato e ciò che in essa diviene. In altre parole, la soggettività è il risultato di una piega

¹¹ FÉLIX GUATTARI, *Chaosmose*, cit., p. 81.

¹² GILLES DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968, p. 80.

del Caos ma la sua determinazione contiene anche il Caos che la porta fuori di sé. Questa dialettica tra ciò che è determinato e ciò si replica nella sua determinazione, cioè il rapporto tra il dato e il divenire, è stata definita da Deleuze *complicazione*:

Chiamiamo complicazione lo stato di caos che conserva e include tutte le serie intensive attuali che corrispondono a queste serie ideali, che le incarnano e ne affermano la divergenza. Questo caos contiene in sé anche l'essere dei problemi e conferisce a tutti i sistemi e ai campi che si formano in esso il valore persistente della problematicità¹³.

A sua volta, Guattari ha definito in questi termini la *caosmosi*:

È una tensione a cogliere le potenzialità creative [...], un infinito di entità virtuali infinitamente ricche di possibili, infinitamente arricchibili a partire dai processi creatori¹⁴.

La *soggettivazione*, cioè il movimento della complicazione e della problematizzazione permanente, costituisce il *caosmo* della soggettività. Questo significa che la soggettività non si ferma alla sua determinazione attuale, ma diviene di continuo nella connessione di «territori esistenziali e universi incorporei»¹⁵, una «tessitura ontologica» tra flussi, macchine, valori e esistenze¹⁶. Questa attività è «una permanente rimessa in questione dei fondamenti ontologici in ogni modo della valorizzazione»¹⁷.

La soggettivazione è, allo stesso tempo, una chiusura è una riapertura non necessariamente in senso progressivo, ma anche regressivo. Questa tensione è il risultato di una *sintesi differenziale* tra ciò che è at-

¹³ ID., p. 359.

¹⁴ FÉLIX GUATTARI, *Chaosmose*, cit., p. III.

¹⁵ Ivi, p. 122.

¹⁶ Ivi, p. 123.

¹⁷ Ivi, p. 124.

tuale e ciò che è virtuale. Guattari ha spiegato la sintesi come «selezione aggregativa sulla quale si innestano gli stati di cose». La sintesi opera una selezione tra ciò che avviene e porta l'«irreversibile» e la «scelta della finitezza». I due aspetti si tengono insieme e si catturano a vicenda nei rapporti sociali di produzione. Guattari definisce questa sintesi come un'azione che «attualizza la differenza». La soggettività, in quanto sintesi di elementi eterogenei in una complicazione in divenire, agisce ed è agita da una prassi composta da almeno tre momenti: *la sintesi, il concatenamento e la trasmutazione*, cioè il momento in cui la soggettività rompe con ciò che è in un dato momento, fa un salto e muta in maniera radicale il pensiero, l'azione e il proprio mondo. La sintesi «non oscilla meccanicamente tra lo zero e l'infinito, tra l'essere e il nulla, tra l'ordine e il disordine»¹⁸. Invece «mette in rapporto la complessità con se stessa e con ciò che è altro e con ciò che lo altera»¹⁹.

La *Caosmopolitica* è inoltre una *politica del cosmo*. Per Guattari non si dà però un *cosmo* chiuso, riservato ai soli umani, ristretto a un unico mondo e disciplinato da una teleologia storica, divina o del mercato à la Hayek. Il *caosmo* nega il cosmo e, allo stesso tempo, lo moltiplica sollevandolo dall'idea che sia solo una politica della «specie umana» e della normatività giuridica che risente dei pregiudizi eurocentrici nella definizione dell'universalità come in effetti è stato il *cosmopolitismo* e, almeno in partenza, l'internazionalismo proletario che si è considerato un «cosmopolitismo realizzato» il quale ha però subito il rovescio del nazionalismo. Il *caosmo* non è il prodotto della volontà di rappresentare il mondo, ma è la coesistenza di pratiche in cui l'origine, il fondamento e l'essenza non sono dati una volta per sempre, non dipendono da una gerarchia e non sono riducibili a una misura standard che li rende equivalenti.

Così inteso il *caosmo* è l'effetto del ritorno della differenza. Un ritorno che storicizza in maniera integrale l'Essere ed esclude l'esistenza di un «primo», cioè di un fondamento presupposto al divenire dell'essere. Il fondamento non è il presupposto, né il negativo. È la differenza,

¹⁸ Ivi, p. 110.

¹⁹ Ivi, p. 112.

cioè il processo che differenzia la differenza da se stessa complicandola all'infinito. Così si spiega il collegamento fatto da Guattari tra *caosmos* e (piano di) *immanenza*, ovvero il movimento dell'infinito nel finito. Un concetto creato da Deleuze e sul quale Guattari si è soffermato un libro come *Che cos'è la filosofia*.

Sulla base di questi elementi è discutibile ridurre l'ispirazione del pensiero di Guattari a una filosofia ontologica, il genere prevalente nella cultura filosofica attuale alla quale tuttavia è stata ricondotta anche la sua opera. Stiamo parlando invece di un'ambiziosa filosofia del materialismo della prassi, irriducibile all'idea che possa esistere un Essere che funziona come «equivalente ontologico generale». Questo «Essere» è attraversato da parte a parte da una «prassi», definita da Guattari «macchinazione»²⁰. L'idea di un *materialismo storico-macchinico* di Guattari²¹ è inoltre inconciliabile con le concezioni (post)strutturaliste variamente combinate con la psicoanalisi lacaniana – della quale lo psicoanalista era critico – e con quelle che innestano un tale sapere sul ceppo di un'ontologia politica o di una teologia politica – cioè con gran parte delle teorizzazioni contemporanee della «democrazia radicale» – o con altre derivazioni prese dalla storia dei marxismi strutturalisti. Guattari – e Deleuze – erano e restano alternativi a questi discorsi. Ed è probabilmente per questa ragione che sono rimasti in ombra nella stagione dei «populismi». È una fortuna che ha risparmiato altre dis-interpretazioni della loro opera. Oggi questa disattenzione è una possibilità interessante per continuare a lavorare con il loro pensiero.

In questa sede a noi interessa spiegare il rapporto tra *caosmos* e *natura*, cioè l'oggetto di una politica dell'ecologia. La natura, ha scritto Deleuze in *Critica e clinica*, non è opposta alla cultura, non è il risultato di un dualismo con l'Uomo. È un processo di messa in relazione. Non è una totalità, ma una polifonia, una riunione, un conclave, un'assemblea plenaria. Questa immagine politica della natura è centrata sull'idea di produzione di un tessuto di relazioni in movimento che per-

²⁰ Ivi, p. 152.

²¹ La definizione è di GUILLAUME SIBERTIN-BLANC, *Politique et État chez Deleuze et Guattari, Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, Puf, 2013.

mettono alla melodia di una parte di intervenire in quella di un'altra. Le relazioni non sono interne al Tutto, ma è il tutto che sgocciola dalle relazioni e varia con esse²².

In *Mille piani* Deleuze e Guattari hanno spiegato che cosa la natura mette in relazione e cosa è messo in relazione con la natura. La loro spiegazione permette di comprendere l'associazione tra la natura e la macchina sulla quale Guattari ragiona ne *Le tre ecologie*, e in *Caosmosi*, sia perché permette di ricondurre quanto egli sostiene sull'ecologia a un'originale filosofia spinozista e nietzschiana della natura.

La natura è

un'immensa macchina astratta, ma reale e individuale, le cui parti sono le varie disposizioni o individui che raggruppano ciascuno un numero infinito di particelle in un numero infinito di relazioni più o meno composite. [...] Piano di immanenza o univocità, che si oppone all'analogia. L'Uno si dice in un solo e medesimo senso di tutto ciò che è molteplice; l'Essere si dice in un solo e medesimo senso di tutto ciò che è diverso. Non stiamo parlando dell'unità della sostanza, ma dell'infinito numero di modificazioni che fanno parte l'una dell'altra su questo unico piano di vita²³.

La natura, in quanto «macchina astratta» è sia prodotto che produzione, è *natura naturante* e *natura naturata*. L'azione attiva e passiva che è causa (naturante) ed effetto (naturato) permette di comprendere la «natura» come parte di un processo che comprende la storia. Natura e storia sono le *facies universalis* di un processo che si differenzia tra «piani di consistenza» e «piani di organizzazione» che si stratificano e si destratificano²⁴.

La «natura», concetto di riferimento nell'ecologia politica, è dunque intesa da Guattari non come il «vivente», né tanto meno come l'oggetto opposto al soggetto. È un eterno ritorno in quanto differenza e ripetizione storiche. La *caosmopolitica* abolisce il primato ontologico della

²² GILLES DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 79.

²³ GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *Mille plateaux*, cit., p. 311.

²⁴ Ivi, p. 330.

natura o dell'uomo e riconduce entrambi al movimento che esprime una molteplicità in ciascuno. La soggettività traduce tale molteplicità nella politica, così come la politica si traduce nella forma dell'«assemblea plenaria» descritta da Deleuze.

È questa la base filosofica a partire dalla quale Guattari prospetta la sua ecopolitica. Dal punto di vista politico la sua filosofia «caosmotica» della natura è un invito a organizzare un pensiero politico «trasversale» che permetta di riappropriarsi delle condizioni materiali, sociali, psichiche, ecologiche e comunicative di una vita liberante. Guattari elabora un metodo per riconoscere i limiti della sua stessa strategia e spiegare le ragioni per cui gli elementi che potrebbero comporre la liberazione di questa vita non si incontrano e, anzi, la affossano.

La *caosmopolitica* è la risposta alla logica dualistica binaria basata su antinomie escludenti e aporie amplificate sulle quali è concepita oggi la politica che non diffonde liberazioni, ma rafforza la serialità, le funzioni che rendono inerti i gruppi, le «segregazioni soggettive» e le verticalità rappresentative: il Capo, il Leader, lo Stato, la Religione, il Mercato. La *caosmopolitica* serve a riconoscere questi processi e a riprendere volta per volta l'iniziativa per sintetizzare, connettere e trasmutare le soggettività esistenti in un processo di liberazione che «de-segrega», moltiplica e consolida «nuovi territori esistenziali capaci di un internazionalismo radicale»²⁵. Quando ciò non avviene allora la *caosmopolitica* è il *metodo* che permette di comprendere la *genesì* della crisi che si produce nella soggettività. La crisi di quest'ultima è il risultato di una *prassi* che assoggetta gli elementi dell'eterogenesi in un ordine che blocca la soggettività.

Nel dibattito filosofico-politico, in quello epistemologico e sull'ecologia politica la *caosmopolitica* è stata recepita in maniera carsica e, pur non avendo ricevuto una trattazione specifica, i suoi elementi restano riconoscibili. Consideriamo Bruno Latour, punto di riferimento per l'ecologia. La sua idea del «parlamento delle cose»²⁶ richiama quella

²⁵ FÉLIX GUATTARI, *Que c'est que l'écosophie?* cit., p. 334.

²⁶ BRUNO LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.

deleuziano-guattariana di «assemblea plenaria». Tuttavia il suo pensiero è significativamente diverso, a cominciare dalla lettura della storia come secolarizzazione dei concetti teologici per finire con la lettura a-marxista (o anti-marxista) delle classi.

Molto più vicina a Deleuze e Guattari è la filosofa belga Isabelle Stengers che ha lavorato con Deleuze e Guattari e ha rivendicato la loro eredità. *Cosmopolitiques*, il suo *opus magnum*, è ispirato alla *caosmopolitica* di cui ha dato un'interpretazione riduttiva di tipo epistemologico. Stengers ha scritto che il «cosmo» non corrisponde «ad alcuna condizione, non fonda alcuna esigenza. Esso crea i modi della coesistenza possibile, senza gerarchia, l'insieme delle invenzioni della non-equivalenza, dei valori e delle obbligazioni attraverso i quali si affermano le esistenze aggrovigliati che la compongono»²⁷. Questa descrizione, ha aggiunto Stengers, corrisponde al «creazionismo assiologico» di Guattari anche se lei ha preferito al «gioco di parole [di *caosmopolitica*, ndr.] il termine antico [di *cosmopolitica*, ndr.] per evidenziare la sua dimensione problematica, speculativa»²⁸. A suo avviso «la cosmopolitica è il pensiero del legame in cui si danno i termini che non sono presupposti a tale legame ma si danno e si fanno mentre tale legame si costruisce e diviene»²⁹. Questo, in effetti, è un altro modo di parlare di *caosmopolitica*.

Anche il dibattito filosofico-politico si è concentrato sulla *cosmopolitica*, intesa come il rovesciamento politico dell'irenismo kantiano del *cosmopolitismo*. Inoltre la *cosmopolitica* è stata coniugata con l'internazionalismo. Etienne Balibar, pur citando il concetto di *caosmopolitica*, si è concentrato sull'idea di *internazionalismo cosmopolitico* che ha descritto nei termini dialettici di una «negazione della negazione o attività della resistenza organizzata, un'alternativa efficace contro i cosmopolitismi rovesciati come il razzismo, il nazionalismo e il capitalismo»³⁰. Di internazionalismi di questo tipo ne esistono diversi: quello prole-

²⁷ ISABELLE STENGERS, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 2022, p. 563.

²⁸ Ivi, in nota.

²⁹ Ivi, p. 576.

³⁰ ETIENNE BALIBAR, *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine*, Écrits III, Paris, La Découverte, 2022, p. 46.

tario, quello femminista, quello ecologista o l'*afropolitismo* che traccia l'evoluzione dalla *negritudine* al *panafricanismo*³¹, e ancora il *planetarismo* delle identità diasporiche. Ciascuno di essi rinvia a «una differenza o a un antagonismo». L'internazionalismo proletario si batte contro quello «borghese»; il femminismo contro il patriarcato e il fallo-logo-centrismo; l'ecologismo contro il capitalismo fossile, l'alter-mondialismo è una «cosmopolitica dal basso» delle «forze popolari o delle moltitudini del mondo intero che convergerebbero contro quelle dominanti e il mercato capitalistico». Questi conflitti dimostrano che la *cosmopolitica* è una «nozione che non è ancora costituita»³², «è una storia che è ancora da fare»³³, le sue «forme organizzative sono balzubienti»³⁴.

Nell'idea di Balibar risuona tuttavia la *caosmopolitica* quando descrive l'*internazionalismo cosmopolitico* come un «arcipelago di relazioni». Con questa definizione, tratta da Edouard Glissant³⁵, Balibar ha inteso dire che «il mondo non è totalizzabile in una rappresentazione o in un principio unico di organizzazione»³⁶. È l'idea che ha ispirato la *caosmopolitica* di Glissant che ha tradotto la filosofia di Deleuze e Guattari in una «poetica della relazione»³⁷.

Ecologia ambientale

Vanno ora esplicitati i contenuti delle singole ecologie, e i modi in cui si concatenano, o mancano il loro incontro, nella *caosmopolitica* di Guattari. Cominciamo dall'ecologia ambientale. Questa composita costruzione epistemica è il risultato di una rappresentazione del mondo, di

31 ACHILLE MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.

32 ETIENNE BALIBAR, *Cosmopolitique*, cit., p. 10.

33 Ivi, p. 82.

34 *Ibidem*.

35 EDOUARD GLISSANT, *Traité du Tout-Monde*, poétique IV, Paris, Galilée, 1997.

36 ETIENNE BALIBAR, *Cosmopolitique, Des frontières à l'espèce humaine*, cit., p. 100.

37 EDOUARD GLISSANT, *Poétique de la relation*, Paris, Galilée, 1990.

riflessioni tecniche e scientifiche, di decisioni politiche e amministrative che riguardano l'organizzazione della produzione industriale sia a livello mondiale che a livello locale, di norme e principi che riguardano la vita personale e collettiva.

Questi elementi sono contenuti oggi nel *concetto-baule* di «Antropocene»³⁸. Guattari non ha avuto modo di seguire la nascita di questa onto-teologia di stampo geologico che domina il dibattito contemporaneo. Dal suo lavoro sull'ecologia è tuttavia possibile trarre un'interpretazione che ho sviluppato in una ricerca recente e che ripropongo in questa sede³⁹. L'Antropocene indica la crisi della supremazia umana sulla natura e considera l'emersione del ruolo di altri attori non umani in un pluriverso di relazioni. L'emergenza climatica, le pandemie, le catastrofi naturali hanno creato una frattura in un sistema antropopolitico apparentemente autosufficiente. Il rinvio a un soggetto padrone dell'universo – l'*Anthopos* – non funziona più. Questo soggetto ha perso il legame con il mondo e si è ritrovato da solo, cosa tra le cose, privo di potenza. Davanti a lui si è manifestata una dimensione incommensurabile, non storicizzabile, eccedente ogni possibilità di rappresentazione. L'estasi e il terrore che accompagnano il concetto di «Antropocene» sono l'espressione di un'angoscia particolare: non potere più recuperare le capacità del soggetto-padrone al quale è stato assegnato il compito di dare una forma e attribuire un significato agli eventi che accadono nel suo mondo. La crisi ecologica ha esasperato questa crisi soggettiva basata sul rimpianto delle antiche prerogative garantite dalla sovranità antropocentrica. La critica dell'antropocentrismo e l'intuizione di un'altra forma di vita con gli altri viventi si trovano così mescolate con l'atteggiamento opposto. Ciò porta a un con-

38 Per la definizione di «Antropocene» e la trasformazione dell'essere umano in una forza onto-geologica, PAUL CRUTZEN, *Geology of mankind*, in «Nature», volume 415, n. 23, 2002. Per una critica radicale del concetto di Antropocene, ANDREAS MALM, *L'antropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique, 2017; CHRISTOPHE BONNEUIL, JEAN-BAPTISTE FRESSOZ, *La terra, la storia e noi. L'evento antropocene* (2013), Roma, Treccani, 2019.

39 Cfr. ROBERTO CICCARELLI, *Una vita liberata. Oltre l'apocalisse capitalista*, Bologna, DeriveApprodi, 2022.

flitto tra la rappresentazione apocalittica della fine del mondo e quella della liberazione dall'illusione trascendentale dell'Uomo. L'Antropocene non è il momento terminale di una storia, è il risultato della sua contraddizione.

Lo stesso problema si è ripresentato nella proliferazione di nuovi conii concettuali derivati dall'Antropocene e ricavati a partire da specifici modelli produttivi, antropologici o cosmologici. Si parla di «Chuthulcene» (l'epoca delle potenze *ctonie* o sotterranee connesse in un sistema olistico chiamato Terra), «Plantationocene» o «Necrocene»⁴⁰. Da punti di vista diversi, e in alcuni casi contrapposti (ad esempio, il Capitalocene contro l'Antropocene, il Chuthulcene contro il Capitalocene e l'Antropocene), questa nomenclatura della geo-storia indica la desovranizzazione dell'*Anthropos* ma non si sofferma sul conflitto politico che l'ha prodotta. Questo aspetto è emerso nella critica dell'economia politica, presentata in maniera problematica sotto l'etichetta di «Capitalocene», e in particolare nella discussione sulla tecnologia industriale e il suo impatto sugli equilibri ecosistemici. Il capitalismo fossile non è il prodotto di una tecnologia onnipotente (dalla macchina a vapore in poi), ma dell'organizzazione capitalistica dell'economia e della società. Una simile spiegazione attribuisce un soggetto alla causa di un fenomeno e permette di comprendere gli effetti dell'«Antropocene» come parte della realtà in cui si vive e non di un destino irreversibile. Parlare di «Capitalocene» significa non fare profezie apocalittiche, non terrorizzare evocando scenari catastrofici, né addormentare le coscienze, ma contraddire l'idea che il capitalismo sia il migliore dei mondi possibili che sta affrontando problemi eccezionali e, presto o tardi, tornerà alla normalità. Questo è un antidoto contro le argomentazioni sul geopolitico che considera i problemi politici solo a livello tecnico e la natura come un capitale, un mercato dei servizi o una gestione dei flussi di materia e di energia.

⁴⁰ ANNA TSING, *Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene*, in «Etnos», 81, 3, pp. 535-564; JUSTIN MCBRIEN, *Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene*, in *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, a cura di Jason Moore, Oakland, Pm Press, 2016, pp. 116-137.

L'apocalisse capitalista è stata interpretata da Guattari attraverso l'inchiesta sulla soggettività. Più volte ha segnalato come questo discorso sia l'espressione di una «soggettività capitalista» prodotta dalla «paralisi delle strutture politiche» che non sono «semplici disfunzionamenti economici indipendenti dalla politica», ma «il risultato di una rottura della capacità delle istituzioni a trasformarsi»⁴¹. Questa crisi della politica si radica nel «sociale», nella psiche, nella natura, ovvero negli «oggetti ecosofici» che Guattari ha inteso analizzare. L'Antropocene è uno di questi «oggetti ecosofici» ed è la rappresentazione dell'idea di apocalisse ambientale, umana e storica. Ce ne sono molti altri. Spesso lo attraversano, altre volte sono autonomi. Si parla di collassologia⁴², di declinismo⁴³, di accelerazionismo e tecno-profezie digitali di un «Illuminismo oscuro»⁴⁴, di «ecologia politica profonda»⁴⁵, il discorso neo-malthusiano sulla sovrappopolazione o quello dell'estinzione.

41 FÉLIX GUATTARI, ANTONIO NEGRI, *Les nouveaux espaces de liberté*, cit.

42 La categoria di «collassologia» è stata creata da PABLO SERVIGNE, RAPHAËL STEVENS, *Comment tout peut s'effondrer: petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015. YVES CROCHET, *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*, Paris, Éditions Liens Libèrent, 2019.

43 La critica del «declinismo» è stata affrontata nell'ambito della psicologia da ALAIN EHRENBERG, *La società del disagio. Il mentale e il sociale* (2010), Torino, Einaudi, 2010.

44 NICK LAND, *The Dark Enlightenment*, consultabile su <http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land>. La critica di ANDREW SULLIVAN, *Why the reactionary right must be taken seriously*, in «New York Magazine», 30 aprile 2017; STEVE FULLER, *Dark Ecology as the Higher Misanthropy*, consultabile su slowlorisblog.wordpress.com/2014/05/20/dark-ecology-as-the-higher-misanthropy.

45 Il dibattito tra i teorici dell'«ecologia profonda» e l'ecologia sociale: da un lato, ARNE NAESS, *The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary*, in *Selected Works of Arne Naess*, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 7-12; dall'altro lato, le critiche di MURRAY BOOKCHIN, *Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement*, Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project, n. 4-5, 1987, consultabile su dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/socecovdeepeco.html.

L'ombrello sotto il quale questi discorsi si ritrovano è un rapporto con il tempo storico chiamato «fine del mondo». In questa nozione sono proiettate posizioni diverse: c'è chi considera la «fine» come l'effetto del mutamento degli equilibri ecologici del pianeta causato dall'«Uomo» in quanto tale – non da un'organizzazione politica della produzione – e ritiene che il mondo sia sull'orlo di una catastrofe irreversibile da cui solo in pochi sopravviveranno. C'è chi ha inteso questa fine come un presente caratterizzato da un declino o da un collasso di alcune società, oppure come l'effetto di una selezione tra le comunità umane in una storia dove le civiltà emergono e si dissolvono. C'è chi ritiene che la «fine del mondo» non sia la prova del fallimento del progresso, ma il suo compimento che ha portato all'implosione della razionalità moderna sviluppata dall'Illuminismo in poi.

Da prospettive diverse, ma convergenti, questi discorsi hanno un effetto paralizzante sulla soggettività e sprofondano la sua esistenza nell'opposizione binaria paralizzante di un'antinomia. La storia è precipitata nel paradosso di Zenone in cui la concezione parmenidea di un Essere cancella il divenire considerato un'illusione. Nello stallo luccicante dove le apparenze sorgono e decadono il prestigio ontologico dell'unico Essere – cioè il capitale – è eterno. L'antinomia apocalittica è un discorso in cui si presentano due affermazioni contraddittorie vere e false allo stesso tempo. I contrari coesistono e si neutralizzano in uno stato ipnotico di a-pensiero dove è cancellata la dialettica e gli opposti non si trasformano. In questa operazione l'identico si sdoppia e poi si ricongiunge in un'unità autoriferita.

In questo regime antinomico la catastrofe è sia prossima che remota; la libertà è garantita dalla sicurezza che la cancella; la massima velocità coincide con la stasi. L'individuo si trova da solo davanti al potere in una condizione subordinata ed è costretto a rispondere a comandi paradossali. La verità di un enunciato è stabilita, in base alle circostanze, da chi detiene il potere di turno. In un mondo assediato da catastrofi l'inazione è preferibile a qualsiasi altro movimento che rischia di destabilizzare l'equilibrio del terrore. La *geofilosofia* della *caosmopolitica* di Guattari (e Deleuze) è l'antidoto alla soggettività antropocenologica.

Ecologia mentale

Ugualmente importante per la comprensione della caosmopolitica è l'*ecosofia mentale*. La connessione tra questa forma dell'ecologia e l'emergenza climatica è ricorrente, come dimostra il dibattito sulla cosiddetta *eco-ansia*. Si tratta di una sindrome psicologica di incerta eziologia, non priva di implicazioni medicalizzanti e stigmatizzanti. Sarebbe prodotta dai messaggi catastrofisti prodotti dal discorso apocalittico sulla natura e sull'ambiente. *L'ecosofia mentale* di cui parla Guattari è tutt'altro che passivizzante, patologica e individualistica. E non è nemmeno riducibile a una lettura «psicologica» e tanto meno a una psicoanalisi ispirata al «lacanismo politico» contro il quale egli condusse una critica inflessibile⁴⁶.

Per Guattari l'*ecosofia mentale* è una delle forme della *soggettivazione* e, per questa ragione, agisce in maniera creatrice rispetto alla forma attuale della soggettività. Essa può reinventare il rapporto del soggetto con il corpo, con la produzione dell'inconscio e il suo rapporto con la logica degli affetti e dei concetti, con la rappresentazione nichilista del tempo storico e con l'etica politica della vita e della morte che però non è riducibile a un discorso sulla «bioetica». Il suo obiettivo è individuare antidoti all'uniformità e alla polarizzazione fanatica e ideologica prodotte dai social media e della televisione, dal conformismo delle mode, dalla manipolazione dell'opinione pubblica da parte della pubblicità, dall'interpretazione disciplinante delle istituzioni del controllo e della «produttività» sociale. L'approccio di Guattari è più vicino a quello dell'artista che a quello dei professionisti della «psicologia», sempre perseguitati da un ideale di scientificità superato.

L'oggetto specifico del lavoro dell'ecologia mentale è il desiderio. Necessaria è l'analisi che affermi un'«altra logica» ispirata al «primato della storia sulla struttura», «liberata dal simbolismo e dall'interpre-

⁴⁶ Cfr. GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie* (1972), Paris, Minuit, 1995. Per il lavoro precedente a questo volume, FÉLIX GUATTARI, *Psychanalyse et transversalité: Essais d'analyse institutionnelle* (1972), Paris, La Découverte, 2003.

tazione», capace di fornire «i mezzi per liberarsi dai fantasmi dell'ordine dominante». Il desiderio è inseparabile dalla produzione, non è opposto al bisogno e non delimita un campo differente dal «lavoro». Questa tesi si distingue da quella «classica» dell'antropologia liberale condivisa da una parte della psicoanalisi secondo la quale il desiderio è un'energia indifferenziata e inconscia che può essere attribuita a un istinto, a una pulsione o a una forza bruta della «natura».

Guattari, invece, definisce il desiderio nei termini di una «macchina desiderante». La macchina in questione è «paradossale» poiché non è tecnica, né è una metafora. «È la vita che lega le specie viventi e il cosmo». La vita in questione è il prodotto dell'uso dei modi infiniti in cui si esprimono gli elementi differenziati che la compongono. Essi vanno «dalla famiglia all'universo», «si generano gli uni dagli altri, si selezionano e si eliminano facendo apparire nuove linee di potenzialità. Non funzionano in maniera isolata, ma per aggregazione o per connessione». Il desiderio, in quanto produzione di questa «vita», non è lavorato «dal secondo principio della termodinamica», non è allenato «dalla pulsione di morte», «produce infinite possibilità di montaggio». Evidentemente, il desiderio può essere paralizzato, bloccarsi «come avviene per ogni macchina», correndo «il rischio di entrare in un processo di implosione e di autodistruzione». Così facendo crea un'«economia del desiderio» che produce il «microfascismo»⁴⁷. Questa osservazione è decisiva per comprendere una connessione già evidente quando Guattari impostava la sua analisi politica della «soggettività capitalistica». Oggi, queste analisi si ritrovano nell'ambito del dibattito ecopolitico in cui è stato osservato come le politiche che affermano le ragioni del «capitalismo fossile», considerato il maggiore responsabile dell'alterazione climatica che ha cambiato in maniera grave il pianeta nel corso degli ultimi tre secoli, comportino la produzione di soggettività politiche di tipo conservatore, reazionario o fascista.

In questa piega della soggettività si inseriscono i discorsi negazionisti dell'emergenza climatica. Anche per questo si parla di «fascismi

⁴⁷ FÉLIX GUATTARI, SUELY ROLNIK, *Micropolitiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2007, pp. 348 e *passim*.

fossili», derivati dalla coniugazione tra il capitalismo e l'autoritarismo crescente necessario per mantenere il regime dell'estrattivismo. Dal punto di vista dell'analisi sull'ecologia mentale le forme del «microfascismo» generano «fantasmi di aggressione, di morte, di stupro, di razzismo e di adulterio regressivo»⁴⁸. Su queste basi sono rinati i nazionalismi che si ricombinano con altri identitarismi e paranoie. Guattari ha osservato questa produzione di desiderio anche in altri regimi, ad esempio lo stalinismo che rimosse la questione nazionale e produsse una brutale riterritorializzazione della soggettività che oggi si manifesta in tutt'altri regimi attraverso la violenza dei nazionalismi e delle loro guerre.

Guattari ha esortato a non reagire evocando più repressione, censura, produzione normativa e moralistica, ma a «promuovere una vera e propria ecologia del fantasma incentrata su transfert, traduzioni, riconversioni, dei loro materiali espressivi» al fine di «reincollare territori esistenziali alla deriva». La politica che lavora sull'«ecologia mentale» cerca di non favorire il ripiegamento su se stesse delle comunità, lavora sulle relazioni e cerca di impedire la separazione identitaria, lo scontro corporativo o la delega. «La violenza e la negatività sono sempre il risultato di complesse disposizioni, non sono intrinsecamente inscritte nell'essenza della specie umana»⁴⁹.

Ecologia sociale

Obiettivo dell'ecologia sociale è la produzione dell'esistenza umana in nuovi contesti storici; lo sviluppo di pratiche specifiche volte a modificare e reinventare i modi di essere all'interno delle coppie, delle famiglie, dei contesti urbani, dei luoghi di lavoro, della natura. Così facendo l'ecologia sociale ambisce a creare, modulare e trasformare l'intera gamma di modi dell'«essere in un gruppo». Questa prassi ecologica promuove un investimento affettivo e pragmatico della soggettività,

⁴⁸ FÉLIX GUATTARI, *Les trois écologies*, cit., p. 55.

⁴⁹ Ivi, p. 58.

opera sull'«eros di gruppo» per evitare che converga verso i fantasmi della distruzione e matura un approccio insieme politico, psicoanalitico, sociale ed etico che amplifica una «riconversione della soggettività primaria», cioè quella formata dal capitalismo e dalla sua crisi ecologica, alienata e naturalizzata come sempre accade. La «riconversione» è il risultato di una discontinuità nel pensiero e nell'azione di una soggettività che non può più riconoscersi in sé stessa ed è costretta a uscire dai vecchi abiti e cercarne di nuovi. La rottura è argomentata da Guattari anche nei termini di una «scelta» tra «la triangolazione personologica della soggettività in una modalità Io-Tu, padre-madre-bambino» e «la costituzione di gruppi di soggetti aperti al cosmo». Nel primo caso, «il sé e l'altro sono costruiti a partire da un insieme di identificazioni e imitazioni standard che si traducono in gruppi primari rivolti verso il padre, il leader, la star dei mass media». Questo è il risultato di una psicologia della folla, di ispirazione comportamentale, alla quale lavora il capitalismo delle piattaforme digitali, e l'intero sistema massmediatico che alimenta la politica neoliberale di ispirazione «progressista», «reazionaria» o «populista».

L'alternativa è definita nei termini di un'identificazione «diagrammatica». Con questo concetto, condiviso con Deleuze⁵⁰, Guattari ha inteso una politica che riesca a «deteritorializzare» la soggettività dai luoghi dove proliferano i meccanismi fascistizzanti, producendo una «capacità di emergere da se stessa» in un «processo autopoietico» che permette di configurare una soggettività autonoma rispetto ai vecchi modelli di identificazione e distinto da quelli «della ripetizione vuota» che la costringono in una disciplina implosiva⁵¹.

Un'ecopolitica sociale produce una «trasversalità» che rompe la logica verticale dello Stato e quella apparentemente orizzontale del mercato. Essa valorizza connessioni possibili che possono essere create in ogni momento, nel mezzo dei processi, rifiutando la compartimentazione delle sfere esistenziali, sociali, economiche in cui proliferano

⁵⁰ Di «diagramma» si parla in GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *Mille plateaux*, cit., e in GILLES DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

⁵¹ FÉLIX GUATTARI, *Les trois écologies*, cit., p. 60.

comunità risentite e competitive. Si tratta invece di «biforcare» e «ri-singularizzare» la soggettività separandola dalla sua riproducibilità capitalista e permettendole di riappropriarsi di una «prospettiva etica e non più tecnocratica»⁵². Ciò può essere ottenuto non certo solo attraverso uno sforzo della volontà individuale, né solo attraverso la creazione di gruppi accomunati da un'appartenenza ideologica, bensì attraverso «rivoluzioni molecolari» che modifichino i rapporti tra i soggetti e il desiderio, tra il divenire e la storia, tra le istituzioni e l'etica facendo convergere azioni, pensieri e attitudini in luoghi plurali e di massa⁵³.

Sulla possibilità di creare una simile ecopolitica sociale è in corso un formidabile conflitto di cui si nutre la stessa soggettività capitalistica e che spesso non riusciamo a comprendere, né a valorizzare a sufficienza. Guattari parlava delle società capitaliste, quelle del «socialismo reale» e dei «paesi del Terzo mondo». Un discorso simile, sia pure calibrato su un'epoca diversa, può essere fatto a distanza di un quarantennio nelle società capitaliste attuali e in quelle del «Sud globale» dove si fabbricano almeno tre tipi di soggettività: quella seriale che corrisponde alle classi salariate, quella della massa dei «non garantiti» e dei «precari» e quella «elitaria» delle «classi dirigenti». Le élite dispongono di beni materiali sufficienti, risorse culturali, un livello minimo di alfabetizzazione e un senso di competenza e legittimità nel processo decisionale. Tra le classi subalterne cresce la disposizione ad abbandonarsi allo stato delle cose presente, un crescente disfattismo storico e opportunismo politico, l'adeguamento imperturbabile alle condizioni imposte da una violenza sociale crescente, la disperazione che impedisce di attribuire un senso alla propria vita.

Nella prospettiva di un'analisi incrociata con l'ecologia ambientale e quella mentale questa condizione è sia subita che agita. La divisione sociale del lavoro e quella politica delle classi di cui parla Guattari non durerebbe un giorno senza una sofferta, progressiva e completa interiorizzazione dell'organizzazione e della rappresentazione del mondo

⁵² ID., *De Leros à La Borde*, Paris, Lignes, 2012, p. 75.

⁵³ ID., *La révolution moléculaire*, Paris, Les prairies ordinaires, 2012.

tipica di una soggettività capitalista. Viceversa, una critica dell'ecologia sociale permette di evidenziare quanto problematica sia una situazione che altrimenti passerebbe come «normale». In virtù di questa critica possiamo allora osservare come la soggettività prevalente sia il frutto di un conflitto tra «modi diversi di soggettivazione». La storia è sempre stata il prodotto di questo conflitto. Nella Grecia antica, hanno scritto Deleuze e Guattari⁵⁴, la soggettività vittoriosa è stata quella dell'aristocrazia. In seguito si è formato il potere pastorale, il potere sacerdotale della Chiesa, quello dello Stato, infine il capitalismo. Ciascuno ha modellato il rapporto tra il sé e gli altri, ha piegato diversamente la forza che attraversa la società, e il desiderio che si afferma nei soggetti, in un rapporto con altre forze e altri desideri. Il conflitto è il risultato di un doppio movimento in cui la soggettività passa sotto il controllo e la dipendenza di un potere e, allo stesso tempo, resiste e devia verso altri territori dove cerca di riconfigurarsi diversamente creando sintesi aperte a una nuova «sussunzione» da parte del potere.

La critica dell'ecologia sociale serve a delineare una dinamica in cui c'è un potere che cerca di appropriarsi di ciò che gli sfugge e una soggettività che cerca di sfuggire alla rimozione della sua resistenza prima che si formi. Il conflitto è continuo, attraversa tutte le dimensioni eterogenee che compongono la soggettività. Guattari, con Deleuze, lo ha rappresentato come una *piega che si ripiega su se stessa* e produce il divenire di soggettivazioni diverse all'interno di stratificazioni, strutture e sistemi in cui possono coesistere modelli diversi e antagonisti. Tale coabitazione non è mai pacifica. Non lo è mai stata: contro la soggettivazione aristocratica greca si sono scagliate le moltitudini senza nome né parte nella «democrazia», oltre che i filosofi cinici e i sofisti; contro la Chiesa, i movimenti ereticali; contro il capitalismo industriale, le masse dei contadini, degli operai, dei sottoproletari. Ed è ancora oggi così, sebbene il conflitto stenta a trovare un nome.

La «soggettività capitalista» appare unica, organica e insuperabile. Mentre, invece, contiene conflitti tra tratti arcaicizzanti e reazionari

54 GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), Paris, Minuit, 2019, p. 113.

e tratti modernizzanti e liberanti. I conflitti al suo interno assumono tratti regressivi quando tale soggettività reagisce contro tutto ciò che rischia di turbare il suo equilibrio devastante: contro le donne, i soggetti della differenza sessuale, i migranti e gli erranti tra le frontiere, gli oppressi e gli sfruttati, gli inquieti o gli irregolari e «anormali».

La soggettivazione resta aperta verso il fuori, è a contatto con ciò che non è identico a quanto è dato nel presente. In altre parole è *l'interno del fuori e il dentro del fuori*, una piega di forze contrastanti e non controllabili secondo un ordine esposto a forze che la estraggono da se stesse⁵⁵. La duplice piegatura è continua, in un verso e nell'altro, e rinvia a un rapporto costitutivo tra ciò che è *a-venire* e ciò che diviene.

La soggettività è una duplicità: da un lato, è una ripetizione del differente; dall'altro lato, è l'affermazione di una differenza. Nell'ottica di Guattari viene prima la differenza, l'identità è una sua replica cristallizzata. In quella della società neoliberale capitalista, le parti sono invece rovesciate: l'identità è il fondamento intramontabile, la negatività essenziale, l'origine alla quale tutto torna. La politica contemporanea gira intorno al perno di una malintesa teoria dell'identità. Dalla critica dell'ecologia sociale di Guattari, come dal suo lavoro con Deleuze, traiamo invece un'immagine diversa: la soggettività contemporanea non è il risultato di un'antitesi cristallizzata tra un'identità e una differenza, bensì un movimento che piega e ripiega una forza storica, sociale e naturale secondo modalità e rapporti mutevoli. «Vivere è vivere nelle pieghe», «non si smette mai di fare e rifare pieghe», «di circondarsi di pieghe per continuare a vivere e respirare»⁵⁶.

Ecologia massmediatica

A cavallo del decennio tra gli anni Settanta e Ottanta Guattari si è interessato al movimento delle radio libere (Radio Alice a Bologna, poi

⁵⁵ GILLES DELEUZE, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, Verona, Ombre Corte, 2020, p. 58.

⁵⁶ Ivi, p. 68.

Radio Tomate a Parigi tra il 1981 e il 1983) prima di essere coinvolto in un servizio telematico chiamato «Alter» creato da un collettivo che comprendeva C3I, un'associazione di informatici critici che pubblicava la rivista «Terminal». A differenza della sinistra tradizionale, Guattari era meno interessato a una critica del contenuto dei media e della loro strumentalizzazione da parte dei «poteri forti» che al modo di organizzare i media e soprattutto al loro uso finalizzato alla creazione dei movimenti sociali e delle nuove istituzioni. Così è stato per *Radio Tomate*, creata attorno al Cinel (*Centre d'initiative pour de nouveaux espaces de liberté*), un'organizzazione militante che riuniva intellettuali, rifugiati politici e attivisti che utilizzò gli stessi strumenti – acquistati in Italia – e l'idea di programmazione di Radio Alice mescolati con il metodo della «griglia» sperimentata nella clinica La Borde dove Guattari ha continuato a lavorare dalla metà degli anni Cinquanta fino alla morte nel 1992.

La «griglia» consisteva nella rotazione dei turni e degli incarichi tra pazienti e personale medico e infermieristico. Ciò permise di creare a La Borde un'orizzontalità democratica nel governo dell'istituzione, abbattendo la segregazione in cui restavano i malati e lo specialismo degli «esperti». Adattato a una radio, questo metodo ha permesso di dare voce ai soggetti «minoritari» – gli immigrati o i malati di Aids, per esempio – nella prospettiva dell'autorganizzazione sia delle loro lotte che delle loro esistenze in un'ottica «trasversale» che rompeva le gerarchie imposte sia dalla divisione del lavoro che da quella delle appartenenze nazionali o da quella imposta dall'idea di «normalità» e di «salute». Le radio libere in Francia finirono quando il governo socialista decise di regolamentare l'etere, non mancarono anche frizioni all'interno di *Radio Tomate*. Si racconta che, in un'assemblea generale, Guattari decise di lasciare l'organizzazione denunciando la tendenza ad accentrare e gerarchizzare il palinsesto⁵⁷.

Il suo interesse per la costruzione di una comunicazione liberata *postmediatica*, cioè decentralizzata, non proprietaria e in rete, continuò

⁵⁷ BERNARD PRINCE, EMMANUEL VIDECOQ, *Félix Guattari et les agencements post-média. L'expérience de radio Tomate et du minitel Alter*, in «Multitudes», 21, 2, 2005, pp. 23-30.

quando, già dal 1982, si era diffuso in Francia il Minitel, acronimo di *Médium Interactif par Numérisation d'Information Téléphonique*, che permetteva di inviare messaggi istantanei, consultare l'elenco telefonico, gli orari del cinema o del treno e acquistare biglietti. Questo strumento, usato a livello di massa, fu adottato dai movimenti sociali per organizzare le manifestazioni, le vertenze e la vita in comune. Questo avvenne sia per le lotte studentesche del 1986, sia per quelle di Act-up, un'organizzazione che si batteva per i diritti dei malati di Aids, sia per la creazione di «coordinamenti» – una delle forme organizzative più interessanti adottate dai movimenti francesi dagli anni Ottanta – come quello degli infermieri nel 1988⁵⁸.

Guattari partecipò alla creazione della rete *Alternatik* basata sull'uso del servizio Minitel 3615 alter e a *les Amis d'Alter* che riuniva fino a venticinque associazioni. Al momento del suo lancio, nell'autunno del 1986, *3615 alter* offriva uno spazio virtuale in cui ogni associazione poteva diffondere informazioni e creare forum di discussione che permettevano il coordinamento in tempo reale delle lotte.

Nella prospettiva di una genealogia delle tecnologie della comunicazione sociale mediatica, il Minitel è stato un'anticipazione del *World Wide Web* che iniziò a diffondersi nel 1992. Il suo uso non va considerato oggi solo come il riflesso delle lotte sociali, ma come uno strumento di trasformazione della realtà sociale e della soggettività di cui essa è l'espressione. Il problema colto da Guattari era la passivizzazione e l'infantilizzazione ai quali riducono le tecnologie proprietarie informatiche e massmediatiche prima gestite dallo Stato – il cui intervento eliminò la vivace e diffusa realtà delle radio libere – e poi dal mercato. Oggi, conosciamo molto bene la situazione del capitalismo delle piattaforme digitali basato sui colossi delle *Big Tech* che favoriscono la creazione di una soggettività *online* affogata in una bolla narcisista, polarizzante e imploriva. La strada intravista da Guattari è stata percorsa da chi ha praticato l'idea di un Internet indipendente ed è stato ispirato dall'idea *dont'hate the media, become the media* alla quale si è

58 JEAN-SÉBASTIEN LABERGE, *De l'infantilisation mass médiatique à la concertation post-médiatique*, in «Chimères», 101, 2022, pp. 205-218.

ispirata l'esperienza di *Indymedia*, per esempio. Lo spazio di libertà per continuare a praticare questo punto di vista esiste, anche se è ridotto al lumicino data l'estrema pervasività delle tecnologie digitali.

L'ecologia massmediatica di Guattari che permette di rovesciare la sottomissione di miliardi di persone alle leggi dei latifondisti della rete è la *preistoria mediatica*. Il futuro resta quello indicato dalla *prospettiva postmediatica* che consiste nella creazione di *focolai di enunciazione in mutazione* i cui principi organizzativi confliggono con la produzione di soggettività tipica dei media di massa che escludono l'esistenza di una trasmutazione della soggettività. Un sistema mediatico diffuso e non gerarchico è caratterizzato dall'incontro tra la tecnologia e il discorso, tra la macro e la micropolitica, tra l'individuo e il pianeta al fine di creare nelle soggettività che si attivano, e non restano passive, il desiderio della riappropriazione della vita e della produzione di una *caosmosi*. Guattari permette inoltre di pensare al rovesciamento del modo in cui normalmente funzionano anche i *social network* oggi: invece di adattare la soggettività al mondo esterno che colonizza la sua esistenza, si tratta di costruirla a livello locale poiché è il locale che comunica con il più planetario.

Più che creare confessionali in cui gli utenti dei media espongono il loro punto di vista sul perché il mondo è orrendo, si tratta invece di creare «risonanze» tra di loro su ciò che è possibile pensare e agire per creare l'avvenire della biosfera, delle specie animali e incorporee, delle istituzioni e della vita etico-politica e sociale. Invece della dipendenza, della disperazione, del nichilismo l'attivazione amplificata mediante le tecnologie dovrebbe portare alla formazione di un *enunciatore collettivo* che mescola «macchine individuali, collettive, scientifiche» in un «progetto».

Una simile produzione è una lotta contro un'industria, un potere, una «cappa di piombo». I rapporti di forza sconsigliano di iniziare a pensare a tale possibilità. E infatti ciò che questo sistema produce è una soggettività che lavora per essere oppressa e si compiace della propria subalternità. L'abisso si allarga di sondaggio in sondaggio, mentre si moltiplicano ritornelli che mettono in discussione la verità, la realtà e la percezione di sé e degli altri come già accadde nella Guerra del

Golfo nel 1991 e oggi è la normalità. E tuttavia Guattari invita a osservare i momenti in cui si incrina la produzione dell'opinione pubblica, oggetto della «fabbrica» mediatica. L'opinione pubblica, infatti, non è un tutto già finito, ma è esposta ai rovesci prodotti dall'«intelligenza collettiva». La «trasversalità» può sfuggire al controllo. Quest'ultimo può recuperarla, come spesso avviene. Ma è importante stabilire che esiste un conflitto tra ciò che fugge e ciò che lo recupera. In questo interstizio si tratta di fare cooperare una molteplicità di desideri ed espressioni evitando le trappole delle strutture gerarchiche. Invece di fare una parodia delle differenze riducendole a un *freak show*, bisogna assumere pienamente la differenza sperimentando un «nuovo stile di vita politica tollerante e dissensuale di chi non pensa o non sente come gli altri»⁵⁹.

Riassunto Il saggio analizza il pensiero ecosofico di Félix Guattari, con particolare attenzione al concetto di caosmopolitica, intesa come risposta alla crisi ecologica, sociale e soggettiva prodotta dal capitalismo contemporaneo. Attraverso un'interpretazione de *Le tre ecologie* e *Caosmosi*, si propone una visione della soggettività come processo eterogenetico e transindividuale, in costante trasformazione. La caosmopolitica è intesa come una eco-pratica che intreccia ecologia ambientale, mentale, sociale e mediatica, mirando a una risingularizzazione delle soggettività inquinate dal capitalismo. Il testo mette in luce il legame tra soggettivazione, natura e conflitto, in dialogo critico con concetti come Antropocene, Capitalocene e internazionalismo cosmopolitico. Ne emerge un invito a ripensare la politica come creazione di nuovi territori esistenziali e relazionali, in grado di opporsi alla serializzazione e all'assoggettamento sistemico della vita contemporanea.

Abstract This essay examines Félix Guattari's ecosophical thought, focusing on the concept of *chaosmopolitics* as a theoretical and political response to the ecological, social, and subjective crises produced by contemporary capitalism. Through a radical reading of *The Three Ecologies* and *Chaosmosis*, the essay presents subjectivity as a heterogenetic and transindividual process in constant transformation. Chaosmopolitics is the philosophical eco-practice that interweaves environmental, mental, social, and media

⁵⁹ FÉLIX GUATTARI, *Qu'est-ce que l'écosophie?*, cit., p. 555.

Roberto Ciccarelli

ecologies, aiming at a *re-singularization* of subjectivities contaminated by capitalist dynamics. The text highlights the connection between subjectivation, nature, and political conflict, engaging critically with concepts such as the Anthropocene, Capitalocene, and cosmopolitan internationalism. It offers a compelling call to reimagine politics as the creation of new existential and relational territories capable of resisting systemic serialization and the subjugation of contemporary life.

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*. Suggeriamo, 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 changing 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.

Gianluca De Fazio

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 *seguire* 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 attualizzare 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 Dover (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'.

Sul peccare e sul tempo dell'accelerazione come produzione di estraneità

Ubaldo Fadini

Mi sembra oggi opportuno formulare differientemente l'indicazione di Thomas Pynchon riguardante una quanto mai urgente ridefinizione del peccare contro il tempo della televisione: quest'ultimo va sostituito dal tempo del digitale che comprende/cattura le espressioni degli assetti e delle configurazioni della nostra sensibilità e della nostra intelligenza. Rispetto a tale tempo, in vista della individuazione di nuovi peccati, possono essere ancora richiamate le osservazioni critiche di Paul Virilio sul fatto che sempre più si hanno delle difficoltà ad affermare le cosiddette «figure d'incontro», gli spazi di mezzo, gli interstizi tra le persone, le cose, tutte quelle combinazioni che concernono le movenze dei corpi e l'assunzione di forme-modello. È lo spazio-tempo della relazione a venire meno in una visione del "mondo" che trascorre velocemente da una forma "piena" a un'altra rimuovendo l'*entre-monde*, lo spazio di mezzo e tutto ciò che appare allora mal definito e in fondo "sformato". La perdita delle figure mosse dello spazio interstiziale, che appare netta nei modi odierni di percepire il più possibile rapidamente quello che appare contare/valere, è appunto ulteriormente evidenziata dall'affermazione prepotente delle tecnologie del digitale con quel loro effetto di fascinazione (e, se si vuole, di allucinazione...), proprio delle immagini di rappresentazione videocomputerizzata, che conduce al delinarsi di un iperreale formato dalle immagini ad alta definizione e rivolto a sostituire l'esperienza percettiva diretta del reale tradizionalmente inteso. Un effetto di tale perdita consiste nella minore attrattiva dell'esplorazione oculare diretta: crederemo sempre meno ai nostri oc-

chi, perlomeno nel momento in cui non saranno consegnati del tutto allo schermo, a causa di una diminuzione della motilità oculare, essenziale per l'acquisizione di variazioni/informazioni riferibili a quei movimenti rapidi e minuscoli degli occhi che permettono di "toccare" la pluralità di elementi del "mondo".

Si è sempre più com/presi come "oggetti" da parte di quello che risulta come un effetto dell'approfondimento del nesso odierno di tecnologia ed economia, il che comporta, per lo studioso francese, una deprivazione sensoriale che ci raffigura come dei corpi depotenziati, mortificati, considerata la nostra condizione di «ri-vedenti» piuttosto che di «vedenti». Non è in fondo più possibile pretendere di arrivare a essere dei "visionari" dato il nostro posizionamento come «patate da divano», per riprendere ancora Pynchon, sotto la veste di "televisionari", oltretutto gratificati, si pensa, dalla ripetizione del sempre-uguale, dello stesso "oggetto" che contraddistingue il "nostro" modo di percepire e di produrre. Virilio sostiene come sia quindi indispensabile affiancare al «cambiare la vita» del poeta, il «cambiare la vista» del dromologo, invito cioè a un cambiamento radicale di indirizzo nei confronti della realtà che può essere utile per individuare altre fonti di informazione, di possibile mutazione spaziale e temporale dei costrutti di sapere sociale generale che risultano oggi ancora di più sottoposti agli ordini della valorizzazione di segno capitalista, con le conseguenti ricadute di carattere patologico che riguardano la nostra sensibilità e la nostra intelligenza.

È possibile rinvenire nello studioso francese un motivo della ricerca che emerge in ambiti anche differenti di impegno di analisi nei confronti delle trasformazioni/convulsioni della società moderna e contemporanea: quello della perdita del mondo, una dinamica che viene restituita in particolare proprio dalla rivelazione di un eccesso di velocità che implica una progressiva riduzione degli eventi e degli enti a un quasi "niente". L'ultimo "assoluto" rilevabile oggi, quello appunto della velocità, è ancora di più celebrato dalla logica di consumo che contraddistingue il nostro modo di esistere e che non sopporta l'"invecchiamento" come carattere di specificazione dei percorsi del vivente (e non solo...). Ciò vuol dire mettere a valore una spinta radicalmente destrut-

Sul peccare e sul tempo dell'accelerazione come produzione di estraneità

tiva che condiziona le stesse progressioni tecnologiche e che va riferita ai dispositivi di articolazione e di comando della dimensione dell'economia e della finanza. Progettare e realizzare un oggetto tecnico, per riprendere il piano di riflessione delineato da Virilio, vuol dire in effetti concretizzare anche la possibilità di un ben preciso «incidente»: costruire un mezzo sempre più veloce, capace di trasportare a meraviglia persone e cose, significa inventare una determinata «catastrofe», a conferma della valenza decisamente incidentata del nostro orizzonte di vita.

I veicoli iper-tecnologici della trasmissione di informazioni sostituiscono oggi i «veicoli metabolici» sempre più lenti e appesantiti e ciò vale come fenomeno decisivo di effettiva destabilizzazione/destrutturazione degli assetti e delle configurazioni fin qui realizzate dell'umano. La velocità divora lo spazio e individua il tempo in modalità originali nel *momento* in cui conta soprattutto l'istante: si corre il pericolo di andare incessantemente fuori tempo massimo in quella corsa del tempo che rende obsoleto l'ordinamento temporale a cui è tradizionalmente riferito l'umano, con i suoi tempi posati, distesi, di riflessione e decisione che poco possono rispetto a una spazio-temporalità contrassegnata dall'articolazione di movimenti ultrarapidi: i tempi di sviluppo delle progressioni tecnologiche maggiormente sofisticate si allontanano velocemente dalle tempistiche proprie dell'umano nel complesso delle sue *materializzazioni*.

L'allontanamento progressivo dal mondo fisicamente impressionato è pure da vedersi come una dinamica d'impoverimento crescente, quasi una sorta di “andare all'altro mondo” nel senso che viene a delinarsi un “oltremondo” radicalmente diverso da quello che è stato fin qui tramandato sotto molte vesti, vale a dire contrassegnato da una particolare spazio-temporalità che “disanima” tutto quello che in essa trova collocazione, compresa la stessa macchina, che da “ferrosa” viene progressivamente meno a favore degli istanti dell'informatica e della telematica. Il mondo si assenta, anche semplicemente nella forma dell'immagine (che si autonomizza), dato che non si presentano più punti fermi, referenti stabili e si fa strada neppure troppo lentamente il protagonismo del niente, di segno appunto nichilista. Il «trionfo della

velocità» rende particolarmente stentato il comune discorrere di città, di memoria, di esperienza (oltretutto “vissuta” ...): quando comunque si riesce a dirne qualcosa, ecco che quasi inevitabilmente si occulta la sua trasformazione in vetrina, in spazio spettacolare di esposizione delle merci per consumatori/deportati senza meta definitiva, soggetti a una mobilitazione generale che ha per spazi i non-luoghi indicati da Marc Augé e per tempi quelli dell’acquisto con carte di credito e anche on line. In tali termini trova un’ulteriore conferma la riduzione spettrale dell’entità urbana, edificata già in buona parte sulla base di processi ad alto tasso illusorio, in effetti “spettacolare”, “glorificato” dall’industria cinematografica e in special modo da Hollywood, dalla prima cinecittà nella quale si sono con/fusi scena e realtà, piano catastale e piano-sequenza, viventi e morti-viventi.

Il costruito urbano è sempre più segnato dall’affermazione di uno spazio-tempo tecnologico, di cui sono espressione inquietante gli sviluppi dei dispositivi della sorveglianza ossessiva, su cui aveva già indagato con straordinaria attenzione Mike Davis, che sostituiscono le “porte” con le “banche-dati”, con delle piste di scorrimento che segnano concretamente modi pianificati di occupare il tempo e di fissare lo sguardo sul rapporto stretto tra l’essere umano e i dispositivi micro-elettronici, su quella interfaccia che sola vale soprattutto se messa a confronto con la facciata di fatto così ammutolita di qualsiasi edificio¹.

¹ Cfr. PAUL VIRILIO, *Lo spazio critico*, trad. di Maria Grazia Porcelli, Bari, Dedalo, 1988, p. 12: «Unità di luogo senza unità di tempo, la Città scompare allora nell’eterogeneità del regime di temporalità delle tecnologie avanzate. La forma urbana non è più resa manifesta da una qualsiasi linea di demarcazione, da una divisione fra qui e altrove, ma è divenuta programmazione di un ‘uso del tempo’. L’ingresso vi designa, più che un luogo di passaggio obbligato, un protocollo audiovisivo, in cui l’ascolto e l’indice di ascolto rinnovano l’accoglienza del pubblico, la ricezione mondana. [...] Di fatto, se l’agglomerato urbano fino a ieri opponeva una popolazione ‘intra-muros’ ad una popolazione fuori dalle mura, oggi la concentrazione metropolitana non oppone i suoi residenti che sul piano del tempo: quello delle lunghe durate storiche, che s’identificano sempre meno con il ‘centro-città’, tranne che in relazione a qualche monumento storico, e quello di una *durata tecnica, senza misura comune* con nessun calendario di attività, con nessuna memoria collettiva, eccetto quella dei computers, durata che contribuisce ad instaurare un *presente per-*

Sul peccare e sul tempo dell'accelerazione come produzione di estraneità

A proposito del passaggio odierno dalla ormai “classica” mediocrazia a quella forma di governo all'altezza di un esistere sempre più condizionato dalla rete, vale a dire l'infocrazia, un passo di un testo recente di Byung-Chul Han può risultare utile:

Oggi teleschermo e schermo televisivo sono sostituiti dal *touchscreen*. Il nuovo medium di sottomissione è lo smartphone. Nel regime dell'informazione gli esseri umani non sono più spettatori passivi, che si arrendono al divertimento. Producono e consumano informazioni in modo permanente. L'ebbrezza comunicativa, che assume oggi forme di dipendenza e maniacalità, trattiene gli esseri umani in una nuova minorità. La formula di sottomissione tipica del regime dell'informazione è: *ci comunichiamo da morire*².

Virilio insiste particolarmente su come il tempo cronologico, quello “storico”: per così dire, retroceda di fronte all'affermazione del tempo che si espone all'istante, nell'istante, che si fa superficie sullo schermo qualsiasi di un terminale. Le progressioni tecnologiche di un certo tipo, quelle che oggi si indicano come “tecnica informatica digitale” (nel passaggio dai media elettronici ai media digitali), riferite a velocità elevatissime, delineano delle condizioni di messa in rapporto con una spazio-temporalità che si caratterizza in modalità assai distanti da quella tradizionale. Gli stessi veicoli corporei, ciò che comunque in parte siamo..., sono effettivamente integrati all'interno di un sistema dromocratico di vita costituito da veicoli tecnici che a loro volta vengono ad essere rapidamente assimilati in quel complesso dei mezzi d'informazione in cui prevale la visione istantanea, “dromoscopica”, del mondo restituito fundamentalmente in immagini, al di là dunque da

manente la cui intensità senza domani distrugge i ritmi di una società sempre più immiserita». Sullo studioso francese sia consentito il rinvio al mio *Velocità e attesa. Tecnica, tempo e controllo* in Paul Virilio, Verona, ombre corte, 2020. Sottolineo qui pure la “presenza” di HARTMUT ROSA, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (trad. di Elisa Leonzio, Torino, Einaudi, 2015) a cui presto particolare attenzione.

2 BYUNG CHUL HAN, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, trad. di Federica Buongiorno, Torino, Einaudi, 2023, pp. 23-24.

qualsiasi possibilità di esperienza/comunicazione diretta con il “reale”. L’informatizzazione del “mondo” – che vale come un movimento di progressiva sostituzione, un assentarsi che assume le forme di una rotta – rileva il consolidarsi un orizzonte mediatico all’interno del quale appare sempre più complicato disegnare delle carte mentali, tracciare delle vie di effettiva esplorazione mantenendo anche la sensibilità indispensabile per fare fronte all’imprevedibile, non rimuovendo così un po’ di protagonismo “visionario”. La perdita della possibilità di localizzazioni previdenti e concretamente disposte in prima persona (singolare e plurale) si accompagna al neppur troppo lento venir meno della “realtà”, dei dintorni definiti dell’umano, e le tecnologie più avanzate, nella loro veste sempre più miniaturizzata, investono la dimensione del corporeo penetrandolo, con/fondendosi con esso, consumando passo dopo passo, come ha scritto James G. Ballard, la «fase biologica dell’esistenza senziente». Al momento si può dire che l’effetto precipuo dell’affermazione delle nuove tecnologie, che danno sostanza al «regime dell’informazione» e alla sua inarrestabile diffusione attraverso la potenza algoritmica e l’Intelligenza Artificiale, è quello della combinazione del corpo organico con delle protesi tecniche, al livello sofisticato dell’avanzare delle dinamiche di connessione e comunicazione nel quadro del capitalismo delle piattaforme, che sfuma la distinzione tra la componente appunto biologica del nostro essere e quella propriamente socio-culturale. È questo corpo bio-macchinico, dotato di sensori “supplementari” a rendere possibile un posizionamento flessibile all’interno di un habitat complessivamente artificiale, sottolineando, in accordo con Ballard, che l’artificiale è ciò che risulterà infine completamente “reale”.

A proposito di Ballard e di letteratura (anche di cinema): è ancora utile rimarcare l’attenzione dello scrittore dell’*inner space*, dello spazio interiore come crocevia di pulsioni e immagini, al tema delle metamorfosi antropologiche per via di quel coniugarsi dell’umano con la “macchina” che comporta una sorta di dipartita della “facoltà emotiva” individuata come esito del doppio movimento del corporeo che sempre più e rapidamente si artificializza e dell’artificio che si fa corpo. Tale risultato è raffigurato, com’è noto, in un quadro psicopatologico,

Sul peccare e sul tempo dell'accelerazione come produzione di estraneità

soprattutto in *Crash*, laddove il nesso di sessualità e tecnologia si accompagna a quello della paranoia. Si pensi in quest'ottica alla rappresentazione dell'incidente automobilistico, dello scontro (appunto *crash!*), nel romanzo in questione che con il suo intreccio inquietante di sesso e tecnologia fornisce una possibile chiave di lettura dell'apertura della relazione tra il corpo e la macchina a innumerevoli combinazioni, anche nel senso della qualifica delle mutazioni dei "soggetti" e degli "oggetti" coinvolti nell'incidente sotto il segno dominante dello squilibrio accentuato, della perversione. La prospettiva letteraria è quella che punta alla restituzione dell'artificializzazione crescente del vivente umano in una messa a valore del carattere tele-visionario dello sguardo del soggetto delle nostre società dell'accelerazione. Di seguito un "passo" esemplificativo del/dal "corpo" tematico del romanzo ballardiano:

Ho osservato coppie copulanti durante la guida notturna lungo superstrade oscure – uomini e donne vicini all'orgasmo, le loro macchine lanciate in una serie di traiettorie invitanti incontro agli abbaglianti della fiumana del traffico; giovani soli ai volanti delle loro prime macchine, semi-rottami pescati da qualche sfasciacarrozze, intenti a masturbarsi senza scopo su pneumatici logori³.

3 JAMES G. BALLARD, *Crash*, trad. di Gianni Pilone Colombo, Milano, Rizzoli, 1990, p. 14. Ma mi piace richiamare alcune osservazioni, sempre di Ballard, tratte dalla sua "introduzione" (del 1974) all'edizione del romanzo in lingua originale (1973): «*Crash* è un libro così concepito: una metafora estrema per una situazione estrema, un corredo di misure disperate cui ricorrere solo in momenti di crisi estrema. [...] *Crash* è un romanzo cataclismatico dell'oggi [...], va da sé, si occupa tuttavia non di una catastrofe immaginaria, per quanto imminente, bensì di un cataclisma pandemico istituzionalizzato in tutte le società industriali: un cataclisma che ogni anno uccide centinaia di migliaia di persone e ne ferisce milioni. Cosa vediamo nello scontro automobilistico: un sinistro presagio di un orrendo connubio fra sesso e tecnologia? La tecnologia moderna ci fornirà forse inimmaginabili mezzi di sfruttamento delle nostre psicopatologie? E questo imbrigliamento della nostra innata perversità potrà esserci di beneficio? O esiste qualche logica deviante che si dispiega più potentemente di quella fornita dalla ragione? In tutto il libro ho usato l'automobile non solo come simbolo sessuale, ma come metafora totale della vita dell'uomo nella società odierna» (ivi, pp. XI-XII).

La presa di posizione critica nei confronti di qualsiasi versione d'integralismo tecnologico si accompagna alla pretesa di rinvenire la possibile "nuova carne" di una mutazione antropologica compresa nell'ordine paradossale della perversione, di una determinazione strumentale delle logiche mai pienamente ponderabili della sensazione e del desiderio. In tale ottica, quella dell'attenzione alla "nuova carne", recupero proprio David Cronenberg, il regista canadese che ha avuto il merito di filmare, nel 1996, il romanzo ballardiano, attratto in definitiva dalla possibilità di cogliere nell'incidente e nella psicopatologia (più in generale: nella malattia) i segnali di una eventuale mutazione, non consegnata sempre e comunque al peggio, che si annida potenzialmente nelle «piccole sacche di caos» presenti negli interstizi delle visioni pubbliche e private, del loro modo normato/normalizzato di prodursi/riprodursi, ancorato alla "vecchia carne" che non è detto che possa essere soppiantata da una differente, veicolata da condotte avventurose di vita e dal manifestarsi di una stimolante e certamente non scontata "varietà creativa".

C'è un'idea di fondo in questo complesso di rimandi che mi pare opportuno cogliere ed è data dalla convinzione del nostro essere costituiti su base ibridativa e che in effetti la nostra pratica è contaminante, cioè essenzialmente errante su quella "terra" sempre più animata tecnologicamente in una forma tale da presentarsi sotto veste di «terra bruciata», per riprendere Jonathan Crary, nel dilagare del capitalismo digitale, da intendersi come una sorta di «cancro creativo» rivolto a invadere e devastare proprio lo «spazio interno» della nostra sensibilità e intelligenza. Osserva ancora il regista canadese:

In tutta la mia opera ricorre il tema della mutazione. Che è poi il tema dell'identità, della sua fragilità. All'inizio di quasi tutti i miei film i personaggi danno l'impressione di aver fiducia in se stessi, di sapere dove stanno andando. C'è in essi una sorta di arroganza. Ma quando interviene l'imprevisto, l'idea che noi avevamo della realtà si rivela diversa dalla realtà stessa, ed ecco il caos, il disastro. Allora il nostro senso della stabilità vacilla, assieme alla nostra fiducia in essa. Questo processo si ritrova in ogni mio film. Come in *Naked Lunch*, io cerco sempre di mostrare quel momento unico e bloccato in cui

Sul peccare e sul tempo dell'accelerazione come produzione di estraneità

ciascuno vede ciò che c'è sulla punta della sua forchetta: cioè quel momento in cui ci si rende conto che la realtà non è che una possibilità, debole e fragile come tutte le altre possibilità⁴.

L'interno del corpo è ciò che può sostenere anche delle mutazioni in grado di andare oltre la sua raffigurazione in senso mass-mediale o informatico-microelettronico, vale a dire che la stessa dinamica provocatoria della lotta continua contro i dati biologici dell'esistenza non può che rilevare una irrepresentabilità complessiva di un corporeo che non smette di distinguere tra il presente della sua attualizzazione parziale (contrassegnata dall'affermazione dell'assoluto della velocità, per richiamare ancora Virilio) e la disseminazione incessante degli "adesso" del suo metamorfizzarsi, del suo divenire «minore» (Gilles Deleuze e Félix Guattari), a fronte della riproposizione di sempre «nuovi», e in effetti sempre-uguali nel nostro quadro d'epoca, «corpi gloriosi» ed «eccitati».

C'è, in altri termini, una indisponibilità dell'umano che restituisce al meglio la sua problematicità di fondo, che va salvaguardata anche per restituirlo alla sua irriducibile enigmaticità, appunto mai pienamente risolvibile e superabile. Il tema-chiave dell'indagine, tenendo sullo sfondo pure le suggestioni letterarie e cinematografiche sopra richiamate, non può che essere allora quello dell'*esistenza*, di un «essere secondo possibilità», per riprendere l'incisiva formulazione di Robert Musil, che allerta la nostra sensibilità e intelligenza di fronte al manifestarsi in molteplici modi del tessuto di relazioni che riveste la nostra vicenda evolutiva complessiva. Come scrive Gianni Celati, su un piano di riflessione che mi piace qui riprendere, ciò che risulta essenziale tenere sempre presente è il «nostro essere al mondo», con quel suo valore/valere primario che riguarda proprio il «nostro essere qui, assieme

⁴ Cfr. GIANNI CANOVA, *David Cronenberg*, Pavia, Editrice Il Castoro, 1993, p. 7 sgg. Per quanto concerne questo insieme di temi e figure, rinvio a una attenzione costante da parte mia che è rintracciabile ad esempio in *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Mimesis, 1999; *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Bari, Dedalo, 2000 e *Soggetti a rischio. Fenomenologie del contemporaneo*, Troina (Enna), Città Aperta Edizioni, 2004.

agli altri, in attesa di andar via». Da ciò deriva anche l'attenzione alla dimensione del quotidiano, che viene così rappresentato:

L'ovvietà o banalità quotidiana è il riflesso dell'accelerazione moderna, per cui tutte le cose usuali sembrano insignificanti – residuati da superare con il 'nuovo'. Ma il 'nuovo' è superato ogni giorno da un altro 'nuovo'. Ed è un lancio continuo di cadaveri vestiti all'ultima moda, che domani saranno già scarti o residuati da superare. Da un altro lato, poi, l'attenzione all'ovvietà, cioè agli aspetti poco osservati della vita ordinaria, è una grande apertura di tutta la filosofia novecentesca. Di lì viene la nozione della quotidianità come fenomeno. È la nozione di come i viventi vedono il mondo circostante attraverso abitudini, stati d'animo e proiezioni immaginative. Visto così, ciò che è comune, banale, ordinario, è l'opposto di tutta quella paccottiglia che è smerciata come 'interessante', 'sensazionale', 'spettacolare'. Nell'uso pubblicitario, queste nozioni ('interessante', 'sensazionale', 'spettacolare') sono gli a-priori di tutto il vedere, pensare, immaginare odierno. E l'unico lavoro che si può fare, in ciò che si scrive, è togliere di mezzo quell'a-priori pubblicitario, decondizionando chi legge, anche a costo di renderlo perplesso. Questo è un modo per cavarli fuori dalle furberie dei libri di successo, che giocano sempre sugli a-priori pubblicitari⁵.

Si tratta quindi «defurbizzare», nel senso indicato da Cesare Zavattini, in primo luogo la letteratura ma anche «la vita etc.», come indica il titolo del testo di Celati. E l'autore di *Verso la foce* sottolinea l'utilità – nel nostro mondo mediatico e oggi pure «infocratico» – dell'«antifurberia radicale», in grado di investire qualsiasi ambiente pervaso dalla furberia, da ciò che consente «di ottenere il massimo col minimo prezzo» sulla base dell'affermazione incondizionata dell'«egotismo», di una «scatenata avidità». Tale «antifurberia» deve concretizzarsi in pratiche di de-condizionamento dei soggetti e di disattivazione di tutti i congegni che rinviano al «totale inganno chiamato 'economia'» e alla

5 GIANNI CELATI, *Conversazioni del vento volatore*, Macerata, Quodlibet, 2011, pp. 146-147. Per un confronto a più voci sulle complicazioni del quotidiano si veda *Le crepe del presente. Filosofia critica del quotidiano*, a cura di Tiziana Villani e Ubaldo Fadini, Roma, Manifestolibri, 2023.

Sul peccare e sul tempo dell'accelerazione come produzione di estraneità

dogmatica ideologica che lo supporta. E tutto questo acquisisce ancora più respiro critico se si riesce a fare i conti con ciò che concretamente fa «terra bruciata»: attorno al soggetto, avvilendone la qualifica essenziale dell'essere di relazione, e dello stesso pianeta nel quale viviamo. Proprio su questo punto può essere utile riprendere più in dettaglio il libro di Crary dedicato proprio alla nostra *Terra bruciata. Oltre l'era digitale verso un mondo postcapitalista*, del 2022. Ho già richiamato lo studio di Han sulla *infocrazia*, teso a rimarcare come la personalizzazione della Rete provochi un restringimento del mondo vitale e dell'orizzonte esperienziale (mortificando in definitiva lo stesso spazio pubblico democratico): la personalizzazione algoritmica che si concretizza nel web si accompagna però – ed è da qui che deriva una lettura di tale dinamica degenerativa che non mira soltanto a indicare un «problema meramente tecnico» – a pratiche di «autoindottrinamento» o comunque di condizionamento estremamente sofisticato con un esito che viene così rappresentato:

La crescente atomizzazione e trasformazione narcisistica della società ci rende sordi alla *voce dell'altro* e conduce alla *perdita dell'empatia*. Oggi siamo tutti dediti al culto di noi stessi. Ciascuno si performa e produce sé stesso. A essere responsabile della crisi della democrazia non è la personalizzazione algoritmica della Rete, bensì la *sparizione dell'altro*, l'*incapacità di ascoltare* ⁶.

A me piace però sviluppare questa analisi in un senso che va a toccare criticamente anche il motivo concreto della riconfigurazione degli assetti di sensibilità e di intelligenza del soggetto contemporaneo come “capitale umano”, in relazione a dimensioni di sua collocazione da considerare sotto veste di “capitale sociale” (comprensivo quindi anche delle progressioni tecnologiche assunte all'interno del complesso delle attività di lavorazione/valorizzazione). In tale ottica, è proprio il lavoro di Crary che può fornire degli stimoli importanti per articolare quella che si può appunto definire una critica radicale di internet che nulla concede ai cantori delle «magnifiche sorti e progressive» in

6 BYUNG-CHUL HAN, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, cit., p. 41.

forma di sviluppo tecnologico. Non si tratta per lo studioso di 24/7. *Il capitalismo all'assalto del sonno* (2013) di sottolineare come la "tecnica" sia sempre da considerarsi concretamente come una forza produttiva da riferire a determinati – storicamente – rapporti sociali di produzione ma anche come questi ultimi segnino/indirizzino i processi del suo effettuale materializzarsi, per non parlare poi dei piani della sua "ideazione". È così che si può afferrare meglio l'impegno di Crary a demolire l'immagine di presunta neutralità del complesso di internet, meglio ancora: di quella sua onnipresenza e incorporazione in tutte le sfere della vita privata e pubblica, personale e istituzionale, che rende impensabile una visione «della sua transitorietà o marginalizzazione postcapitalista». Questa impensabilità rappresenta un «fallimento collettivo dell'immaginazione», l'«accettazione passiva dell'intorpidente routine online quale sinonimo di vita», ciò che fa risultare impossibile, appunto inimmaginabile, una alternativa di società nel momento in cui «i nostri desideri e i nostri legami con le altre persone e le altre specie sono stati danneggiati o debilitati». Non è un caso che molti di coloro che possono trarre un vantaggio dal perpetuarsi del modo in cui stiamo "vivendo", quello disegnato dalla logica del mondo capitalistico, siano proprio quei soggetti «che hanno una posta in gioco professionale, finanziaria o narcisistica nell'egemonia e nell'espansione del complesso di internet». Se è così, come sarà possibile lasciarsi alle spalle ciò che conta nella vita finanziaria ed economica? Vale a dire:

[...] come potremmo fare a meno di uno degli elementi centrali della cultura e dell'economia tecnoconsumista che ha portato la vita sulla terra sull'orlo del collasso? Avere un mondo non dominato da internet, diranno, vorrebbe dire cambiare tutto. Sì, è esattamente così. Qualsiasi sentiero possibile diretto verso un pianeta vivibile sarà molto più doloroso di quanti molti riconoscano o saranno disposti ad ammettere apertamente. Una fase cruciale della lotta degli anni a venire per una società equa consiste nella creazione di assetti sociali e personali che abbandonino il predominio del mercato e del denaro sulle nostre vite associate. Ciò significa respingere il nostro isolamento digitale, rivendicare il tempo in quanto tempo vissuto, riscoprire i bisogni collettivi e resistere ai livelli montanti di imbarbarimento, inclusi la crudeltà e l'odio che traboccano dall'online. Non meno importante è il compito di riconnettersi

Sul peccare e sul tempo dell'accelerazione come produzione di estraneità

umilmente con ciò che resta di un mondo pieno di altre specie e forme di vita. Vi sono innumerevoli modi in cui ciò può avvenire e, seppur in modo silenzioso, gruppi e comunità in ogni parte del pianeta stanno già portando avanti alcuni di questi tentativi riparativi⁷.

Non ci si rende conto in effetti della dimensione politica della progressione tecnologica complessiva (Alf Horborg), della combinazione odierna del sistema astratto di valore con la concretizzazione fisica e umana di tale sistema, di come la stessa distinzione tra capitale fisso e circolante sia sempre più sfocata: l'immagine corrente di internet come "assemblaggio tecnologico" autosussistente e quindi di fatto autonomo, da considerarsi semplicemente come un insieme di strumenti, è qualcosa di illusorio, certamente però sostenuto dal dilagare dei dispositivi portatili. Crary rimarca come tale complesso sia tutt'altro che un apparato monolitico e si presenti piuttosto come un *patchwork* che risulta dal consolidarsi di assetti «già operativi o parzialmente realizzati da molti anni», tutti disposti in modo tale da portare avanti il progetto di un mondo connesso che richiede una disponibilità di elettricità ottenuta con degli effetti di devastazione che si manifestano ormai un po' dappertutto. Se si pensa poi al carattere di quasi-istantaneità di internet si ha una traduzione convincente dell'idea marxiana della realizzazione di un "mercato globale", vale a dire dell'unificazione del mondo sotto veste capitalista in un senso che segnala il progressivo venir meno dei tradizionali limiti/vincoli alla velocità della circolazione e degli scambi delle merci, il fatto dunque che il tempo arrivi a ridurre l'importanza dello spazio, quasi fino ad annullarlo. Il mercato mondiale significa concretamente la marginalizzazione, il ridimensionamento cruciale, di qualsiasi modalità di relazione sociale indipendente dalla progressione "universalistica" della logica della valorizzazione di capitale:

7 JONATHAN CRARY, *Terra bruciata. Oltre l'era digitale verso un mondo postcapitalista*, trad. di Jacopo Foggi, Milano, Meltemi, 2023, p. 12. Cfr. anche dello stesso autore 24/7. *Il capitalismo all'assalto del sonno*, trad. di Mario Vigiak, Torino, Einaudi, 2015.

Pertanto, sebbene ai nostri giorni si presenti in modo più pervasivo, l'isolamento associato ai media digitali si pone in continuità con la frammentazione sociale prodotta dalle forze istituzionali ed economiche nel corso di tutto il XX secolo. Le specifiche forme materiali dei media possono mutare, ma la medesima esperienza sociale di separazione, depotenziamento e disgregazione della comunità, non solo persiste, ma si intensifica. Il complesso di internet è divenuto rapidamente parte integrante dell'austerità neoliberale, nella sua costante erosione della società civile e nella sostituzione delle relazioni sociali con dei loro simulacri online monetizzati. Esso promuove la convinzione di non essere più dipendenti gli uni dagli altri, l'idea per la quale siamo amministratori autonomi delle nostre vite, che possiamo gestire le nostre amicizie nella stessa maniera in cui gestiamo i nostri conti online⁸.

Anche richiamando, tra l'altro, lo studio di Elena Pulcini su *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale* (2001), la descrizione delle funzioni di internet che portano a un rapido deterioramento della memoria e a una sorta di omogeneizzazione delle temporalità vissute, insieme a una decisiva ri-articolazione dei flussi di capitale in un senso rivolto poi pure a determinare il soggetto come «imprenditore di se stesso, si riassume nell'immagine del complesso di internet come formidabile “apparato globale per la dissoluzione della società”⁹.

Potrei continuare a lungo a indicare le tappe di questo processo degenerativo, che fa letteralmente «terra bruciata», sottolineando ad esempio l'importanza crescente delle «illimitate distrazioni digitali», della dispersione dei «senza-potere in un bazar di identità, sette e interessi separati» che funziona anche come incubazione di tutto ciò che favorisce il dilagare delle «passioni tristi» e dei gruppi reazionari, quello che forse più conta è la convinzione sempre così ampiamente diffusa che pratiche di condivisione e di cooperazione, intese come «stili di vita abituali», siano di fatto impossibili e in fondo non appaganti per degli individui trasformati in «consumatori obbedienti» e in «schiavi»

⁸ Ivi, p. 15.

⁹ Ivi, p. 18.

Sul peccare e sul tempo dell'accelerazione come produzione di estraneità

dei prodotti e servizi erogati dalle «istituzioni» vigenti. Richiamando Lewis Mumford, soprattutto *Tecnica e cultura* (1962), con la lucida constatazione di *quel* presente come «stato di guerra permanente», contraddistinto inoltre da forme estreme di danneggiamento ecologico, Crary ricorda anche le stesse analisi di Virilio, da me sopra menzionate, sulla riconduzione dei civili e delle popolazioni tutte all'interno di una logistica bellica che si sostiene sulle velocità delle reti di dati. Lo studioso francese insisteva infatti, già negli anni '80, sul fatto che lo sviluppo di una macchina da guerra non può coesistere con la vita sociale, con la società civile, perché l'agenda militare presuppone appunto la realizzazione di un «non sviluppo sociale». Peccare contro quest'ultimo è dunque decisivo per coloro che condividono l'idea di Benjamin che la catastrofe vera e propria sia quella della perpetuazione dell'odierno modo di (non-)vivere, raffigurato oltretutto come una sorta di destino a cui consegnare la nostra vita. Già Ulrich Sonnemann sottolineava – nel suo *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals* (1969) – il compito imprescindibile di operare in termini di *Sabotage* rispetto a un “destino” di sovradeterminazione da cogliersi in termini “francofortesi” come l'esito comunque provvisorio, per più cause, di dinamiche di accelerazione dei processi materiali di produzione/riproduzione degli assetti del vivente (umano e “non”) che spingono i soggetti a cercare riparo, rifugio, in quegli ordinamenti odierni del mondo che sono estranei, indifferenti, nei confronti di esigenze – appunto vitali, nonostante (quasi) tutto – di esistenza differente, parzialmente auto-determinata. Sono tali “esigenze” che possono diventare “oggetto” di una nuova antropologia filosofica filtrata da uno sguardo inizialmente e opportunamente “negativo” che non può non cogliere come oggi sia indispensabile disattivarsi/disadattarsi (sottrarsi a) da quell'obbligo all'apparenza e proprio all'adattamento senza condizioni che la “logica” di affermazione del carattere indispensabile della «terra bruciata» esige. Con Sonnemann si può “chiudere” (ma in effetti si tratta di una riapertura) provvisoriamente con un “passo” di Adorno riferito a Beckett e al valore della dissociazione (rinviata al *Tentativo di capire il Finale* di partita) che mi piace anche riferire alle considerazioni fin qui svolte:

Ubaldo Fadini

I prototipi di Beckett sono storici anche per il fatto che egli presenta come elemento umano tipico solo le deformazioni recate agli uomini dalla forma della loro società. Non resta spazio per null'altro. Le cattive maniere e i tic del carattere normale, dilatati nel *Finale di partita* oltre ogni immaginabilità, sono quell'universalità – propria praticamente a tutte le classi e a tutti gli individui – di un tutto che si riproduce solo attraverso la cattiva particolarità, gli interessi antagonisti dei soggetti. Ma poiché l'unica vita che c'è stata era sbagliata, il catalogo dei suoi difetti diventa il contrapposto dell'ontologia. Questo fendersi in fattori non collegati tra loro né identici è tuttavia incatenato all'identità in un lavoro teatrale che non rinuncia al tradizionale elenco dei personaggi. La dissociazione come tale è possibile solo in contrasto con l'identità, solo se interferisce nel suo concetto: altrimenti sarebbe pura molteplicità, non polemica, innocente. La crisi storica dell'individuo si arresta intanto al singolo essere biologico, che è anche il suo luogo scenico. In Beckett il mutamento delle situazioni, che sguscia via senza incontrare resistenza alcuna da parte degli individui, cessa al livello dei corpi, che è il punto fino al quale le situazioni regrediscono¹⁰.

Riassunto Il contributo esplora il rapporto tra accelerazione tecnologica e perdita di sensibilità, analizzando come la velocità e la digitalizzazione riducano l'esperienza percettiva diretta e la relazione interumana. Attraverso Virilio, Ballard e Crary, si indaga la trasformazione del corpo in entità bio-tecnologica e la dissoluzione dello spazio-tempo tradizionale. La critica all'infocrazia e alla logica del consumo pone interrogativi sulla possibilità di una resistenza e di una mutazione antropologica.

Abstract The article explores the relationship between technological acceleration and the loss of sensitivity, analyzing how speed and digitalization reduce direct perceptual experience and human relationships. Through Virilio, Ballard, and Crary, it examines the transformation of the body into a bio-technological entity and the dissolution of traditional space-time. The critique of infocracy and consumerist logic raises questions about the possibility of resistance and anthropological mutation.

¹⁰ Cfr. THEODOR W. ADORNO, *Il nulla positivo. Gli scritti su Beckett*, trad. di vari, a cura di Gabriele Frasca, Milano, L'orma editore, 2019, p. 120.

Ecologia, natura e questione del negativo

Manlio Iofrida

1. L'attuale momento storico-politico sembra comportare una crisi radicale della questione ecologica, sia nell'opinione pubblica che nella classe politica, nonostante che il Covid avesse apportato ulteriore conferma dei pericoli che il riscaldamento globale, la globalizzazione e il livello illimitato di sfruttamento del nostro pianeta come mera risorsa economica comportano. Per un lato, nel momento del ritorno dalla normalità, ha prevalso l'interesse a una ripresa piena, e nei vecchi termini, del modello di sviluppo precedente; per l'altro la potente ondata di destra che sta investendo l'intero pianeta ha individuato proprio nell'ecologismo uno dei suoi obiettivi polemicamente principali. Oltretutto, l'ecologia che la destra prende di mira, qualificandola come estremista e ideologica, non è che l'ecosostenibilità, cioè un insieme di provvedimenti – come quelli che l'Europa aveva preso pochi anni fa e che ora sta incredibilmente revocando – ispirati a una idea di piena compatibilità col vecchio modello di sviluppo. La crisi ecologica comporta invece – sul piano economico, sociale, politico, filosofico – una rimessa in discussione radicale di tale modello. In questo senso, nel lavoro che segue, su un piano più specificamente filosofico, che è quello in cui sono competente, intendo ritornare su alcuni aspetti fondamentali del concetto di natura. Come ho più volte ribadito¹, la questione ecologica può essere correttamente impostata se l'insieme dei dati economici,

1 Cfr MANLIO IOFRIDA, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Quodlibet, 2019.

scientifici, sociologici e politici che la sostanziano vengono correttamente inquadrati in un corretto concetto di natura. Riguardo a tale concetto di natura, che, nel mio modello, si rifà soprattutto a Merleau-Ponty, si tratta di evidenziare alcuni aspetti la cui chiarificazione è essenziale ai fini delle questioni che ho accennato all'inizio. Del resto, un arricchimento e una complessificazione del modello merleau-pontyano, risalente ormai a 60-70 anni fa, è urgente.

Partiamo dalla definizione presocratica che Merleau-Ponty pone proprio all'inizio del suo corso sulla natura:

In greco, la parola “natura” deriva dal verbo φύω, che allude a ciò che è vegetale; il termine latino deriva da *nascor*, nascere, vivere; deriva dunque dal primo senso, più fondamentale. C'è natura ovunque ci sia una vita che ha un senso, ma in cui, tuttavia, non c'è pensiero; di qui la parentela con ciò che è vegetale: natura è ciò che ha un senso, senza che questo senso sia stato posto dal pensiero. È l'autoproduzione di un senso. La Natura è dunque diversa da una semplice cosa; ha un interno, si determina dal di dentro; di qui l'opposizione tra “naturale” e “accidentale”. E tuttavia la Natura è differente dall'uomo; non è istituita da quest'ultimo, si oppone al costume, al discorso. La Natura è il primordiale, cioè il non-costruito, il non-istituito; di qui l'idea di un'eternità della Natura (eterno ritorno), di una solidità. La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene².

Quali sono i punti che ci interessa sottolineare in queste dense affermazioni? Innanzitutto, il carattere fortemente anti-antropologico che ha questo concetto di natura: esso è ciò che sfugge all'artificialità umana, è un senso che è indipendente dalla *tesi* umana, dalla progettazione umana, è un'attività che non rientra fra quelle umane – e già così queste affermazioni sono uno scandalo, poiché, nella visione occidentale, che culmina nell'idealismo, è all'uomo che è riservato l'aspetto attivo, mentre la natura è un ente passivo: quando compare l'uomo, compare la storia, che è ciò che è *oltre ogni momento naturale*; in altri

² MAURICE MERLEAU-PONTY, *La natura*, trad. it. a cura di Mario Carbone, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996, p. 4.

termini, compare una libertà che è infinitamente oltre la natura, che rappresenta invece il polo del determinismo. Tutte queste distinzioni sono sconvolte dalla definizione di Merleau-Ponty: è vero che la natura è il *non istituito* (altro punto fondamentale della definizione), ma essa non è una «semplice cosa»: è una vita con un proprio *sensu*; *il concetto di senso è esteso ben aldilà dell'uomo*.

D'altra parte, in quanto non istituita, la natura ha una sua dimensione di *eternità*³: esplicitamente, opponendosi all'idea teleologica e progressiva della storia, Merleau-Ponty configura la natura come eterno ritorno, circolo, con trasparente riferimento nicciano. Infine, la natura è *enigmatica*: essa non è qualcosa di completamente presente, squadrato davanti a noi; è un suolo a cui apparteniamo, senza poterne delimitare nettamente i confini; essa è una non-cosa, un non istituito, qualcosa di non evidente, di almeno parzialmente invisibile. Vediamo dunque comparire una serie di termini negativi; la domanda è: qual è lo statuto di tale negativo? Questo oggetto che non è davanti a noi, che è invisibile, è *un nulla*? Come si rapporta al corporeo e al percettivo? Merleau-Ponty ci sta presentando una filosofia dell'idea, del non corporeo, dell'ultrapercettivo? Una filosofia che pone la percezione come illusione e parvenza? Sappiamo, dal complesso della sua opera, che non è così; sappiamo che egli intende superare la contrapposizione idea-fenomeno, materiale-immateriale, percezione-intelletto; ma questo significa (come molti sostengono) che egli va nella direzione di togliere senso a entrambi questi termini, di andare verso un *tertium* che sia oltre quei due tradizionali concetti filosofici? O piuttosto intende fare un'operazione di superamento che tuttavia mantiene uno squilibrio, che comporta una prevalenza di uno di quei termini? Sulla linea della sua affermazione che la sua posizione è quantomeno «non immaterialistica»⁴, intendo sostenere questa seconda opzione: la scelta di Merleau-Ponty va verso il ribadimento della priorità del sensibile,

3 Che, in termini più secolarizzati, sarebbe piuttosto da qualificare come *omnitemporalità* o di «quasi-eternità».

4 MAURICE MERLEAU-PONTY, *Linguaggio, storia, natura*, Corsi al Collège de France 1952-1961, a cura di Mario Carbone, Milano, Bompiani, 1995, p. 77.

del percettivo, del corporeo e del materiale; ma tali termini, rispetto alla tradizione materialista della filosofia (quale anche Marx l'ha seguita) devono caricarsi di una serie di caratteristiche nuove, che li renda aperti a quegli aspetti di negativo, di invisibile, di ideale e di enigmatico che abbiamo evidenziato nel concetto di natura. Questo significherà⁵ conferire al percettivo una serie di attributi che siamo abituati a conferire all'ideale; ovvero, vedendo le cose dall'altra parte, si tratterà di trasformare profondamente lo statuto dell'idealità, ponendola come qualcosa che promana dal più profondo del sensibile, e non come qualcosa di separato che abiti un superuranio. È chiaro che questo è stato lo sforzo di tutto l'ultimo Merleau-Ponty, fra il corso sull'origine della geometria e *Il visibile e l'invisibile*⁶; ma in fondo è stata anche l'anima della sua ricerca fin dall'inizio. Questo corpo, questo percettivo, questo materiale che contiene un suo *logos* è infatti quel mondo biologico e della vita che egli aveva indagato fin da *La struttura del comportamento*⁷, appoggiandosi alla psicologia della *Gestalt*, dove emergeva che il sensibile non è il puntuale, l'isolato, né un caos di sensazioni, ma una sinfonia di gruppi di sensazioni legati da funzioni di reciproca traduzione: in cui il rosso era pesante e ruvido ecc., come Cézanne aveva mostrato nella sua pittura e Merleau-Ponty aveva esplicitato commentandolo fin da giovane. E qui viene a proposito di citare un passo celebre de *Il visibile e l'invisibile*, che val la pena riportare per intero, date le sue implicazioni col discorso che sto facendo:

Il visibile attorno a noi sembra riposare in se stesso. È come se la nostra visione si formasse nel suo cuore, o come se fra noi e il visibile ci fosse una relazione altrettanto stretta che quella fra il mare e la spiaggia. E tuttavia, non

- 5 Anche sulla linea di quanto Bateson sosteneva a proposito del rapporto fra creatura e pleroma: cfr. ad esempio GREGORY BATESON, MARY CATHERINE BATESON, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, trad. it. Milano, Adelphi, 1989, cap. 2.
- 6 MAURICE MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. a cura di Mario Carbone e Andrea Bonomi, Milano, Bompiani, 1999.
- 7 MAURICE MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, trad. it. di Guido G. Neri, Milano, Bompiani, 1963.

è possibile che noi ci fondiamo con esso, né che esso passi in noi, altrimenti la visione svanirebbe al momento di realizzarsi, per scomparsa o del vedente o del visibile. Ciò che dunque c'è, non sono delle cose identiche a se stesse che, in seguito, si offrirebbero al vedente, e non è un vedente, dapprima vuoto, che, in seguito, si aprirebbe a esse, ma qualcosa a cui noi potremmo essere più vicini solo palmandolo con lo sguardo, delle cose che non potremmo sognare di vedere "completamente nude", poiché lo sguardo stesso le avvolge, le riveste della sua carne. Qual è il motivo per cui, facendo ciò, esso le lascia al loro posto, per cui la visione che noi ne abbiamo ci sembra provenire da esse, e per cui essere visto non è per esse che una degradazione del loro essere eminente? Qual è questo talismano del colore, questa virtù singolare del visibile, che fa sì che, tenuto in fondo allo sguardo, il visibile sia però molto di più che un correlato della mia visione e che sia esso a impormela come una conseguenza della sua esistenza sovrana? Per quale motivo il mio sguardo non li nasconde avvolgendoli e li svela velandoli?

Anzitutto si deve comprendere che questo rosso sotto i miei occhi non è, come si dice spesso, un *quale*, una pellicola d'essere senza spessore, messaggio indecifrabile e al tempo stesso evidente, che abbiamo o no ricevuto, ma di cui sappiamo, se lo abbiamo ricevuto, tutto ciò che c'è da sapere, e di cui non c'è insomma nulla da dire. Esso richiede una messa a fuoco, anche breve, emerge da un rossore, meno preciso, più generale, in cui il mio sguardo era preso e si immergeva prima di fissarlo, come si dice così bene. E se, ora che l'ho fissato, i miei occhi si immergono in esso, nella sua struttura fissa, o se ricominciano a errare all'intorno, il *quale* riprende la sua esistenza atmosferica. La sua forma precisa è solidale con una certa configurazione o testura lanosa, metallica, o porosa [?], ed esso è poca cosa nei confronti di queste partecipazioni. Claudel dice press'a poco che un certo azzurro del mare è così azzurro che c'è solo il sangue che sia più rosso. Il colore è del resto variante in un'altra dimensione di variazione, quella dei suoi rapporti con ciò che lo circonda: questo rosso non è tale se non collegandosi dal suo posto ad altri rossi che gli stanno attorno, con i quali fa costellazione, o ad altri colori che esso domina o che lo dominano, che attira o che l'attirano, che respinge o che lo respingono. In breve, è un certo nodo nella trama del simultaneo e del successivo. È una concrezione della visibilità, non è un atomo. A maggior ragione, il vestito rosso è congiunto con tutte le sue fibre al tessuto del visibile e, attraverso di esso, a un tessuto d'essere invisibile. Punteggiatura nel campo delle cose rosse, che comprende le tegole dei tetti, la bandiera dei casellanti e della Rivoluzione, alcune terre vicino ad Aix o nel Madagascar, esso lo è anche in quello dei vestiti rossi – che, oltre a vestiti femminili, comprende toghe da professore, da magistrato, abiti da

Manlio Iofrida

cardinale – e anche in quello degli ornamenti e in quello delle uniformi. E, alla lettera, il suo rosso non è il medesimo, a seconda che appaia in una costellazione o nell'altra, a seconda che precipiti in esso la pura essenza della Rivoluzione del 1917, o quella dell'eterno femminile, o quella del pubblico ministero, o quella degli zingari, vestiti alla ussara, che ventacinque anni fa regnavano in una birreria dei Champs-Élysées. Un certo rosso è anche un fossile estratto dal fondo dei mondi immaginari. Se si tenesse conto di tutte queste partecipazioni, ci si accorgerebbe che un colore nudo, e in generale un visibile, non è un lembo d'essere assolutamente duro, indivisibile, offerto completamente nudo a una visione che non potrebbe essere se non totale o nulla, ma piuttosto una specie di stretto fra orizzonti esterni e orizzonti interni sempre aperti, qualcosa che viene a toccare dolcemente e fa risuonare a distanza diverse regioni del mondo colorato o visibile, una certa differenziazione, una modulazione effimera di questo mondo, e quindi meno colore o cosa che differenza fra cose e fra colori, cristallizzazione momentanea dell'essere colorato o della visibilità. Fra i cosiddetti colori e i cosiddetti visibili, si ritroverebbe il tessuto che li foderà, li sostiene, li alimenta, e che, dal canto suo, non è cosa, ma possibilità, latenza e carne delle cose⁸.

Come si vede, Merleau-Ponty insiste sulla traducibilità del visibile e di tutto il sensibile: questa *traducibilità* delle sensazioni non isolate non è il passaggio in un piano ideale, ma si sostanzia nella riflessività e infinita produttività del sensibile, che non è fatto di oggetti e cose, ma vive di quelle articolazioni che sono i suoi cardini e le sue dimensioni; e la sua relazionalità, che è poi quella della diacriticità della *langue* saussuriana, non è da intendersi come assoluta: essa è l'altro lato di un irrelativo. E, a proposito di questo *logos* sensibile, di questa trasponibilità e ripetibilità del dato sensibile, sarà il caso qui di fare un primo riferimento ad Auerbach, sul quale torneremo più ampiamente nel seguito; infatti, il figurale di Auerbach⁹ è proprio un altro modo di esprimere quei concetti: tramite la figura il sensibile si traspone in altro sensibile e delinea così una serie di nessi che ne costituiscono la

⁸ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 147-149.

⁹ Di cui cfr. il classico studio *Figura* in ERICH AUERBACH, *Studi su Dante*, trad. it. Milano, Feltrinelli, pp. 174-221.

trama e la logica interna. Del resto, è appena da precisare che questa struttura dantesca è intimamente legata a quel rilancio del naturale e del sensibile che la cultura toscana del '200 e del '300 operò col poeta della Commedia e con Giotto: tutto il movimento della pittura, che avrebbe condotto alla finestra albertiana e alla prospettiva del Brunelleschi, è, pur nel suo contraddittorio legame con l'idealizzazione geometrica, strettamente legato alla rivalutazione del sensibile, del naturale e del materiale che fu uno degli aspetti più importanti del nostro Rinascimento.

Per tornare al tema del negativo, con cui tale riflessività e idealità orizzontale del sensibile è legata, è chiaro che non stiamo qui parlando di un negativo che sbocchi in un buco di nulla, ma, per riprendere ancora una volta i termini di Merleau-Ponty, in un vuoto che è un qualcosa, così come esso non sbocca in uno scetticismo che annulli la validità del sensibile. Questa concezione, al contrario, mette capo a un consolidamento e a un arricchimento del sensibile stesso, poiché, vista da un'altra prospettiva, esprime il suo *divenire, la sua geneticità*. Relazionalità non è relativismo né riduzione del sensibile a schemi astratti e meramente intellettuali; la sinfonia del sensibile comporta un'idealità che non abbandona i parametri fondamentali del materialismo; e la negazione di Merleau-Ponty (da lui concepita anche come porosità del materiale) non ha nulla di nichilistico né di idealistico e immaterialistico: il qualcosa, il resistente, il dato sono al cuore della visione della natura di Merleau-Ponty. Detto altrimenti, non si tratta di abbandonare il sensibile e il materiale, ma di pensarlo nella maniera corretta: esso ha densità e spessore e irriducibilità, ma tali caratteristiche non sono mera presenza – al contrario sono legate alla relazionalità col tutto, alla connessione orizzontale e pretetica del sensibile stesso. Tutte queste caratteristiche sono del resto da connettere alla questione del realismo, che è ovviamente strettamente intrecciata con quella del materialismo: e ciò ci riporterebbe a numerosi dibattiti attuali, ma soprattutto, di nuovo, ad Auerbach.

Prima di arrivare a questo, vediamo alcuni concetti che provengono da una tradizione del tutto diversa da quella di Merleau-Ponty e rivolghiamoci a Siegfried Kracauer.

2. Quali elementi possiamo trarre per la nostra ricerca dai suoi due ultimi testi, *Teoria del film*¹⁰ e *Prima della cose ultime*¹¹? Per quanto riguarda il primo, il suo legame col materialismo si sostanzia nel concetto di «redemption of physical reality», che compare fin dal sottotitolo del libro¹².

Che cos'è questa «realtà fisica» tanto equivocata dagli interpreti di Kracauer? Se il chiarimento su ciò è dato solo dalla lettura del libro nella sua interezza, non bisogna dimenticare che, fin dalla *Prefazione*, troviamo delle indicazioni molto univoche: essa è riportata a «la vita nei suoi aspetti più effimeri», all'involontario e al fuggevole; la realtà fisica non è dunque la materia in senso meccanico e sostanzialistico, ma un «grezzo» in cui aspetti oggettivi e aspetti soggettivi sono inseparabili, *immagini materiali* nel senso del Bergson di *Materia e memoria*; e infatti poco dopo troviamo la sua definizione, centrale per il nostro discorso, come «un fluire di fatti tali che riguardano al tempo stesso esseri umani e oggetti inanimati». «Materialismo» (e «realismo», che ne è il sinonimo in Kracauer) diventa dunque un vedere il mondo come ciò in cui abita un'attitudine trasformativa che non è quella prometeica e unilaterale tipica della civiltà occidentale; la realtà ha un dinamismo che la apre a inedite possibilità: il realismo diventa un atteggiamento tanto passivo quanto attivo che permette di penetrare nell'infinità e nella poliprospeccività della vita e di risolvere l'aporia fondamentale del moderno. In alcune pagine fortemente simmeliane¹³, Kracauer analizza il moderno nella sua essenziale ambiguità proprio in relazione al problema della vita: rompendo i legami tradizionali, dissolvendo la *Ge-*

10 SIEGFRIED KRACAUER, *Teoria del film*, trad. it. con un'introduzione di Guido Aristarco, Milano, Il Saggiatore, 1995.

11 SIEGFRIED KRACAUER, *Prima della cose ultime*, trad. it. con prefazione di Paul Oskar Kristeller, Genova, Marietti, 1985.

12 Che la traduzione italiana citata del libro, inspiegabilmente (ma non troppo), omette; cfr. l'edizione originale inglese, SIEGFRIED KRACAUER, *Theory of film. The redemption of physical reality*, Oxford, Oxford University Press, 1960, il cui sottotitolo recita: *The redemption of physical reality*.

13 Ivi, p. 266; il tema è ripreso più sotto, alle pp. 429-430.

meinschaft, esso libera la vita dalle gerarchie fisse, ma lascia il singolo in un tragico isolamento. A questo aspetto negativo e distruttivo risponde però il fatto che la vita liberata dai suoi aspetti di fissità e tradizionalità diventa ora oggetto di un bisogno, di una nostalgia (i nomi fatti sono quelli dei romantici, di Nietzsche e di Bergson); l'individuo isolato è spinto non a recuperare regressivamente modelli di società del passato, ma a costruire una nuova relazione col mondo che sia capace di esprimere la nuova vita che sorge come prospettiva dell'umanità. Ripetuti sono i riferimenti a questo in *Teoria del film* e val la pena di richiamare innanzitutto l'uso che Kracauer fa della *Recherche* proustiana, che è un asse del suo discorso anche in *Prima delle cose ultime*. L'episodio della *madeleine*, ma, in generale, la ricerca del tempo perduto sono visti come momenti in cui il soggetto recupera non semplicemente istanti del proprio passato, ma una dimensione di rapporto autentico con gli altri e con le cose, una sorta di relazione interna con essi: è il regno delle «corrispondenze psicofisiche», che

comprende tutti questi rapporti più o meno fluidi tra il mondo fisico e la dimensione psicologica nel senso più ampio della parola¹⁴.

Dove trasparente è il riferimento a Baudelaire e a Benjamin, da cui pure è ripresa la tematica del *flâneur* esattamente nel senso di colui che cerca con l'ambiente questo nuovo rapporto a un tempo di passività e di dinamicità – che cerca di *inerire allo strato più profondo e essenziale della vita*¹⁵.

Infatti questa relazione non ha nulla di una fissità originaria, perché implica, al contrario, un'apertura alla meraviglia, alla novità di ogni istante, al carattere multiforme e cangiante della vita: *redimere la realtà fisica, recuperare il valore del quotidiano significa trasformare quest'ultimo nell'insolito, portarne alla luce la geneticità e dinamicità, la caleidospicità dei significati che da esso si può sprigionare*. Così, in un passaggio cruciale, si dice del film a durata «illimitata» che

¹⁴ Ivi, p. 140.

¹⁵ Ivi, pp. 143-144.

Manlio Iofrida

Un film simile non si limiterebbe a dare un campione della vita quotidiana, ma, rappresentandola, ne cancellerebbe i limiti familiari, esponendo ciò che le nostre idee convenzionali nei suoi riguardi nascondono alla vista: le sue radici ampiamente ramificate nell'esistenza viva¹⁶.

In sede conclusiva, Kracauer ribadisce questa concezione, e l'analisi del moderno ad essa sottesa, facendone emergere anche, in maniera esplicita, la centralità del nuovo rapporto con l'ambiente della nuova comunità a cui sta pensando:

La ragione veramente decisiva del carattere sfuggente della realtà fisica è l'abitudine di pensare astrattamente, da noi acquistata sotto l'impero della scienza e della tecnologia. Appena emancipati dalle «antiche fedi», siamo portati a eliminare la qualità delle cose. Le cose continuano quindi a ritirarsi in secondo piano. E sempre più ci sfuggono perché in genere non possiamo fare a meno di porle nella prospettiva di vedute e scopi convenzionali che vanno al di là della loro essenza autonoma. Senza l'intervento della macchina da presa dovremmo quindi compiere uno sforzo enorme per superare *le barriere che ci separano dal nostro ambiente d'ogni giorno* [corsivo mio]¹⁷.

E, citando i cruciali passaggi finali di *Mimesis* sulla vita quotidiana come sbocco ed esito di tutta la letteratura occidentale¹⁸, Kracauer ne sottolinea insieme il significato *politico* ed *ecologico*:

I piccoli momenti casuali che riguardano le cose comuni a voi e a me e a tutto il resto degli uomini, costituiscono la dimensione della vita quotidiana, questa matrice di tutti gli altri modi di realtà. Ed è una dimensione molto sostanziosa. Se lasciamo da parte per un momento le credenze articolate, gli obiettivi ideologici, i progetti particolari, e simili, rimangono ancora i dolori e le soddisfazioni, le discordie e le feste, i bisogni e le ricerche che costituiscono

¹⁶ Ivi, p. 134.

¹⁷ Ivi, p. 429.

¹⁸ Cfr. ERICH AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, trad. it. con un saggio introduttivo di Aurelio Roncaglia, Torino, Einaudi, 2 voll., 1991, cap. xx.

il mestiere della vita ordinaria. Prodotti dall'abitudine e da azioni reciproche microscopiche, formano un tessuto elastico che cambia lentamente e sopravvive a guerre, epidemie, terremoti e rivoluzioni. I film tendono a esplorare questo tessuto della vita quotidiana, la cui composizione varia a seconda del posto, della gente, del tempo. Ci aiutano quindi non soltanto ad apprezzare l'ambiente materiale dato, ma a estenderlo in tutte le direzioni. Fanno virtualmente del mondo la nostra casa¹⁹.

La vita quotidiana scalza tutto l'edificio della *civilisation* («le credenze articolate, gli obiettivi ideologici, i progetti particolari», ma anche «guerre, epidemie, terremoti e rivoluzioni») per far affiorare una materialità elementare e costruire, *nel rispetto di essa*, quello che nei termini della prospettiva odierna può essere definito *un nuovo modo di abitare, un nuovo rapporto degli uomini con la Terra*²⁰.

Questa visione del cinema come ciò che redime l'umile e basso, come ciò che cerca di istituire una visione dell'alto a partire dal basso, creando così un nuovo modo di stare insieme degli uomini fra loro e col mondo e portando alla luce una vita e una natura nuove, è ribadita dal libro sulla storia²¹, che approfondisce lo stesso tema e sviluppa la stessa utopia comunitaria inserendo, nel concetto di realtà fisica e di vita quotidiana, anche la dimensione del tempo: in che modo nel *grezzo* e nel *naturale*, in questa vita elementare che costituisce la sostanza del reale, sono presenti le generazioni che ci hanno preceduto, ma anche quelle che ci seguiranno? In che modo sono presenti gli altri nel senso temporale e anche nel senso delle civiltà altre dalle nostre? E che conclusioni pratiche e politiche se ne possono trarre? Mi limiterò a ricordare solo alcuni passaggi cruciali del testo, funzionali allo sviluppo del discorso che sto qui conducendo.

¹⁹ SIEGFRIED KRACAUER, *Teoria del film*, cit., p. 434.

²⁰ *Ibidem*; Kracauer continua parlando (riferendosi a H.G. Scheffauer) di «terra come propria casa» e, citando un passo di Gabriel Marcel, di «rendere più intimo 'il nostro rapporto con questa terra che è la nostra dimora'» (*ibidem*).

²¹ SIEGFRIED KRACAUER, *Prima delle cose ultime*, cit.

Il nesso fra fotografia, cinema e storia è subito presentato, con estrema chiarezza, ad apertura del libro:

Si potrebbe definire l'area della realtà storica, allo stesso modo di quella della realtà fotografica, come uno spazio-intermedio. Entrambe le realtà sono di un genere che non si presta ad essere trattato in un modo definito. Il materiale peculiare a queste aree si sottrae alla comprensione di un pensiero sistematico, né può essere modellato nella forma dell'opera d'arte. Come gli assunti che noi formuliamo intorno alla realtà fisica con l'aiuto dello strumento fotografico, quelli che scaturiscono dal nostro interesse per la realtà storica possono certamente raggiungere un livello superiore alla mera opinione; ma essi non comunicano verità definitive né aspirano ad esse, come fanno la filosofia e l'arte propriamente detta. Essi condividono il loro carattere intrinsecamente provvisorio con l'oggetto che registrano, esplorano e penetrano²².

E, poco più sotto:

In questa trattazione considero mio compito fare per la storia ciò che ho fatto per i mezzi di comunicazione fotografici nel mio *Theory of Film*, e cioè portare alla luce e caratterizzare la natura peculiare di un area intermedia che non è stata ancora pienamente riconosciuta e valutata in quanto tale [...]

Nel mio *Theory of Film* ho messo in rilievo che i mezzi di comunicazione fotografica ci aiutano a vincere la nostra astrattezza facendoci familiarizzare, per così dire, per la prima volta con «questa Terra che è il nostro habitat» (Gabriel Marcel); essi ci aiutano a pensare *attraverso* le cose, non al di sopra di esse. Detto in altri termini, i mezzi di comunicazione fotografica rendono molto più facile incamerare i fenomeni fugaci del mondo esterno, sottraendoli alla dimenticanza. Qualcosa del genere si dovrà dire anche per la storia²³.

E riguardo al tema, che al centro del nostro interesse, quello di una natura come elemento attivo e *Lebenswelt*:

C'è, dunque, un'analogia fondamentale fra la storiografia e i media fotografici: come il fotografo, lo storico è restio a trascurare ciò che lo vincola ad

²² Ivi, p. 152.

²³ Ivi, pp. 152-153.

una descrizione oggettiva a vantaggio dei propri preconcetti ed evita di distruggere la materia prima a cui cerca di dare una forma. Ma non è tutto qui. Un'altra analogia basilare riguarda il contenuto peculiare dei due campi di ricerca. Supponendo che la macchina fotografica e la cinepresa riconoscano il «principio estetico basilare», esse normalmente mettono a fuoco un mondo che non è certamente l'astratta natura della scienza. Non è neanche un mondo che lasci intravedere un cosmo ben ordinato, perché «sullo schermo non è rappresentato un cosmo, ma una terra, degli alberi, il cielo, delle strade e ferrovie». Piuttosto, «la realtà del mezzo fotografico» - quel tipo di realtà sulla quale il fotografo o il cineoperatore apre le sue lenti - ha tutti i contrassegni della *Lebenswelt*. Comprende oggetti inanimati, visi, folle, gente che si mescola, soffre e spera; il suo tema grandioso è la vita nella sua pienezza, la vita come la si vive comunemente²⁴.

E la storia, come la fotografia, deve portare alla luce una realtà «in parte strutturata e in parte amorfa» a causa «dello stato di evoluzione non omogenea del nostro mondo di ogni giorno»²⁵; quindi, contingenza, casualità, frammentarietà costituiscono l'asse fondamentale su cui deve concentrarsi l'attenzione dello storico come del fotografo, in quanto consustanziali al loro oggetto, che ha, ancora una volta, le caratteristiche delle *Lebenswelt*; e di nuovo troviamo temi come «la natura allo stato grezzo» e la «frangia di molteplici significati indistinti» che circondano gli oggetti naturali.

La storia è dunque per Kracauer, come la «realtà fisica» che è al centro del libro sul film, il «prima delle cose ultime», lo spazio intermedio (*Anteroom*, anticamera), che non è quello puro delle idee, ma di un generale sporcato sempre dal particolare; ma questa è appunto la dimensione della vita quotidiana, che diventa il centro del lavoro dello storico, che ha il compito di ritornare al sorgivo, al non istituito e non irrigidito, di recuperare l'obliato, di ridare voce (in senso radicalmente benjaminiano) agli sconfitti e ai *senza nome*, e che è legato anche ai momenti della loro *rinascita* e della *resurrezione* (il riferimento è a Benjamin

²⁴ Ivi, pp. 46-47.

²⁵ Ivi, p. 47.

e a Michelet), della possibile redenzione che ne può essere fatta attuando quello che ad essi non fu concesso di realizzare²⁶.

Cerchiamo di esplicitare il presupposto concettuale che è sotteso all'impostazione di Kracauer: va da sé che, in un intellettuale che si formò leggendo, insieme ad Adorno, la *Critica della ragion pura* di Kant, sia di nuovo centrale il tema di un universale che si radica nell'individuale, secondo il modello del giudizio riflettente. Lo spazio intermedio di Kracauer non ha tuttavia il carattere negativo della dialettica adorniana²⁷: radica il suo discorso nella vita quotidiana e materiale. Abolita ogni gerarchia e ogni finalità unidirezionale, è la vita, una vita quotidiana radicalmente bassa, materiale, nella sua irriducibile eterogeneità e differenza, che diventa qui protagonista. Lo stesso concetto di spazio intermedio, a metà strada fra mondo delle idee e brutta empiria, è quello spazio-ambiente in cui soggetti e oggetti si compenetrano.

3. Dunque anche la riflessione di Kracauer ci permette di portare importanti elementi in favore di una posizione che sia materialistica senza cadere nel sostanzialismo e nel meccanicismo; e di una realtà fisica in cui il momento dinamico e relazionale non comporta una negatività distruttiva, integrale e nichilistica, ma che è anzi radicata nel concreto, che ne è la concretezza stessa – per cui la natura non è *una realtà data*, ma *una spinta alla realizzazione, un invito a realizzare dei compiti*. In questo senso, il Kracauer di *Teoria del film* e di *Prima delle cose ultime* fu molto influenzato (e già abbiamo accennato a questo), nel modellare il suo concetto di natura, dall'insegnamento di Auerbach e dal suo capolavoro, *Mimesis*: vediamo come quest'ultimo entra nella riflessione sul concetto di natura e negativo che stiamo sviluppando. Per questo, dobbiamo dare qualche cenno alla nozione auerbachiana di realismo: in che senso essa si connette a quella di natura che stiamo qui cercando di mettere a fuoco? La risposta a questa domanda viene immediata-

²⁶ Ivi, pp. 169-171.

²⁷ Cfr. le critiche di Kracauer alla *Dialettica negativa* di Adorno nel celebre resoconto della discussione avuta da lui con Adorno in THEODOR W. ADORNO, STEGFRIED KRACAUER, *Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 513 e sgg.

mente se riflettiamo sul ruolo che il sensibile, il corporeo, *l'incarnazione* hanno in tutto il discorso del grande filologo tedesco. In questo senso, fondamentale è tener conto del ruolo assolutamente centrale che, in tutta *Mimesis*, svolge il Cristianesimo: la comparsa della sensibilità cristiana, la storia di Cristo che si incarna e si sacrifica per l'umanità, è certamente il momento più decisivo di tutta la *Geistesgeschichte* dell'umanità; rispetto al mondo classico greco e latino, in cui i momenti corporei, fragili, quotidiani e umili dell'esistenza non erano considerati degni di una trattazione seria, l'avvento del Cristo, la sua stessa storia di morte e di sacrificio, significano invece che a questi momenti vengono conferite la più alta serietà e tragicità. Massima espressione di questo nuovo realismo, che è anche una nuova sensibilità umana verso il mondo, è, nel Medioevo, la *Commedia* di Dante, che conferisce eternità al transitorio²⁸. *Ma gli sviluppi successivi, che vedranno il crollo del mondo ultraterreno in cui ancora credeva Dante, non significano per Auerbach una semplice decristianizzazione, una demitizzazione che supererebbe definitivamente l'esperienza cristiana; il realismo moderno, fra Balzac, Stendhal e Flaubert, da un lato, e Woolf, Proust e Joyce dall'altro, su nuove basi riprende quella valorizzazione dell'umile, del basso, del terreno che era stata inaugurata dalla sensibilità cristiana. In questo senso, la stessa centralità della vita quotidiana, bassa, elementare, in cui la sua concezione di realismo ritrova il corporeo e naturale di Merleau-Ponty e Kracauer, è strettamente legata a questa esperienza cristiana.*

Ma il realismo auerbachiano, la sua *mimesis* non sono una rappresentazione di ciò che c'è in senso aristotelico; sono invece, in senso *platonico*, uno sforzo costruttivo per negare ciò che c'è e portarlo a maggiore perfezione, per trasformare e migliorare il mondo. In questo senso, nel concetto di natura Auerbach inserisce un momento tragico-negativo che converge col messianismo kracaueriano e inserisce una importante precisazione nella visione di Merleau-Ponty, in cui è più implicito e meno chiaro. Tutto ciò è chiaramente espresso da Au-

²⁸ Si veda ERICH AUERBACH, *Mimesis*, cit., cap. VIII, *Farinata e Cavalcante*.

erbach quando, nel saggio *Sull'imitazione seria del quotidiano*²⁹, egli concepisce Rousseau e la rivoluzione francese come elementi basilari per definire il suo concetto di reale e di natura. È necessario dunque riportare sinteticamente questi passaggi.

Il discorso di Auerbach è in tale saggio tutto centrato sulla messa a fuoco della differenza fra il realismo o la mimesi premoderna, di tradizione aristotelica, che è tentativo di riproduzione dell'esistente, e il realismo moderno e contemporaneo, in cui mimesi significa *un rapporto attivo e partecipativo col mondo*: in questo modo il realismo ottocentesco di Stendhal e Balzac e Flaubert non è alternativo a Woolf e Proust e Joyce, ma sbocca in essi. Esempio fondamentale di tale mimesi moderna è la rappresentazione flaubertiana della figura di Emma Bovary³⁰: una rappresentazione in cui l'empatia e la straordinaria partecipazione di Flaubert nei confronti di Emma vanno insieme al rifiuto totale della quotidianità borghese in cui Emma è inserita. Questo realismo ci fa sentire l'integrale *alienazione* della vita di Emma e della vita della società borghese in cui essa è immersa.

Ora, il punto da sottolineare, e che ben presto condurrà a inserire nel discorso Rousseau, è il fatto che per Auerbach, che fa ampio uso di categorie storiche e sociologiche nel tessuto stesso della sua indagine storico-letteraria, questo passaggio dal realismo premoderno a quello moderno non è un mero portato dell'attività intellettuale: è in primo luogo condizionato dall'avvento della società borghese nel XVIII secolo e subito dopo, della rivoluzione francese³¹: sono fatti storici empirici che *motivano* (senza *esserne cause* in senso deterministico) questa rivoluzione intellettuale. In questo senso, strategica, dopo l'avvento dell'Il-

²⁹ In ERICH AUERBACH, *Romanticismo e realismo e altri saggi su Vico, Dante e l'Illuminismo*, a cura di Riccardo Castellana e Christian Rivoletti, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, p. 19 ssg.

³⁰ Auerbach riprenderà e amplierà le considerazioni sulla *Bovary* nel cap. XVIII di ERICH AUERBACH, *Mimesis*, cit., dedicato al realismo di Stendhal, Balzac e Flaubert.

³¹ ERICH AUERBACH, *Romanticismo e realismo*, cit., p. 34 e sgg.

luminismo, è la funzione della figura di Rousseau³²: è Rousseau che, ponendo dinanzi agli occhi della società parigina del suo tempo un modello di natura ideale, ma non idillico, ne mostra tutta l'alienazione e il carattere *tragico*; è Rousseau che rivoluziona la nozione di quotidiano, facendo in modo che la nozione di realismo assuma un connotato *negativo*: il reale è qualcosa che va *realizzato*, che invoca la *prassi*; il quotidiano diventa qualcosa di *politico*, poiché Rousseau trasforma il dissidio fra natura e storia in «un dissidio pratico di dimensioni tragiche»:

A differenza di molti altri che, sordi ad ogni critica, si erano rifugiati al tempore d'una tradizione nella quale la loro epoca continuava a poltrire, Rousseau trasforma il contrasto fra l'agognato stato di natura e la storia, importuna e onnipresente, in un dissidio pratico di dimensioni tragiche. Nel momento in cui la Rivoluzione disegnava uno scenario completamente nuovo - per quanto, ancora, condizionato dalle pastoie della storia anziché dal naturalismo rousseauiano - Rousseau non viveva già più. Ne restavano però i discepoli e i proseliti - infatti, com'è noto, Rousseau ebbe grandissimo seguito. Va da sé che nel nuovo mondo, al cui impatto era crollata ogni loro speranza, essi si trovarono a disagio³³.

E più sotto, Auerbach scrive che gli

uomini della generazione che viveva nel mondo di Rousseau e si era nutrita dei suoi insegnamenti sulla percezione di sé, [...] erano messi in ambasce, a disagio, dalla realtà contemporanea che risultava repulsiva e si negava come fonte d'ispirazione per quegli artisti che l'abborrivano, la temevano e la disprezzavano. Benché di segno negativo, il rapporto col reale sollevava problemi di gran lunga più rilevanti di quanto non accadesse nella società illuministica ormai alle spalle. Nel cocente disincanto che ebbe a patire, il movimento rousseauiano poneva le basi per l'imitazione della realtà in senso moderno. Avvertendo con passione il contrasto fra l'essenza naturale dell'uomo e la quotidianità

32 Queste considerazioni saranno poi riprese da Auerbach in ERICH AUERBACH, *Mimesis*, cit., p. 236 e sgg., e nel saggio *Sulla posizione storica di Rousseau*, in ERICH AUERBACH, *Da Montaigne a Proust. Ricerche sulla storia della cultura francese*, Bari, De Donato, 1970, p. 107 e sgg..

33 ERICH AUERBACH, *Romanticismo e realismo*, cit., p. 37.

Manlio Iofrida

cogente, Rousseau trasformò il mondo di tutti i giorni in un dilemma pratico che coincise con il primo screditamento della imperturbata imitazione di gusto settecentesco³⁴.

Quindi, se il grande sconvolgimento della Rivoluzione era diretto a portare a termine il progetto di realizzare una società non gerarchica e capace di sviluppare al meglio le doti di tutti gli individui, per i discepoli di Rousseau, l'esito di essa rappresenta una cocente delusione: la Rivoluzione ha certo distrutto l'ordine del vecchio regime, ha liberato la vita dagli ordini gerarchici fissi che la opprimevano; per la prima volta la vita quotidiana, elementare, semplice, la *vita* terrestre nella sua materialità emerge pienamente, senza istanze gerarchiche; ma il compito di darle piena *espressione*, di riconoscere il sensibile, il materiale, il vitale, l'elementare senza soggiogarlo a nuove gerarchie non riesce sul piano pratico-politico: ci vorrebbe *la costruzione di un nuovo ordine*, e invece sorge la società industriale borghese e la vita quotidiana viene sottoposta a un'alienazione, a un'omogeneizzazione e appiattimento anche maggiore di quanto non succedesse nella società precedente; il quotidiano diventa così, a differenza che in precedenza, il campo di una (nuova) tragicità.

Questa tragicità si mostra innanzitutto – e torniamo così all'analisi della *Bovary* di Flaubert – nella *manca*za di un mondo condiviso:

Poiché ciascuno di questi molti uomini mediocri ha il suo proprio mondo senza finestre della mediocre, folle mediocrità; quindi ognuno è solo, nessuno può comprendere l'altro, nessuno può aiutare l'altro a comprendere; non c'è nessun mondo comune degli uomini, poiché questo può sorgere solo se molti trovano la via alla realtà autentica, propria, data ad ogni singolo; che quindi sarebbe anche l'autentica realtà comune di tutti³⁵.

Mettiamo bene in rilievo il profondo significato filosofico generale di queste considerazioni: vera realtà (e vera natura, visto che è di que-

³⁴ Ivi, p. 39.

³⁵ Ivi, p. 26 (trad. da me modificata).

sto che discorriamo qui) esiste quando il soggetto si trova immerso in un mondo condiviso in cui ognuno ritrova l'altro nella misura in cui ritrova se stesso; la realtà vera non è un universale astratto e omogeneo, come si mostra nel mondo alienato in cui sono immersi Carlo e Emma; e la rappresentazione *negativa* che Flaubert dà di questo mondo punta il dito verso la mancanza di quella realtà più vera, densa, plurale e multiforme (ma anche profondamente ambigua, contraddittoria e tragica) che è costituita da un mondo condiviso; questa realtà più vera non è poi che il mondo della vita che la rivoluzione ha liberato e fatto emergere e che ci sarebbe ora la possibilità di riconoscere – e dunque, il testo di Flaubert induce alla prassi e alla rivolta, a far sì che quest'ultimo mondo sia messo in atto, attraverso la creazione di un universale non astratto, ma concreto, rispettoso dell'infinitamente differente. Nelle conclusioni finali del saggio Auerbach ribadisce che il quotidiano non è il positivo, ma l'ambiguo, il contraddittorio, il tragico; e che realismo significa dar conto di questo suo carattere: significa inserire nel reale la *problematicità* e la *criticità*, significa rappresentare l'intero spettro della nostra vita, significa far emergere «l'intuizione della natura problematica del quotidiano in seno alla storia»³⁶. Di questo realismo costruttivo e critico e della *prassi trasformativa* che ne discende il padre, secondo Auerbach, è stato Rousseau, è lui che ha squadernato di fronte ai salotti in cui brillava la *civilisation* il carattere assolutamente negativo di essa, è lui il padre di quel rifiuto dell'Occidente che viene dal suo stesso cuore.

4. È in questo negativo che convergono i concetti di natura di Merleau-Ponty, di Kracauer, di Auerbach: abitare il mondo, rivendicare la natura contro la cultura non significa rivendicare una natura armonica, né tanto meno originaria: al contrario, sottende la consapevolezza del carattere tragico che può assumere (come vediamo oggi) il rapporto fra natura e cultura e del carattere negativo che ha la prima: nel senso della sua alterità e irriducibilità alla seconda; e nel senso delle alter-

³⁶ *Ibidem.*

native diverse che essa comporta e dunque, delle scelte radicalmente *critiche e negative* che essa ci impone per evitare quegli esiti tragici³⁷.

Due punti sarebbero ulteriormente da indagare, ma qui, conclusivamente, mi limiterò solo ad accennarli.

Il primo è che, in tutti gli autori di cui ho parlato, questa tematica di un materiale che ha una componente essenziale in un momento negativo, critico e attivo si connette alla tematica della *geneticità* di quel materiale e reale. In che senso anche tale tema della genesi si connette a quello del negativo? La risposta sta nell'approfondimento del tema del materialismo e del realismo *come partecipazione del soggetto alla costruzione della realtà*; per dire la cosa in termini auerbachiani, noi siamo nel reale non quando siamo passivi spettatori della sua rappresentazione (*Vorstellung*), ma quando, come abbiamo visto sopra, partecipiamo alla costruzione di un mondo comune, in cui abitano molteplici ed eterogenee prospettive (quel che Auerbach chiama *Darstellung*). Il reale è questo tessuto di costruzione comune che è anche un tessuto di contraddizioni e tragici conflitti: *tutta l'estetica della modernità, con la sua ricerca dell'inserimento dello spettatore nel tessuto stesso della produzione dell'opera, si connette strettamente a questo ripensamento epistemologico del materialismo.*

L'altro aspetto è la connessione fra questa visione e l'aspetto *sensibile, corporeo* della materialità: materia, sensibile, corporeo sono associati in genere a una piena positività; in realtà, un sensibile così inteso è superficiale: ci dà una materia che è ridotta a mera immagine senza spessore. Solo se introduciamo l'ombra e lo sfondo, cioè solo se il sensibile si staglia su un invisibile, che non è un sovrasensibile, ma, come insegna Merleau-Ponty, il suo rovescio, esso assume lo spessore e l'irriducibilità e l'enigmaticità del materiale e del naturale. Questo signi-

37 In proposito, con particolare riferimento alla questione della tecnica, cfr. ALESSANDRO DONDI, *Dall'uomo esposto al soggetto esposto. Il concetto di interfaccia in alcune riflessioni sulla tecnica dal Settecento a Marcel Mauss*, Milano, Mimesis, 2023 e PAOLO MISSIROLI, *ABITARE. Teoria e possibilità di un concetto a partire da Maurice Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2024 e le rispettive *Prefazioni* che ho scritto per questi due testi, dove ho iniziato una riflessione sui riferimenti e i concetti che in questo saggio cerco di ulteriormente sviluppare.

fica che sensibile e corporeo rimandano a un chiasma fra materialità e soggettività – una soggettività che è rovescio, incavo della materialità, e che non ha la dimensione del teoretico, ma si connette al tema del *sentimento*: un materialismo del negativo, del pratico e del tragico ci porta a una postulazione di una ontologia della vita che è caratterizzata dal *sentire*, nella quale corporeo e sensibile rimandano immediatamente alla categoria del sentimento.

Riassunto Partendo dalla considerazione che la questione ecologica va pensata in modo radicale, e non secondo i modelli di *green-washing* che sono prevalenti, si ribadisce la centralità del concetto di natura di Merleau-Ponty. Associando tale concetto a quello di realismo di Auerbach e a quello di redenzione della realtà fisica di Kracauer, si cerca di svilupparne l'aspetto *negativo*; quest'ultimo non va tuttavia inteso in senso nichilistico, ma, al contrario, come la caratteristica più profonda della vita: di quest'ultima la negatività rappresenta il momento di geneticità, di non fissità, di apertura del possibile che ne sono la caratteristica più profonda.

Abstract Starting from the consideration that the ecological question must be thought of in a radical way, and not according to the green-washing models that are prevalent, the centrality of Merleau-Ponty's concept of nature is reaffirmed. By associating this concept with that of Auerbach's realism and that of Kracauer's redemption of physical reality, we try to develop its negative aspect; the latter should not be understood in a nihilistic sense, but, on the contrary, as the deepest characteristic of life: of the latter, negativity represents the moment of geneticity, of non-fixity, of openness of the possible that are its deepest characteristic.

Natura-cultura: un dualismo *critico* necessario

Stefano Righetti

Oggi sembra diventato improvvisamente necessario (almeno in apparenza) porsi il problema del nostro rapporto con ciò che chiamiamo *natura*. Ma va aggiunto che in molte delle letture *alla moda* sul rapporto tra natura e cultura, questo tema ha assunto tratti di tale ambiguità da richiedere ormai un'analisi specifica. Per un verso, il problema del rapporto con la "natura" non sembra mai essersi posto in termini tanto radicali e decisivi (almeno per la concretezza dei rischi che vi paiono connessi). Allo stesso tempo, questo tema pare espresso a volte in termini così riduttivi, che molta della critica politica e morale che si produce intorno ai pericoli del nostro rapporto con la natura finisce per rendere quello di "natura" un concetto sempre più ambiguo sul piano ideologico, anche quando pretende di darne una definizione politicamente e socialmente "realistica".

Il risultato è a volte paradossale, come dimostrano le posizioni di Moore, Morton e, in alcuni casi, di Latour. I quali, mentre vorrebbero liberare la natura da qualunque definizione di tipo metafisico, finiscono per inquadrarne il concetto all'interno della stessa accelerazione produttiva, secondo un principio di unità tra natura e cultura per il quale sarebbe a quel punto fuorviante, sul piano teorico e ideologico, qualsiasi distinzione tra le due. Se la natura appare perciò originariamente integrata nello sviluppo produttivo, o se essa è addirittura definibile come natura solo in quanto derivata da questo, ogni ipotesi di un'alterità della natura dovrà essere allora espunta dall'analisi critica per mettere al centro dell'interesse l'unica forma che per l'umanismo occidentale è da

sempre degna di occupare quella posizione: l'attività umana. Mentre ogni riferimento a una natura autonoma dall'umano non può apparire, secondo questa impostazione, che una fantasia puramente "romantica" e, in quanto tale, soggetta a un pregiudizio metafisico.

Posta così la questione, la critica ecologica deve trasformarsi di conseguenza. Il concetto di natura perdere ogni potenzialità e sostanza politica per porsi come un'astrazione per lo più estetica, al cui posto è necessario sostituire, in un senso che si vorrebbe più direttamente marxiano (ma vedremo fino a che punto), la realtà concreta di un conflitto che si combatte sulle macerie che il capitale lascia nel mondo (Moore e, poco diversamente, Morton); o la semplice consapevolezza di dover imparare a gestire lo sviluppo tecnico-produttivo in modo che questo non diventi ancora più distruttivo di quanto già non sia (Latour). A questo punto, i termini del discorso possono ridursi al principio unico per cui se la produzione plasma il mondo, il mondo (natura compresa) non è allora che il risultato di questa stessa produzione. Rimane tuttavia un problema: quello di capire su quali basi questa critica, che non lascia margini di alterità possibile al di là dell'unità assoluta di cui si compiace, potrebbe definire un diverso modello produttivo rispetto a quello esistente, e secondo quali principi questo diverso modello produttivo dovrebbe porsi come ecologicamente (che vuol dire anche socialmente) migliore senza far dipendere, ancora una volta, questa differenza da un principio puramente, se non esclusivamente, economico. E questa osservazione non tanto per richiamare qui la consolazione puramente idealistica di un altro (ipotetico) mondo possibile – di cui a tutt'oggi non si intravede il sorgere. Ma per l'impossibilità di porre, all'interno di un'unità natura-produzione in cui è data già per scontata la loro identità, una qualunque polarità teorico-negativa.

Rispetto a queste posizioni, che negli ultimi anni si sono andate affermando in una pubblicistica sempre più ampia (il cui effetto, voluto o meno, è stato quello di screditare una parte considerevole dell'ecologismo), il presente lavoro intende piuttosto mostrare come il concetto di natura (definitosi in termini critici in un ambito determinato della cultura occidentale e a prescindere, per molti versi, dalla definizione propriamente scientifica e biologica di natura, se non in opposizione

a questa e al “meccanicismo” con cui, nelle sue varie declinazioni, la natura è stata scientificamente definita tra XVII e XIX secolo) abbia invece mantenuto il valore di un significativo principio di alterità. E, in quanto tale, di un’alterità non riducibile al principio di produzione, se non nei termini della violenza; in un conflitto a sua volta interno a quello che il sistema di produzione determina (ma sarebbe meglio dire impone) a livello sociale.

Di questa negatività del concetto di natura Moore mostra di non tenere conto, né di considerare le sue potenzialità teoriche sul piano della rivendicazione sociale:

La natura non è né un osservatore innocente, né una vittima che può essere “salvata”. [...] A partire dal sedicesimo secolo, Natura è diventato qualcosa di più di una parola e di un’idea; essa si è cristallizzata come un feticcio, un pilastro ideologico del potere capitalistico, che continua ancora oggi nella crisi climatica capitalogenica. Natura è diventata la parola più pericolosa del lessico borghese (Moore 2019b). Natura è ciò che Marx ed Engels chiamavano un’idea dominante, prodotta non solo per offuscare la realtà, ma per plasmarla. Tali idee dominanti invitano gli intellettuali a “condividere l’illusione” del loro tempo (Marx ed Engels 1872). Nulla è più cruciale per l’accumulazione di capitale della Natura. Certo, questo include foreste, vene minerali, terreni fertili e comprende anche il lavoro/energia non retribuito degli esseri umani, soprattutto i regimi coercitivi extra-economici di legge e cultura che costringono il lavoro riproduttivo sociale femminilizzato (Moore 2015a). L’idea di Natura funziona perché è una falsificazione, non malgrado ciò (la borghesia non ha né la volontà né la motivazione per squarciare i veli delle sue strutture nascoste) (Henderson 2013). Questi feticci nascondono lo *sfruttamento* della forza-lavoro nella produzione di plusvalore e offuscano l’*appropriazione* extra-economica del lavoro/energia non pagati di “donne, natura e colonie”¹.

La contraddizione che esprime la citazione finale di questo incipit, che reintroduce il concetto di natura dopo averne così aspramente cri-

¹ JASON W. MOORE, *Ecologia-mondo e la crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Prefazione alla nuova edizione del 2023, a cura di Gennaro Avallone, Milano, Ombrecorte, 2023, p. 32.

ticato la funzione, dimostra quantomeno un fatto: che la natura può figurare positivamente in termini retorici soltanto dopo che ne è stato depotenziato il valore negativo – che né questo tipo di critica né l'interesse produttivo, per quanto per motivi opposti, possono riconoscerle. Perfino il tentativo di nascondere il concetto di natura dietro quello di “determinismo biologico” non sembra andare in realtà molto distante da questo tipo di impostazione. Almeno fin quando il determinismo si pone come antitetico a una libertà umana, in conflitto con la natura e produttivamente autonoma da essa.

Di conseguenza, il superamento del dualismo natura-cultura che Moore e altri come lui intendono affermare rischia di porsi paradossalmente come l'effetto della sua affermazione più estrema: una negazione della natura ridotta a mera espressione (e produzione) culturale. Quella che vorrebbe porsi come soluzione al dualismo natura-cultura deve così misconoscere ciò che una solida critica filosofica ha sempre contestato a ogni identificazione puramente “idealistica” o “pratico-fattuale” tra natura e cultura. Invece di parlare di *feticcio* della natura dovremmo forse prima ridefinire i margini concettuali di ciò che chiamiamo natura e comprendere la funzione culturale e politica che questo concetto esprime concretamente nell'ambito delle lotte ecologiste. Ma, soprattutto, è realmente corretto definire la natura una forma di falsificazione? E rispetto a che cosa? Per provare a rispondere a queste domande, pur nella brevità inevitabile di questo lavoro, mi soffermerò in particolare sulle analisi molto vicine a questo tema di Lukács, e sulla loro lettura da parte di Feenberg.

Innanzitutto, però, che cosa si intende per rapporto con la natura? La risposta a questa domanda, ha ragione Moore, non è per nulla univoca, poiché ambiguo – vale a dire: non adeguatamente condiviso – è il significato attribuito, a livello teorico, alla definizione di «natura». Di conseguenza, anche l'espressione «relazione con la natura» deve porsi sotto la medesima ambiguità. Natura e relazione con la natura sono infatti concetti che appartengono a impostazioni teoriche, etiche e politiche tra loro anche molto diverse. La storia della cultura occidentale mostra che il termine *natura* ha avuto un significato per nulla univoco.

E il suo sviluppo all'interno delle diverse filosofie della natura ne testimonia un'evoluzione ancor meno lineare.

Il pensiero medievale attribuiva alla natura una differenza di significati a seconda del contesto in cui quel concetto era impiegato. Il primo, e più importante, era quello che concepiva la natura come essenza o sostanza. La proprietà trascendente di ogni essere o ente, in base al quale ogni cosa doveva considerarsi perfetta in quanto espressione di una *natura* "specificata". Mentre la Natura in senso generale era costituita dall'insieme delle singole nature. Contestualmente, la filosofia medievale ci ricorda che un altro significato di natura è quello che corrisponde alla potenza generatrice. E che Natura non significa in questo caso il singolo ente o l'insieme degli esseri creati, ma il principio e la forza che sovrintende al loro "nascere" e divenire.

Che la tecnologia abbia in parte sostituito (prendendone il posto) questo principio generativo è un dato di fatto che nessuno potrebbe mettere in discussione. Ma quando si rivendica il ritorno a un'unione fra natura e cultura occorrerebbe avere presente che il Medioevo ne ha espressa una nelle forme più limpide e, al tempo stesso, vincolanti. Al punto che pretendere di alterarne le condizioni e il funzionamento voleva dire, per il pensiero medievale, sovvertire lo stesso ordine divino. È occorso un lungo travaglio affinché questa identità tra natura e cultura venisse modificata e l'umanità potesse concepire sé stessa nei termini di una rivendicazione di libertà dalla legge naturale, che si identificava con il disegno divino.

Per quanto la narrazione sulla progressiva "laicizzazione" della cultura occidentale, a partire dal Medioevo, si riassume generalmente nella conquista di un'autonomia del sensibile dallo spirituale, il rapporto con la natura rivela in questo risvolto alcune sorprese. La dimensione sempre più astratta che il divino assume nell'ambito del neo-platonismo permette all'uomo rinascimentale di occupare lo spazio lasciato libero al centro della natura, ponendo sé stesso come riferimento e misura di tutte le cose. Ma lo sguardo che inventa la prospettiva, e che rivendica in questo modo una diversa posizione all'interno dello spazio, deve porsi al tempo stesso come l'artefice di un nuovo ordine della natura.

Non è pertanto un caso se il problema del rapporto tra uomo e natura appare in senso moderno solo quando la posizione medievale sull'essere viene rovesciata e il suo ordine messo in discussione. L'uomo rinascimentale può a quel punto reclamare per sé il potere della creazione e, in questo modo, rivendicare la propria centralità all'interno della natura². Non più soltanto come creatura prediletta da Dio, ma come *dominus* del mondo e come coscienza della propria differenza da esso (cioè dalla natura). Da quel momento in poi il suo sapere e la sua scienza saranno sempre meno la ricerca dei legami nascosti che collegano l'uomo agli altri enti, e sempre di più il tentativo di padroneggiare a proprio vantaggio il codice con cui la natura sarebbe stata generata, sottraendone a Dio l'esclusività.

Anche in questo caso sarà l'arte, prima della scienza, a esprimere le intenzioni del Rinascimento. Ma in che senso l'opera d'arte, che nasce dalla visione dell'artista, avrebbe un rapporto con il mondo esteriore – e dunque con la natura? Non nel senso che la pittura ritrae la natura così come questa appare, rendendola – in termini metafisici – in ragione del vero, e dunque facendone la copia³. Non è questo il rapporto che la pittura, secondo Pontormo, stabilisce con la natura. Piuttosto, riconoscendosi il potere dell'invenzione la pittura si attribuisce il potere di creare un mondo in sostituzione, e quindi in opposizione, a quello naturale. Che questa intenzione appartenga già al classicismo da cui l'uomo rinascimentale doveva sorgere è provato dalla definizione stessa che Vitruvio aveva dato a sua volta, affermando che «[p]er mezzo della pittura si realizza [...] l'immagine

2 Ludovico Castelvetro. *Letterati e grammatici nella crisi religiosa del '500*, Atti della XIII giornata Luigi Firpo (Torino, 21-22 settembre 2006), a cura di Massimo Firpo e Guido Mongini, Firenze, Olschki, 2008.

3 JACOPO CARUCCI (detto il PONTORMO), *Lettera al Varchi* (1546), in BENEDETTO VARCHI, *Dve lezioni di M. Benedetto Varchi : nella prima delle quali si dichiara vn sonetto di M. Michelagnolo Buonarroti : nella seconda si disputa quale sia piu nobile arte la scultura, o la pittura, con vna lettera d'esso Michelagnolo & piu altri eccellentiss. pittori et scultori sopra la quistione sopradetta*, Lorenzo Torrentino, Fiorenza 1549; qui in PONTORMO, *Il libro mio*, a cura di Salvatore S. Nigro, Milano, Costa & Nolan 1984, 2005, p. 38.

di ciò che è o può essere»⁴. La verosimiglianza che Vitruvio assegnava come regola alla pittura aveva in ciò la sua ulteriore giustificazione. Non significava che la pittura dovesse *limitarsi* a realizzare la copia del reale. Ma che l'invenzione dell'arte doveva permettere l'illusione (e quindi la percezione) del vero, in sostituzione di esso. In modo simile, il classicismo rinascimentale rivendicherà la possibilità di trasformare la natura, più (e oltre) che custodirne le forme attraverso la sua rispettosa imitazione⁵.

Che cosa caratterizza questo passaggio? È vero, come ha scritto Lucien Goldmann, che «[l]a fisica moderna, che durante i secoli XVI e XVII fu costretta a imporsi una lotta accanita contro ingerenze *teologiche* e *sociali* d'ogni genere, mise l'accento con veemenza sulla istanza di una ricerca *disinteressata*»⁶. Ma questo fu possibile unicamente perché lo sguardo occidentale (ben prima che il suo pensiero razionale) si era già collocato nella posizione dell'esteriorità rispetto alla natura e al suo ordine definito. Ed è solo a partire dalla consapevolezza di questa esteriorità che il sapere occidentale ha dovuto porsi in modo nuovo anche il problema del suo rapporto con la natura. Ma a quel punto questo rapporto ha dovuto stabilirsi sotto lo sguardo della scienza, attraverso il quale la natura assume la condizione di un'esteriorità oggettiva. E la conseguente integrazione della natura all'interno del sistema produt-

4 VITRUVIO, *De architectura*, trad. it. di Antonio Corso ed Elisa Romano, Torino, Einaudi, 1997, Libro VII.

5 Il pittore sarà allora «volenteroso di imitare tutte le cose che ha fatto la natura co' colori, perché le paino esse, e ancora migliorarle per fare i sua lavori ricchi e pieni di cose varie, facendo dove accade – come dire – splendori, notte con fuochi e altri lumi simili, aria, nugoli, paesi lontani e da presso, casamenti con tante osservanze di prospettiva, animali di tante sorti, di tanti vari colori, e tante altre cose che è possibile che in una storia che facci vi s'intervenga ciò che fe' mai la natura, oltre a [...] migliorarle e co' l'arte dare loro gratia, e accomodarle e comporle dove le stanno meglio» (PONTORMO, *Lettera al Varchi*, cit., p. 38).

6 LUCIEN GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952; trad. it. di Michele Rago, *Scienze umane e filosofia*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 11.

tivo se, da un lato, ha rappresentato la ricostituzione di una necessaria unità tra natura, cultura e sistemi sociali, dall'altro ha mantenuto attiva (approfondendola) la contraddizione di questa unità tra natura e cultura ottenuta appunto a partire da una preventiva differenziazione tecnico-scientifica.

Se si continua a intendere la natura nei termini dell'“insieme generale” del non-umano è appunto perché la natura, per quanto integrata nello sviluppo sociale e culturale, ne è considerata parte integrante solo in un senso puramente strumentale: di oggettività (per la scienza) e di necessaria inclusione quale materia prima (per il sistema produttivo). Per cui, ciò che il moderno sancisce è una sorta di paradosso: la definisce (scientifica) della necessaria distinzione tra natura e cultura quale presupposto della loro integrazione utile (e in questo senso necessaria) sul piano produttivo. L'alterità della natura diventa così la premessa per la sua sempre più stretta inclusione economica, sociale e culturale. L'unità tra natura e cultura che si stabilisce deve dunque fondarsi sul principio (e quindi sul meccanismo) dello sfruttamento della prima a opera della seconda.

Senza tenere conto di questi aspetti, per quanto sia teoricamente fondata, la nozione di Capitalocene finirebbe per risultare anche meno efficace di quella di Antropocene (che peraltro non implicava il rifiuto della prima). Viceversa, mantenere attivo un dualismo natura-cultura permette di rivendicare un principio di alterità e di differenza, mai pienamente riducibile né al meccanicismo scientifico e né tanto meno alla pura e semplice integrazione della natura all'interno del sistema tecnico-produttivo. Ed è infatti sullo sfondo di questi sviluppi che nel tardo Illuminismo e nel preromanticismo, con posizioni tra loro anche diverse, per non dire opposte, autori come Kant e Schiller hanno potuto offrire una lettura etico-politica del rapporto con la natura, dopo che il XVII secolo ne aveva sancito la trasformazione secondo i principi della scienza moderna.

A dispetto di molte teorizzazioni odierne, per le quali la definizione di natura non avrebbe in realtà alcun significato in quanto a sua volta culturale, Schiller ha invece chiarito come è proprio il diverso rapporto con la natura a descrivere il salto culturale tra antichità e moder-

nità, tanto sul piano etico che culturale e sociale. Poiché la modernità esprime, nel rapporto con la natura, una condizione inedita. Dove l'esperienza della natura appare negli Antichi nei termini dell'immediatezza⁷, quella della modernità si pone invece per Schiller in modo "mediato" e sentimentale⁸. La natura è ormai per i moderni una dimensione estranea e esteriore, che farebbe però sorgere un sentimento di rimpianto per una condizione originaria completamente perduta⁹.

Non importa che questo rimpianto si esprima, come in Rousseau, attraverso una sorta di messa-in-scena naturalistica, di cui è evidente l'artificialità culturale. Il significato che questo sentimento esprime assume in ogni caso un valore potenzialmente critico, perché la nostalgia della natura implica la consapevolezza di una frattura che la modernità ha provocato, nel momento in cui la ragione e la scienza si sono poste come differenza e perfino, scrive Schiller, come opposizione nei confronti della natura. Ciò che il moderno infatti sancisce non è tanto «la nostra superiore conformità alla natura, ma appunto l'opposizione alla natura dei nostri rapporti, delle nostre condizioni e dei nostri costumi»¹⁰. Questa opposizione, invece che risolvere una volta per tutte il rapporto con la natura, dimenticando l'antica condizione o abbandonandola al mito, mentre la natura è appunto integrata all'interno del processo produttivo, «ci spinge» al contrario a cercare nuovamente «nel mondo fisico» quell'«appagamento» che sembra «impossibile nel mondo morale» (ovvero sociale), scrive Schiller, e che la dimensione naturale garantirebbe grazie alla presenza di quell'«istinto verso la

7 «Non sembra che nel suo amore per l'oggetto [il Greco] faccia una qualche distinzione tra ciò che esiste per se stesso e ciò che esiste in virtù dell'arte e della volontà umana. Sembra che la natura interessi di più il suo intelletto e il suo desiderio di sapere che il suo sentimento morale; non l'ama con profondità, con partecipazione, con dolce tristezza come noi moderni» (FRIEDRICH SCHILLER, *Über naive und sentimentalische Dichtung* [1795]; trad. it. di Elio Franzini e Walter Scotti, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, Milano, SE, 1986, p. 28).

8 *Ibidem*.

9 *Ivi*, p. 29.

10 *Ibidem*.

verità e la semplicità, istinto che giace incorruttibile e incancellabile, come la disposizione [...] da cui scaturisce, in tutti i cuori umani»¹¹.

Kant aveva piuttosto dubitato di questo sentimento per la natura, e della possibilità che si potesse percorrere all'indietro – per via “sentimentale” – la strada che separa la civiltà moderna da un rapporto (originario) col mondo naturale. Motivo per cui egli aveva dovuto escludere dal *gusto* il sentimento del sublime, senza riuscire tuttavia ad arginarne gli effetti culturali¹². Da Schiller al primo Nietzsche a essere rivendicato come prossimo alla natura sarà infatti l'ebbrezza di un sentire libero dai vincoli dell'utilitarismo sociale e della sua legge. Interpretazione estetica e, in quanto tale, per Nietzsche, anche anti-morale della natura, che coincide in *Nascita della tragedia* con la «contraddizione», con «la gioia nata dal dolore» e – per questo, appunto – «dal cuore» stesso «della natura»¹³. Ma il tema essenziale posto da Schiller, e ripreso da Nietzsche (anche se con accenti diversi, tanto più nella sua opera matura), riguarda quello che possiamo chiamare il valore critico-negativo che il concetto di natura è in grado di assumere, o l'antinomia che esso permette di aprire sul piano etico, sociale e politico, quando non se ne faccia il fondale bucolico di un sentimento puramente consolatorio.

Questione che l'estetica del sublime vorrà appunto rappresentare, rendendo al contempo evidente come il sentimento moderno per la natura deve esprimere il tentativo di tornare a una condizione *naturale* per mezzo della qualità più educata che l'uomo moderno ha sviluppato, la sua sensibilità propriamente ed espressamente culturale. Il che

¹¹ *Ibidem*.

¹² Il piacere del sublime, scrive Kant nella *Critica del giudizio*, è un tipo di piacere che è possibile provare solo in un rinnovato incontro con la natura. Ma, aggiunge Kant, con un tipo molto particolare di natura: con una natura in grado di suscitare in noi, per prima cosa, un sentimento di paura. È solo a partire da questa prima impressione che diventa possibile fare l'esperienza del sentimento del sublime. (IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; trad. it. di Alfredo Gargiulo, *Critica del giudizio*, Bari, Laterza, 1906, 1960, 1970, 1982, 1989, Sezione I, Libro II, § 28 e sgg.).

¹³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, 1872; trad. it. di Sossio Giametta, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 1972, p. 38.

dà alla nostalgia moderna della natura un'evidente ambiguità, sia per quanto riguarda la presunta naturalità del suo sentire, che per quanto riguarda l'idea di natura verso la quale questo sentimento si esprime o da cui esso dovrebbe sorgere. Ma se Kant ha ben chiara l'ambigua relazione che il sentimento del sublime mantiene con l'idea di natura, preferendole comunque l'equilibrio tra sentimento e ragione definito dal gusto, Schiller – pur aderendo al medesimo principio estetico – supera la prudenza kantiana, facendo della nostalgia moderna per la natura una condizione insieme sentimentale e culturale: l'espressione del completo distacco dalla condizione originaria degli Antichi. Finché, come avverrà in modo ancora più estremo con il dionisiaco nietzschiano, la consapevolezza di quella distanza dovrà porsi apertamente come conflitto.

A offrirci l'immagine rovesciata di questa condizione (poco prima di Freud) è Baudelaire, che nel 1863 pubblica su «Le Figaro», esattamente vent'anni prima dello *Zarathustra*, *Il pittore della vita moderna*¹⁴. Per quanto alcuni dei temi nietzschiani siano da Baudelaire prefigurati, la differenza da Nietzsche, come sappiamo, è che Baudelaire non si professa un anti-moderno. Ma il dualismo tra natura e cultura, invece che risolto, anche nel suo caso appare ulteriormente affermato. Nessun sentimento di nostalgia potrebbe confondere, per Baudelaire, ciò di cui la natura rappresenta il pericolo e la civiltà la mitigazione e il superamento:

È la filosofia poi (parlo di quella onesta), è la religione a comandarci di nutrire i genitori poveri e infermi. La natura (che altro non è se non la voce del nostro interesse) ci ordina di ammazzarli. [...] Tutto quanto è bello e nobile è il risultato della ragione e del calcolo. Il delitto, di cui la bestia umana ha appreso il gusto nel ventre della madre, è originariamente naturale. La virtù, al contrario, è *artificiale* e soprannaturale, giacché sono stati necessari, in tutti

14 CHARLES BAUDELAIRE, *Le peintre de la vie moderne*, in «Le Figaro», Paris, 26, 29 novembre e 3 dicembre 1863; trad. it. di Giuseppe Guglielmi ed Ezio Raimondi, *Il pittore della vita moderna*, in CHARLES BAUDELAIRE, *Scritti sull'arte*, a cura di Ezio Raimondi, Torino, Einaudi 1981, pp. 278-313; qui nella nuova edizione CHARLES BAUDELAIRE, *Il pittore della vita moderna*, Milano, Abscondita, 2004.

i tempi e in tutti i popoli, divinità e profeti per insegnarla all'umanità imbestialita¹⁵.

Nella loro differenza, Baudelaire e Nietzsche esemplificano le due risposte (per molti versi antitetiche) che la tarda modernità esprime nel prendere coscienza del conflitto tra civiltà, cultura, e ciò che in opposizione a queste è definito natura. Tra quella che per Baudelaire è la vitalità civile del moderno e quello che, in termini nietzschiani, è invece l'espressione vitale di una naturalità che, per quanto rimossa e esclusa dalle ragioni della civiltà, è però in grado di riemergere, nella storia, e di mettere in discussione ciò che la razionalità moderna e la sua morale hanno istituito.

Ma queste posizioni permettono di risolvere il problema del rapporto moderno tra natura, cultura e civiltà solo fino a un certo punto. Perché il concetto di natura doveva andare incontro (come già avevano intuito i romantici) a una definizione differente. Dalla quale è derivata, come avverte Lukács, anche l'ambiguità che il termine *natura* ha finito per assumere nella stessa modernità, dal momento che la "definizione" scientifica di natura, secondo la legge materiale e oggettiva dell'essere, deve anche implicare (legittimandola) una definizione di tipo sociale, a cui quell'idea di natura corrisponde. Sicché, in definitiva, non solo è possibile dire che «il concetto di natura riceve un significato cangiante»¹⁶ a seconda dei diversi contesti in cui è utilizzato, ma che questa diversa interpretazione è anche ciò che dà luogo alla particolare difficoltà dell'umanità borghese (fonte di «grossolani ed inevitabili equivoci e grovigli problematici»¹⁷) di comprendere sé stessa e la sua posizione nel mondo come per nulla naturali.

¹⁵ Ivi, p. 57.

¹⁶ GYÖRGY LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik-Verlag, 1923; trad. it. di Giovanni Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar Editore 1967, Arnoldo Mondadori Editore 1973, SugarCo 2021, p. 178.

¹⁷ *Ibidem*.

Una prima difficoltà deriva, secondo Lukács, dai principi di *legalità*, *calcolabilità* e dal *formalismo* che questa umanità borghese uscita dalla Rivoluzione esprime quando fonda la sua definizione di natura sulla scienza. Definizione che la teoria borghese tende a trasporre anche alla condizione sociale, sulla base di «un concetto della natura come *concetto di valore*»¹⁸, in ragione del quale il funzionamento della società borghese può essere descritto a sua volta come governato da leggi assunte come naturali, in opposizione «all'artificialità, all'arbitrio, alla mancanza di regole del feudalesimo e dell'assolutismo»¹⁹. Per quanto, aggiunge Lukács, proprio di fronte alla concezione naturalistica dei principi preposti al funzionamento della società borghese, si sviluppa subito «un altro significato del concetto di natura, del tutto opposto»²⁰ (Lukács fa qui l'esempio di Rousseau), che trova significato e valore dalla «crescente sensazione che le forme sociali (la reificazione)»²¹ sottraggano all'umanità la sua essenza finendo piuttosto per impossessarsi di essa.

In questo ulteriore «concetto di natura» devono confluire «tutte queste tendenze interne che operano contro la reificazione, la despiritualizzazione, la meccanizzazione crescente»²² e che il preromanticismo e il Romanticismo fanno proprie. La natura può assumere così il significato con cui Schiller stesso la descrive: «il senso di ciò che non è stato creato dall'uomo», e che per questo è «organicamente [...] in contrasto con le formazioni artificiali, civili-umane»²³. Una derivazione di questa definizione di natura, che avrebbe ancora in Schiller uno degli interpreti più interessanti è quella, secondo Lukács, che invece di identificare la natura con ciò che le leggi della scienza permettono di stabilire, ne fa (sul piano individuale) una dimensione dell'interiorità mai

18 *Ibidem.*

19 *Ivi*, p. 179.

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem.*

22 *Ibidem.*

23 *Ibidem.*

interamente asservita alla condizione sociale, identificabile (in termini spirituali) con la *libertà*.

Contestualmente a queste diverse (e di fatto opposte) definizioni di natura, continua Lukács, «sorge all'improvviso, ed in stretta connessione con gli altri, un terzo concetto di natura»²⁴, puramente politico. Al quale è riconosciuta la possibilità di superare i problemi della reificazione moderna della libertà, attraverso la sintesi tra le due concezioni precedenti. In questo terzo caso, ricorda Lukács, la «natura» dovrà significare a quel punto la qualità superiore di una

umanità autentica, vera essenza dell'uomo, liberata dalle false forme meccanizzate della società: l'uomo come totalità in sé compiuta, che ha interiormente superato o sta superando la frattura tra la teoria e la praxis, la ragione e la sensibilità, la forma e la materia; e per questo uomo, la tendenza a darsi forma non significa astratta razionalità che lascia da parte i contenuti concreti; per lui, libertà e necessità arrivano a coincidenza²⁵.

Senonché, riconosciuto e definito in questi termini il complesso rapporto tra natura e cultura, il «concetto di 'crescita organica'», assunto dal Romanticismo tedesco per denunciare la reificazione scientifica della *natura*, finisce per assumere, denuncia Lukács, «un accento sempre più chiaramente reazionario»²⁶.

Non è tuttavia corretto – specifica però Lukács – affermare che la libertà identificata con la natura sia data (nel Romanticismo tedesco o nel periodo a esso precedente) come un fatto puramente psichico e sentimentale, e in quanto tale come nostalgia. Per quanto quello sentimentale sia certamente il modo in cui Schiller definisce il rapporto dell'umanità moderna con la natura, non è però in questi termini che Schiller risolve il tema della libertà interiore, risvegliata e simboleggiata dalla natura – e, possiamo aggiungere, caratterizzata, nell'umanità moderna, dalla nostalgia della natura intesa come nostalgia della li-

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, pp. 179-180.

²⁶ *Ivi*, p. 179 n.

bertà. Questa libertà, lungi dal restare una semplice esperienza interiore, un fatto psichico, è invece in grado di assumere nella modernità anche una dimensione concreta e materiale. Per cui, pur intesa come un fatto psichico, come interiorità e sentimento, afferma Lukács, a questo punto la libertà «possiede anche un campo concreto e reale in cui si realizza: l'arte»²⁷.

L'immagine prodotta dall'arte, ponendosi come «totalità concreta», vorrebbe così «dissolvere» il conflitto tra natura e cultura (di cui il Romanticismo ha riconosciuto il significato) nella sintesi puramente formale della rappresentazione. Non solo nei termini che il Rinascimento aveva già affermato, ma nel senso più direttamente politico di un «mondo pensato come sistema compiuto, concreto, significativo, [...] "generato" da noi e che in noi è pervenuto all'autocoscienza», e che pretende per questo di sostituire il mondo creato dall'arte alle forme dell'essere sociale e alla loro alienazione²⁸. Ciò che Lukács indica appunto come insufficienza dell'arte, dal momento che l'arte finirebbe invece per riconfermare ingenuamente la condizione alienata che intendeva superare.

Meccanismo che si mostra con ancora più evidenza, continua Lukács, proprio nella rappresentazione della natura. Dove la distanza che separa la raffigurazione dell'arte dall'elemento naturale da essa riprodotta si tramuta, per lo spettatore, in una distanza incolmabile dalla natura stessa, dal momento che la contemplazione a cui l'arte costringe lo sguardo impone un'esperienza di estraneità (e dunque di alienazione dal mondo e dallo spazio naturale), nonostante che la raffigurazione dell'arte volesse esserne il superamento. Per cui, scrive Lukács:

Nel momento in cui la natura diventa paesaggio [...] per l'osservatore, quest'ultimo deve trovarsi al di fuori di essa. Se egli tentasse, senza oltrepassare quest'immediatezza estetico-contemplativa, di introdurre se stesso e la natura spazialmente immediata che lo circonda nella "natura come paesag-

²⁷ Ivi, p. 180.

²⁸ Ivi, p. 182.

gio”, diventerebbe immediatamente chiaro che il paesaggio *comincia* a diventare tale soltanto ad una determinata distanza dall’osservatore²⁹;

e che solo «come osservatore spazialmente separato, egli può stabilire con la natura un rapporto in cui essa si presenta come paesaggio»³⁰. Pertanto, ciò che l’arte realizza nella sua espressione sentimentale della natura, e in quanto sintesi tra arte e natura, finisce per produrre nello spettatore l’effetto opposto; e la rappresentazione artistica della natura è percepita formalmente come assoluta differenza e lontananza dalla natura stessa.

Questo esempio consente a Lukács di riconsiderare il tema della natura, invece che in termini biologici e scientifici, o in quelli sentimentali (e quindi dell’arte), in quelli fenomenologici dell’esperienza. Poiché è evidente che il modo in cui la definizione scientifica delle leggi naturali, dall’evoluzionismo alla chimica, ha posto il problema della conoscenza rispetto all’oggetto dell’osservazione non è senza rapporti con quella che per Lukács è la posizione dello spettatore di fronte alla rappresentazione artistica della natura. In entrambi i casi, l’osservazione implica e dà luogo a una condizione di estraneità.

Sul piano etico-sociale, questo aspetto si rivela, per molti versi, più complesso. Il che è certamente il motivo per cui anche le riflessioni di Marx a questo riguardo sono sembrate meno coerenti³¹. Ma è evidente che con la rivoluzione industriale il problema era, nel frattempo, cambiato. Si trattava ormai di stabilire se la natura dovesse essere considerata semplicemente come interna al processo sociale (come parte

²⁹ Ivi, p. 208.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ I riferimenti ai testi di Marx che hanno colto l’attenzione degli studiosi sono in particolare i *Manoscritti economico-filosofici*, cfr KARL MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. I, sez. 3, Berlin, Dietz Verlag, 1975; trad. it. a cura di Norberto Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1975; a cura di Ferruccio Andolfi in KARL MARX, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Roma, Newton Compton 2011.

materiale e, in quanto tale, indivisibile dal processo sociale stesso) oppure no. Andrew Feenberg ha il merito di avere analizzato questo tema a partire dalle conclusioni in cui Lukács sembra in contraddizione con la teoria marxiana della praxis, confrontando la posizione di Lukács con le affermazioni dello stesso Marx. Sarà peraltro sulla base di queste stesse riflessioni di Lukács, ricorda Feenberg, che la Scuola di Francoforte si porrà a sua volta il problema di una «practical reconciliation with the nature»³². Ma perché un tale pensiero potesse sorgere occorre prima analizzare il modo in cui il rapporto soggetto-oggetto, così come questo prende forma attraverso il concetto di lavoro e quello di praxis, si era posto come via d'uscita dal trascendentalismo kantiano – risolvendo a un tempo tanto il problema della storia che quello, ad essa interno, della distanza fra mondo sociale e spazio naturale.

La posizione con cui Marx affronta questo argomento prende notoriamente avvio dal processo del lavoro e dall'interazione dialettica tra soggetto e oggetto. La lettura che ne dà Alfred Schmidt ne *Il concetto di natura in Marx* pone tuttavia la questione in termini che paiono oggi scontati, almeno in parte. Il rapporto soggetto-oggetto si definisce marxianamente, scrive Schmidt, all'interno del concetto di natura. Nel senso che la compenetrazione tra natura e società (comprese le trasformazioni che la loro dialettica produce tanto nella prima che nella seconda) non sarebbe che un modo della natura stessa e del suo divenire. In questi termini, la natura sarebbe a sua volta sociale, così come la società dovrebbe leggersi come produzione naturale nel senso più essenziale del termine:

Marx è sì un realista, poiché ogni attività produttiva presuppone il materiale naturale esistente indipendentemente dagli uomini. Ma nello stesso tempo non lo è, in quanto gli uomini per lui non si fermano alla intuizione feuerbachiana dell'immediato, bensì lo trasformano ininterrottamente nel quadro delle sue leggi. Il lavoro è, *uno actu*, un annientamento delle cose immediate, e la loro restituzione come mediate. Poiché sono sempre filtrate dal lavoro storico, le cose esistenti indipendentemente dalla coscienza rappre-

32 ANDREW FEENBERG, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Totowa, Rowman&Littlefield, 1981, p. 248.

sentano, proprio in questa indipendenza, qualcosa di divenuto, un in-sé tradotto nel per-noi. Ma così viene a cadere anche la primitiva immagine della conoscenza come copia, nella quale oggetto e coscienza vengono rozzamente contrapposti, mentre viene del tutto trascurato il ruolo della prassi, che è costitutivo per l'oggetto. Il mondo oggettivo non è un in-sé che vada semplicemente rispecchiato, bensì è in ampia misura un prodotto sociale³³.

Ciò ha certamente l'obiettivo di definire i concreti rapporti di forza tra cultura, lavoro e natura, e di rendere conto allo stesso tempo dell'impatto delle forme sociali sulla natura e sull'ambiente. Ma è evidente che Schmidt deve dare per scontato, in questo modo, non solo il fatto che la relazione materiale con la natura debba darsi in funzione esclusivamente produttiva, ma che il cambiamento delle condizioni naturali e ambientali che la relazione materiale con la natura determina sia perciò inevitabile. Per cui lo sviluppo produttivo deve funzionare in questo contesto tanto come causa (per esempio) del cambiamento climatico, ambientale, ecc., ma anche come strumento con cui garantire l'adattamento della specie umana agli effetti di questo stesso cambiamento. Ma è davvero possibile che la specie umana debba determinare i mutamenti ambientali di cui facciamo esperienza senza porsi il problema del grado di autonomia (e dunque di differenza) del suo agire all'interno dell'eco-sistema?

Che questo sia il tema al centro dello scontro teorico-politico attuale lo dimostra il dilemma, sempre più evidente, di dover scegliere tra sviluppo economico e benessere ambientale. Nei confronti di questa contrapposizione (che fa ovviamente i conti con l'assimilazione della natura ai processi economici, nei termini in cui si è ormai realizzata nell'intero Pianeta) ritornare sul rapporto lavoro-natura così come questo è analizzato in Marx e in Lukács può permetterci di valutare anche i modi con cui i presupposti teorici di questo rapporto sono stati interpretati dalla critica. Avendo appunto presente che lo scontro,

33 ALFRED SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1962; trad. it. di Giorgio Baratta e Giuseppe Bedeschi, *Il concetto di natura in Marx*, Bari, Laterza, 1969, p. 203.

compreso quello sulle soluzioni che vengono avanzate, si gioca interamente intorno a questo tema. Ovvero, se – e fino a che punto – il principio per cui il lavoro può e deve trasformare indefinitamente la natura, subordinandola alle ragioni produttive, rimane lecito (trascuandone le conseguenze negative); o se il lavoro deve invece considerare lo spazio della natura come un *limite*, dal momento che al di fuori di ogni idea di limite anche il primato del lavoro (assunto in termini assoluti) deve farsi puramente astratto e il suo effetto *insostenibile*.

La definizione di Schmidt del rapporto società-natura (secondo cui la società non sarebbe che un modo della natura stessa) ha pertanto un pregio, quello di rendere chiara, ammette Feenberg, la differenza tra il materialismo di Marx e le diverse forme di materialismo ad esso anteriori. Tuttavia, continua Feenberg, «the Marxian solution is not without very serious problems of its own. Throughout the *Manuscripts* one senses that there is something very wrong with Marx's concept of subject-object identity»³⁴. I *Manoscritti* sembrano infatti accreditare la posizione per cui

[l]'essere oggettivo [dell'uomo] agisce oggettivamente, e non agirebbe oggettivamente se l'oggettività non facesse parte della sua determinazione essenziale. Egli crea, pone oggetti, soltanto perché è posto da oggetti, perché è già originariamente *natura*³⁵.

Per cui sembra che Marx affermi effettivamente che, entro determinate condizioni sociali, l'essenza della natura coincida con l'attività umana stessa.

Ma quando deve motivare ciò, aggiunge Feenberg, la trattazione di Marx si fa meno assertiva. Per un verso, l'affermazione che uomo e natura sono consustanziali si riduce a un enigma («conundrum»), considerato che essa non chiarisce né quale sia l'essenza della natura,

34 ANDREW FEENBERG, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, cit., p. 213.

35 KARL MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit.; edizione a cura di Ferruccio Andolfi, KARL MARX, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 133.

né stabilisce quali siano i poteri dell'uomo sul mondo naturale³⁶. Per altro verso, questa posizione ne implica una seconda, quella cioè della relazione interna «between human need and the natural objects of satisfaction»³⁷. Della quale relazione Marx «explicitly affirms that this is an ontological relation, and not merely a fact of physiology»³⁸. Il che sembra appunto in linea con l'idea di una de-reificazione della natura per mezzo del lavoro, dal momento che il lavoro permette la trasformazione della natura in oggetti adeguati al bisogno umano.

Ma che ne è a questo punto di tutti quegli enti che non derivano dal lavoro dell'uomo o che non possono essere oggetto di esso? La teoria marxiana, aggiunge Feenberg, sembra andare incontro in questo caso a un paradosso:

He is not content to confine human creative powers to the narrow domain that mankind actually and potentially transforms in an imaginable labor process, but want to extend those powers to "objective reality everywhere"³⁹.

Questo paradosso deriverebbe, secondo Feenberg, dal voler trasformare il processo dialettico tra essere umano e natura, che definisce il lavoro, in un'identità meta-teoretica nella quale il soggetto e l'oggetto sono entrambi ridotti a elementi di un legame indissolubile che li supera negandoli entrambi. In modo non dissimile, aggiunge Feenberg, da ciò che più tardi verrà definito da Heidegger con l'affermazione per cui l'ente è dato alla disponibilità del soggetto in ragione del suo essere manipolabile.

Questa condizione dovrebbe allora appartenere, in senso ontologico, anche agli oggetti più distanti rispetto alle concrete possibilità di una loro trasformazione da parte dell'essere umano; così che il risultato di questa disponibilità ontologica dell'ente sarebbe che ogni ele-

³⁶ ANDREW FEENBERG, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, cit., p. 214.

³⁷ *Ivi*, p. 215.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

mento della natura dev'essere considerato come potenziale oggetto del lavoro umano e da questo direttamente assorbito:

One may well ask why he should formulate his theory in such a way that it would seem to incorporate all sorts of natural objects which cannot be imagined as objects of labor. After all, objective reality *everywhere* includes the entire universe! In what sense can we really conceive such an immensity as "the reality of human faculties"?⁴⁰

Com'è possibile, infatti, che il principio dell'identità soggetto-oggetto pretenda di valere anche quando «the object seems necessarily to overflow the subject in every direction?»⁴¹.

È a questo punto che Marx, continua Feenberg, deve scontrarsi con la difficoltà di applicare ulteriormente alla natura il concetto di lavoro. In modo simile a come Lukács dovrà rinunciare a sua volta a comprendere nel suo concetto di praxis l'intero spazio naturale. Su quali basi sarebbe del resto possibile considerare l'intero universo come una materia semplicemente disponibile al lavoro umano? La sola idea è tanto orribile quanto assurda, ammette Feenberg⁴². E alla medesima conclusione si potrebbe arrivare attraverso l'Idealismo solo rovesciandone il presupposto (quello per cui nel lavoro *la coscienza stessa si fa oggetto*) nella sua diretta conseguenza, e cioè che, così definita, questa nozione di coscienza deve pretendere di riferirsi (almeno potenzialmente) a ogni oggetto o ente esistente negli stessi termini. Se invece si ammette che l'identità soggetto-oggetto è relativa soltanto ad alcuni casi, essa non può che apparire a quel punto limitata rispetto al principio generale della filosofia della praxis⁴³.

Messa perciò di fronte alla concezione in sé assurda, per la quale la natura dovrebbe esistere (e avere un senso) solo come materia che attende di ricevere una qualche forma e significato dal fare dell'uo-

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 216.

⁴² Ivi, p. 217.

⁴³ *Ibidem*.

mo, a riapparire con forza e sotto una nuova luce, scrive Feenberg, è la problematica kantiana della *cosa in sé*⁴⁴. Del resto è questa, ricorda, la conclusione a cui Habermas e altri studiosi del primo Marx sono unanimemente giunti⁴⁵. Ma rispetto a questa soluzione l'analisi di Feenberg propone in realtà un'altra spiegazione: quella secondo la quale, invece che precludere a un ritorno a Kant, e a una natura posta come trascendente rispetto all'esperienza umana, la posizione di Marx sia da intendere più correttamente come una nuova forma di sensismo⁴⁶. Per cui la filosofia della praxis può superare la contraddizione a cui essa andrebbe incontro facendo della sensazione una sintesi tra idealismo e materialismo – prefigurando così quello che sarebbe stato lo sviluppo della fenomenologia⁴⁷.

Pertanto, se il concetto di lavoro sembrava portare Marx verso una necessaria sintesi tra soggetto e oggetto, secondo il principio della subordinazione della natura agli scopi umani, negli scritti immediatamente successivi ai *Manoscritti*, nota Feenberg, Marx sembra invece cambiare posizione, mettendo in discussione le sue conclusioni precedenti:

In *The German Ideology*⁴⁸, for example, Marx set out at one point to prove that the entire universe is a product of human sensuous activity. But, in very middle of a passage that could have been lifted from the *Manuscript*, he sud-

44 «As a result, the whole Kantian problematic of the thing in itself returns, for alongside history, in which subject and object are one in labor, another sphere of nature and natura science must be distinguished in which man is *not* the object» (*ibidem*).

45 Cfr. JURGEN HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1968; trad. it. di Gian Enrico Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza, 1970.

46 «a remarkable new theory of sensation in which the senses “become directly theoretician in practice”, acting on their objects as does the worker on his raw materials» (*ibidem*).

47 «La natura come natura, cioè in quanto si distingue ancora sensibilmente da quel senso segreto in essa celato, la natura separata, distinta da queste astrazioni, non è niente, è priva di senso ovvero ha solo il senso di un'esteriorità che deve essere soppressa» (KARL MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., in KARL MARX, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 141).

48 Cfr. KARL MARX, *Die deutsche Ideologie*, in *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. V, sez. I, Moscow, Marx-Engels-Lenin Institute, 1932; trad. it. di Gian Mario Bravo, *L'ideologia*

denly notes, «Of course the priority of external nature remains, and all this has no application to the original men produced by *generatio aequivoca*»⁴⁹.

Pericolosa ammissione, chiosa Feenberg, che contraddice la sua prima filosofia della praxis e che svela, possiamo aggiungere, che la questione della natura e del suo rapporto col lavoro non è affatto risolta.

In realtà, Marx specifica che questa considerazione ha significato solo per “gli uomini originari”, dunque finché l'uomo rimane distinto dalla natura e viceversa. Prospettiva difficile da ritrovare nel mondo moderno, aggiunge Marx, dove l'industria ha ormai ridotto, se non annullato, quella differenza, e trasformato la natura. Una distinzione natura-lavoro sarebbe perciò ancora possibile solo laddove permanga una natura incontaminata. Eppure, nota Feenberg, ogni volta che Marx (così come Lukács) tenta di dare un fondamento alla filosofia della praxis, l'antinomia tra natura e storia torna a rimettere inevitabilmente in discussione il disegno della loro unità. E la consapevolezza di una “priorità della natura esterna” si rifà nuovamente presente. A quel punto, sia Marx che Lukács «[b]oth prefer to accept the insuperable split between nature and history, at the risk of inconsistency, rather than to unite them through speculative mediations»⁵⁰.

Ma se sia Marx che Lukács pervengono, per vie indipendenti, a una così radicale messa in discussione del concetto di oggettività, e al modo in cui questo è applicato alla natura da parte di una scienza concepita come unità storica di soggetto e oggetto, va aggiunto che quell'oggettività è per Lukács inefficace anche per una definizione di coscienza di classe. Come Feenberg riporta giustamente, «the traditional, objectivist subject-object concept is itself a methodological illusion arising from the function of knowledge in the system of practice of class ru-

tedesca, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1965; trad. it. di Fausto Codino, Roma, Editori Riuniti, 1975.

⁴⁹ ANDREW FEENBERG, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, cit., p. 221.

⁵⁰ *Ivi*, p. 226.

le»⁵¹. Il che dimostra una volta di più come la questione della natura, il rifiuto di assimilare le sue forme e organismi al lavoro e allo sviluppo storico, deve porsi per Lukács come un elemento centrale della stessa lotta di classe, anticipando così la funzione e il significato che Marcuse assegnerà alla natura nel processo di liberazione.

La “liberazione *della* natura” potrà infatti diventare un compito storico solo riconoscendo l’alterità della natura rispetto alla sua oggettivazione nel lavoro umano e, di conseguenza, anche la sua funzione di limite nei confronti del primato che ogni “idealismo” assegna, ideologicamente (e culturalmente), alla storia. Impossibile ridurre la natura alla creazione storico-sociale: «if there is something in nature which is not produced in history», sottolinea Feenberg, «then history is not the fundamental ontological domain from which all others are derived»⁵².

Ciò non ha nulla a che vedere con una funzione puramente consolatoria della natura, così come questa è genericamente rimproverata all’arte romantica. La consapevolezza di questa differenza della natura dal lavoro e dalla storia apre semmai alla possibilità opposta: al riconoscimento dell’alterità della natura nel modo in cui anche Michel Serres ne ha articolato il concetto. A un’idea di natura come negazione di ciò che lo sviluppo culturale sembra invece dare per scontato attraverso l’oggettivazione e la trasformazione tecnica del non-umano. Non sarà ovviamente questo il passaggio di Lukács, ma la sua riflessione rende comunque evidente che l’interdipendenza delle antinomie, il loro implicarsi dialettico, non può ridursi scolasticamente, e in modo astratto, a un qualche principio di unità senza correre il rischio di misconoscere quella che è invece, nel caso del rapporto tra lavoro e natura, la loro essenziale alterità. Data la quale è vero, come scrive Feenberg, che «[l]iving nature is also the reality to which the science returns in its technological application»⁵³. Ed è appunto intorno a questo rapporto che dagli anni Sessanta a oggi è sembrato importante – in alcuni contesti in particolare, come

⁵¹ Ivi, p. 236.

⁵² Ivi, p. 211.

⁵³ Ivi, p. 248.

quello della Scuola di Francoforte – interrogarsi⁵⁴. Ma è soprattutto alla posizione di Serres che vorrei richiamarmi in chiusura di questo testo.

Nel mezzo del processo che doveva giudicare se il suo comportamento violava o meno le leggi sociali – scrive Serres in *Il contratto naturale* –, Socrate si difende aprendo a sua volta un processo contro Anassagora. È la scienza, non lui (Socrate), a eludere la legge e a non credere agli dei. È Anassagora a voler istituire un sapere non soggetto ad alcun principio sociale, disinteressandosi della città ed escludendosi da essa. Anassagora ne sarebbe uscito a sua volta condannato. Ma il suo sapere gli dà ancora la capacità di prevedere che una pietra infuocata piovcherà dal cielo vicino al fiume Egospotami assicurandogli la gloria. Che cosa significava quell'avvenimento, si chiede Serres, se non il manifestarsi di ciò che allora si pretendeva di ignorare, e che oggi si vorrebbe credere in tutti i modi di avere domato e assoggettato in modo definitivo?

Quell'evento, che indicava l'irruzione di un'alterità all'interno dell'ordine e dei principi stabiliti, non significava altro se non il manifestarsi di una differenza che si poneva, allo stesso tempo, come insuperabile. E insuperabile perché la sua alterità si poneva contemporaneamente come *opposta* e *indifferente* (dal momento che dal punto di vista socratico i due termini si equivalgono) alla legge e, per esteso, alla *polis*:

Un grosso pezzo di natura precipita nel mezzo della città; un bell'oggetto delle scienze fisiche cade all'improvviso nel terreno delle scienze sociali! Terrore nelle città come nelle campagne, ma non, come si potrebbe credere, per l'eccezionale miracolo [...], bensì per lo svelarsi dell'ambiente mondiale a coloro che conoscono soltanto l'habitat mondano. Ecco la rarità. È questo il miracolo, in verità, che la natura riesca a penetrare nel recinto chiuso della cultura. La pietra cade dal firmamento sulla città, dalla fisica nel diritto; il processo

54 «The environmental movement has made us fa more aware than were Marx and Lukács of the threat to sanity and survival implicit in the demand that nature be remade in the image of its human masters. We owe to the Frankfurt School some of the deepest reflections on the problem of practical reconciliation with nature; these philosophers anticipated current hopes and fears surprisingly early» (ivi, p. 248).

di Anassagora cade in quello di Socrate. Stupore: il miracolo è la caduta dei corpi. Nessuno aveva mai previsto un dio per la pesantezza⁵⁵.

Di fronte alla rivelazione, la cultura si affretta a riscrivere l'evento per renderlo compatibile con le sue leggi: «le scienze sociali vengono a dare il cambio: il corpo non è un corpo, né l'inerte inerte; il grave diviene dio e la roccia statua»⁵⁶.

Ma al di là o al di qua di ogni tentativo di riscrivere il loro rapporto nei termini di un'indissolubile unità, che cosa comporta questa rivelazione materiale che esiste una natura, e che la sua esistenza non è mai pienamente riducibile alla storia e alla cultura (né pienamente dominabile attraverso di esse)? «Che cos'è la natura?». Di fronte a questa domanda Serres non ha dubbi: «L'inferno della città o della cultura»⁵⁷.

Se il sapere ha mostrato, a partire dall'antica Grecia fino ai giorni nostri, il tentativo di negare questa contraddizione ciò è avvenuto, possiamo aggiungere, per tre motivi: per fare della natura la materia del lavoro, nel modo in cui abbiamo ripercorso; per dare a una particolare cultura il valore di un'originarietà (naturale) che la distinguesse dalle altre – com'è avvenuto in senso reazionario quando si è identificata culturalmente la natura con la Patria, la Terra o la Lingua degli avi; o, ancora, per fare della natura lo sfondo implicito e necessario dello sviluppo sociale e economico, e per questo mai davvero distinguibile dalla cultura nella quale essa stessa evolve, si modifica ed è selezionata in ragione del suo essere interna a un determinato processo produttivo. In tutti questi casi, ogni presunta alterità della natura doveva essere ridotta a un'apparenza. A un errore di prospettiva o, se vogliamo, a un fraintendimento (se non a una *mistificazione*) a sua volta culturale.

Ma quando Serres scrive che la natura è *l'inferno* della città e l'inferno della cultura intende invece dire che lo spazio della natura non può mai coincidere davvero con quello della legge. Che nello spazio

⁵⁵ MICHEL SERRES, *Le Contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990; trad. it. di A. Serra, *Il contratto naturale*, Milano, Feltrinelli, 1991, 2019, p. 95.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 97.

della natura la legge (e dunque le convenzioni che istituiscono l'ordine sociale) non ha alcun riconoscimento né dominio. Che la natura è appunto «[i]l luogo in cui il re fu bandito: esattamente il luogo di bando [*ban*], la *banlieue* [periferia]»⁵⁸: lo spazio di una lega intorno alla città in cui si esercitava il diritto di espulsione nel XIII secolo. Diritto che delimitava culturalmente il proprio luogo in opposizione a quello ad esso esteriore (letteralmente: fuori legge) della natura, facendo del cittadino soggetto alla legge lo straniero, nei confronti della natura, che Schiller saprà riconoscere.

Descola può immaginare che quell'estraneità non sia in realtà originaria, che essa sia stata a sua volta "creata" culturalmente col passaggio all'età classica moderna, quando il XVII secolo ha fatto della razionalità cartesiana il principio di una divisione che i secoli precedenti, almeno fino al Rinascimento e a Montaigne, non conoscevano. Ma è una cattiva interpretazione, che ne nasconde a sua volta un'altra. Perché Descola sembra fondare la sua argomentazione su una ricostruzione storica delle scienze umane, sociali e mediche che riprendendo in sostanza quella utilizzata da Foucault in *Storia della follia*, si dimentica però di considerare la lezione di Nietzsche, finendo di conseguenza per fraintendere anche quella di Foucault. Perché Foucault si è ben guardato dall'affermare che il dionisiaco è un prodotto dell'età classica moderna (cioè del XVII secolo). Semmai, egli intendeva affermare l'opposto, cioè che l'età classica ha cercato di ridurre al silenzio lo sfondo tragico (e naturale) che rimane nel cuore dell'umano nonostante la sua cultura e la sua assimilazione entro un ordine violentemente produttivo.

Sull'esempio di Nietzsche, Serres indica che questa distinzione del naturale (diversamente da come avrebbe detto Schiller) comincia in realtà con gli Antichi, nel momento in cui essi stabiliscono che lo spazio della legge deve distinguersi da ciò che (per natura) è estraneo al suo diritto. Da quel momento, la storia occidentale non avrebbe fatto altro che riprodurre all'infinito il conflitto tra la verità convenzionale del contratto sociale e quella della natura – che avrebbe compreso anche il sapere della scienza, fondata su norme culturali ma autonome da

⁵⁸ *Ibidem.*

quelle che fondano il contratto sociale. E in questo modo, il dualismo natura-cultura si sarebbe fatto definitivamente cultura. E poiché presso i greci «il diritto prevale sulla scienza [...] i greci, che pure erano matematici, non inventeranno la fisica»⁵⁹, perché per i greci «[f]uori dalla forza bruta e dal disvelamento di gloria che la storia dà, non c'è verità se non giudiziaria»⁶⁰. E il contratto sociale non fa appunto altro, continua Serres, che generalizzare questo principio. Col risultato che ogni certezza, per essere riconosciuta come tale, deve essere prima sottoposta a un tribunale. Gli antichi vivono di questa «evidenza paradossale»: la verità non va cercata al di là delle convenzioni, ma all'interno di esse: «[l]'unico vero che l'Antichità conosceva era prodotto dalla convenzione e dalla gloria, oggi diremmo dai media e dall'amministrazione»; Anassagora è bandito per aver detto che il sole è una pietra incandescente, «e la giuria l'ha registrato a suo carico»⁶¹.

Chi oggi professa il superamento di questo dualismo mostra di non avere compreso fino in fondo la sua portata e ciò che vi è di implicito. Eppure, la contrapposizione che Serres mette in evidenza continua a essere riprodotta sotto i nostri occhi quotidianamente, quasi negli stessi termini. All'estremo della sua oggettivazione della natura, e al tentativo di ridurla a una serie di fenomeni controllabili (come le viene spesso imputato), è stata infatti proprio la scienza a riaprire da ultimo il conflitto con la città, e a indicare quello che un pensiero fondato sulla mitologia dell'unico, dell'indistinto e del progresso non era stato in grado di scorgere. Contro le ragioni economiche della *polis*, la scienza ha lanciato l'allarme sui rischi sempre più gravi che le attività umane comportano per le condizioni naturali della vita, attribuendo alle lotte ecologiste quel principio di verità che la politica e l'economia si rifiutano di riconoscerle.

Il fatto che la politica abbia per mezzo secolo minimizzato, o addirittura screditato, i dati prodotti dalla ricerca scientifica sui cambiamenti climatici, dimostra che lo scontro tra legge e natura è ancora

⁵⁹ Ivi, p. 99.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

in larga parte definibile sulla base del conflitto che Serres vede aprirsi nella Grecia di Socrate, quando la legge provò (allora) a «screditare» la scienza ponendola su un piano di minore rilevanza. Si è sempre propensi ad attribuire il conflitto culturale con la scienza ai saperi pre-scientifici, mitici e religiosi; ma è in realtà il diritto a rivendicare e a pretendere il primato. E nulla ha modificato nel tempo questo ordine di importanza. «[G]lobalmente», scrive Serres «il diritto prevale sulle scienze, il che significa che le leggi del mondo degli uomini prevalgono sulle leggi del mondo delle cose. A termine, questo significherà che di quest'ultimo c'importa assai poco»⁶²: i richiami etici non avrebbero certo potuto aprire da soli il dissidio moderno all'interno della legge, senza le scienze naturali. Per il semplice fatto che l'etica è essa stessa limitata dal contratto sociale e il suo valore riferito per lo più alla dimensione individuale o dei singoli attori (parlare di etica delle imprese appare altrettanto astratto che parlare di etica dei popoli).

Molti secoli dopo quello di Anassagora, ma ancora con gli stessi argomenti, nel processo che gli viene intentato, scrive Serres,

Galileo fa opposizione, interpone appello. Evoca il mondo delle cose stesse, la terra e la sua rotazione, pacifica, senza causa. [...] di fronte al cardinale ritaglia due spazi, di diritto e di non-diritto, il primo contrattuale o convenzionale da cui ci si appella al secondo, naturale⁶³.

Ma la divisione rivendica un tribunale competente, in cui lo spazio naturale del non-diritto rappresentato dalle scienze possa trovare infine la dignità dell'ascolto: rivolgere contro la legge il diritto che quest'ultima pretende di esercitare sulla natura, finché «alla fine, la scienza, unica competente, rimane padrona del terreno o della Terra»⁶⁴.

Ma la divisione delle competenze implica una differenza di giurisdizione che invece di colmare la distanza originaria tra natura e cultura la amplia definitivamente. Una filosofia *alla mano* vorrebbe far-

⁶² Ivi, p. 106.

⁶³ Ivi, p. 108.

⁶⁴ Ivi, p. 110.

ci credere che tutto questo non sia che un errore teorico o, peggio, di prospettiva; e che basti mutare il rapporto tra i fattori perché ogni distinzione si annulli di conseguenza. Ma l'idea che si possa sfuggire alle questioni cambiandone semplicemente l'interpretazione nasconde in realtà già un presupposto unilaterale: quello per cui la verità è un fatto puramente linguistico. Ma si tratta di una definizione di verità che funziona appunto soltanto all'interno dello spazio sociale del diritto, mentre «lo stato di natura rimane incomprensibile al linguaggio, che è inventato in e dalla società o che inventa l'uomo sociale»⁶⁵. Dunque, in che termini la messa in discussione linguistica del dualismo natura-cultura (messa in discussione puramente teorica e al limite dell'auspicio) potrebbe contribuire a farci superare il collasso ambientale che ne è seguito, senza mettere in discussione l'autonomia che la legge sociale si è assegnata rispetto alla natura stessa? Negare dialetticamente il dualismo natura-cultura non può certo risolvere le cause dell'abuso ambientale da parte della produzione sociale. Piuttosto contribuisce a relativizzarle, permettendo alla giurisdizione degli interessi economico-sociali di decidere che nulla è al di fuori del diritto.

Viceversa, la consapevolezza del conflitto che divide legge e natura pone il problema del tutto concreto del rapporto della prima nei confronti della seconda. Il che riguarda ovviamente anche il ruolo della scienza. Perché se la scienza ha potuto fare della natura uno spazio autonomo dalla legge, questa autonomia ha finito per essere integrata nel contratto sociale, e posta al servizio della sua volontà di potenza – di cui la scienza si è fatta a sua volta strumento. È questo insieme di rapporti giuridici, e il modo in cui essi hanno in realtà superato da sempre il dualismo nell'unità dinamica e produttiva della modernità, a costituire le basi dell'attuale minaccia ambientale, più che le astratte posizioni della metafisica, ci avverte Serres. Ed è da tale consapevolezza che la critica può prendere avvio. Perché se da un lato «la natura [...] diviene lo spazio globale, vuoto d'uomini, da cui la società si assenta, in cui lo scienziato giudica e legifera», dall'altro il sistema produttivo ha saputo superare la distanza che la scienza delinea rispetto al diritto,

⁶⁵ *Ibidem.*

dal momento che le sue «leggi positive lasciarono più o meno tranquilli i tecnici e gli industriali ad applicare innocentemente queste leggi di scienza»⁶⁶; nonché a istituire un rapporto utile tra natura e cultura, in cui le leggi della prima potessero servire a implementare e a sviluppare i modi d'essere della seconda. Senza porsi il problema che quell'unità tra legge e natura ne occulta pericolosamente la loro differenza – «sino al giorno in cui le poste in gioco naturali si misero a pesare sempre di più sui dibattiti positivi»⁶⁷.

L'attuale crisi climatica ci dice che quest'unione forzata di diritto e natura si trova ormai di fronte al capovolgimento delle certezze su cui era stata istituita. In modo improvviso, l'accordo imposto si rivela pericolosamente contro-natura. La scienza è costretta a riaffermare la differenza dello spazio naturale dal contratto sociale (che grazie alla tecnica quest'ultimo credeva di poter dominare), e a denunciare che natura e legge sono tornate di nuovo in conflitto. Non perché uno «spirito» della natura si sia ribellato al diritto, ma per come, attraverso il diritto, la tecnica ha creduto di risolvere il dualismo natura-cultura inserendo forzatamente la seconda all'interno della prima. E quando la questione sembrava chiusa e l'assoggettamento compiuto, improvvisamente, scrive Serres,

ecco qualcosa di nuovo. [...] Perché da questa mattina, di nuovo la Terra trema: non perché si muova sulla sua orbita [...], non perché cambi, dagli strati profondi al suo involucro aereo, ma perché si trasforma a opera nostra⁶⁸.

Ciò che questa trasformazione annuncia è che il rapporto di forza su cui essa si fonda è instabile; che il dominio del diritto dipende da un equilibrio con le forze naturali che la natura non è più in grado di assicurare. E ciò che prende forma in questo movimento non è un nuovo legame tra natura e diritto, ma lo sciogliersi di quell'unità che,

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ Ivi, p. 112.

garantita e fondata sulla legge, ha dato al principio di trasformazione il diritto di includere la natura nella prassi del lavoro. È vero, annota Serres, in origine

[l]a natura costituiva un punto di riferimento, per il diritto antico e per la scienza moderna, perché non c'era alcun soggetto dentro di essa: l'obiettivo, nel senso del diritto come in quello della scienza, emergeva da uno spazio senz'uomo, che non dipendeva da noi e dal quale noi dipendevamo di diritto e di fatto; ormai esso dipende tanto da noi che ne è scosso e che ci inquietiamo, anche noi, di questo scarto rispetto agli equilibri previsti. Noi inquietiamo la Terra e la facciamo tremare! Ecco, di nuovo, che essa ha un soggetto⁶⁹.

Improvvisamente («per la prima volta in trecento anni»⁷⁰) la scienza deve perciò rivolgersi al diritto, facendo appello affinché la sua integrazione della natura sia urgentemente rivista. Questa integrazione, afferma Serres, è sempre avvenuta nell'Occidente moderno sulla base del «principio di ragione»; ma è avvenuta nei termini del «conflitto transtorico tra il mondo e noi»⁷¹. Serres propone di chiamare il contratto che la ragione vincitrice ha stipulato a un certo punto con la natura con il nome di *Contratto naturale*. Il momento in cui la ragione ha permesso agli esseri umani di riconoscere e padroneggiare razionalmente ciò che fino ad allora aveva avuto la meglio e messo in pericolo la loro esistenza.

Ma al culmine di questo dominio ecco che «il contratto si rompe»⁷². La natura si fa nuovamente estranea e selvaggia: torna ad assumere (in modo impreveduto e minaccioso) la sua autonomia. Nonostante i tentativi di eliminare il dualismo alla base della sua cultura, la storia del sapere occidentale dimostra di avere piuttosto allargato la sua distanza con la natura mentre pretendeva di ridurla:

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ivi*, p. 117.

⁷² *Ibidem.*

Dalla natura di cui parlavamo un tempo, mondo arcaico nel quale vivevamo immersi, la modernità salpa, nel suo movimento crescente di derealizzazione. Divenuta astratta, inesperta, l'umanità sviluppata decolla verso i segni, bazzica le immagini e i codici e, volando in mezzo a essi, non ha più rapporto, nelle città, con la vita né con le cose del mondo⁷³.

Ha perciò senso lanciare un allarme per la Terra che brucia? O l'umanità è ormai "decollata" in una dimensione talmente «astratta» che l'allarme è già al di fuori del suo spazio d'interesse? Accogliere questo segnale vorrebbe infatti dire, per l'umanità, porre un limite alla propria capacità produttiva, mentre il *limite* è proprio ciò che la parte più ricca dell'umanità ha dichiarato superabile in termini di diritto, ponendo in questo superamento il suo stesso sviluppo. Serres sembra qui indugiare tra due vie opposte: tra la necessità di definire un nuovo contratto naturale e la presa d'atto che l'oggettivazione della natura ha allontanato definitivamente questa possibilità, rendendo ogni *decrescita* o ogni cambiamento del modello di sviluppo impossibile. Chi dovrebbe del resto garantire questo nuovo contratto naturale se esso sarebbe comunque stipulato da uno solo dei contraenti a nome di entrambi? E che fare se la natura non fosse più a un certo punto (come appare con sempre più frequenza) tecnicamente controllabile?; se essa si manifestasse, come sta avvenendo, come il ritorno di forze che si credevano da sempre assoggettate, ma che agiscono ora contro ogni precedente previsione? Che ne sarebbe, a quel punto, del contratto che la ragione stipula con sé stessa, pronta ogni volta a trasgredire l'accordo?

Riassunto Il presente saggio intende riprendere la questione del rapporto natura-cultura alla luce delle critiche che una parte della teoria contemporanea ha rivolto al tema del dualismo. Autori come Descola, Morton, in parte anche Latour, hanno visto nel dualismo natura-cultura la definizione ideologica di una superiorità del culturale sul naturale che farebbe da sfondo al rapporto negativo tra produzione e ambiente; mentre

⁷³ Ivi, p. 153.

Stefano Righetti

l'evoluzione umana e sociale mostrerebbe in realtà una sintesi necessaria tra ambiente e cultura. Solo superando il vizio originario del dualismo sarebbe quindi possibile porre correttamente il problema di un rapporto equilibrato tra ambiente e sviluppo. L'intento del saggio è invece di mostrare come questa posizione sia viziata a sua volta dal presupposto di una necessaria (e inevitabile) introiezione dell'ambiente nel sistema produttivo; mentre autori come Lukács, Marcuse e Serres (rivendicando una sostanziale alterità della natura dal sistema economico-produttivo) consentono di rivalutare il dualismo natura-cultura nei termini concreti del conflitto e della critica all'attuale modello di sviluppo.

Abstract This essay intends to revisit the issue of the nature-culture relationship in light of the criticisms that a part of contemporary theory has addressed to the theme of dualism. Authors such as Descola, Morton, and partly also Latour, have seen in the nature-culture dualism the ideological definition of a superiority of the cultural over the natural that would form the background to the negative relationship between production and the environment; while human and social evolution would in reality show a necessary synthesis between environment and culture. Only by overcoming the original vice of dualism would it be possible to correctly pose the problem of a balanced relationship between environment and development. The aim of the essay is instead to show how this position is in turn flawed by the assumption of a necessary (and inevitable) introjection of the environment into the productive system; while authors such as Lukács, Marcuse and Serres (who claim a substantial otherness of nature with respect to the economic-productive system) allow us to re-evaluate the nature-culture dualism in the concrete terms of conflict and criticism of the current development model.

La crisi ambientale tra economia ecologica, crescita green e lungoterminismo

Fiorenza Toccafondi

È notissima l'affermazione, unanimemente attribuita all'economista inglese Kenneth Boulding, secondo la quale «chi crede che una crescita esponenziale possa continuare all'infinito in un mondo finito è un pazzo, oppure un economista». Una affermazione, ovviamente, il cui scopo non era quello di affermare una tesi, ma di lanciare una provocazione. Non solo Boulding stesso era un economista, ma proprio a lui si deve l'aver tracciato – in *The economics of the coming spaceship Earth*, del 1966 – una distinzione tra due tipi di economia rimasta iconica nel pensiero ambientalista: l'«economia del cowboy» e l'«economia dell'astronauta». La prima esemplifica un'economia aperta e sterminata come lo erano le pianure del cowboy, animato da un comportamento «instancabile, romantico, violento e di rapina». L'«economia dell'astronauta» raffigura invece quella che ad avviso di Boulding avrebbe dovuto rappresentare l'economia del futuro, dove la terra, come una navicella spaziale, avrebbe dovuto essere considerata per quello che è: un sistema chiuso, nel quale qualsiasi cosa ha una disponibilità limitata, così come limitata è la sua capacità di accogliere rifiuti e di rigenerare le proprie risorse¹: l'economia dell'astronauta di Boulding, non per

1 KENNETH E. BOULDING, *The economics of the coming spaceship Earth*, in *Environmental Quality in a Growing Economy*, Essays from the Sixth RFF Forum, H. Jarrett (ed.), Baltimore, Johns Hopkins Press for Resources for the Future, 1966, pp. 3-14, poi in KENNETH E. BOULDING, *Beyond Economics Essays on Society, Religion, and Ethics*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1968, pp. 275-287: 281.

nulla, è una delle principali fonti ispiratrici di quella che oggi è nota come economia circolare². Siamo nel 1966 e di lì a un breve giro di anni proprio in ambito economico sarebbe sorto un variegato movimento di idee che concorse (talvolta praeter intentionem di taluni autori) alla graduale messa a punto di quei concetti di sostenibilità e di sviluppo sostenibile che a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso sono divenuti via via sempre più dominanti. In questo movimento di idee rientra sicuramente, per esempio, il pensiero di Fritz Schumacher, economista e filosofo il cui talento fu immediatamente riconosciuto anche da John Maynard Keynes. Autore del celeberrimo *Small is beautiful* (1973) e tra i grandi ispiratori dell'economia ecologica, Schumacher contribuì infatti al prendere piede dell'idea che sostenibile è un sistema economico che non consuma una quantità di risorse superiore a quella che è in grado di rigenerare³. Ed è più o meno negli stessi anni, sempre in ambito economico, che iniziava a strutturarsi un'altra importante prospettiva teorica che andava nella medesima direzione: la teoria bioeconomica di Nicholas Georgescu-Roegen, così denominata perché vi era sottesa una revisione radicale della concezione convenzionale dell'economia e delle sue categorie. La revisione era incentrata sulla messa in evidenza della vicinanza tra sistemi economici e sistemi biofisici, tra le dinamiche dell'economia intesa in senso standard e le leggi della fisica e della biologia: e ciò perché sia nelle prime che nelle seconde si ha a che fare con processi di trasferimento e di trasformazioni di energia. Georgescu-Roegen proponeva così una logica trasversale di integrazione tra discipline tradizionalmente considerate separate e stabiliva un nesso essenziale tra il modo in cui opera la legge di entropia e i processi economici: in buona sostanza, nel processo economico tradizio-

- 2 Come è noto, proprio se consideriamo la Terra come una navicella diventa essenziale una economia basata su una circolarità incentrata sulla così detta regola delle 4R: ridurre, ossia essere parchi nell'uso delle risorse; riusare, ossia dare agli oggetti una seconda vita; recuperare e riciclare, ossia utilizzare i materiali degli oggetti – quando non sono più utilizzabili – evitando il consumo di nuove materie prime.
- 3 Si veda su questo FRITZ SCHUMACHER, *Small is Beautiful. Economics as if People Mattered*, London, Blond & Briggs, 1973, trad. it. di Cecilia Doglio, *Piccolo è bello. Uno studio di economia come se la gente contasse qualcosa*, Milano, Mondadori, 1988.

nalmente inteso entrano risorse naturali a bassa entropia che vengono trasformate producendo in uscita rifiuti ad alta entropia. E poiché le risorse del pianeta non sono infinite, lo sfruttamento economico delle risorse naturali – concludeva Georgescu-Roegen – è tenuto ad adottare i limiti che sono dettati dal sistema terra, sia in riferimento alla sua capacità di tollerare il materiale ad alta entropia che viene prodotto, sia in riferimento alla quantità finita delle sue risorse (eccezion fatta per l'energia solare)⁴.

Questo nucleo di idee implicava appunto una netta rottura con gli schemi economici del tempo, giacché con chiarezza poneva dei limiti al concetto di sviluppo inteso come processo lineare e illimitato. Come si diceva, questo tipo di impostazioni teoriche, non a caso, concorsero a mettere capo al concetto di sviluppo sostenibile, la cui prima definizione formale si trova nel cosiddetto rapporto Brundtlan, pubblicato nel 1987 dalla «Commissione mondiale sull'ambiente e lo sviluppo» («World Commission on Environment and Development», WCED) istituita nel 1983 sotto gli auspici delle Nazioni Unite e presieduta dalla politica norvegese Gro Harlem Brundtland. Noto anche come *Our Common Future*, questo documento così recitava: «lo sviluppo sostenibile è uno sviluppo che soddisfa i bisogni del presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri»⁵. Si trattava – occorre riconoscerlo – di una formulazione mirabile, che con una chiarezza pari alla sua efficacia riusciva a compendiare senza alcuna

4 Cfr. NICHOLAS GEORGESCU-ROEGEN, *Quo Vadis Homo sapiens-sapiens*, Georgescu-Roegen Collection, Special Collections Library, Duke University, 1989, trad. it. *Quo Vadis Homo sapiens-sapiens*, in *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, a cura di Mauro Bonaiuti, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 211- 225: 214 e ID., *The Entropy Law and the Economic Problem*, Distinguished Lecture Series No. 1, Department of Economics, University of Alabama, 1971, reprinted in «The Ecologist», July 1972, pp. 13-18, trad. it. *La legge di entropia e il problema economico*, in *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, cit., pp. 79-94: 81.

5 *Our Common Future* (Brundtland Report). Report of the World Commission on Environment and Development, 1987, testo collettivo, Chapter 2: *Towards Sustainable Development*, § 4, <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>.

ambiguità ciò che intendeva dire. Non si può tuttavia non prendere atto, quasi a quaranta anni di distanza dalla enucleazione formale del concetto di sviluppo sostenibile, che il panorama con cui siamo oggi a confrontarci è desolante, un po' su tutti i fronti: dalla desertificazione alla erosione dei suoli; dal degrado dei terreni alle zone afflitte dalla difficoltà di approvvigionamento idrico; dalle specie estinte o sotto minaccia di estinzione alla concentrazione di anidride carbonica nell'atmosfera; dalla recessione dei ghiacciai alla concentrazione di gran parte del mercato e del commercio mondiale in un ridotto numero di società transnazionali che hanno accesso spesso in modo discutibile alle risorse globali del pianeta. Georgescu-Roegen, mette conto rilevarlo, non tardò del resto a guardare con aperto sospetto ai corifei dello sviluppo sostenibile, per diverse ragioni. Per i toni eccessivamente ottimistici a cui lo slogan veniva associato; per il succedersi di forum «globali» sempre più organizzati in stile imprenditoriale; per il loro associarsi alla promessa di tecnologie alternative che si ritenevano in grado di far fronte alle crisi ecologiche presenti e future. Al di là delle tecniche prometeiche, Georgescu-Roegen riteneva invece necessario adoperarsi da subito sia per una preventiva conservazione delle risorse, sia per un programma di rinunce e di ridimensionamento degli stili di vita⁶. Proprio quest'ultima direzione, come è ben noto, sarà successivamente proposta con particolare energia dalla teoria della decrescita di Serge Latouche⁷, teoria della quale Georgescu-Roegen è comunque considerato un antesignano.

Gli stimoli a guardare le cose con un nuovo sguardo offerti dagli autori dell'economia ecologica o non convenzionale concerneva anche la correlazione tra crescita economica e sviluppo del benessere, la cui messa in discussione – per altro punto focale del celeberrimo Discor-

6 NICHOLAS GEORGESCU-ROEGEN, *Quo Vadis Homo sapiens-sapiens*, cit., trad. it. cit., pp. 223-224, 218.

7 Si veda per esempio SERGE LATOUCHE, *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, Paris, Fayard – Mille et une nuits, 2011, trad. it. di Fabrizio Grillenzoni, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2012.

so tenuto da Robert Kennedy il 18 marzo 1968 alla Kansas University e comunemente conosciuto come Speech on GDP, Discorso sul PIL⁸ – è anzi una costante in questo tipo di impostazioni. A questo riguardo gli autori che si potrebbero citare sono numerosissimi, dallo stesso Latouche agli aderenti passati e presenti del Club di Roma. Poiché si tratta di un aspetto su cui si dovrà ritornare, ci si può qui limitare alla menzione di Herman Daly, un altro esponente della economia ecologica. Sul finire degli anni Ottanta del secolo scorso, in un testo scritto a quattro mani da Daly e dal filosofo e teologo John B. Cobb (*For the Common Good*), il fatto che nelle economie occidentali la crescita economica e l'aumento dei consumi non vanno di pari passo con la percezione della crescita del benessere personale viene evidenziato anche attraverso un dato eclatante: il consumo di psicofarmaci e il tasso di suicidi⁹. A livello più generale, è comunque già nella prima metà del XIX secolo che un altro famoso economista, Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, aveva affrontato questo tipo di questioni. Pur essendo niente più che un esponente del «socialismo piccolo-borghese» secondo Marx e Engels¹⁰, de Sismondi aveva infatti distinto tra crescita produttiva e benessere collettivo; aveva indicato come fine dell'economia politica non la promozione della prima bensì del secondo; aveva ammonito a «guardare agli uomini ed alla loro condizione» e non «alle cose»; aveva espresso la preveggenza convinzione – che gli procurò «rimbrotti e gridori» da parte degli economisti a lui contemporanei – secondo la quale «la concorrenza universale» avrebbe assottigliato «l'utile e la mercede legittima di ogni lavoro», così come «l'esuberanza della produzione» avrebbe angustiato «il povero in cambio di procurargli l'abbondan-

- 8 ROBERT F. KENNEDY, *Remarks at the University of Kansas*, March 18, 1968, <https://www.jfklibrary.org/learn/about-jfk/the-kennedy-family/robert-f-kennedy/robert-f-kennedy-speeches/remarks-at-the-university-of-kansas-march-18-1968>.
- 9 Cfr. su questo HERMAN DALY/JOHN B. COBB, *For the Common Good*, Boston, Beacon Press, 1989, trad. it. di Elena Recchia *Un'economia per il bene comune*, Como, Red, 1994.
- 10 KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, J.E. Burghard, 1848, trad. it. di Domenico Losurdo in collaborazione con Erdmute Brielmayer, *Manifesto del partito comunista*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 42.

za»¹¹. Tornando infine ad autori a noi più vicini, nella conferenza inaugurale tenuta all'«American Economic Association» di New York nel 1965, il già citato Kenneth Boulding sostiene a chiare lettere quanto il PIL (misuratore del cosiddetto sviluppo) possa rappresentare «un feticcio» fuorviante per misurare la salute e il benessere di una nazione e richiama gli economisti al dovere di «mettere in guardia contro il suo uso improprio». Il PIL, osserva Boulding, non solo può infatti crescere grazie alle spese militari o per la costruzione di «palazzi presidenziali», ma può aumentare in virtù della crescita economica di una piccola parte della popolazione, mentre la maggioranza permane in una situazione di miseria stagnante¹². E il PIL, tornerà a incalzare Boulding cinque anni più tardi in *Fun and games with the Gross National Product. The role of misleading indicators in social policy*, presenta caratteri perversi e paradossali anche in riferimento ai problemi ambientali: «Quando qualcuno inquina qualcosa e qualcun altro la depura, i costi della depurazione fanno crescere il PIL, ma il costo dei danni recati dall'inquinamento non viene sottratto; il che, ovviamente, è ridicolo»¹³: e ciò, in buona sostanza, è quanto dire che i suoli, la terra, l'aria, le acque, gli ecosistemi, gli equilibri naturali di un territorio, la biodiversità non hanno per il PIL alcun valore.

Ritornando alla provocatoria affermazione di Boulding con cui si è aperto questo contributo, alla luce di quanto si è sinteticamente veduto non è certo agli economisti tout court che è dato ascrivere una forma di follia circa il modo di considerare il mondo naturale. Il problema, evidentemente, non è l'economia di per sé, ma ritenere che la crescita economica, il prodotto interno lordo, gli interessi economici, certi

¹¹ JEAN CHARLES LÉONARD SIMONDE DE SISMONDI, *Etudes sur l'économie politique*, Paris, Treuttel et Würtz, 1837, trad. it. di ID., *Studi intorno all'economia politica*, Capolago (Cantone Ticino), Tipografia e Libreria Elvetica, 1840, pp. 527-528 *passim*.

¹² KENNETH E. BOULDING, *The Economics of Knowledge and the Knowledge of Economics*, in «The American Economic Review», vol. 56, n. 1-2, 1966, pp. 1-13: 11.

¹³ KENNETH E. BOULDING, *Fun and games with the Gross National Product. The role of misleading indicators in social policy*, in H.W. HELFRICH JR. (ed.), *The environmental crisis*, New Haven, Yale University Press, 1970, 1972², pp. 157-160: 161.

standard e certi stili di vita siano il parametro primario e irrinunciabile per misurare la bontà del nostro stare sulla terra: in buona sostanza, il problema sono i modelli economici, socio-politici, culturali e collettivi che misurano il benessere e la prosperità sulla base della quantità dei beni di consumo, senza tenere nella dovuta considerazione i costi ambientali che questa spirale produce. La crisi ecologica che abbiamo dinnanzi non ha precedenti e certifica drammaticamente gli effetti di questa follia. Questi effetti – come è ben noto – hanno addirittura aperto una nuova era nella storia del pianeta: il così detto Antropocene. Ma esattamente come nel caso dell'economia, anche a questo riguardo rifuggire la genericità è un atto dovuto. Si parla di Antropocene – è appena il caso di ricordarlo – per evidenziare il fatto che la situazione che abbiamo dinanzi ha giustappunto una origine antropica, deriva, cioè, dal modo di condursi dell'*anthropos*, dell'*homo sapiens*. Ma – bisogna chiedersi – a quale *homo sapiens* facciamo riferimento? La domanda non è oziosa, tanto è vero che difficilmente contestabili appaiono le ragioni portate dallo storico dell'ambiente e economista politico Jason W. Moore circa l'opportunità di sostituire il termine Antropocene con quello di Capitalocene¹⁴. E ciò – è del tutto evidente – non perché non si sia di fronte a una nuova era determinata dalle attività antropiche, ma perché parlare di *anthropos* in modo generale, generico, universale pare tradire la verità delle cose, coprire sotto un velo universalistico il fatto che sono stati i modelli, lo spirito e il *modus operandi* dell'*homo capitalisticus* a determinare la situazione attuale. Parlare di Capitalocene, in buona sostanza, significa adottare la giusta logica del *Reddite quae sunt Caesaris Caesari*: i modelli capitalistici di sviluppo e di produzione improntati il primo alla illimitatezza e il secondo alla massima redditività (molto spesso ad ogni costo) hanno fatto tutt'uno col concepire la natura o nei termini dello sfruttamento o in quelli dello

14 Al riguardo si veda JASON W. MOORE (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland, CA, PM Press, 2016; ID., *The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis*, in «The Journal of Peasant Studies», vol. 44, 3, 2017, pp. 594-630; ID., *Anthropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, introduzione e cura di Alessandro Barbero e Emanuele Leonardi, Verona, Ombre Corte, 2017.

svago, determinando la crisi ecologica globale che abbiamo dinanzi: globale, tra l'altro, perché globale è via via diventato l'uso a buon mercato tanto delle risorse e degli ecosistemi naturali, quanto della forza lavoro. Per certi versi, alla scelta del termine Antropocene sembra sotteso un processo opposto a quello che ha riguardato la così detta psicologia «weird». Dall'Ottocento a pochi lustri addietro, la stragrande maggioranza degli esperimenti di psicologia disponibili in letteratura venivano condotti su una tipologia di soggetti sperimentali che ricadevano – appunto – nella così detta categoria «weird» (che è l'acronimo di western, educated, industrialized, rich e democratic). Così facendo, i risultati ottenuti studiando un piccolo campione della popolazione umana (occidentale, educata, industrializzata, ricca e democratica) erano divenuti una sorta di canone universale utilizzato per comprendere la cognizione e i comportamenti umani tout court¹⁵. Nel caso dell'Antropocene, di converso, la frazione dell'umanità che ha determinato la crisi attuale viene come a scomparire dietro la paratia di un generico *anthropos*, una categoria universale che ricomprende anche chi di quella crisi non è affatto responsabile (e si tratta della stragrande maggioranza della popolazione del pianeta): il termine di Capitalocene proposto da Moore sembra dunque rimettere le cose nel verso giusto.

Ancora riguardo all'Antropocene, è interessante ricordare che nel breve quanto celebre articolo *Geology of mankind* comparso in «Nature» nel 2002, il Premio Nobel per la chimica Paul Jozef Crutzen formalizzava definitivamente il termine di Anthropocene e nel contempo preconizzava per «scienziati e ingegneri» un «arduo compito»: quello di «guidare la società verso una gestione ambientalmente sostenibile durante l'era dell'Antropocene»¹⁶. Affidarsi unicamente a questo tipo di soluzione desta tuttavia non poche perplessità. Le desta sia perché, a differenza del Capitalocene, lascia cadere la messa in discussione dei modelli economici, pragmatici e valoriali che hanno condotto ai

¹⁵ Al riguardo si veda per esempio JOSEPH HENRICH, STEVEN J. HEINE, ARA NORENZAYAN, *The weirdest people in the world?*, in «Behavioral and Brain Sciences», 33, 2-3, 2010, pp. 61-83.

¹⁶ PAUL JOZEF CRUTZEN, *Geology of mankind*, in «Nature», vol. 415, 23, 2002.

disastri attuali, sia perché – ma le due cose sono strettamente correlate – sembra suggerire che la sola ecologia scientifica possa di per sé costituire una soluzione sicura e dirimente ai mali che si sono creati. Una visione delle cose, questa, che fa venire alla mente alcuni passaggi dell'ecologia politica di André Gorz, laddove questi si concentrava sui problemi di una espertocrazia da intendere come un sistema politico legittimato da pool di tecnocrati e che non mette in discussione i miti e il retroterra ideologico del disastro che questi ultimi sono chiamati ad affrontare: «l'ecologia – nelle parole di Gorz – non ha tutta la sua carica critica ed etica se le devastazioni della Terra, la distruzione della basi naturali della vita non sono comprese come le conseguenze di un modo di produzione, se non si comprende che questo modo di produzione esige la massimizzazione dei rendimenti e ricorre a delle tecniche che violano gli equilibri biologici»¹⁷. Questo tipo di questioni sono altresì strettamente collegate all'idea che possa esistere una crescita ecosostenibile, ossia una crescita economica con impatto ambientale minimo, se non nullo: più precisamente, che possano darsi una crescita verde e uno sviluppo sostenibile rimanendo in un sistema economico capitalistico tout court. Su questi temi vi sarà modo di ritornare più avanti e basterà qui anticipare che se è vero come è vero che la massimizzazione del profitto e delle rendite finanziarie, l'incremento di capitali, la logica del mercato, della continua crescita della produzione e del consumo di merci sono i punti fermi del capitalismo per come l'abbiamo sinora conosciuto, la crescita green di cui si parla è tanto seducente quanto (a dir poco) problematica¹⁸.

Che affidarsi alla scienza e alla ecologia scientifica sia necessario ma tutt'altro che sufficiente è giustappunto un nodo che affronteremo

17 ANDRÉ GORZ, *Écologica*, Paris, Galilée, 2008, trad. it. di Francesco Vitale, *Ecologica*, Milano, Jaca Book, 2009, p. 18.

18 Al riguardo si vedano per esempio le analisi di Jason Hickel e Giorgos Kallis in JASON HICKEL, GIORGOS KALLIS, *Is Green Growth Possible?*, in «New Political Economy», April, 25, 2019, pp. 1-18. Si veda anche PAOLO CACCIARI, *Ombre verdi. L'imbroglione del capitalismo green. Cambiare paradigma dopo la pandemia*, Milano, Altaeconomia, 2020.

mo più oltre. Per quanto riguarda la scienza occorre però accennare immediatamente a un fenomeno che non si può ignorare, ossia che l'impresa scientifica non sempre è pura e aliena da interessi extra-teoretici. Paradigmatici, da questo punto di vista, sono per esempio gli esiti sbalorditivi derivanti dal contatto tra comunità scientifica e sistemi economici documentati nella monumentale inchiesta di Naomi Oreskes (storica della scienza all'università di Harvard) e Erik Conway (storico della scienza e della tecnologia alla Nasa) presentata in *Merchants of doubt*, un testo dato alle stampe ormai quasi tre lustri orsono¹⁹. I fatti sono i seguenti. Nonostante centinaia di articoli pubblicati su prestigiose riviste scientifiche internazionali soggette a peer review già nei primissimi anni di questo secolo evidenziassero l'origine antropica del riscaldamento globale, un gruppo di autorevoli scienziati si è prestato a un'opera di offuscamento delle evidenze scientifiche per ragioni ideologiche, culturali, economiche, per l'avversione verso talune visioni del mondo (compresa quella che ritiene che una crescita illimitata sia insostenibile a livello ambientale) e hanno collaborato con sistemi di potere, gruppi industriali e giornali finanziari sorretti a loro volta da potentati economici legati alla produzione di energia. La strategia adottata – è questo l'altro aspetto documentato da Oreskes e Conway, e da qui il titolo del loro libro – è la stessa che era stata utilizzata negli Stati Uniti degli anni '50 dall'industria del tabacco, che negava i danni da fumo e che ebbe dalla sua parte scienziati di altissimo profilo come Frederick Seitz (1911-2008), fisico dello stato solido che – dopo aver rivestito posizioni di primo rilievo durante la Seconda guerra mondiale e fornito il proprio contributo alla costruzione della bomba atomica – fu nominato Presidente della «National Academy of Sciences» e della Rockefeller University, nonché insignito della «National Medal of Science». E si tratta, tra l'altro, della medesima strategia

19 NAOMI ORESKES, ERIK CONWAY, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York, Bloomsbury Press, 2010, trad. it. di Luigi Ciattaglia e Diego Tavazzi, *Mercanti di dubbi: come un manipolo di scienziati ha nascosto la verità, dal fumo al riscaldamento globale*, Milano, Edizioni Ambiente, 2019.

utilizzata anche per le piogge acide e per il buco nell'ozono: «spargere dubbi». Con lo slogan «non ci sono prove», decontestualizzando le incertezze (che sono fisiologiche alla ricerca scientifica) per «creare l'impressione che ogni cosa è ancora incerta», qualificando le tesi altrui come espressione di punti di vista «semplificati e drammatizzanti», vi sono stati uomini di scienza che hanno alimentato direzioni fuorvianti rispetto a quanto attestato dalla mole degli studi scientifici dedicati a questi temi²⁰. Il dubbio, che è il sale della scienza, è stato esercitato per dare l'impressione di un dibattito scientifico ancora del tutto aperto, in corso, mentre in realtà gli studi accumulati sul fumo prima e sul buco nell'ozono, sulle piogge acide e sul cambiamento climatico poi di margini di dubbio ne lasciavano ben pochi. È bene fare presente che quanto documentato nel libro di Oreskes e Conway non ha ricevuto una sola contestazione, una sola denuncia. Siamo dunque di fronte a una storia che mostra che l'idea di una scienza pura, la visione della scienza come una attività indipendente che risponde solo a se stessa, autopoietica, priva di preconcetti, disinteressata è una narrazione: la dimensione scientifica può essere condizionata anche da interessi economici e ideologici.

Ritornando sui nostri passi, l'antropocentrismo, il modello dell'*homo oeconomicus* dell'economia classica, la spirale consumo-produzione-consumo hanno messo capo alla devastante crisi ecologica che abbiamo dinanzi. Se da una parte resta comunque vero – ferme restando le considerazioni che si sono appena fatte – che avvalersi degli strumenti dell'ecologia scientifica è indispensabile, è anche vero che, come suggerito dall'economia ecologica, la crescita economica senza limiti e il punto di vista antropocentrico andrebbero a dir poco ridimensionati e ripensati attraverso l'adozione dei limiti che sono dettati dallo stesso sistema terra. Nondimeno, proprio negli ultimi anni ha preso piede una direzione di pensiero che pare andare in una direzione sostanzialmente contraria. Ci riferiamo al così detto lungoterminismo, che ha

20 NAOMI ORESKES, ERIK CONWAY, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, cit., trad. it. cit., pp. 59-60 *passim*.

tra i suoi esponenti di punta filosofi come Nick Bostrom e Will MacAskill, entrambi dell'Università di Oxford: al primo dei due, nel 2005, si deve la fondazione del Future of Humanity Institute, un Centro di ricerca interdisciplinare della stessa Università di Oxford sull'umanità e sulle sue prospettive. Il Centro ha goduto di una elargizione di Elon Musk pari a 1,5 milioni di dollari²¹.

Il lungoterminismo, come il termine stesso suggerisce, pensa alle generazioni future adottando nel contempo un'ottica consequenzialistica, utilitaristica. La responsabilità per le generazioni future, come è ben noto, faceva da perno anche alla filosofia di Hans Jonas, e la via d'accesso al dovere morale di salvaguardare l'umanità e garantire la vita per le generazioni future era da questi individuato nel celeberrimo principio dell'«euristica della paura». Molto brevemente, la paura alimentata dalla presa in considerazione delle conseguenze devastanti dell'agire umano, dal timore della catastrofe e della scomparsa dell'umanità poteva essere in grado a suo avviso di esercitare un ruolo fondamentale per motivare l'essere umano a correggere il procedere del proprio agire, ad assumersi la responsabilità per il futuro della terra e per il diritto ad esistere delle generazioni future. La paura, il «turbandamento emotivo» – e non un ragionamento razionale – risultava dunque per Jonas il tassello fondamentale per correggere il legame tra uomo e mondo naturale, per porre in essere comportamenti improntati a maggiore prudenza e responsabilità²². Proprio i due principi della responsabilità e del diritto delle generazioni future a sopravvivere assumono, nell'indirizzo contemporaneo del lungoterminismo, un volto completamente trasfigurato. Nella terminologia lungoterminista, ab-

21 Al riguardo si veda ÉMILE P. TORRES, *Against longtermism*, in «Aeon», October 19, 2021, <https://aeon.co/essays/why-longtermism-is-the-worlds-most-dangerous-secular-credo>.

22 HANS JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1979, trad. it. a cura di Pier Paolo Portinaro, *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1990, p. 35.

biamo il dovere di «ridurre il rischio esistenziale»²³, ossia di scongiurare la scomparsa del genere umano, ma a metterci sulla strada giusta non è più – come in Jonas – la componente emotiva, bensì il calcolo matematico, i numeri, ancorati nella cornice teorica delle etiche utilitaristiche: non per nulla, il ben noto dilemma del carrello ferroviario o il cosiddetto principio Caifa – cardini delle etiche consequenzialistiche e che ci dicono che è preferibile sacrificare il bene o la vita di qualcuno se questo promuove la vita o il bene di molti, ossia di un numero superiore di persone – risuonano spesso nella mente quando ci si confronta col lungoterminismo.

Numeri e calcoli dettagliati, si diceva. E dai calcoli offerti da Bostrom già nel 2003 in *Astronomical Waste: The Opportunity Cost of Delayed Technological Development* si poteva per esempio desumere quanti miliardi di miliardi di persone potrebbero non vivere tra un miliardo di anni se già da oggi rinunciassimo a fare il possibile per colonizzare altri pianeti, per esempio il Superammasso della Vergine²⁴. Ed è per l'appunto al futuro remotissimo, lontanissimo su una scala di milioni e milioni di anni che secondo i lungoterministi dobbiamo pensare: sono i miliardi di miliardi di esseri umani delle generazioni che verranno, che non sono ancora nati che dobbiamo tener presenti per progettare il futuro. Rispetto a queste lontanissime generazioni – osserva William MacAskill – l'umanità attuale è a tutti gli effetti come un adolescente, e quello che si deve evitare è di comportarsi come un «adolescente incauto»: «Un adolescente ha ancora davanti a sé la maggior parte della vita e le sue decisioni attuali possono avere un impatto su tutta la sua esistenza. Quando sceglie cosa studiare, quale carriera intraprendere o il limite di rischi da affrontare, non dovrebbe pensare solo all'interesse

23 Sul rischio esistenziale, un concetto introdotto da Bostrom, si veda NICK BOSTROM, *Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards*, in «Journal of Evolution and Technology», IX, 2002, pp. 1-30, <https://nickbostrom.com/existential/risks.pdf>.

24 Si veda NICK BOSTROM, *Astronomical Waste: The Opportunity Cost of Delayed Technological Development*, in «Utilitas», vol. 15, n. 3, 2003, pp. 308-314, <https://nickbostrom.com/papers/astronomical-waste/>.

del momento, ma anche a tutto il resto della vita che lo attende»²⁵. Ed è precisamente ragionando con questa accortezza che si aprono nuovi scenari, che possiamo renderci conto che «[...] se guardiamo al futuro, c'è un vasto territorio nel quale la nostra civiltà potrebbe espandersi: lo spazio extraterrestre [...]. Se una cultura facesse maggiori sforzi per insediarsi nello spazio extraterrestre o avesse maggiori capacità di farlo, alla fine sarebbe in grado di superare qualsiasi altra cultura che scegliesse di rimanere sulla Terra»²⁶.

Émile P. Torres, critico del lungoterminismo dopo esserne stato un esponente, offre una puntuale ricognizione dei calcoli di Bostrom e delle tesi di MacAskill, giungendo a presentare questo influente indirizzo di pensiero in questi termini:

Immaginate una situazione in cui potreste far uscire dalla povertà estrema 1 miliardo di persone attuali o beneficiare lo 0,0000000001 per cento dei 10^{23} esseri umani biologici che, secondo i calcoli di Bostrom, potrebbero esistere se arrivassimo a colonizzare il nostro quartiere cosmico, il Superammasso della Vergine. Quale opzione dovrete scegliere? Per i lungoterministi, la risposta è ovvia: dovrete scegliere la seconda. Perché? Basta analizzare i numeri: lo 0,0000000001 per cento di 10^{23} persone equivale a 10 miliardi di persone, che è dieci volte superiore a 1 miliardo di persone. Ciò significa che se vuoi realizzare il massimo bene, devi concentrarti su queste persone del futuro lontano piuttosto che aiutare chi oggi è in estrema povertà²⁷.

La traiettoria teorica dei lungoterministi incalza verso una vera e propria matematica morale ed è questa che a loro avviso deve soste-

²⁵ WILL MACASKILL, *What We Owe the Future. A Million-Year View*, New York, Hachette, 2022, trad. it. di Lorenzo Matteoli e Andrea Terranova, *Cosa dobbiamo al futuro. Prospettive per il prossimo milione di anni*, Milano, Baldini e Castoldi, 2023, versione epub, p. 61.

²⁶ Ivi, pp. 631-633.

²⁷ ÉMILE P. TORRES, *The Dangerous Ideas of 'Longtermism' and 'Existential Risk'*, in «Current Affairs», 28 July 2021, <https://www.currentaffairs.org/2021/07/the-dangerous-ideas-of-longtermism-and-existential-risk>.

nerci nel guardare al futuro. Osserva a questo riguardo Elad Uzan, anch'egli critico del lungoterminismo:

[...] siamo incerti sulla probabilità di successo nell'esplorazione spaziale. Tuttavia, se ci riusciremo, ciò consentirà l'esistenza nello spazio di una quantità di persone future mille miliardi di volte superiore a quella che si avrebbe se l'umanità non lasciasse mai la Terra. Per qualsiasi probabilità di successo dell'esplorazione spaziale superiore, diciamo, allo 0,000000001 per cento, la teoria del valore atteso raccomanda di dare priorità all'esplorazione spaziale rispetto alla riduzione della povertà globale, anche se quest'ultima linea d'azione salverebbe milioni di vite attuali²⁸.

L'uso dei numeri e della matematica, nel lungoterminismo, è in effetti costante, ai limiti del fervore sacrale. Ma proprio su questo terreno, si ha l'impressione che l'uso dei numeri che è dato ritrovare in questo indirizzo di pensiero finisca talvolta per risultare subdolo, se non capzioso. Per esempio, la distinzione tra possibilità (il fatto che qualcosa possa verificarsi o meno) e probabilità (il calcolo che indica il grado di certezza che un evento si verifichi) è sostanziale: nella formulazione di Bernoulli, «Probabilitas enim est gradus certitudinis, et ab hac differt ut pars a toto»²⁹. E quello che i lungoterministi omettono di precisare è giustappunto che, poiché stiamo parlando di un futuro lontanissimo e su una scala di almeno un milione di anni, «la reale probabilità che investire oggi nell'esplorazione spaziale permetterà all'umanità di raggiungere le stelle tra 1.000.000 di anni è sconosciuta. Sappiamo solo che è possibile [...]. Ai risultati degli investimenti nell'esplorazione spaziale oggi non può essere assegnata una probabilità, per quanto alta o bassa»³⁰.

²⁸ ELAD UZAN, *Moral mathematics*, in «Aeon Magazine», November 28, 2022, <https://aeon.co/essays/how-to-solve-moral-problems-with-formal-logic-and-probability>.

²⁹ JAKOB BERNOULLI, *Ars Conjectandi*, Basileae, Thurnisiorum, 1713, p. 211.

³⁰ ELAD UZAN, *Moral mathematics*, cit.

Nella logica lungoterminista – ma si tratta di una obiezione strettamente collegata a quanto si è appena osservato – viene altresì avvertito un preoccupante sintomo di disaffezione verso il presente: più precisamente, di dissoluzione del presente nelle profondità del futuro remoto. Come osservato da Torres, «[...] anche se il cambiamento climatico provocasse la scomparsa di nazioni insulari, innescasse migrazioni di massa e uccidesse milioni di persone, probabilmente non comprometterebbe il nostro potenziale a lungo termine nei prossimi trilioni di anni. Se si adotta una visione cosmica della situazione, anche una catastrofe climatica in grado di ridurre la popolazione umana del 75% per i prossimi due millenni non sarebbe altro, nel grande schema delle cose, che un piccolo inconveniente [...]»³¹. E in effetti, i disastri ambientali provocati dai sistemi economici e politici di sfruttamento degli ecosistemi e dei territori, i problemi e gli effetti della crescita economica presenti e del futuro a noi prossimo possono certo essere oggetto di generose beneficenze, ma perdono la loro rilevanza se l'obiettivo è quello della sopravvivenza del genere umano nel futuro lontanissimo e ottenuta grazie alla colonizzazione di un qualche pianeta. Non per nulla, proprio sulla cruciale questione della sostenibilità della continua crescita economica sulla quale – come si è veduto – l'economia ecologica ha da tempo invitato a interrogarsi, MacAskill si sofferma di passaggio, e in un modo a dir poco corruivo: «l'idea di sostenibilità è spesso associata alla necessità di rallentare la crescita economica. Ma se un determinato livello tecnologico è insostenibile, bloccare la crescita non è un'opzione. È come uno scalatore su una parete rocciosa a picco sul mare, senza corde né imbracatura, con un forte rischio di cadere: rimanere fermo non è una soluzione, stremato dalla fatica alla fine cadrà. Deve invece continuare a salire: solo una volta raggiunta la vetta sarà al sicuro»³². Nondimeno, i dati a dir poco sconcertanti gli effetti sul nostro pianeta della crescita economica continua non cessano di irrompere prepotentemente in questo intrepido scena-

³¹ ÉMILE P. TORRES, *Against longtermism*, cit.

³² WILL MACASKILL, *What We Owe the Future. A Million-Year View*, cit., trad. it. cit., pp. 981-983.

rio. Nei mari la quantità di plastica supera quella dei pesci; sulla crosta terrestre la quantità di asfalto, cemento e acciaio supera la quantità della biomassa vegetale e animale; la quantità di animali di allevamento supera quella degli animali selvatici³³. Proprio riguardo a questi ultimi, le considerazioni di MacAskill colpiscono l'attenzione. Si tratta di considerazioni che giungono a conclusioni che egli stesso considera inquietanti, ma ciò non toglie che abbiano questo tenore: «È naturale e intuitivo pensare all'impatto dell'uomo sulla vita degli animali selvatici come a una grande offesa etica. Ma se si valuta la vita degli animali selvatici come mediamente peggiore del non vivere, cosa che ritengo alquanto plausibile, si arriva alla inquietante conclusione che, dal punto di vista degli stessi animali selvatici, l'enorme crescita ed espansione dell'*Homo sapiens* è stata un bene»³⁴.

Come già si è ricordato, dopo esserne stato un esponente, Émile P. Torres è divenuto uno dei più tenaci critici del lungoterminismo, sino a definire questa linea di pensiero «una ideologia estremamente pericolosa»³⁵. Pericolosa, occorre aggiungere, anche per il fattivo favore riscosso dal lungoterminismo tra le élite tecnologiche e i miliardari della Silicon Valley³⁶: oltre ai finanziamenti di Elon Musk al Future of Humanity Institute dell'Università di Oxford fondato nel 2005 da Nick Bostrom³⁷, risalta per esempio la figura di Jaan Tallinn, cofondatore di Skype come pure del «Centre for the Study of Existential Risk»

33 Per maggiori dettagli su questi dati si rimanda alle note 6, 7 e 8 di PAOLO CACCIA-RI, *L'imbroglio del capitalismo green*, in «Critica Marxista», 5-6, 2021, versione online <https://www.decrecita.it/imbroglio-del-capitalismo-green/#sdfootnote11anc>.

34 WILL MACASKILL, *What We Owe the Future. A Million-Year View*, cit., trad. it. cit., pp. 1409-1411.

35 ÉMILE P. TORRES, *The Dangerous Ideas of 'Longtermism' and 'Existential Risk'*, cit.

36 Non per nulla, anche nel titolo di un testo di recente pubblicazione, il lungoterminismo è definito «l'utopia dei miliardari». Si veda IRENE DODA, *L'utopia dei miliardari. Analisi e critica del lungoterminismo*, Roma, Edizioni Tlon, 2024.

37 Il *Future of Humanity Institute* (FHI), così si legge sul portale online (<https://www.fhi.ox.ac.uk/>), è stato chiuso il 16 aprile 2024. La ricerca nei campi in cui era attivo il FHI, vi si legge ancora, continuerà ad essere perseguita all'interno della stessa Università di Oxford e in organizzazioni esterne.

(CSER) dell'Università di Cambridge nel Regno Unito e del «Future of Life Institute» di Cambridge in Massachusetts. Pur essendo noto come grande benefattore, le affermazioni di Tallinn sul cambiamento climatico destano secondo Torres non poche perplessità. In una intervista al CNBC del dicembre 2020, Tallinn afferma che il cambiamento climatico non rappresenta per l'umanità un «rischio esistenziale», giacché difficilmente potrà crearsi sulla Terra uno «scenario fuori controllo»: rifacendosi a un calcolo contenuto nel volume *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity* (2020) di Toby Ord³⁸, filosofo australiano dell'Università di Oxford a sua volta esponente del lungotermismo, Tallinn ritiene che la probabilità che il cambiamento climatico causi l'estinzione del genere umano è inferiore all'1%³⁹. Un buon esempio per comprendere cosa si debba intendere con «scenario fuori controllo» ci è fornito da Torries, che invita a pensare allo scenario verificatosi qualche miliardo di anni fa su Venere, uno scenario che ha fatto sì che la temperatura media di questo pianeta sia ancora oggi tanto alta da arrivare a fondere stagno, zinco e piombo⁴⁰. Ciò considerato, sulla tesi di Tallinn e di Ord che il cambiamento climatico non possa mettere capo a uno «scenario fuori controllo» e quindi rappresentare un «rischio esistenziale» si può anche convenire: non ne va, insomma, della sopravvivenza del genere umano. Il problema, di nuovo, resta però quello degli scenari a noi più vicini, anzi vicinissimi. E si tratta, di fatto, di scenari drammatici. Per esempio, che le Maldive rischiano di scomparire sotto le acque entro la fine del secolo; che nell'Asia meridionale le ondate di calore, le alluvioni e la siccità renderanno la situazione insostenibile; che la desertificazione, l'innalzamento del livello del mare, la diffusa instabilità politica, le carestie, la perdita di biodiversità produrranno

38 TOBY ORD, *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*, London, Bloomsbury Publishing, 2020.

39 Si veda SAM SHEAD, *Skype co-founder Jaan Tallinn reveals the 3 existential risks he's most concerned about*, in «cnbc.com», December 2020, <https://www.cnbc.com/2020/12/29/skype-co-founder-jaan-tallinn-on-3-most-concerning-existential-risks-.html>.

40 ÉMILE P. TORRES, *The Dangerous Ideas of 'Longtermism' and 'Existential Risk'*, cit.

migrazioni ed estinzioni di massa. A certificare siffatta drammaticità del futuro a noi prossimo è un documento del 2020 firmato da più di 11.000 scienziati di tutto il mondo, un documento che anche Torries non manca di menzionare e il cui esergo recita come segue: «Gli scienziati hanno l'obbligo morale di avvertire chiaramente l'umanità di qualsiasi minaccia catastrofica e di “dire le cose come stanno”. Sulla base di questo obbligo [...] dichiariamo, insieme a più di 11.000 scienziati firmatari da tutto il mondo, in modo chiaro e inequivocabile che il pianeta Terra si trova ad affrontare un'emergenza climatica [...]. È necessario un immenso incremento degli sforzi per conservare la nostra biosfera e evitare indicibili sofferenze dovute alla crisi climatica»⁴¹. Alla luce di questa situazione, si può anche pensare sul lungo termine e a un futuro remotissimo, ma fare calcoli sul presente e mettere in questione l'esistente appare un imperativo morale ineludibile. Sul primo fronte, per esempio, secondo una recente pubblicazione comparsa in «Nature Cities» frutto di una ricerca coordinata dalla «Fondazione per il futuro delle città» diretta da Stefano Mancuso, giacché gli alberi assorbono naturalmente CO₂, piantando mille miliardi di alberi nelle aree periurbane del Pianeta ridurremmo drasticamente il problema del cambiamento climatico⁴². Anche questi sono numeri. A questi numeri e modalità di intervento, a onor del vero, non sono mancate critiche immediate⁴³: nondimeno, sono numeri che hanno a che fare con

⁴¹ *World Scientists' Warning of a Climate Emergency*, testo collettivo, January 2020, in «BioScience», 70, 1, pp. 8-12: 8, <https://hal.science/hal-02397151/document>.

⁴² Si veda SAVERIO FRANCINI ET AL., *Global spatial assessment of potential for new peri-urban forests to combat climate change*, in «Nature Cities», 1, 2024, pp. 286-294. <https://doi.org/10.1038/s44284-024-00049-1> e STEFANO MANCUSO, *Cento miliardi di alberi intorno alle nostre città. Così salveremo la Terra dalla crisi climatica*, in «la Repubblica», 28 marzo 2024.

⁴³ Si veda PAOLO MORI, *Crisi climatica: perché NON planteremo 100 miliardi di alberi in breve tempo*, in «Sherwood», 4 aprile 2024, <https://www.rivistasherwood.it/t/fuori-foresta/crisi-climatica-100-miliardi-alberi-mancuso.html>. L'idea di Mancuso era stata criticata anche in precedenza in LORENZO CAMORIANO, MATTEO MASSARA, *Mille miliardi di alberi? No, grazie!*, in «AltriSpazi», 30 marzo 2022, <https://www.sherpa-gate.com/altrispazi/mille-miliardi-di-alberi-no-grazie/>.

le «indicibili sofferenze» di cui ci parlano gli scienziati nel documento menzionato, cosicché, considerata la posta in gioco, vale sicuramente la pena di discuterne, di ragionarci sopra, di confrontarsi, di prenderli in considerazione. Sul secondo fronte, la critica dell'esistente, una indicazione che possiamo trarre da quanto abbiamo visto emergere dall'economia ecologica concerne le conseguenze nefaste della correlazione tra crescita economica e danni ambientali: il che è quanto dire che la ristretta metrica del PIL necessita di essere radicalmente ripensata, ovvero integrata con le ricadute ecologiche che concernono – per esempio – il sovrasfruttamento dei suoli e delle risorse naturali, l'inquinamento, la produzione di gas serra (per primi l'anidride carbonica, il metano e il protossido di azoto), il dispendio idrico. Rallentare il passo di una crescita infinita in un sistema finito è puro buon senso e ci riporta all'inizio di questo contributo. Ma come si è veduto, una prospettiva del genere appare sostanzialmente poco sensata a un lungoterminista come MacAskill. A suo avviso, siamo come degli scalatori che si trovano su una parete rocciosa con un forte rischio di cadere: rimanere fermi non è una soluzione, dobbiamo continuare a salire. In questo esempio tranchant, scarno e impoverito della situazione in cui ci troviamo, l'opzione di scendere non è contemplata. Tuttavia – come anche in altri casi – è appunto difficile sottrarsi all'impressione di trovarsi di fronte a una immagine della realtà talmente impoverita da rendere irriconoscibili i disastri a cui si è fatto cenno, da rendere vano lo spingersi verso altri tipi di considerazioni o modalità di analisi laddove – invece – queste non mancano affatto. A proposito della crescita, con Tim Jackson si potrebbe per esempio obiettare che abbiamo certamente bisogno «di una certa quantità di cibo per stare bene, ma oltre ad un certo punto, se continui a mangiare aspettandoti di stare meglio, starai peggio»⁴⁴. E proprio su questi temi, è precisamente all'economia ecologica di Jackson che merita conclusivamente rivolgere un'attenzione più specifica.

⁴⁴ SIMONE FANT, *Intervista a Tim Jackson. L'economista ecologista che critica il capitalismo*, in «EconomiaCircolare.com», 10 gennaio 2022, <https://economiecircolare.com/tim-jackson/>.

Jackson, sostenitore della economia circolare già da *Material Concern* (1996)⁴⁵, in *Prosperity without Growth* (un testo che ha riscosso una grandissima attenzione, che è stato tradotto in diciassette lingue e la cui seconda edizione, del 2017, è stata completamente aggiornata rispetto alla prima versione del 2009), riesce infatti a fornire un quadro generale in grado di mettere costruttivamente in relazione il paradigma dello sviluppo sostenibile (o della crescita verde, su cui ritorneremo immediatamente) e la necessità di una decrescita che tenga conto dei limiti ecologici e dell'effettivo benessere delle persone. A quest'ultimo riguardo occorre ritornare sul fatto che – e si tratta di un punto focale della prospettiva di Jackson – se da una parte il PIL e il livello di produttività, per essere positivi, devono necessariamente crescere, dall'altra non vi è una correlazione altrettanto stretta tra questo tipo di crescita e il benessere delle persone: diversamente da quanto appare sedimentato nel senso comune, insomma, il benessere non è misurato dalla metrica del PIL. Come si è veduto, si tratta di una questione che da subito ha costituito uno dei cardini dell'economia ecologica. Occorre però ritornarvi brevemente, giacché l'inadeguatezza di questa metrica è stata evidenziata anche in tempi recentissimi da personaggi illustri: *Misurare ciò che conta. Al di là del Pil*, scritto a sei mani dal celebre economista francese Jean-Paul Fitoussi, dal Premio Nobel per l'economia nel 2001 Joseph Stiglitz e dalla direttrice delle Statistiche dell'OCSE nel 2010 Martine Durand, ne è un esempio paradigmatico; paradigmatico quanto un testo – di quasi dieci anni precedente – scritto ancora da Fitoussi e Stiglitz assieme a un altro Premio Nobel per l'economia, Amartya Sen⁴⁶. E lo stesso si dica per quanto espresso da Mike Berners-Lee, tra i membri dell'«Institute for Social Futures» della Lancaster Univer-

45 TIM JACKSON, *Material Concerns. Pollution, Profit and Quality of Life*, New York, Routledge, 1996.

46 Si veda AMARTYA SEN, JOSEPH STIGLITZ, JEAN-PAUL FITOUSSI, *Mismeasuring our lives. Why GDP doesn't add up*, New York, The New Press, 2010, trad. it. di Matteo Vegetti, *La misura sbagliata delle nostre vite. Perché il PIL non basta più per valutare benessere e progresso sociale. Rapporto della Commissione per la misurazione della performance economica e del progresso sociale*, Etas, Milano, 2010 e JOSEPH STIGLITZ, JEAN-PAUL FITOUSSI, MARTINE DURAND, *Measuring What Counts. The Global Movement for Well-*

sity, che in un testo del 2019 non esita a definire la crescita del PIL «una misura di successo dannosa» nella misura in cui la sua crescita – oltre a non tener conto del grado di inquinamento prodotto, delle emissioni di carbonio, della biodiversità, come pure del progresso sociale e della distribuzione della ricchezza (il PIL, lo si è già osservato, può crescere anche se, per esempio, è solo l'1 per cento della popolazione che beneficia dell'80 per cento della ricchezza prodotta, come accade col pollo di Trilussa) – persino i «profitti riciclati della droga e di altre attività criminali si manifestano come PIL»⁴⁷.

Sono tutti temi, questi, che sono anche al centro del testo di Jackson *Prosperity without Growth*, che si immette ovviamente nell'alveo di pionieri dell'economia verde come i menzionati Georgescu-Roegen, Boulding e Daly. Prima di soffermarsi più da vicino sul testo di Jackson è però giunto il momento di aprire una breve ma necessaria parentesi. Si è più volte osservato che per far fronte alla crisi ambientale l'ecologia scientifica è sicuramente fondamentale. Secondo una linea di pensiero molto forte e apprezzata dai governi occidentali, l'ecologia scientifica e lo sviluppo tecnologico lascerebbero ottimisticamente prefigurare il raggiungimento dell'obiettivo del cosiddetto «disaccoppiamento» (*decoupling*): in buona sostanza, giustappunto grazie a tecnologie sempre più efficienti e in grado di abbattere i costi ambientali come lo sfruttamento di risorse naturali e la produzione di rifiuti, lascerebbero prefigurare il venir meno o la sostanziale diminuzione della correlazione tra crescita economica e impatto negativo della crescita sull'ambiente. Il pilastro della cosiddetta «crescita verde» o dello sviluppo sostenibile è precisamente questo. Un documento dell'OCSE del 2011, non per nulla, così recitava: «Crescita verde significa promuovere la crescita economica e lo sviluppo, assicurando al tempo stesso che il patrimonio

Being, New York, The New Press, 2019, trad. it. di Maria Lorenza Chiesara, *Misurare ciò che conta. Al di là del Pil*, Torino, Einaudi, 2021.

⁴⁷ MIKE BERNERS-LEE, *There is no Planet B. A handbook for the make or break years*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, trad. it. di Carlo Capararo, *No planet B. Guida pratica per salvare il nostro mondo*, Milano, il Saggiatore, 2020, versione epub p. 1603 e p. 1027.

naturale continui a fornirci le risorse e i servizi ambientali sui quali si basa il nostro benessere. A tale scopo, è necessario accelerare gli investimenti e l'innovazione che rendano possibile la crescita sostenibile e diano vita a nuove opportunità economiche»⁴⁸.

Come ancora il medesimo documento dell'OCSE ci ricorda, il concetto di crescita verde prendeva origine dalla Green Growth Declaration, firmata nel 2009 dai ministri di 34 Paesi. La «Strategia di Crescita Verde» elaborata dall'OCSE nel documento menzionato fu predisposto in vista della Conferenza di Rio del 2012: a partire da allora, il concetto di crescita verde o di sviluppo sostenibile è stato da molti considerato come un paradigma in grado di coniugare crescita e sostenibilità.

Dalla Green Growth Declaration e dal Documento dell'OCSE sono trascorsi diversi anni e un primo bilancio è dunque possibile. È precisamente quanto Jackson (come altri) ha cercato di fare. Nonostante l'ottimismo di molti economisti e di chi pare aver riposto «nel decoupling una fiducia che rasenta la fede»⁴⁹, dati, numeri, formule aritmetiche ed equazioni conducono Jackson a una serie di conclusioni, le più importanti delle quali sono le seguenti: che il decoupling (sia esso assoluto o relativo, ossia in grado di fare di più con meno, di garantire una crescita economica con minori danni ambientali) va perseguito comunque, con o senza crescita; «che le prove a sostegno della tesi per cui basterebbe il decoupling per sfuggire al dilemma della crescita» e l'idea che l'efficienza energetica (grazie ai progressi tecnologici) possa essere ottenuta a una velocità sufficiente per far fronte alla crisi ambientale in atto si avvicinano molto alla consistenza di un mito⁵⁰; che «la crescita economica, lasciata libera di procedere senza intralci, generi da

⁴⁸ *Verso una crescita verde. Una sintesi per i responsabili politici*. Documento OCSE del maggio 2011, testo collettivo, p. 4, <https://www.oecd.org/greengrowth/48536972>.

⁴⁹ TIM JACKSON, *Prosperity without growth. Economics for a finite planet*, London-Washington, Earthscan, 2009, seconda ed. rivista e ampliata *Prosperity without Growth. Foundations for the Economy of Tomorrow*, New York, Routledge, 2017, trad. it. a cura di Gianfranco Bologna, *Prosperità senza crescita. I fondamenti dell'economia di domani*, Milano, Edizioni Ambiente, 2017, p. 122.

⁵⁰ Ivi, p. 123.

sola un'efficienza maggiore e minori emissioni»⁵¹ e che «l'inclinazione del capitalismo all'efficienza basti da sola a stabilizzare il clima o a compensare le scarsità di risorse» è quantomeno «ingenuo»⁵². Tutto ciò – mette conto sottolinearlo nuovamente – non significa affatto che dovremmo abbandonare l'ecologia scientifica o ecologia dell'ambiente che dir si voglia, bensì significa prendere atto che per far fronte all'enormità della crisi ambientale che abbiamo dinanzi sembra fatale che la cosiddetta economia green debba essere associata all'introduzione di limiti alla scala dell'economia, della crescita economica. Limiti, osserva Jackson, che devono investire l'economia dei Paesi ad alto reddito e non i Paesi più poveri, nei quali si trovano «miliardi di persone che vivono con meno di quello che spendiamo per un cappuccino al bar sotto casa»⁵³. In buona sostanza, il fatto che il disaccoppiamento si sia rivelato sostanzialmente un mito significa che lo sviluppo dei Paesi più poveri non può non comportare – anche utilizzando economie green – un aumento della loro impronta ecologica: ma non in ultimo per il debito morale contratto nei loro confronti dai Paesi più ricchi, appare di conseguenza inevitabile che questi ultimi debbano ridurre il più possibile la scala della loro crescita.

Stanti così le cose, occorre muoversi secondo Jackson lungo nuove coordinate e mettere mano a una economia diversa da quella convenzionale: una «macro-economia per la società della post-crescita» (così Jackson la definisce), il cui primo impegno di fondo sta nel mostrare che la compatibilità tra una prospettiva del genere e la dimensione che attiene all'occupazione e alla stabilità economica e finanziaria non è affatto un dilemma. Più precisamente, si tratta certamente di un dilemma che è avvertito come tale dall'economia convenzionale e dal sistema capitalistico per come sinora lo abbiamo conosciuto. Ma come osserva Jackson, «l'economia è un artefatto della società umana, e la sua apparente intrattabilità è un costrutto culturale. Ideiamo le regole

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Ivi, p. 137 e p. 123.

⁵³ Ivi, p. 63.

del gioco e decidiamo come applicarle»⁵⁴. Per esempio, già diverse cose cambierebbero se negli standard del mercato, oltre all'economia circolare, entrasse a far parte l'obbligo di «considerare sistematicamente la durata dei beni di consumo», la cui obsolescenza programmata è di fatto «una delle piaghe della società usa e getta, che mina i diritti e gli interessi legittimi di consumatori e cittadini»⁵⁵. Rispetto ai totem della crescita e della spirale dei consumi, l'insieme di quanto prospettato da Jackson assomiglia a una sorta di rivoluzione. Ma una sorta di rivoluzione è esattamente quanto richiede l'enormità della crisi ecologica che si è determinata: solo per citare un altro dato a cui sinora non si è fatto riferimento, l'Earth Overshoot Day (EOD) – il Giorno del sovrasfruttamento della Terra, nel quale le risorse prodotte dal pianeta nell'anno solare sono già state interamente consumate – nel 1973 era caduto il 23 di dicembre, nel 2023 è caduto il 2 di agosto⁵⁶. E la medesima enormità della crisi ecologica che si è determinata incalza altresì a una profonda riflessione sul nostro stare nel mondo, sul rapporto tra essere umano e natura, sul dualismo ontologico tra umani e mondo naturale che è stato proprio dello sguardo occidentale in modo particolare a partire dal pensiero moderno. Jackson è dell'avviso che «dobbiamo alimentare e sostenere modi non consumistici di comprendere e stare al mondo, che possono ispirarsi a una serie di tradizioni che si sono sempre opposte al consumismo»⁵⁷ e non manca di ricordare che il consumismo, l'«abitudine allo spreco della società consumistica»⁵⁸ si sono sviluppati «come modo per proteggere la crescita economica guidata dai consumi»: sono cioè un prodotto della storia, e non una ineludibile legge di natura⁵⁹. Come diceva Antonio Gramsci, «ogni mo-

⁵⁴ Ivi, 215. Cfr. anche p. 194.

⁵⁵ Ivi, p. 234.

⁵⁶ Per questi dati si veda <https://www.overshootday.org/newsroom/past-earth-overshoot-days/>.

⁵⁷ TIM JACKSON, *Prosperity without growth. Economics for a finite planet*, cit., trad. it. cit., p. 235.

⁵⁸ Ivi, p. 231.

⁵⁹ Ivi, p. 233.

vimento rivoluzionario è romantico, per definizione»⁶⁰. E quella sorta di rivoluzione a cui da sempre sembra invitarci l'economia ecologica, Jackson compreso, lo sarebbe ancor più se associata alla valorizzazione di matrici transculturali che rifuggono dalla separazione tra uomo e natura, che recuperano il senso di appartenenza al mondo naturale, che contro l'esclusivo antropocentrismo e il primato della crescita proprio dell'economia convenzionale promuovono un'ottica eco-centrica imperniata sul rispetto e non sullo sfruttamento del mondo e dei suoi ecosistemi: l'ecologia profonda di Arne Næss⁶¹, la relazione simbiotica e non parassitaria col mondo naturale invocata da Michel Serres⁶², le visioni eco-bio-comunitarie africane riproposte da autori come Felix Murove⁶³, l'eco-sofia di Raimon Panikkar⁶⁴ ne sono solo alcuni esempi.

Riassunto L'economia ecologica, l'ecologia scientifica e il lungoterminismo rappresentano tre diversi approcci per confrontarsi con la crisi ecologica, il cambiamento climatico e l'adozione di scelte utili a far fronte alla gravità della situazione che si è determinata. Il testo si confronta con questi tre approcci, partendo dall'economia ecologica e dalla sua storia. Dopo aver discusso i tratti di fondo del lungoterminismo e del concetto di sviluppo sostenibile (che è strettamente collegato alla così detta *economia*

60 ANTONIO GRAMSCI, *Classicismo, Romanticismo, Barattone* (gennaio 1922), in ID., *Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo, 1921-1922*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 445-447, p. 446.

61 Cfr. ARNE NAESS, *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*, in «Inquiry», 16, 1, 1973, pp. 95-100.

62 MICHEL SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, Éditions François Bourin, 1990, trad. it. di Alessandro Serra, *Il contratto naturale*, Milano, Feltrinelli, 2019.

63 MUNYARADZI FELIX MUROVE, *An African Commitment to Ecological Conservation: The Shona Concept of Ukama and Ubuntu*, in «The Mankind Quarterly», 45, 2, 2004, pp. 195-215, ID., *African spirituality and ethics. Decolonising a false dichotomy*, Springer Nature Switzerland, 2023.

64 Di Panikkar si può vedere *Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur*, in HANS KESSLER (ed.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 58-66 e l'inedito *Ecosophy, an Interculture Reflexion*, entrambi tradotti in RAIMON PANIKKAR, *Ecosofia, la saggezza della terra*, a cura di Milena Pavan Carrara, trad. it. di Dario Rivarossa, Milano, Jaca Book, 2015.

green e all'ecologia scientifica), il testo intende mostrare che la messa in discussione dei presupposti filosofici, culturali e valoriali a cui da sempre ci invita l'economia ecologica rappresenta la strada più convincente per far fronte all'enormità della crisi ambientale in atto.

Abstract Ecological economics, scientific ecology and long-termism represent three different approaches to dealing with the ecological crisis, climate change and planning the behaviors to be adopted to face the gravity of the situation that has arisen. The paper present these three approaches, starting from ecological economics and its history. After discussing the basic features of long-termism and the concept of sustainable development (which is closely linked to the so-called green economy and scientific ecology), the paper intends to show that questioning the philosophical, cultural and value assumptions to which ecological economics has always invited us is the most convincing way to deal with the enormity of the ongoing environmental crisis.

Indice dei nomi

- Acot, Pascal 33n.
Adorno, Theodor W. 119, 120 n., 134, 134 n.
Alighieri, Dante 126, 135, 136 n.
Allen, Troy D. 23 n.
Altini, Carlo 33 n.
Anassagora 167, 168, 170, 171
Andretta, Maria Giulia 35 n.
Aron, Raymond 94 n., 95 n., 97 n.
Asch, David A. 23 n.
Asimov, Isaac 31, 32
Auerbach, Erich 126, 127, 130 n., 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141
- Bacon, Francis 41
Balibar, Etienne 59, 60
Ballard, James G. 110, 111 n., 120
Balzac, Honoré de 135, 136
Barbero, Alessandro 183
Barsanti, Giulio 33 n.
Bateson, Gregory 124 n.
Bateson, Mary Catherine 124 n.
Baudelaire, Charles 129, 153, 154
Belcastro, Maria Giovanna 33 n.
Benjamin, Walter 94 n., 119, 129, 133
- Berg, Monika 84
Bergson, Henri 128, 129
Berners-Lee, Mike 197, 198 n.
Bernoulli, Jakob 191
Boitani Luigi 36, 37 n.
Bologna, Gianfranco 199 n.
Bonaiuti, Mauro 179 n.
Bonneuil, Christophe 61 n.
Bonoli, Alessandra 33 n.
Bookchin, Murray 63 n.
Bostrom, Nick 188, 189, 190
Boulding, Kenneth 177, 182, 198
Brielmayer, Erdmute 181 n.
Bronzi, Matteo 28 n., 79 n.
Brotherton, Rob 36 n.
Brundtland, Gro Harlem 15, 16 n., 18 n., 19 n., 20, 21, 179,
Buongiorno, Federica 109 n.
Buresh, John 23 n.
Butler, Judith 14, 20 n, 21, 22, 23 n., 24, 25, 26 n., 28, 29
- Cacciari, Massimo 86 n., 94 n., 98 n., 102 n., 185 n.
Cacciari, Paolo 193 n.

Ecologia politica

- Caifa 189
Camoriano, Lorenzo 195
Canova, Gianni 113 n.
Capararo, Carlo 198 n.
Carbone, Mario 122, 123 n., 124 n.
Carson, Rachel 35, 40, 42
Celati, Gianni 113, 114
Cerruti, Luigi 36 n.
Cervellati, Rinaldo 38 n.
Cézanne, Paul 124
Chen, Yong 23 n.
Chiarucci, Alessandro 33 n., 37 n.
Chiesara, Maria Lorenza 198 n.
Ciardi, Marco 33 n., 35 n., 37 n., 38 n.,
41 n., 42 n.
Ciarleglio, Caterina 28 n., 79 n.
Ciattaglia, Luigi 186 n.
Cicarelli, Roberto 61 n.
Clarke, Arthur C. 31
Claudel, Paul 125
Cobb, John B. 181
Crochet, Yves 63 n.
Colombo Pilone, Gianni 111 n.
Conway, Erik M. 36 n., 186, 187,
Crary, Jonathan 112, 115, 116, 117, 119,
120
Cristo (Gesù di Nazareth) 135
Cronenberg, David 112, 113 n.
Crutzen, Paul Jozef 61 n., 184
- Daly, Herman 181, 198
Darwin, Charles 33, 42
Davis, Mike 108
Deléage, Jean-Paul 33 n.
Deleuze, Gilles 45, 52 n., 53, 54, 56,
57, 58, 59, 60, 64, 65 n., 68 n., 70,
71, 77, 113
De Piccoli, Lorenzo 35 n.
Descola, Philippe 101 n., 169, 175, 176
- Doda, Irene 193 n.
Doglio, Cecilia 178 n.
Dondi, Alessandro 140 n.
Doshi, Jalpa A. 23 n.
Dosse, François 52 n.
Durand, Martine 197
- Ehrenberg, Alain 63 n.
Engels, Friedrich 145, 158 n., 164 n.,
181 n.
- Fadini, Ubaldo 41 n., 114 n.
Fant, Simone 196 n.
Federici, Silvia 97, 98, 99 n.
Feenberg, Andrew 146, 159, 161, 162,
163, 164, 165, 166
Festinger, Leon 36 n.
Fichte, Johann Gottlieb 86 n., 102 n.
Firpo, Luigi 33, 148 n.
Fitoussi, Jean-Paul 197
Flaubert, Gustave 135, 136, 138, 139
Foggi, Jacopo 117 n.
Foucault, Michel 68 n., 71n., 82, 169
Francini, Saverio 195 n.
Frasca, Gabriele 120 n.
Fressoz, Jean-Baptiste 61 n.
Freud, Sigmund 153
Fuller, Steve 63 n.
- Galilei, Galileo 34, 37 n., 38 n., 41, 171
Georgescu-Roegen, Nicholas 178, 179,
180, 198
Giotto di Bondone 127
Glissant, Édouard 60
Goldmann, Lucien 149
Gorz, André 185
Govoni, Paola 33 n.
Gramsci, Antonio 83 n., 201, 202 n.
Grillenzoni, Fabrizio 180 n.

- Guattari, Félix 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 113.
- Guerzoni, Giovanna 33 n.
- Habermas, Jürgen 164
- Haeckel, Ernst 33
- Harari, Yuval Noah 27 n.
- Harlem Brundtland, Gro 15, 16 n., 18 n., 19 n., 179
- Heidegger, Martin 24, 25, 26 n., 28, 162
- Heine, Steven J. 184 n.
- Helfrich Jr., Harold William 182 n.
- Henrich, Joseph 184 n.
- Hickel, Jason 185 n.
- Humboldt, Alexander von 42
- Huygens, Christiaan 34, 35 n
- Imperatore, Paola 19 n., 22, 23, 24, 27, 78 n., 102 n.,
- Ingold, Tim 101
- Iofrida, Manlio 121 n., 41 n.
- Iovino, Serenella 42 n.
- Islam, Nazmul 23 n.
- Jackson, Tim 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
- Jonas, Hans 188, 189
- Joyce, James 53, 135, 136
- Kahneman Daniel 36 n.
- Kallis, Giorgos 185 n.
- Kant, Immanuel 79 n., 80, 82, 85 n., 86 n., 87 n., 97 n., 134, 150, 152, 153, 164
- Kennedy, Robert 181
- Kessler, Hans 202
- Keynes, John Maynard 178
- Kracauer, Siegfried 127, 128, 129, 130, 131 n., 133, 134, 135, 139, 141
- Kristeller, Paul Oskar 128 n.
- Land, Nick 63 n.
- Latouche, Serge 16 n., 97, 180 n., 181
- Latour, Bruno 79 n., 82 n., 83 n., 88 n., 91 n., 143, 174, 175
- Lear Linda 42
- Leonardi, Emanuele 19 n., 22, 23, 24, 27, 78 n., 102 n., 183 n.
- Leonzio, Elisa 109 n.
- Lidskog, Rolf 84
- Losurdo, Domenico 181 n.
- Lukács, György 93 n., 146, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161 n., 162 n., 163, 165, 166, 167 n., 176
- MacAskill, Will 188, 189, 190, 192, 193, 196
- Machiavelli, Niccolò 33
- Maitland, James, conte di Lauderdale 17 n., 18
- Mancuso, Stefano 195
- Mann, Geoff 83 n., 89 n., 91, 93 n., 99 n., 101 n.
- Marcel, Gabriel 131 n., 132, 140 n.
- Marcuse, Herbert 166, 176
- Martinez-Alier, Juan 136 n.
- Martini, Edwin A. 39 n.
- Marx, Karl 16, 17, 18 n., 22, 124, 145, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167 n., 181
- Massara, Matteo 195 n.
- Matteucci, Nicola 33 n.
- Mauss, Marcel 140 n.
- Mbembe, Achille 60 n.
- McBrien, Justin 62 n.
- McNeill, John R. 34 n.

Ecologia politica

- Merleau-Ponty, Maurice 97 n., 122, 123, 124, 126, 127, 135, 139, 140, 141
Michelet, Jules 134
Missiroli, Paolo 140 n.
Moneti, Maria 33 n.
Montaigne, Michel de 137 n., 169
Moore, Jason W. 62 n., 143, 144, 145, 146, 183, 184
Mori, Paolo 195 n.
Morton, Timothy 8, 28 n., 143, 144, 175
Müller, Paul Hermann 38
Murove, Felix 202 n.
Musil, Robert 113
- Næss, Arne 202
Negri, Antonio 47 n., 63 n.
Nietzsche, Friedrich 53, 129, 152, 153, 154, 169
Nordhaus, William 15, 100
Norenzayan, Ara 184
Norris, Patricia 20
Nussbaum, Martha 38
- Ord, Toby 194
Oreskes, Naomi 36 n., 186, 187
- Panikkar, Raimon 202 n.
Perullo, Nicola 41
Pinker, Steven 38 n.
Poggio, Andrea 34
Pontormo 148, 149 n.
Poole, Robert 35
Porcelli, Maria Grazia 108
Portinaro, Pier Paolo 188 n.
Proust, Marcel 135, 136, 137 n.
Pynchon, Thomas 105, 106
- Recchia, Elena 181
Rivarossa, Dario 202
- Rolnik Suely 66 n.
Romer, Paul 15
Roncaglia, Aurelio 130
Rosa, Hartmut 109
Rossi Monti, Paolo 32 n., 34 n., 41 n., 42 n.
Rousseau, Jean-Jacques 136, 137, 138, 139, 151, 155
- Saito, Kohei 17, 18 n.
Sartre, Jean-Paul 85
Schiller, Friedrich 150, 151, 152, 153, 155, 156, 169
Schlүpmann, Klaus 36 n.
Schmidt, Alfred 159, 160, 161
Schumacher, Fritz 178
Seitz, Frederick 186
Sen, Amartya 197
Serra, Alessandro 168, 202
Serres, Michel 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 202 n.
Servigne, Pablo 63 n.
Shead, Sam 194
Sheils, Natalie E. 23
Sibertin-Blanc, Guillaume 56 n.
Sills, Peter 39 n.
Simonde de Sismondi, Jean Charles Léonard 181, 182 n.
Smil, Vaclav 36 n.
Smith, Adam 17
Socrate 167, 168, 171
Sokal, Alan 88
Sonnemann, Ulrich 119
Stendhal, pseud. di Beyle, Marie-Henri 135, 136
Stengers, Isabelle 59, 81, 89
Stevens, Raphaël 63
Stiegler, Bernard 97
Stiglitz, Joseph 197

Indice dei nomi

- Sullivan, Andrew 63
- Tallinn, Jaan 193, 194
- Tavazzi, Diego 186 n.
- Thompson, Paul B. 20, 91 n.
- Toadvine, Ted 28, 89 n.
- Torres, Émile P. 188 n., 190, 192, 193, 194
- Trump, Donald 80 n.
- Tsing, Anna 27 n., 62 n.
- Uzan, Elad 191
- Varchi, Benedetto 148 n., 149 n.
- Vigiak, Mario 117 n.
- Villani, Tiziana 81 n., 114 n.
- Vitale, Francesco 185 n.
- Vitruvio 148, 149
- Wainwright, Joel 83 n., 89 n., 91, 93 n., 99 n., 101 n.
- Weber, Max 85, 86 n., 87 n., 91 n., 92 n., 93 n., 94 n., 95, 96, 97 n.
- Werner, Rachel M. 23 n.
- Wolf, Virginia 135, 136
- Zavattini, Cesare 114
- Ziglioli, Bruno 40

Studi e ricerche del Dipartimento di Lettere e Filosofia

Antichità e Filologia

1. FRANCESCO CANNIZZARO, *Sulle orme dell'Iliade. Riflessi dell'eroismo omerico nell'epica d'età flavia*, 2023.
2. *Noster delectat error. L'errore tra filologia e letteratura*, a cura di Elisa Migliore, Matilde Oliva, Claudio Vergara, 2024.

Filosofia

1. *Ecologia politica. Temi e riflessioni da un pensiero in divenire*, a cura di Stefano Righetti, 2025.

Letteratura italiana e Romanistica

1. *L'illustre volgare. Riletture, riscritture e traduzioni dantesche nelle lingue romanze*, a cura di Michela Graziani, Michela Landi e Salomé Vuelta García, 2023.
2. «*La sintassi del mondo*». *La mappa e il testo*, a cura di Laura Bardelli, Elisa Caporiccio, Ugo Conti, Antonio D'Ambrosio, Carlo Facchin, Martina Romanelli, 2023.
3. *La violenza nella letteratura italiana. Forme, linguaggi e rappresentazioni*, a cura di Rebecca Bardi, Camilla Bencini, Chiara Canali, Andrea Carnevali, Alice Petrocchi, Alessandro Privitera, Andrea Talarico, 2023.

Linguistica

1. «*La sua chiarezza séguita l'ardore*». *Studi di linguistica e filologia offerti a Paola Manni*, a cura di Barbara Fanini, 2023.
2. *I dati linguistici. Metodologie e strumenti della ricerca*, a cura di Caterina Cacioli, Serena Carlamaria Crespi, Stefano Miani, Barbara Patella, Ersilia Russo, Carmelina Toscano, 2024.

Finito
di stampare
nel mese di luglio 2025 da Rotomail Italia S.p.A.

Volume stampato con tecnologia print on demand

Il sostanziale disimpegno della politica di fronte alla crisi climatica dimostra che è ormai necessario riprendere dall'interno il tema dell'ecologia critica, provando a rileggerne quelle che sono state le principali evoluzioni e gli spunti teorici più significativi. A partire da posizioni teoriche e disciplinari differenti, i saggi raccolti nel presente volume intendono contribuire a fare i conti tanto con gli argomenti che segnano (e, in qualche caso, dividono dall'interno) la critica ecologica, quanto con la profondità delle questioni in essere, a cui siamo chiamati a dare oggi un'adeguata risposta.

STEFANO RICHETTI è attualmente ricercatore a tempo determinato in Filosofia Morale presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. Ha studiato e fatto ricerca a Bologna, Pisa e Parigi. Tra le sue pubblicazioni: *Soggetto e Identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Modena, Mucchi, 2006; *Lecture su Michel Foucault*, Napoli, Liguori, 2011; *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena, Mucchi, 2012; *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, Milano, Mimesis, 2015; *La ragione ecologica. Saggi intorno all'etica dello spazio*, Modena, Mucchi, 2017; *Etica dello spazio II. Fine e fini della storia*, Modena, Mucchi, 2024.

