

***Rivista STUDIUM Ricerca
(Sezione on line di Filosofia)
Anno 121 – lug./set. 2025 – n. 3***

***ANTROPOCENE:
L'EPOCA DOVE [NON] SIAMO***

A cura di Simona Langella e Marco Damonte

Studium
Rivista trimestrale

DIRETTORE EMERITO: Franco Casavola

COMITATO DI DIREZIONE: Francesco Bonini (Università LUMSA, Roma), Matteo Negro (Università di Catania), Fabio Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma)

COORDINATORI DI STUDIUM RICERCA (SEZIONE ONLINE): Massimo Borghesi, Calogero Caltagirone, Matteo Negro (Filosofia); Francesco Paolo de Cristofaro, Emilia Di Rocco, Giuseppe Leonelli, Federica Millefiorini, Fabio Pierangeli (Letteratura); Francesco Bonini, Paolo Carusi, Federico Mazzei (Storia)

CAPOREDATTORI: Anna Augusta Aglitti, Giovanni Zucchelli

COMITATO DI REDAZIONE: Damiano Lembo, Silvia Lilli, Sara Lucrezi, Irene Montori, Angelo Tumminelli

Abbonamento 2025 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00.

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio. e-mail: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Edizioni Studium S.R.L.

COMITATO EDITORIALE Direttore: Giuseppe Bertagna (Università di Bergamo) Componenti: Mario Belardinelli (Università Roma Tre, Roma), Maria Bocci (Università Cattolica del S. Cuore), Ezio Bolis (Facoltà teologica, Milano), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Giovanni Ferri (Università LUMSA, Roma), Angelo Maffei (Facoltà teologica, Milano), Francesco Magni (Università di Bergamo), Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, Brescia), Fabio Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma), Angelo Rinella (Università LUMSA, Roma), Giacomo Scanzi (Giornale di Brescia)

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE: Roberto Donadoni

REDAZIONE: Simone Bocchetta

UFFICIO COMMERCIALE: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzo, 25 - 00193 Roma Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c.

post. 834010

Sito: www.edizionistudium.it

INDICE

ABSTRACTS.....	p. 7
Simona Langella e Marco Damonte, <i>Introduzione. Parlare ancora di Antropocene</i>	p. 32
Paolo Vidali, <i>Dalla modernità all'Antropocene</i>	p. 34
Simone Turco, <i>“Decline” of the Anthropocene? A sinopia for Anthropocene-related criticisms on Spenglerian grounds</i> ..	p. 55
Omar Brino, <i>Il «pianeta» con «energie ridotte» «su cui navighiamo lo spazio» e le culture umane in Ernesto Balducci</i>	p. 76
Fernando Bellelli, <i>Thomas Berry e “The Great Work”: l'Antropocene dell'Era Ecozoica</i>	p. 89
Angelo Tumminelli, <i>Novacene. Scenari antropologici nell'era dell'iperintelligenza</i>	p. 105
Matteo Ferrari, Francesca Corradini, <i>Paesaggi sonori e pensiero multispecie: lo Chthulucene come orizzonte teorico</i>	p. 124
Orsola Rignani, <i>Antropocene apocalittico: verso un umanesimo più-che-umano</i>	p. 152
Paolo Trianni, <i>Limite e destino dell'Antropocene nel transumanesimo cristocentrico di Pierre Teilhard de Chardin</i>	p. 168
Alessandra Gerolin, <i>L'Antropocene tra paura e speranza: abitare il nostro tempo</i>	p. 194
João Ribeiro Mendes, <i>The Anthropoceners</i>	p. 213
Giovanni Scarafile, <i>Dalla crisi dell'ascolto all'umanesimo patico: fondamenti dialettici per l'Antropocene</i>	p. 237

Nunziatina Sanfilippo, <i>L'oblio del limite: il superamento prometeico nell'Antropocene</i>	p. 261
Cristina Hermida del Llano, <i>Justicia automatizada en tiempos del Antropoceno</i>	p. 285
Luca Filaci, <i>Umano come potenzialità e soglia: nodo di infiniti legami</i>	p. 314
Alma Massaro, <i>Approccio delle capacità e questione animale: alcune criticità</i>	p. 333
Domenico Amirante, <i>El constitucionalismo en los tiempos del Antropoceno. Las contranarrativas del Sur global</i>	p. 354
Farit L. Rojas Tudela, <i>Naturaleza, cosmovisión y antropoceno</i>	p. 381
Vladan Stanković, <i>The Natural environment in the documents of the Catholic Church and the Orthodox Churches</i>	p. 405
Simone Rapaccini, <i>Antropocene e filosofia politica. Michel Foucault e l'immunizzazione</i>	p. 427
William Boelhower, <i>The California Gold Rush of 1848. The Anthropocene and Filmic Prophecies of Mass Extinction</i>	p. 448
Timothy Freeman, <i>Nietzsche and the Anthropocene: Reflections from the Slopes of a Volcano</i>	p. 474
Sarah Dierna, <i>L'Antropocene come categoria da superare. Un'ermeneutica letteraria</i>	p. 500
Mario Minarda, <i>Per una rifondazione umana della natura. Estetica ed etica del paesaggio in Zanzotto saggista</i>	p. 518
Agostino Cera, <i>Da epoca (geologica) a paradigma (epocale). Verso un Antropocene post-geologico</i>	p. 539

Alberto Peratoner, *Appello di responsabilità o istanza di problematizzazione antropologica? La nozione di Antropocene e le sue implicazioni filosofiche e culturali*..... p. 567

Marco Damonte, *Postfazione. Ulteriori indagini in prospettiva antropocenica*.....p. 592

Sezione miscellanea

Luisa Borghesi, *Un realismo politico “oltre la tragedia e l’utopia”: la riflessione critica di Reinhold Niebuhr sulla guerra e la democrazia*.....p. 599

Luisa Borghesi, *Le metamorfosi del populismo americano. Il riemergere del populismo “jacksoniano” nell’analisi di Walter Russell Mead*p. 621

Approfondimenti

Odoardo Visioli, *Dalla spazialità della terra alla sacralità del cosmo*.....p. 647

Profili degli autori.....p. 663

ABSTRACTS

Paolo Vidali

Dalla modernità all'Antropocene

L'Antropocene mette in crisi alcune basi della modernità: la distinzione uomo-natura, l'opposizione soggetto-oggetto, il valore dell'individuo, l'idea di progresso. D'altro canto richiede l'utilizzo di nuovi concetti (ecosistema, identità di specie, vulnerabilità, estinzione) e un nuovo quadro teorico in cui inserirli.

The Anthropocene undermines some foundations of modernity: the man-nature distinction, the subject-object opposition, the value of the individual, the idea of progress. On the other hand, it requires the use of new concepts (ecosystem, species identity, vulnerability, extinction) and a new theoretical framework in which to place them.

Keywords:

Anthropocene, Modernity, Ecosystem, Species, Vulnerability

Parole chiave:

Antropocene, Modernità, Ecosistema, Specie, Vulnerabilità

Simone Turco

“Decline” of the Anthropocene? A sinopia for Anthropocene-related criticisms on Spenglerian grounds

The notion of Anthropocene has captured the interest of scientists, politicians, and cultural critics alike. In parallel, early “crisis-thinkers” such as Oswald Spengler offered a cyclical view

of history that implicitly questioned the centrality of the human element as the sole determiner of historical destiny. This article examines the anticipation of themes related to the Anthropocene in Spengler's work, notably in *The Decline of the West*, and explores how his perspective challenges the notion of human exceptionalism. It will be shown how recent criticisms toward the concept of Anthropocene – its overly simplistic focus on human dominance and the implicit blame placed on humanity – may find an anticipatory counterpoint in Spengler's philosophy concerning the cyclical nature of cultural destiny and the “organic” teleological character of civilisations' birth, growth, and death. Through a schematic analysis, this article aims to offer a pattern for an initial comparison between the two “parties”, and is intended as a position paper that may serve as an outline for future research.

La nozione di Antropocene ha catturato l'attenzione di scienziati, politici e critici della cultura. Parallelamente, “pensatori della crisi”, tra cui Oswald Spengler, hanno elaborato un'idea della storia di tipo ciclico che ha sollevato implicitamente dei dubbi in merito alla centralità dell'elemento umano quale unico fattore determinante nel dipanarsi del destino storico. L'articolo esamina come alcuni temi relativi all'Antropocene siano stati anticipati nell'opera di Spengler, in particolare ne *Il declino dell'Occidente*, ed esplora il modo in cui questa prospettiva problematizza l'idea dell'eccezionalismo umano. Si mostrerà come le recenti critiche mosse al concetto di Antropocene (la sua troppo semplicistica focalizzazione sul predominio umano e l'implicita colpa attribuita all'umanità) possano trovare un contraltare anticipatorio nella filosofia spengleriana relativa alla natura ciclica del destino culturale e al carattere “organico” e teleologico del processo di nascita, crescita e morte delle civiltà. Mediante un'analisi schematica, l'articolo mira a fornire un percorso per un confronto iniziale tra i due

oggetti di studio, ed è inteso quale *position paper* che funga da guida per future ricerche.

Keywords:

Anthropocene, Spengler, decline, civilisation, criticisms

Parole chiave:

Antropocene, Spengler, declino, civiltà, critiche

Omar Brino

Il «pianeta» con «energie ridotte» «su cui navighiamo lo spazio» e le culture umane in Ernesto Balducci

L'articolo si concentra sul concetto di "uomo planetario" sviluppato negli anni '80 e all'inizio degli anni '90 dallo scoliopio italiano Ernesto Balducci, esaminando in questo contesto due questioni che potrebbero essere rilevanti anche per gli attuali dibattiti sull'Antropocene: in primo luogo, come le interazioni tra diverse culture umane modellano la loro relazione condivisa con il pianeta nel suo insieme; e in secondo luogo, come i temi religiosi radicati in diverse culture influenzano sia le loro interazioni reciproche, sia la loro relazione con la Terra.

The article focuses on the concept of "planetary human" developed in the 1980s and early 1990s by the Italian Piarist Ernesto Balducci, examining within this framework two issues that may also be relevant to current debates on the Anthropocene: first, how interactions among different human cultures shape their shared relationship with the planet as a whole; and second, how religious themes rooted in different cultures influence both their mutual interactions and their relationship with the Earth.

Parole chiave:

Uomo planetario, Antropocene, Noosfera, cultura della pace, dialogo interreligioso

Keywords:

Planetary human, Anthropocene, Noosphere, Culture of peace, Interreligious dialogue

Fernando Bellelli

Thomas Berry e “The Great Work”: l’Antropocene dell’Era Ecozoica

Nel presente contributo, partendo dalla ricognizione della visione che Thomas Berry (1914-2009) ha dell’Antropocene e della sua proposta di Era Ecozoica, si delinea la pratica dell’agricura come azione eco-pedagogica (ed eco-psicologica ed eco-giurisprudenziale), che si situa all’alba dell’Era Ecozoica.

This paper, starting from an overview of Thomas Berry’s (1914-2009) vision of the Anthropocene and his proposal for an Ecozoic Era, outlines the practice of agricura as an eco-pedagogical (and eco-psychological and eco-jurisprudential) action, situated at the dawn of the Ecozoic Era.

Parole chiave:

Antropocene, Era Ecozoica, antropocentrismo, agricura, The Great Work

Keywords:

Anthropocene, Ecozoic Era, anthropocentrism, agricura, The Great Work

Angelo Tumminelli

Novacene. Scenari antropologici nell'era dell'iperintelligenza

Questo saggio intende discutere le implicazioni antropologiche ed etiche dell'idea di Novacene introdotta e sviluppata dal chimico britannico James Lovelock (1919-2022), già autore dell'ipotesi "Gaia" secondo la quale il pianeta Terra si configura come un vero e proprio organismo vivente dotato di autonomia strutturale e governato da un principio di autoregolazione.

This essay intends to discuss the anthropological and ethical implications of the Novacene idea introduced and developed by the British chemist James Lovelock (1919-2022), the author of the "Gaia" hypothesis, according to which the planet Earth constitutes a real living organism endowed with structural autonomy and governed by a self-regulating principle.

Parole chiave:

Novacene, Lovelock, Iper-intelligenza, Cyborg, Futuro umano

Keywords:

Novacene, Lovelock, Hyperintelligence, Cyborg, Human Future

Matteo Ferrari, Francesca Corradini

Paesaggi sonori e pensiero multispecie: lo Chthulucene come orizzonte teorico

Il contributo esplora il paesaggio sonoro alpino come archivio eco-sensoriale, proponendo lo *Chthulucene* come

cornice critica del concetto di Antropocene per indagare le relazioni *simpoietiche* tra umano, non-umano e ambiente, a partire da una ricerca etnografica in Val di Rabbi.

This contribution explores the Alpine soundscape as an eco-sensorial archive, proposing the *Chthulucene* as a critical framework to rethink the concept of the Anthropocene. It investigates *sympoietic* relationships among human, non-human, and environment, based on ethnographic research conducted in Val di Rabbi.

Parole chiave:

Antropocene, Chthulucene, naturalculturale, mappatura del suono, tassonomia rizomatica.

Keywords:

Anthropocene, Chthulucene, naturalcultural, sound mapping, rhizomatic taxonomy.

Orsola Rignani

Antropocene apocalittico: verso un umanesimo più-che-umano

L'articolo, mettendo a tema l'ambiguità intrinseca del concetto di Antropocene e di quello di apocalisse, propone una lettura della "combinazione" *Antropocene apocalittico* come innesco/catalizzatore di un ripensamento non antropocentrico e non dualista dell'uomo, alla volta di un umanesimo più-che-umano.

The article, by addressing the inherent ambiguity of the concept of anthropocene and that of apocalypse, proposes a reading of the *apocalyptic anthropocene* "combination" as a

trigger/catalyst for a non-anthropocentric and non-dualist rethinking of man, at the turn of a more-than-human humanism.

Parole chiave:

Antropocene, Apocalisse, plurivocità, postumano, umanesimo più-che-umano.

Keywords:

Anthropocene, Apocalypse, plurivocity, posthuman, more-than-human humanism

Paolo Trianni

Limite e destino dell'Antropocene nel transumanesimo cristocentrico di Pierre Teilhard de Chardin

Lo scienziato e gesuita francese Pierre Teilhard de Chardin è uno dei fondatori – se non “il” fondatore – della dottrina transumanista. Tuttavia, egli ne ha proposto una versione cristiana radicalmente diversa da quella emersa nel contesto americano degli anni ‘80. Per questo motivo, il suo transumanesimo cristiano può essere considerato un’alternativa e persino una critica radicale a quello oggi diffusamente in voga.

The French scientist and Jesuit Pierre Teilhard de Chardin is one of the founders – if not “the” founder – of the transhumanist doctrine. However, he indicated a Christian version that is radically different from the one that emerged in the American context of the 1980s. For this reason, his Christian transhumanism can be considered an alternative and even a radical critique of the one most in vogue today.

Parole chiave:

Teilhard de Chardin, transumanesimo, Omega, evoluzionismo, cristogenesi

Keywords:

Teilhard de Chardin, transhumanism, Omega, evolutionism, christogenesis

Alessandra Gerolin

L'Antropocene tra paura e speranza: abitare il nostro tempo

All'interno del presente contributo verranno messi in luce i limiti che caratterizzano il dualismo natura/cultura a favore di una visione olistica dell'uomo e della Terra. Non sarà un'etica del limite a evitare le conseguenze di un'azione umana indiscriminata, quanto piuttosto un'adeguata ermeneutica del desiderio, capace di distinguere quest'ultimo dalla dimensione del mero bisogno.

This paper will focus on the limits that characterize the dualism nature/culture, supporting a holistic view of man and Earth. It will not be an ethics of limits that will avoid the consequences of indiscriminate human action, but rather an adequate hermeneutics of desire, capable of distinguishing the latter from the dimension of mere need.

Parole chiave:

Antropocene, bisogni, desideri, speranza, ermeneutica

Keywords:

Anthropocene, needs, desires, hope, hermeneutics

João Ribeiro Mendes

The Anthropoceners

This exploratory paper engages with the concept of the Anthropocene, as introduced by Crutzen and Stoermer (2000), which positions humanity as a geological agent. However, the composition and dynamics of the collective “we” responsible for shaping this epoch remain underexplored. In response, the paper introduces the term anthropoceners to describe the diverse agents – including individuals, groups, and institutions – actively contributing to planetary transformation, distinguishing them from passive observers (e.g., anthropocenologists). I develop a two-dimensional taxonomy (epistemological and volitional) that categorizes anthropoceners into nine distinct profiles. The matrix framework highlights significant tensions between belief and action, thus exposing disparities in engagement with climate challenges. The taxonomy functions not only as a descriptive tool but also as an analytical framework through which power asymmetries, ethical responsibilities, and barriers to effective climate action may be interrogated. Ultimately, this classification offers a more nuanced understanding of anthropogenic agency and provides insights into how the gap between climate crisis awareness and meaningful societal transformation in the Anthropocene might be bridged.

Questo articolo esplorativo affronta il concetto di Antropocene, introdotto da Crutzen e Stoermer (2000), che colloca l’umanità come agente geologico. Tuttavia, la composizione e le dinamiche del collettivo “noi” responsabile della formazione di questa epoca rimangono ancora poco esplorate. In risposta, l’articolo introduce il termine antropocenisti per descrivere i diversi agenti – tra cui individui, gruppi e istituzioni – che contribuiscono attivamente alla trasformazione planetaria, distinguendoli dagli osservatori passivi (ad esempio, antropocenologi). Sviluppo una tassonomia

bidimensionale (epistemologica e volitiva) che categorizza gli antropocenisti in nove profili distinti. Il framework matriciale evidenzia significative tensioni tra credenza e azione, mettendo in luce le disparità nell'impegno con le sfide climatiche. La tassonomia funge non solo da strumento descrittivo, ma anche da quadro analitico attraverso cui si possono interrogare le asimmetrie di potere, le responsabilità etiche e le barriere all'azione climatica efficace. Infine, questa classificazione offre una comprensione più sfumata dell'agency antropogenica e fornisce spunti su come colmare il divario tra la consapevolezza della crisi climatica e una trasformazione sociale significativa nell'Antropocene.

Keywords:

Anthropocene, Anthropoceners Taxonomy, Climate crisis, Climate action

Parole chiave:

Antropocene, Tassonomia degli Antropocenisti, Crisi climatica, Azione climatica

Giovanni Scarafile

Dalla crisi dell'ascolto all'umanesimo patico: fondamenti dialogetici per l'Antropocene

Questo saggio affronta la doppia crisi dell'Antropocene – ecologica e comunicativa – evidenziando come l'incapacità di ascolto comprometta la nostra relazione con il vivente. Viene proposta la “dialogetica”, un paradigma comunicativo che valorizza la vulnerabilità come risorsa epistemica. Attraverso concetti come inaudalgia, homo patiens e ragion patica, il testo invita a un ripensamento radicale del legame tra umano e più-che-umano, fondato sull'accettazione del limite e sulla cura condivisa.

This essay explores the intertwined ecological and communicative breakdowns of the Anthropocene, arguing that our inability to listen—truly and across boundaries—undermines not only human relationships but also our connection to the more-than-human world. Introducing a new framework called dialogetics, it reframes vulnerability as a condition for knowledge and transformation. Through the concepts of unheardalgia, homo patiens, and pathic reason, the text offers a critical reimagining of relational ethics grounded in exposure, mutual responsiveness, and non-anthropocentric dialogue.

Parole chiave:

Antropocene, dialogetica, inaudalgia, homo patiens, ragion patica

Keywords:

Anthropocene, dialogetics, unheardalgia, homo patiens, pathic reason

Nunziatina Sanfilippo

L'oblio del limite: il superamento prometeico nell'Antropocene

Il presente contributo intende indagare il nesso tra Antropocene e discorso prometeico, evidenziando come l'essere umano, divenuto forza geologica, ambisca oggi a correggere la natura tramite la tecnica. Ciò segna il passaggio da un'etica del limite a una visione illimitata del potere umano sul pianeta.

This paper seeks to examine the relationship between the Anthropocene and the Promethean narrative, emphasizing how the human being, now acting as a geological force, aspires to modify and correct nature through technological means. This

marks a transition from an ethic of limitation to an expansive vision of human dominion over the planet.

Parole chiave:

limite, illimitato, prometeismo, Antropocene, geoingegneria

Keywords:

limit, unlimited, prometheanism, Anthropocene, geoengineering

Cristina Hermida del Llano

JusticIA automatizada en tiempos del Antropoceno

La inteligencia artificial (IA) ha llegado para revolucionar la realidad social y, en particular, el ámbito del Derecho, encontrando un amplio campo de acción en el ámbito jurisdiccional. Aquí se examinan, en clave antropológica, los graves riesgos que entraña un mal uso de la IA en la administración de justicia porque se pueden poner en riesgo las exigencias o valores morales básicos de la sociedad hasta el punto de provocar un cambio perverso de paradigma antropológico en la era del Antropoceno.

Artificial intelligence (AI) has arrived to revolutionise social reality and, in particular, the field of law, finding a wide field of action in the jurisdictional sphere. This paper examines, in anthropological terms, the serious risks involved in the misuse of AI in the administration of justice because the basic moral demands or values of society may be jeopardised to the point of provoking a perverse anthropological paradigm shift in the Anthropocene era.

L'intelligenza artificiale (IA) è arrivata a rivoluzionare la realtà sociale e, in particolare, il campo del diritto, trovando un

ampio campo d'azione nella sfera giurisdizionale. In questa sede esaminiamo, da una prospettiva antropologica, i gravi rischi che comporta l'uso improprio dell'IA nell'amministrazione della giustizia, perché può mettere a repentaglio le esigenze morali di base o i valori della società fino a provocare un cambiamento perverso del paradigma antropologico nell'era dell'Antropocene.

Palabras clave:

Inteligencia Artificial, Derecho, Administración de Justicia, Antropocentrismo, Ser Humano, Antropoceno

Keywords:

Artificial Intelligence, Law, Administration of Justice, Anthropocentrism, Human Being, Anthropocene

Parole chiave:

Intelligenza artificiale, Legge, Amministrazione della giustizia, Antropocentrismo, Essere umano, Antropocene

Luca Filaci

Umano come potenzialità e soglia: nodo di infiniti legami

In questo lavoro proveremo a proporre una riesamina del concetto di Antropocene partendo dall'analisi della rappresentazione dell'umano così come si è sviluppato nell'Occidente moderno, mostrandone i limiti e le storture e proponendo una postura esistenziale alternativa, in senso ecologico-poetico. Questa postura verrà sviluppata attraverso quella che chiameremo *corrispondenza collaborativa*, attraverso la messa in tensione di due concetti sviluppati dagli antropologi Tim Ingold (corrispondenza) e Anna Tsing (sopravvivenza collaborativa).

In this paper we will attempt to propose a re-examination of the concept of the Anthropocene starting from an analysis of the representation of the human as it has developed in the modern West, showing its limitations and distortions and proposing an alternative existential posture, in an ecological-poetic sense. This posture will be developed through what we will call *collaborative correspondence*, through the tension of two concepts developed by anthropologists Tim Ingold (correspondence) and Anna Tsing (collaborative survival).

Parole chiave:

Antropocene, corrispondenza collaborativa, postura ecopoetica, *animot*, rinascite

Keywords:

Anthropocene, collaborative correspondence, ecopoetic posture, *animot*, rebirths

Alma Massaro

Approccio delle capacità e questione animale: alcune criticità

Il presente studio intende mettere in luce alcune ambiguità contenute all'interno dell'approccio delle capacità. Pensato come strumento per promuovere interazioni più rispettose dell'alterità animale, tale modello finisce, tuttavia, per patrocinare una prospettiva paternalista, annoverabile all'interno della discussione prometeica sull'Antropocene.

The present research focuses on some of the capability approach ambiguities. Developed as a tool to promote more respectful interactions with animal otherness, this model ends up promoting a paternalist approach that can be numbered among the prometheic discussion on Anthropocene.

Parole chiave:

approccio delle capacità, etica animale, Antropocene, paternalismo, antropocentrismo

Keywords:

Capability Approach, Animal Ethics, Anthropocene, Paternalism, Anthropocentrism.

Domenico Amirante

***El constitucionalismo en los tiempos del Antropocene.
Las contranarrativas del sur global***

El ensayo examina, desde una perspectiva epistemológica y jurídica, el desarrollo del constitucionalismo medioambiental a nivel global desde la década de los Setenta hasta la actualidad. En el Antropoceno – es decir en la nueva era geológica en la que el hombre domina la naturaleza cuanto a las consecuencias negativas que las actividades antrópicas generan en la Tierra – el medio ambiente, en muchas Constituciones del Sur Global, se sitúa en el centro del orden constitucional. Por lo tanto, el Autor destaca cómo el Sur Global puede ofrecer numerosas contranarrativas en materia ambiental, en comparación con las propuestas por la tradición euroatlántica.

The essay examines, adopting both an epistemological and legal perspective, the worldwide development of environmental constitutionalism from the 1970s up to the present day. In the Anthropocene, i.e. the new geological era in which Man dominates Nature in terms of the negative consequences that anthropic activities determine on Earth, in many Constitutions of the Global South the environment is placed at the center of the constitutional order. The Author therefore highlights how the Global South can offer counter-narratives on environmental

matters compared to those proposed by the Euro-Atlantic tradition.

Il saggio esamina, adottando una prospettiva epistemologica e giuridica, lo sviluppo del costituzionalismo ambientale a livello globale dagli anni Settanta ad oggi. Nell'Antropocene, ovvero nella nuova era geologica in cui l'Uomo domina la Natura in termini di conseguenze negative che le attività antropiche determinano sulla Terra, l'ambiente in molte Costituzioni del *Global South* viene posto al centro dell'ordinamento costituzionale. L'Autore pone dunque in evidenza come il Sud globale possa offrire delle contronarrative in materia ambientale rispetto a quelle proposte dalla tradizione euro-atlantica.

Palabras clave:

Antropoceno, constitucionalismo medioambiental, Sur Global, epistemologías del Sur, contranarrativas

Keywords:

Anthropocene, environmental constitutionalism, Global South, epistemologies of the South, counter-narratives

Parole chiave:

Antropocene, costituzionalismo ambientale, Sud globale, epistemologie del Sud, contronarrative

Farit L. Rojas Tudela Natura

Naturaleza, cosmovisión y antropoceno

Los pueblos indígenas poseen una cosmovisión propia que permite contar con narrativas y posibilidades para re pensar la vida en la tierra, la relacionalidad entre seres vivos y ofrecer alternativas a la comprensión occidental de la naturaleza. A través

de una reflexión sobre la jurisprudencia boliviana sobre cosmovisión de pueblos indígenas se ofrece un marco de problematización para la comprensión de las humanidades posibles para enfrentar los problemas que la reflexión sobre el Antropoceno ha revelado.

Indigenous peoples have their own worldview that allows them to have narratives and possibilities to rethink life on earth, the relationality between living beings and offer alternatives to the Western understanding of nature. Through a reflection on Bolivian jurisprudence on the worldview of indigenous peoples, a problematization framework is offered for understanding the possible humanities to confront the problems that reflection on the Anthropocene has revealed.

I popoli indigeni hanno una propria visione del mondo che consente loro di avere narrazioni e possibilità di ripensare la vita sulla terra, la relazionalità tra gli esseri viventi e offrire alternative alla comprensione occidentale della natura. Attraverso una riflessione sulla giurisprudenza boliviana sulla visione del mondo dei popoli indigeni, si offre un quadro di problematizzazione per comprendere le possibili discipline umanistiche per affrontare i problemi che la riflessione sull'Antropocene ha messo in luce.

Palabras clave:

Naturaleza, cosmovisión de pueblos indígenas, jurisprudencia, Antropoceno, reencantamiento del mundo.

Keywords:

Nature, worldview of indigenous peoples, jurisprudence, Anthropocene, re-enchantment of the world

Parole chiave:

Natura, visione del mondo dei popoli indigeni, giurisprudenza, Antropocene, reincanto del mondo

Vladan Stanković

The Natural environment in the documents of the Catholic Church and the Orthodox Churches

The article focuses on the research of ideas, values, and norms of behavior in official documents of the Catholic Church, the Russian Orthodox Church, and the American Archdiocese of the Patriarchate of Constantinople. The *Topic* is ecology, and the *Subject of research* focuses on: the human natural environment, the problem of uncontrolled technological development, and various ecological and ethical issues. Traditional Christian churches are the conscience of humanity, and therefore, through technological and ecological challenges, they place man at the epicenter of events.

L'articolo si concentra sulla ricerca di idee, valori e norme di comportamento nei documenti ufficiali della Chiesa cattolica, della Chiesa ortodossa russa e dell'arcidiocesi americana del Patriarcato di Costantinopoli. *Il tema* è l'ecologia e l'oggetto della ricerca si concentra su: l'ambiente naturale umano, il problema dello sviluppo tecnologico incontrollato e varie questioni ecologiche ed etiche. le chiese cristiane tradizionali sono la coscienza dell'umanità e, pertanto, attraverso le sfide tecnologiche ed ecologiche, pongono l'uomo all'epicentro degli eventi.

Keywords:

Anthropocene, the Catholic Church, the Russian Orthodox Church, Greek Orthodox Archdiocese of America

Parole chiave:

Antropocene, Chiesa cattolica, Chiesa ortodossa russa, Arcidiocesi greco-ortodossa d'America

Simone Rapaccini

Antropocene e filosofia politica. Michel Foucault e l'immunizzazione

La pandemia di covid19 ha vivacizzato il dibattito sull'Antropocene e la filosofia politica. Per i suoi studi sulla medicalizzazione della società, Michel Foucault è stato tra gli autori più citati in questo periodo, sia per confermare sia per condannare i provvedimenti politico-sanitari dei governi.

The covid pandemic19 has enlivened the debate on the Anthropocene and political philosophy. For his studies on the medicalisation of society, Michel Foucault was among the most cited authors during this period, both to confirm and condemn governmental health-political measures.

Parole chiave:

Sapere; potere; biopolitica; sorveglianza; immunizzazione

Keywords:

Knowledge; Power; Biopolitics; Surveillance; Immunization

William Boelhower

The California Gold Rush of 1848. The Anthropocene and Filmic Prophecies of Mass Extinction

This case study revisits the California Gold Rush of 1848 as a paradigmatic instance of how the Anthropocene functions anthropogenically, by upending an entire bioregion with world-historical consequences. The region in question was owned by the Swiss immigrant Johann Sutter around whom a constellation of texts, screenplays, and films was formed during the early decades

of the 20th century. They have proven prophetic in delineating what many scholars today refer to as the Anthropocene.

Questa microstoria studia la corsa all'oro californiana del 1848 come un caso paradigmatico di come l'Antropocene funzioni antropogenicamente, cioè sovvertendo un'intera bioregione con conseguenze storiche a livello mondiale. La regione in questione era proprietà di Johann Sutter e intorno alla sua storia una costellazione di testi, sceneggiature ed opere cinematografiche si sono formate nei primi decenni del ventesimo secolo. Questi testi si sono dimostrati profetici nel delineare ciò che molti studiosi oggi chiamano "Antropocene".

Keywords:

Gold Rush, bioregion, ecocide, Johann Sutter, James Cruze, Luis Trenker, Sergei Eisenstein

Parole chiave:

Corsa all'oro, bioregione, ecocriticism, Johann Sutter, James Cruze, Luis Trenker, Sergei Eisenstein

Timothy Freeman

Nietzsche and the Anthropocene: Reflections from the Slopes of a Volcano

This article suggests Nietzsche's response to the darkness of the Anthropocene lies in his recommendation to live dangerously on the slopes of Vesuvius, in Gianni Vattimo's interpretation of Nietzsche's "weak thought," and in the song of *Zarathustra* expressed in the song *Canto Della Terra* made famous by Andrea Bocelli.

Questo articolo suggerisce che la risposta di Nietzsche all'oscurità dell'Antropocene risieda nella sua raccomandazione di vivere pericolosamente sulle pendici del Vesuvio, nell'interpretazione di Gianni Vattimo del "pensiero debole" di Nietzsche e nel canto di Zarathustra espresso nel Canto della Terra reso celebre da Andrea Bocelli.

Keywords:

Nietzsche, Vattimo, Weak Thought, Eternal Recurrence, Anthropocene

Parole chiave:

Nietzsche, Vattimo, Pensiero debole, Eterno ritorno, Antropocene

Sarah Dierna

***L'Antropocene come categoria da superare.
Un'ermeneutica letteraria***

Il presente saggio si concentra su alcuni capolavori della letteratura italiana, le *Operette morali* di Giacomo Leopardi e *Dissipatio H.G.* di Guido Morselli, e americana, *The Road* di Cormac McCarthy, e propone un'interpretazione del concetto di Antropocene che partendo dall'assenza dell'umano dal cosmo, mostri la necessità di superare tale categoria a favore di una più olistica e veritiera.

This essay focuses on some masterpieces of Italian literature, Giacomo Leopardi's *Operette Morali* and Guido Morselli's *Dissipatio H.G.*, and American literature, Cormac McCarthy's *The Road*, and proposes an interpretation of the concept of the Anthropocene that, starting from the absence of the human from the cosmos, demonstrates the necessity to transcend this category in favor of a more holistic and truthful one.

Parole chiave:

Antropocentrismo, Estinzione, Leopardi, McCarthy, Morselli, Natura

Keywords:

Anthropocentrism, Extinction, Leopardi, McCarthy, Morselli, Nature

Mario Minarda

Per una rifondazione umana della natura. Estetica ed etica del paesaggio in Zanzotto saggista

Zanzotto nella silloge critica postuma *Luoghi e paesaggi* (2013) esplora il rapporto uomo-paesaggio, tra denuncia ecologica e una nuova definizione di Antropocene. L'insediamento umano, pur problematico, è visto come complementare a un'estetica paesaggistica di bellezza e spiritualità, riconfigurata dall'uomo con responsabilità (Jonas). Ne emerge un equilibrio uomo-natura basato sulla assoluta reciprocità.

In the posthumous critical collection “*Luoghi e paesaggi*” (2013), Zanzotto explores the human-landscape relationship, navigating between ecological denunciation and a new definition of the Anthropocene. Human settlement, while problematic, is seen as complementary to a landscape aesthetic of beauty and spirituality, reconfigured by humanity with responsibility (Jonas). An absolute reciprocity-based human-nature equilibrium emerges.

Parole chiave:

Zanzotto, paesaggio, Antropocene, responsabilità, uomo-natura

Keywords:

Zanzotto, Landscape, Anthropocene, Responsibility, Human-nature

Agostino Cera

Da epoca (geologica) a paradigma (epocale). Verso un Antropocene post-geologico

Il presente contributo tematizza la questione di un *Antropocene post-geologico*. La prima parte si occupa della *bocciatura geologica* dell'Antropocene al fine di provarne l'inconsistenza (anche scientifica). Nei suoi 25 anni di storia, l'idea antropocenica è stata capace di costruire da sé la propria *legittimità epistemica*. Attraverso un "caso di studio", la seconda parte introduce il concetto di *co-disciplinarietà*, ovvero di una *epistemologia e pedagogia dell'amicizia*. Questa *paideia della philia* diventa l'asse portante del concetto di *koinologia*: la nuova *koinè* di cui necessita l'Antropocene, in quanto fenomeno epocale.

This paper deals with a *Post-geological Anthropocene*. The first part deals with the *geological rejection of the Anthropocene*, in order to prove its inconsistency (even scientific). During its 25 years of history, the Anthropocene idea was able to build *its own epistemic legitimacy*. By means of a "case study", the second part presents the concept of *co-disciplinarity*, i.e. an *epistemology and pedagogy of friendship*. This *paideia of philia* becomes the backbone of the concept of *koinology*: the new *koinè* that the Anthropocene needs, the latter understood as an epochal phenomenon.

Parole chiave:

Antropocene post-geologico; geologia; co-disciplinarietà; koinologia; amicizia (epistemologia e pedagogia dell')

Keywords:

Post-geological Anthropocene; geology; co-disciplinarity; koinology; friendship (epistemology and pedagogy of).

Alberto Peratoner

Appello di responsabilità o istanza di problematizzazione antropologica? La nozione di Antropocene e le sue implicazioni filosofiche e culturali

Proposta come determinazione temporale di significato geologico e respinta come tale dagli organismi internazionali competenti, la nozione di Antropocene ha goduto di larga diffusione e ha suscitato complessi dibattiti con i suoi paradossi e ambiguità, avendo rimesso in questione la posizione dell'uomo nella natura e la qualità della sua relazione con l'ambiente, nella sua identità fisica e nel suo differire coscienziale trascendentale e, in prospettiva teologica, spirituale.

Proposed as a temporal determination of geological relevance and rejected under this claim by the competent international agencies, the notion of the Anthropocene enjoyed a wide diffusion and provoked complex debates with its paradoxes and ambiguities, having called into question man's position in nature and the quality of his relationship with the environment, in his physical identity and in his transcendental and, by a theological perspective, spiritual conscience.

Parole chiave:

Antropocene, persona umana, etica ambientale, ecologia integrale

Keywords:

Anthropocene, Human Person, Environmental Ethics, Integral Ecology

Introduzione.

Parlare ancora di Antropocene

Simona Langella e Marco Damonte

Un proverbio ammonisce che sposando la moda si rischia una prematura vedovanza. È questo un monito caro agli storici della filosofia contemporanea, la cui cautela deve essere ancor grande quando si occupano di neologismi. Ne eravamo consapevoli quando, insieme ad Alma Massaro, nel 2022 avevamo curato per la GUP *Antropocene e bene comune*, scommettendo sul fatto che il termine Antropocene avesse meriti intrinseci, originali, insostituibili e fruibili per comprendere il mondo contemporaneo e orientarsi in esso. Solo due anni dopo, questo termine venne dichiarato privo di significato dalla *International Union of Geological Sciences* e dunque, a poco meno di venticinque anni dalla sua iniziale adozione nel contesto del convegno della *International Geosphere and Biosphere Programme*, il mondo scientifico lo ha dismesso. Non così le *humanities* e, in particolare, la filosofia, nel cui ambito sono stati promossi numerosi progetti di ricerca, col rischio, però, di rendere equivoco il valore euristico stesso del termine Antropocene. Da qui l'interesse a tornare sul tema, chiedendosi se davvero la nozione di Antropocene riesce a cogliere aspetti del mondo contemporaneo non adeguatamente attenzionati, quali eventualmente essi siano e se ha la capacità di mobilitare una responsabilità umana – individuale e collettiva – all'altezza dei problemi esistenziali e politici che caratterizzano le società globalizzate, trasformando in opportunità le sfide che si profilano all'orizzonte.

Apri la raccolta Paolo Vidali con *Dalla modernità all'Antropocene*. L'esigenza di nominare il presente e categorizzarlo in modo adeguato viene approfondita nella

versione on-line dai contributi di Simone Turco *“Declino” dell’Antropocene? Sinopia per una critica all’Antropocene su basi spengeleriane*, di Omar Brino *Il «pianeta» con «energie ridotte» «su cui navighiamo lo spazio» e le culture umane in Ernesto Balducci*, di Fernando Bellelli *Thomas Berry e “The Great Work”: l’Antropocene dell’Era Ecozoica*, di Angelo Tumminelli *Novacene. Scenari antropologici nell’era dell’iperintelligenza*, di Matteo Ferrari e Francesca Corradini *Paesaggi sonori e pensiero multispecie: lo Chthulucene come orizzonte teorico*, di Orsola Rignani *Antropocene apocalittico: verso un umanesimo più-che-umano* e di Paolo Trianni *Limite e destino dell’Antropocene nel transumanesimo cristocentrico di Pierre Teilhard de Chardin*.

Il ricorso a categorie alternative rispetto a quella di Antropocene è un approccio che prenda in considerazione le anticipazioni di esso da parte di autori della metà del Novecento, suggerisce la rilevanza del tema antropologico: l’Antropocene conduce ad interrogarsi con sempre maggiore radicalità su chi sia l’essere umano e quali, tra le sue molteplici dimensioni, vadano sviluppate. Lo fa Alessandra Gerolin in *L’Antropocene tra paura e speranza: abitare il nostro tempo* a partire dalle dicotomie natura-cultura, limite-potenzialità e desiderio-bisogno. Ulteriori indagini in questa direzione sono offerte on-line da João Carlos Ribeiro Cardoso Mendes *Gli Antropocenisti*, da Giovanni Scarafile *Dalla crisi dell’ascolto all’umanesimo patico: fondamenti dialettici per l’Antropocene*, da Nunziatina Sanfilippo *L’oblio del limite: il superamento prometeico nell’Antropocene*, da Cristina Hermida del Llano *La giustizia automatizzata nell’Antropocene*, da Luca Filaci *Umano come potenzialità e soglia: nodo di infiniti legami* e da Alma Massaro *Approccio delle capacità e questione animale: alcune criticità*.

Il tema antropologico si dilata in direzione politica, fino a promuovere un nuovo approccio costituzionale, come suggerisce Domenico Amirante nel suo *Il costituzionalismo ai tempi*

dell'Antropocene: contronarrative dal Global South. Su questo aspetto si soffermano on-line Farit L. Rojas Tudela *Natura, visione del mondo e Antropocene*, Vladan Stanković *L'ambiente naturale nei documenti della Chiesa cattolica e delle Chiese ortodosse*, Simone Rapaccini *Antropocene e filosofia politica. Michel Foucault e l'immunizzazione*. Nuove visioni politiche sono favorite da nuove narrazioni, proposte nei contributi di William Boelhower *La corsa all'oro californiana del 1848. Antropocene e profezie cinematografiche di estinzione di massa*, Timothy Freeman *Nietzsche e l'Antropocene: riflessioni dalle pendici di un vulcano*, Sarah Dierna *L'Antropocene come categoria da superare. Un'ermeneutica letteraria* e Mario Minarda *Per una rifondazione umana della natura. Estetica ed etica del paesaggio in Zanzotto saggista*.

La raccolta termina con l'invito di Agostino Cera *Da epoca (geologica) a paradigma (epocale). Verso un Antropocene post-geologico* e, on-line, con l'interrogativo di Alberto Peratoner *Appello di responsabilità o istanza di problematizzazione antropologica? La nozione di Antropocene e le sue implicazioni filosofiche e culturali* e con la *Postfazione. Ulteriori indagini in prospettiva antropocenica* di Marco Damonte.

Dalla modernità all'Antropocene

From modernity to the Anthropocene

Paolo Vidali

1. *Modernità e Antropocene*

Si è calcolato che a inizio Novecento i manufatti umani costituissero il 3% della biomassa terrestre. A fine secolo l'antropomassa era cresciuta fino a eguagliare la biomassa¹. Si tratta di un'accelerazione imponente, soprattutto se si considera che la nostra specie costituisce solo lo 0,01% della totalità dei viventi nel pianeta². Siamo una specie numericamente insignificante ma evolutivamente fuori controllo.

È tutto qui il problema costituito dall'Antropocene: al di là della diatriba sulla pertinenza di una nuova classificazione geologica, sul nome da darle o sulla sua più adeguata datazione, ciò che si impone al nostro sguardo è un impressionante squilibrio. Anche la specie umana, come tutti i viventi, è evoluta costruendo una specifica nicchia evolutiva. Il problema è che abbiamo sviluppato il più grande esempio di monumentale modifica della nicchia prodotta da una sola specie³.

A questo esito siamo giunti anche e forse soprattutto a causa della modernità, intesa come sistema di organizzazione sociale, politico, economico e culturale, capace di mobilitare le

¹ E. Elhacham-L. Ben-Uri-J. Grozovski et al., *Global human-made mass exceeds all living biomass*, in *Nature*, 588, 2020, pp. 442-444.

² Y.M. Bar-On-R. Phillips-R. Milo, *The biomass distribution on Earth*, in *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115, 25, 2018, pp. 6506-6511.

³ A. Meneganzin-T. Pievani-S. Caserini, *Anthropogenic climate change as a monumental niche construction process: background and philosophical aspects*, in *Biology & Philosophy*, 35, 38, 2020.

risorse di miliardi di persone, orientandole verso prospettive condivise.

Tra queste, ai fini del nostro discorso, un rilievo particolare assumono la centralità del soggetto umano, non sottoposto alle regole naturali al pari degli altri viventi, un'etica dal valore intrinseco, attribuito solo agli umani, la libertà come valore, l'uguaglianza intra-umana come prospettiva, una concezione democratica dello Stato, la divisione e il bilanciamento dei poteri, una visione progressiva della storia, la valorizzazione del lavoro e del profitto, scienza e tecnica come amplificazioni dell'azione umana e infine una razionalizzazione del reale, condizione necessaria per abitarlo ma anche per sfruttarlo più efficacemente. Questi ed altri fattori, interagendo, hanno costruito gran parte della civiltà occidentale odierna. Si tratta, in molti casi, di aspetti positivi, che tuttavia ci hanno portato ad esiti di cui solo ora, a modernità dispiegata, cogliamo gli effetti negativi.

Uno di questi è la cesura prodotta nel pensiero moderno tra uomo e natura. Come occidentali abbiamo creduto di poter distanziare il mondo che ci circonda, popolato di oggetti diversi, differenti da noi e per questo misurabili, utilizzabili, manipolabili. Ci siamo illusi di essere altro rispetto ai processi naturali, coltivando quello che Descola chiama “naturalismo”⁴: una separazione per la quale l'uomo occidentale riconosce di avere la

⁴ «Di fronte a un qualsivoglia altro, umano o non umano, posso supporre che esso possiede elementi di fisicità e d'interiorità identici ai miei, che la sua interiorità e fisicità siano diverse dalle mie, che abbiamo interiorità simili e fisicità diverse, o infine che le nostre interiorità siano diverse, ma le nostre fisicità analoghe. Chiamerò “totemismo” la prima combinazione, “analogismo” la seconda, “animismo” la terza e “naturalismo” l'ultima. Questi principi d'identificazione definiscono quattro grandi tipi di ontologia, ovvero di sistemi di proprietà degli esistenti, i quali fungono da base a forme contrapposte di cosmologie, di modelli di coesione sociale e di teorie dell'identità e dell'alterità» (Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; tr. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano 2021, p. 144).

stessa fisicità degli altri enti naturali, ma pensa di essere profondamente diverso nella propria interiorità, caratterizzata da libertà, creatività, intelligenza, fantasia... Ma per questa via, come denuncia Noel Castree, «il dualismo società-natura ci rende ciechi alla necessità di un nuovo vocabolario per descrivere il mondo che abitiamo»⁵, cioè il tempo dell'Antropocene. Aver distinto *res cogitans* e *res extensa* ci ha fornito un'ontologia straordinariamente efficace per lo sviluppo scientifico e tecnologico, ma ha nascosto ai nostri occhi la profonda interconnessione tra processi umani e naturali.

Anche gli storici si sono trovati a dover ripensare la separazione tra storia umana e storia naturale. Secondo Dipesh Chakrabarty, «le spiegazioni antropogeniche del cambiamento climatico comportano la crisi della secolare distinzione umanistica tra storia naturale e storia umana»⁶. Storia umana e storia geologica convergono fino a fondersi, ma proprio questo porta a vedere nell'Antropocene il segno evidente di una rottura con il paradigma moderno: «l'idea di Antropocene, la nuova epoca geologica in cui gli esseri umani esistono in quanto potenza geologica, ridimensiona in maniera decisiva la storia della modernità/globalizzazione»⁷. Essere moderni significa comprendere il mondo, dominarlo, trasformarlo, ma da una posizione privilegiata, in fondo rimanendone estranei. Conosciamo il pianeta in cui viviamo fin nelle sue fibre più sottili, ma non gli apparteniamo. L'Antropocene evidenzia questa incongruenza. Abbiamo creduto che il massimo distacco consentisse una migliore comprensione, ma scopriamo che così non è:

⁵ N. Castree, *Nature*, Routledge, Abingdon 2005, p. 224.

⁶ D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in *Critical Inquiry*, 3, 2, 2009, pp.

197-222; tr. it in *Clima, storia e capitale*, Nottetempo, Milano 2021, p. 56.

⁷ *Ibid.*, p. 67.

Con l'intensificarsi dell'intervento umano moderno sulla, nella e oltre la Terra, anche i contesti dell'azione umana diventano meno intelligibili per i moderni modi di conoscere⁸.

Forse il pensiero moderno sta incontrando un limite insuperabile nel tentare di padroneggiare il concetto di Antropocene: abbandonando le idee moderne di uomo, natura, soggetto, conoscenza... dobbiamo avventurarci in sentieri inesplorati. È la direzione che hanno preso autori come Bruno Latour, Clive Hamilton, Timoty Morton, da molti considerati dei pionieri nella costruzione di una nuova ontologia basata sull'Antropocene.

[Essi] non vedono l'Antropocene semplicemente come il risultato della modernità, ma come la possibilità e l'imperativo di uscire dalla sua trappola metafisica. [...] la Terra appena scoperta non è più un oggetto, una cosa o una fonte dissociata da tenere a distanza, da dove può essere padroneggiata e posseduta da soggetti umani. Secondo le loro stesse parole, “non esiste una Terra in grado di contenere l'ideale [moderno] di progresso, emancipazione e sviluppo”, in quanto contraddice “la comprensione del mondo portata dalla modernità”, tanto che questo “non è un problema che la modernità può risolvere”⁹.

⁸ A. Davidson, *Beyond the Mirrored Horizon: Modern Ontology and Amodern Possibilities in the Anthropocene*, in *Geographical Research*, 53, 3, 2015, p. 300.

⁹ J. Zwier-B. de Boer, *Earth Becomes World? Scientific Objects, Nonmodern Worlds, and the Metaphysics of the Anthropocene*, in *Environmental Humanities*, 15, 1, March 2023, p. 66. I riferimenti al brano citato sono rispettivamente a B. Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Polity Press, Cambridge 2018, p. 16; C. Hamilton, *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Polity Press, Cambridge 2017, p. 36; T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013; tr. it. *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*, Nero, Roma 2018, p. 33.

Lo sviluppo scientifico, tecnologico e industriale, in una sorta di eterogenesi dei fini, ha costruito le condizioni dell'Antropocene, ma ha anche accelerato i cambiamenti ambientali, degradato i servizi ecologici, consumato risorse non rinnovabili, modificato il clima. L'Antropocene mostra così il lato oscuro delle idee moderne di progresso e di profitto, la loro forza distruttiva, la loro insostenibilità.

Di fatto stiamo pensando all'Antropocene non solo come età geologica, ma come nuova dimensione cognitiva in cui, spesso inconsapevolmente, chi conosce anche modifica, chi osserva anche trasforma, chi descrive è parte del disegno.

Di tutto ciò siamo divenuti consapevoli solo da pochi decenni. E così ci troviamo catapultati nell'Antropocene sprovvisti di un sistema culturale capace di comprenderlo. Ci mancano una visione alternativa e strumenti nuovi per comprendere ciò che siamo diventati. Se vivere nell'Antropocene è tragico, non lo è meno accorgerci che è inservibile il vocabolario che stiamo utilizzando per descriverlo.

Quali nuove parole, quali differenti valori, quali diverse visioni debbono entrare in gioco per superare la crisi ecologica e ripristinare almeno un armistizio tra noi umani e l'ecosistema di cui siamo parte?

2. *Dal soggetto al sistema*

Ne l'oggetto né il soggetto sono concetti nativi: nascono ad un certo punto, dentro una tradizione, quella occidentale e poi moderna, generati dallo stesso grembo ma separati in destini non sovrapponibili. È la scienza moderna la grande levatrice del concetto di oggetto.

In un testo del 1613, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari*, Galilei manifesta la propria insoddisfazione per l'incertezza strutturale che segna la conoscenza tradizionale, di origine aristotelica. Se vogliamo avere una conoscenza dell'ente naturale meno vaga e più precisa, dobbiamo ridurre le nostre

pretese: non cercare l'essenza ma limitarci ad alcune «affezioni»¹⁰. Quali? Figura, grandezza, spazio, tempo, moto, numero: sono queste le qualità pertinenti al corpo in modo stabile¹¹. Non lo sono quelle che nascono nel rapporto con il senziente (sapore, odore, colore...), che spariscono una volta rimosso l'osservatore. Ma perché solo delle prime si può avere vera scienza? Perché sono le sole a poter venir descritte in forma matematica.

Ecco questo il passaggio decisivo. È il bisogno di certezza a far compiere il “salto di specie” dalla qualità alla quantità. Solo nella matematica e nella geometria si può raggiungere un valido livello di esattezza. Da qui una potente semplificazione: della natura vanno considerate solo le affezioni che possono essere tradotte in linguaggio matematico.

È un gesto a cui dà profondità Cartesio, riconducendo la frastagliata, imprevedibile e tumultuosa varietà del mondo naturale a semplice estensione, cioè a materia geometrizzata¹². Ridotta ai suoi costituenti stabili e distinti, la realtà naturale si adagia sul tavolo anatomico e così rende possibile la conoscenza scientifica moderna, straordinariamente ricca e fruttuosa ma pagata a prezzo di una vistosa semplificazione: relazioni,

¹⁰ G. Galilei, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* [1613], in *Opere*, Edizione Nazionale, Barbera, Firenze 1890-1909, vol. V, pp. 187-188.

¹¹ G. Galilei, *Il Saggiatore* [1623], in *Opere*, cit., vol. VI, p. 327.

¹² «Dobbiamo in generale concludere che esiste una certa sostanza estesa in lunghezza, larghezza e profondità che ha tutte le proprietà che noi percepiamo chiaramente e si confanno alla sostanza estesa. E questa sostanza estesa è quella che chiamiamo corpo o materia. [...] La natura della materia, cioè del corpo, in generale non consiste nell'essere una cosa dura o pesante o colorata o che tocca in qualche altro modo i sensi, ma soltanto nell'essere una cosa estesa in lunghezza, larghezza e profondità» (R. Descartes, *I principi della filosofia*, 1644, II, §I; IV; tr. it. in *Opere filosofiche di René Descartes*, Utet, Torino 1981, pp. 638-639).

interconnessioni, organizzazione, autonomia, complessità... diventano concetti impossibili. Rimarranno latenti per secoli.

Se il moderno nasce con questa riduzione dell'oggetto alle sue caratteristiche matematizzabili, non meno rilevante è il modo con cui, d'ora in poi, il naturalismo moderno definirà il soggetto. Dentro una forma corporea materiale si cela una sostanza a sé, irriducibile al calcolo, alla determinazione, alla prevedibilità naturale. Il soggetto diventa la nicchia esclusiva della capacità razionale, della volontà consapevole, della libertà manifesta, della coscienza dispiegata. L'uomo, in quanto *res cogitans*, è qualcosa che «dubita, concepisce, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina e sente»¹³. Non così ogni altro ente, vivente o no. Per Cartesio solo l'uomo – unitamente a Dio – è capace di conoscenza, libertà e consapevole volontà: qualcosa si distacca dal mondo e prende forma autonoma, diventa soggetto, *res cogitans*, umanità solo parzialmente riducibile alla natura che l'ha generata.

In questo scenario irrompe la consapevolezza dell'Antropocene, scompaginando l'assetto moderno a partire proprio dalla nozione di (s)oggetto.

Lo sforzo di distinguere il soggetto dall'oggetto, facendo del secondo il campo di applicazione di una scienza deterministica, fallisce di fronte allo *status* ibrido rappresentato da fenomeni in cui l'azione umana interagisce con i processi cosiddetti “naturalisti”¹⁴. Come è possibile separare un fenomeno antropocenico, ad esempio il riscaldamento globale o la riduzione della biodiversità, dall'azione umana che lo alimenta? «Tutte le

¹³ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima* [1641], II; tr. it. in *Opere filosofiche di René Descartes*, cit., p. 207.

¹⁴ Sarebbe interessante approfondire la impossibilità di ricorrere all'idea di natura nella prospettiva aperta dall'Antropocene. Non potendo farlo qui per ragioni di spazio, si rimanda a P. Vidali, *Storia dell'idea di natura. Dal pensiero greco alla coscienza dell'Antropocene*, Mimesis, Milano- Udine 2022, in cui si argomenta la necessità di superare la nozione di natura ancora in uso.

dinamiche terrestri toccano e sono toccate da un *anthropos* che è intrecciato nel tessuto della Terra»¹⁵. *Status*, dimensione, stabilità degli oggetti variano al punto da chiedersi se ha ancora senso chiamarli in questo modo.

Timoty Morton inventa il termine “iperoggetto”¹⁶ proprio per segnare questa differenza: possono essere considerati iperoggetti la Terra, il riscaldamento globale, la plastica, la biosfera, i rifiuti tossici... Sono dimensioni ontologiche più che oggetti. Non si lasciano distanziare, dimensionare, oggettivare. Non possono venire compresi nella loro interezza, non tanto per problemi di scala, ma perché inglobano l'uomo, facendone contenitore e contenuto allo stesso tempo: risucchiano l'osservatore al proprio interno, rendendo inconsistente la dissociazione tra soggetto e oggetto.

In questa prospettiva gli osservatori diventano una componente associata al sistema Terra: «gli esseri umani non sono una forza esterna che perturba un sistema altrimenti naturale, ma piuttosto una parte integrante e interagente del Sistema Terra stesso»¹⁷.

E così l'ontologia moderna dell'oggetto transita nella ontologia antropocenica del sistema.

Un sistema può essere definito come un insieme di elementi in interazione, in cui lo stato di un elemento determina ed è determinato dallo stato di tutti gli altri. Il padre nobile della sistemica, Ludwig von Bertalanffy, definisce un sistema come «complesso costituito di elementi in interazione»¹⁸. Interessante è

¹⁵ J. Zwier-B. de Boer, *Earth Becomes World?*, cit., p. 68

¹⁶ T. Morton, *The Ecological Thought*, Harvard University Press, Harvard 2010, pp. 130-135. Si veda anche T. Morton, *Hyperobjects*, cit.

¹⁷ W. Steffen-P.J. Crutzen-J.R. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature*, in *A Journal of the Human Environment*, 36, 8, 2007, p. 615.

¹⁸ L. von Bertalanffy, *General System Theory*, Braziller, New York 1969; tr. it. *Teoriagenerale dei sistemi*, ISEDI-Mondadori, Milano 1971, p. 67.

la definizione che ne dà Anatol Rapaport, «porzione del mondo che conserva una qualche sorta di organizzazione di fronte ad influenze che lo disturbano»¹⁹. In questa specificazione appare evidente la natura dinamica di ogni sistema, il suo essere immerso in un ambiente che lo perturba, lo alimenta, lo modifica, lo trasforma, ma di fronte al quale esso mantiene, fino a quando è possibile, un'organizzazione che lo rende riconoscibile²⁰.

Ogni sistema è costituito da sotto-sistemi che agiscono come elemento. Ma contemporaneamente è sotto-sistema di un sistema più ampio. È l'osservatore a stabilire questa provvisoria cesura nell'articolazione del sistema. Come scrive Miller «l'osservatore seleziona da un numero infinito di unità e relazioni un particolare insieme rispetto agli scopi che si propone e alle caratteristiche che gli sono proprie»²¹.

Sinteticamente, questi sono gli aspetti sempre attivi nel considerare la realtà dal punto di vista sistemico: l'interazione, cioè l'irriducibile relazionalità costitutiva di ogni sistema; l'integrazione, cioè essere sempre sovra/sotto-sistema di un altro complesso; l'osservatore, responsabile del livello sistemico considerato e parte integrante del sistema stesso.

Il mondo dell'Antropocene è pensabile solo come sistema, più esattamente come ecosistema, costituito da esseri viventi che, attraverso relazioni fisiche, chimiche, biologiche, ecologiche...

¹⁹ A. Rapoport, *General System Theory: a Bridge between two Cultures*, in *Behavioral Science*, 21, 4, 1976, p. 234.

²⁰ In ogni sistema va distinta la struttura, cioè l'insieme dei costituenti, dall'organizzazione, cioè le relazioni che lo rendono capace di mantenere determinate funzioni.

²¹ J.G. Miller, *Living systems*, Academy for Educational Development Inc., New York 1965; tr. it *La teoria generale dei sistemi viventi*, Franco Angeli, Milano 1971, p. 51.

sono connessi ad un *habitat*, costituendo così un sistema in equilibrio dinamico.²²

Di tale ecosistema anche noi umani siamo parte determinante²³. La consapevolezza dell'Antropocene, dell'essere entrati in un'epoca in cui l'azione umana perturba significativamente l'equilibrio dell'ecosistema terrestre, fa della specie umana l'ultima e non meno determinante tra le forze trasformative della Terra. Ai cinque grandi agenti che modificano l'ecosistema terrestre, cioè il Sole, l'atmosfera, la litosfera, l'idrosfera e la biosfera, in tempi geologicamente recenti si è aggiunta l'antroposfera, cioè l'attività della specie umana, al punto da apparire oggi un agente trasformativo preponderante.

A tutto ciò si somma una svolta epistemologica fondamentale nella scienza contemporanea: la scoperta della complessità. L'ecosistema terrestre è infatti un sistema complesso. Cioè?

A partire dagli anni Settanta-Ottanta del secolo scorso²⁴, lo studio della complessità si è sviluppato in modo sempre più articolato. Fisica, biologia, meteorologia, ecologia, intelligenza artificiale – solo per citare alcuni ambiti – mostrano che la complessità è qualcosa di più e di diverso dalla semplice constatazione che le variabili analizzate sono molte. Un sistema complesso, diversamente da un sistema complicato, presenta infatti comportamenti non derivabili dalla piena comprensione dei suoi elementi costitutivi.

²² Si può usare il termine “biosfera” per indicare la totalità degli ecosistemi terrestri, ma è in uso utilizzare il termine “ecosistema terrestre” per indicare l'integrazione di sistemi biotici e abiotici di tutta la biosfera.

²³ F. Stuart Chapin-P. Matson-P. Vitousek, *Principles of Terrestrial Ecosystem Ecology*, Springer, New York 2011(2), p. 3.

²⁴ In quegli anni gli studi di Ilya Prigogine, Murray Gell-Mann, Andrej Nikolaevič Kolmogorov, Heinz von Foerster, Edgar Morin, Francisco Varela e Humberto Maturana, solo per citare gli autori più noti, hanno fornito un grande impulso allo studio dei sistemi complessi.

Una cellula, una foresta, un uragano, un organismo... sono sistemi complessi. In tutti questi casi i processi studiati manifestano, oltre all'alto numero di relazioni, un'evoluzione non lineare, una forte sensibilità alle condizioni iniziali, una grande capacità di auto-organizzazione e, infine, la possibilità di produrre fenomeni emergenti, cioè descrivibili mediante un linguaggio qualitativamente diverso da quello utilizzato per descrivere le sue componenti²⁵.

La complessità di fatto ha sempre abitato la natura, ma era rimasta ai margini della scienza moderna, proprio a seguito della scelta di privilegiare l'analisi degli aspetti regolari, stabili, isolabili. Solo la potenza di calcolo raggiunta dallo sviluppo informatico ha permesso di studiare i processi non deterministici, caotici, auto-organizzati propri dei sistemi complessi.

Pensare per sistemi ci permette di affrontare con strumenti più adeguati la consapevolezza dell'avvento dell'Antropocene, ma ciò comporta affrontare almeno tre profonde trasformazioni.

La prima è ontologica. Passare da un mondo pensato come insieme di cose ad un mondo pensato come trama di relazioni porta alla luce una realtà costituita da sistemi e non da cose. La relazione non nasce a ridosso degli enti, collegandoli in nessi eventuali. Al contrario, essa precede e determina gli elementi. Stabilisce il bordo delle cose mentre le collega, le delimita e le identifica, con il gesto stesso dell'accomunarle. Quello che chiamiamo ente è solo un sotto-sistema che vive una sua provvisoria stabilità, come nodo di temporanea permanenza di

²⁵ Per un quadro generale sui fenomeni emergenti legati alla complessità si vedano S. Johnson, *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, Schribner, New York 2001; tr. it. *La nuova scienza dei sistemi emergenti. Dalle colonie di insetti al cervello umano, dalle città ai videogame e all'economia, dai movimenti di protesta ai network*, Garzanti, Milano 2004; M. Paolini Paoletti - F. Orilia (a cura di), *Philosophical and Scientific Perspectives on Downward Causation*, Routledge, New York 2017.

relazioni. Pigramente lo chiamiamo oggetto, ma in realtà anch'esso si trasforma, evolve, muta: la permanenza nell'ecosistema terrestre non si dà mai. Esistono solo interazioni, relazioni, nodi che pigramente scambiamo per oggetti.

La seconda trasformazione è epistemologica: dobbiamo passare dalla ricerca di una causalità lineare alla preservazione delle condizioni di equilibrio. Siamo abituati a pensare che a cause simili corrispondano effetti simili, se non uguali²⁶. Anche per questo siamo soliti credere che la natura sia un oggetto da indagare, cercando i meccanismi che la governano e le cause che la determinano. Pensare per sistemi, invece, comporta ridurre la centralità del concetto di causa per lasciar spazio a quello di equilibrio. Conta relativamente poco comprendere la causa che produce la variazione, perché essa non è mai singola né univoca. Conta piuttosto valutare l'interazione delle modificazioni che mantengono l'organizzazione del sistema, garantendogli stabilità o, in caso contrario, dissolvendolo. È importante conoscere le condizioni e quindi le cause interne che operano nel sistema, ma ciò che conta di più, e che spesso è la sola conoscenza ottenibile, è individuare le condizioni di equilibrio entro cui il sistema può variare pur mantenendosi tale.

La terza trasformazione è sia antropologica che etica: dobbiamo smettere di pensare che la natura sia altro dall'uomo. Siamo inclusi nell'ecosistema, al punto di perturbarlo come mai nessuna specie è stata in grado di fare. L'osservatore è sempre interno a ciò di cui fornisce una descrizione, anche scientifica. Più che la natura, nell'Antropocene è l'idea di natura a cambiare, semplicemente perché, per buona parte, essa diviene

²⁶ È la seconda regola del metodo proposta da Newton nei suoi *Principia*: «Perciò, finché può essere fatto, le medesime cause vanno assegnate ad effetti naturali dello stesso genere» (I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687(1), 1713(2), 1726 (3); tr. it. *Principi matematici della filosofia naturale*, libro III, UTET, Torino 1965, p. 604).

responsabilità umana. E tale consapevolezza emerge solo se consideriamo ogni nostro gesto, dal più insignificante al più distruttivo, come qualcosa che trasforma, anche irreversibilmente, l'ecosistema che siamo.

3. *Dall'individuo alla specie*

La modernità occidentale è una sontuosa architettura costruita a protezione del suo centro, l'individuo. La metafisica del soggetto si riflette in un'etica dell'individuo, in un'economia della proprietà privata, in una politica centrata sulla libertà del singolo contro ogni altro potere.

Quella moderna è un'antropologia costruita sulla coscienza, che valuta e sceglie il comportamento morale nell'interiorità dell'individuo, sulla responsabilità personale, che si esprime entro un'etica della prossimità, sulla razionalità, che governa l'azione umana consapevole. È questo l'orizzonte entro cui si afferma l'economia capitalista, l'etica borghese, la politica liberale, tutte accomunate da una visione elitaria dell'individuo. Per questo l'avvento dell'uomo-massa e la frammentazione psicanalitica dell'io hanno segnato una crisi profonda dell'idea di uomo e di società. La rocciosa identità individuale si è fatta liquida, l'autonomia del cittadino borghese ha perso rilievo, il senso di appartenenza a comunità, Stati, nazioni vacilla nel turbine della globalizzazione. È una società occidentale in crisi profonda quella che scopre la novità dell'Antropocene. Viviamo un travaglio da cui possiamo uscire solo modificando nel profondo quell'architettura edificata sull'individuo. In che modo? Con quali nuovi riferimenti morali? Con quale lessico diverso?

Nel suo *Liber de sapiente* Charles de Bovelles riassume efficacemente il modo umano di pensare la piramide dei viventi. Alla base vi sono gli enti inanimati, che semplicemente esistono. Poco sopra vi sono i vegetali, che esistono e vivono. Poi gli animali, che esistono, vivono e sentono. E infine vi sono gli uomini, che esistono, vivono, sentono e ragionano. Solo ad essi,

infatti, è riservato l'uso dell'intelligenza. È questa una visione ancora diffusa. Ma è sbagliata.

Non siamo la sola specie intelligente che abita il pianeta. L'abbiamo capito da tempo con gli animali²⁷, lo stiamo comprendendo anche con i vegetali²⁸. La vita stessa si sviluppa ovunque utilizzando strategie diversamente intelligenti. Come scrive Mancuso:

È più saggio fare dell'intelligenza un baluardo a difesa della nostra differenza degli altri esseri viventi (e non solo) o piuttosto ammettere che l'essere intelligenti ci accomuna a tutte le altre specie del regno animale e vegetale?²⁹.

Se l'intelligenza ci caratterizza come *homo sapiens*, ciò non avviene in modo esclusivo. Il suo dominio si allarga, in forma diverse, a molte altre specie viventi, sottraendoci l'esclusività di cui andavamo fieri.

²⁷ Sul tema dell'intelligenza animale si veda, a titolo di esempio, D.R. Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, Rockefeller University Press, New York 1976; tr. it. *L'animale consapevole*, Boringhieri, Torino 1979; P. Godfrey-Smith, *Other Minds. The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*, William Collins, Glasgow 2016; tr. it. *Altre menti. Il polpo, il mare e le remote origini della coscienza*, Adelphi, Milano 2018; K. Andrews, *The Animal Mind. An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*, Routledge, Abingdon 2020(2); P. Godfrey-Smith, *Metazoa. Animal Minds and the Birth of Consciousness*, HarperCollins Publishers, New York 2020; tr. it. *Metazoa. Gli animali e la nascita della mente*, Adelphi, Milano 2021.

²⁸ Sullo sviluppo dell'intelligenza vegetale si vedano, a titolo di esempio, M. Marder, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York 2013; S. Mancuso, *Plant Revolution. Le piante hanno già inventato il nostro futuro*, Giunti, Milano 2017. P. Calvo, *Planta sapiens. The New Science of Plant Intelligence*, The Bridge Street Press, London 2022; tr. it. *Planta Sapiens. Perché il mondo vegetale ci assomiglia più di quanto crediamo*, il Saggiatore, Milano 2022.

²⁹ S. Mancuso-A. Viola, *Verde brillante*, Giunti, Milano 2013, p. 111.

Allo stesso modo anche la responsabilità che ha sempre caratterizzato l'agire individuale si amplia a dismisura. La nostra capacità di intervento nell'ecosistema terrestre ha allargato e trasformato forma e dimensione della nostra responsabilità.

Una volta che gli esseri umani si sono separati dalle altre creature e hanno iniziato a usare deliberatamente i loro poteri di creazione del mondo per modificare l'ambiente, hanno assunto la responsabilità dei sistemi naturali e degli altri animali. Ma ora, nell'Antropocene, il destino della Terra si è intrecciato con quello degli esseri umani e la nostra responsabilità è di tipo nuovo: è salita a un altro livello. Prima del nostro benessere, delle nostre virtù e dei nostri doveri reciproci, ci definisce come esseri morali la nostra ineludibile responsabilità nei confronti della Terra. E così, contro ogni etica da Kant in poi, la morale non si trova nel regno della libertà, ma è radicata nel regno della necessità, perché il nostro dovere di prenderci cura della Terra deve precedere ogni altro dovere³⁰.

Il superamento della separazione tra il dominio dell'umano e quello del naturale trasforma l'ambito della responsabilità, non più orientata solo alla specie umana, ma a tutte le specie viventi ed anche a ciò che vivente non è ma rappresenta la condizione di possibilità del vivente. L'etica della coscienza individuale e collettiva, riservata solo agli umani, si allarga ora a tutto l'ecosistema.

Tutte le forme di etica finora sviluppate poggiano su un'unica premessa: l'individuo è un membro di una comunità di parti interdipendenti. I suoi istinti lo spingono a competere per la sua posizione nella comunità; la sua etica lo spinge alla cooperazione [...]. L'etica della terra, semplicemente, allarga i confini della comunità per

³⁰ C. Hamilton, *Defiant Earth*, cit., p. 44.

includervi il suolo, le acque, le piante e gli animali o, collettivamente, la terra stessa³¹.

Tale responsabilità allargata ci spinge ad un'accelerazione non solo etica, ma identitaria: capaci di pensarci solo come individui, dobbiamo imparare ad essere specie, singolarmente e collettivamente responsabili della trasformazione antropocenica.

Educati a concepire la responsabilità come un fattore individuale, faticiamo enormemente ad assumere una responsabilità di specie. Allenati a pensarci al vertice della scala biologica, non ci sappiamo pensare come ecosistema complesso in cui siamo un sottosistema del tutto sostituibile. Storicamente l'identità sociale si è costruita attraverso appartenenze a gruppi concreti, di solito contrapposti ad altri per differenze etniche, religiose, nazionali, di genere. Anche per questo fatica a svilupparsi un'identità di specie umana, determinata per inclusione e non per opposizione, capace di riunire i viventi in un'appartenenza comune e in un progetto condiviso.

L'emergenza ambientale ci sta ponendo per la prima volta di fronte ad una nuova sfida, in cui si ritrova coinvolto non un gruppo specifico, ma il genere umano nel suo insieme. Per questo la costruzione di una identità di specie rappresenta, oggi più che mai, un passaggio essenziale da compiere.

In questa prospettiva possiamo pensarci come funzione cosciente dell'ecosistema terrestre. Siamo, come *sapiens*, un fenomeno emergente del sistema Terra, siamo vita che si fa cosciente di sé, come individuo, come comunità, come specie. E come accade ai fenomeni emergenti, retroagiamo sul sistema che ci ha prodotto. È l'umano che fornisce all'ecosistema la coscienza di una drammatica alterazione. Siamo la coscienza

³¹ A. Leopold, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1949; tr. it. *Pensare come una montagna*, Piano B edizioni, Prato 2019, pp. 212-213.

dell'Antropocene, nel senso che siamo un ecosistema complesso che sa di esserlo e sa di vivere uno squilibrio per molti aspetti irreversibil³².

Siamo una specie, ma non sappiamo ancora agire e pensare come tale. Eppure è questa la sfida per affrontare la novità dell'Antropocene e la stessa possibilità di abitarlo senza estinguerci.

4. *Dal dominio alla vulnerabilità*

La modernità si è pensata, fin dal suo sorgere, entro una confortante filosofia della storia. Se il mondo antico si è per lo più riconosciuto in un tempo ciclico, se con il pensiero giudaico-cristiano appare una linearità del tempo connessa all'attesa di una fine della storia, solo con l'illuminismo viene alla luce una matura idea di progresso³³. Da Condorcet a Kant, a Hegel, a Marx il progresso diventa la cifra non solo della storia umana, ma anche dell'economia, della scienza, della tecnologia. Non sono mancate voci critiche, da Schopenhauer a Nietzsche, ad Adorno, a Lyotard, per citarne solo alcune. Eppure questa struttura storica, pur vacillante, ha attraversato tutte le crisi della modernità senza

³² «Siamo la Terra in virtù del fatto che ognuno di noi è stato plasmato dal processo di evoluzione attraverso la selezione naturale [...]. La Terra non è stata fatta per noi, piuttosto noi siamo stati fatti per questa Terra. [...] Dopo 4 miliardi di anni, il processo evolutivo ha creato un sistema di comando e controllo potenzialmente potente e rapidamente reattivo che può servire a Gaia nel suo complesso. Questo sistema è la nostra intelligenza umana e la nostra autocoscienza. Credo che noi esseri umani siamo pronti a diventare, d'ora in poi, il mezzo con cui Gaia regolerà almeno i suoi processi essenziali» (T. Flannery, *Now or never: a sustainable future for Australia?*, in *Quarterly Essay*, 31, 2008, pp. 1-66, pp. 7; 10). Sull'idea dell'umanità come funzione cosciente dell'ecosistema terrestre si rimanda a P. Vidali, *Storia dell'idea di natura*, cit., pp. 167-202.

³³ Un'ampia ricostruzione dell'idea di progresso in Occidente si può trovare in R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Routledge, New York 1994².

disperdersi, rimanendo sullo sfondo a illuminare un esito probabile, se non certo.

Tutto ciò va letto in collegamento a una idea di futuro, esso stesso pensato come progressivo, in cui, per lo più, il nuovo si presenta come avanzamento, lo sviluppo come evoluzione positiva, il domani come riserva di opportunità. Le grandi crisi novecentesche e la policrisi attuale hanno intaccato questa idea, senza però cancellarla, perché al suo fondo si nasconde uno dei grandi principi ispiratori della modernità: l'idea di una umanità destinata a crescere e dominare la terra. L'uomo moderno vive un ruolo di predestinato, chiamato a governare della natura, a imprimere una direzione alla storia, a esercitare il potere su uomini e cose.

Tutto questo dispositivo viene manomesso dall'Antropocene.

Nella odierna crisi ecologica si fa strada, in modo palpabile, la forza del limite. Esso si impone di fronte al consumo delle risorse, alla non-sostenibilità dei consumi, al perseguimento di un modello di sviluppo predatorio, ma senza più prede. Laddove la modernità ha promosso e promesso una crescita economica infinita, l'Antropocene mostra che le risorse terrestri sono limitate e che lo sviluppo attuale è insostenibile.

L'Antropocene porta così alla luce la fragilità di un equilibrio ecologico compromesso dall'azione umana. Esso impone l'evidenza di limiti planetari, superati i quali le conseguenze per la biosfera, ma soprattutto per la nostra specie, diventano disastrose.

Il futuro cambia aspetto: non rappresenta più una direzione complessivamente segnata verso il meglio. Si articola, invece, in un cespuglio di possibilità, in dipendenza delle scelte che come specie sapremo mettere in atto. "Il futuro" perde la determinazione in cui lo immaginavamo e diventa "i futuri possibili".

Tra questi, minacciosamente, se ne presentano alcuni capaci di evocare ciò che il moderno non ha mai saputo neppure pensare: l'estinzione. Abbiamo da sempre imparato a padroneggiare la morte individuale, così come quella collettiva, inserendola nello scorrere del grande fiume della vita. Ma non abbiamo mai saputo nemmeno immaginare la morte della specie, l'estinzione del genere umano: «la Terra è piena di rifugiati, umani e non, senza rifugio. [...] L'orlo dell'estinzione non è solo una metafora; il collasso del sistema non è un thriller. Chiedete a qualsiasi rifugiato di qualsiasi specie»³⁴.

La forza, il dominio, la protervia della nostra immortalità di specie sono attrezzi inutili di fronte alla novità dell'Antropocene. Siamo una specie potente e fragile, capace di colonizzare un pianeta ma senza la capacità governare la propria forza. Di fronte al rischio planetario, sia esso quello vistoso della guerra atomica o quello sottile dell'emergenza climatica, siamo una specie in difficoltà³⁵. Solo una conversione profonda nella nostra antropologia può aiutarci a costruire un futuro possibile, abitabile, ecologicamente sostenibile. Dobbiamo cambiare strada e inseguire obiettivi poco vistosi: non la potenza ma la vulnerabilità, non la forza ma la fragilità, non il dominio ma la cura.

Ci aspetta una strada di povertà antropologica per guadagnare il tempo e la possibilità di abitare ancora la Terra.

5. Conclusioni

L'umanità non è mai stata così potente, così popolosa, così straordinariamente capace di trasformare la Terra. E non è mai stata così vulnerabile.

³⁴ D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, in *Environmental Humanities*, 6, 2015, p. 160.

³⁵ P. Vidali *La negazione ecologica. Perché sappiamo tutto dell'emergenza ambientale e facciamo finta di niente*, Mimesis, Milano-Udine 2024.

Siamo divenuti consapevoli di una fragilità paradossale, da ascrivere solo a noi stessi: «Il terribile paradosso di questo Antropocene è che i suoi amministratori si trovano ad affrontare il compito di salvare la Terra nientemeno che da se stessi, per salvare anche se stessi»³⁶.

Già Jonas aveva intravisto il rischio nascosto in un potere senza finalità, disegnando la singolarità di una umanità svalutata che esercita un potere smisurato sulla natura e su di sé³⁷.

L'Antropocene ha portato alla luce una necessità impegnativa, quella di rivedere alla radice alcuni dei caratteri fondanti della concezione moderna di uomo e di natura. Il soggetto e l'oggetto diventano il sistema, la coscienza da individuale diviene ecosistemica, la natura va ripensata come ecosistema complesso, l'individuo trasferisce diritti e doveri alla specie, il dominio si converte in vulnerabilità, il potere diventa responsabilità, la centralità dell'uomo si trasforma in servizio alle generazioni future, umane e non.

Tutto ciò non rappresenta un semplice congedo dal lessico della modernità. È il segno che si sta formando una nuova architettura mentale, in cui trova posto una umanità cosciente dell'Antropocene, in entrambi i sensi. Cosciente perché ne avverte l'imminenza e la pericolosità. Cosciente perché impara a pensarsi come la funzione riflessiva dell'ecosistema di cui vive.

³⁶ A. Davidson, *Beyond the Mirrored Horizon*, cit., p. 301.

³⁷ «Qui ci imbattiamo nel paradosso [...] che proprio con il suo trionfo l'uomo è rimasto imprigionato nella svalutazione metafisica che costituiva la premessa e la conseguenza di tale trionfo. Infatti, egli non può non ritenersi parte di quella natura che ha scoperto manipolabile, e che impara a manipolare sempre più. [...] Contro questo suo potere, l'uomo non è protetto da alcun principio inviolabile relativo a un'integrità ultima, metafisica, così come non lo è la natura esterna, nel suo essere assoggettata ai desideri dell'uomo» (H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1974; tr. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, il Mulino, Bologna 1991, pp.264-265).

“Decline” of the Anthropocene? A sinopia for Anthropocene-related criticisms on Spenglerian grounds

“Declino” dell’Antropocene? Sinopia per una critica all’Antropocene su basi spengeleriane

Simone Turco

1. *Introduction*

The notion of Anthropocene has captured the interest of scientists, politicians, and cultural critics alike. Having emerged as a label that could define a geological era featuring the pervasive influence of human activity, the term has stirred debate on its precise meaning, on its temporal markers, and, most importantly, on its underlying anthropocentrism¹. In parallel, early “crisis-thinkers” such as Oswald Spengler offered a cyclical view of history that implicitly questioned the centrality of the human element as the sole determiner of historical destiny. This article examines the anticipation of themes related to the Anthropocene in Spengler’s work, notably in *The Decline of the West* [Der Untergang des Abendlandes] (1918 and 1922), and explores how his perspective challenges the notion of human exceptionalism.

By a comparative overview of modern environmental debates with Spengler’s framework, it is shown how criticisms toward the concept of Anthropocene – its overly simplistic focus on human dominance and the implicit blemish placed on humanity – find an anticipatory counterpoint in Spengler’s

¹ A comprehensive analysis of early criticisms on this topic is classically featured in *The Anthropocene Debate and Political Science*, edited by T. Hickmann-L. Partzsch-P.H. Pattberg-S. Weiland, Routledge, London 2019.

philosophy. His cyclical view of cultural destiny, in which civilisations follow an inevitable pattern of birth, flourishing, and decline, eventually being replaced by different societies, contests the “linear” narrative often inherent in contemporary environmental(ist) discourse. Through an analytical, though schematic, study, this article aims to offer a worthwhile exploration of how Spengler’s reflection may serve as a critical lens to peer into our epoch, ultimately challenging the prevailing anthropocentric paradigm².

2. *The emergence of the Anthropocene: definitions and debates*

The emergence and popularisation of the word “Anthropocene” occurred at the turn of the millennium thanks to Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer, both “hard” scientists, who asserted that human activities had become so significant as to warrant the designation of a new geological epoch³. This epoch

² The respective bibliographies on the Anthropocene and on Spengler’s thought are extremely vast. This article, which is partly inspired by David Seproski’s reference to Spengler’s relationship with biological and evolutionary principles in *Catastrophic Thinking. Extinction and the Value of Diversity from Darwin to the Anthropocene* (The University of Chicago Press, Chicago 2020, pp. 83 ff), constitutes an initial comparison between the two “parties”, and is intended as a position paper that may serve as an outline for future research. For this reason, the choice has been made to present only a limited amount of references and to place extensive quotations from Spengler in footnotes. Besides facilitating reading, this method may help appreciate the import of Spengler’s prose (albeit in a translated version) and furnish a contextualisation of the core concepts of his philosophy; therefore, comments on the excerpts are also limited to a minimum. For an introduction to and a comprehensive examination of Spengler’s philosophy, see, among the many, F. Botermann, *Oswald Spengler und sein „Untergang des Abendlandes“*, SH-Verlag, Köln 2000, as well as F.M. Cacciatore, *Indagini su Oswald Spengler*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

³ F. Will, *The Anthropocene as a Trans-Disciplinary Issue*, in *The Anthropocene Working Group and the Global Debate Around a New Geological Epoch*, edited by M. Bohle-B. Holzer-L. Sklair-F. Will, Springer, Cham 2025, pp. 91-94.

would be marked by pronounced changes such as global warming, extreme carbon emissions, the destruction of entire habitats, and widespread pollution, these being phenomena that have accelerated especially over the last sixty years. This interval is often termed “Great Acceleration”⁴.

Although much evidence has been accumulated to argue for the existence of human-induced changes, the formal recognition of the Anthropocene so intended remains contentious. Key markers that have been proposed to define this epoch include nuclear fallout, plastic pollution, and even novel geochemical signatures in sediments. Some argue that this time period was anticipated by the Industrial Revolution; others suggest that it began in the mid-twentieth century, with the advent of nuclear tests and contemporary industrial society⁵. These debates show how difficult it is to indicate a so-called “golden spike” in the geological layers that may conclusively demarcate the Anthropocene from the preceding Holocene epoch⁶.

Furthermore, discourse about the Anthropocene encompasses not just geological and environmental issues, but also significant cultural, political, and ethical dimensions. The

Actually, while «the field of stratigraphy has so far focused exclusively on enclosed, past time units, the Anthropocene, with its currently agreed beginning in the 1950s, is of high historical relevance, but, geologically speaking, almost not existent» (*ibid.*, p. 93), which further problematises the scientific standing of the label.

⁴ For a detailed discussion, see J.R. McNeill-P. Engelke, *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England 2014.

⁵ H.G. Brauch, *The Anthropocene Concept in the Natural and Social Sciences, the Humanities and Law – A Bibliometric Analysis and a Qualitative Interpretation*, in *Paul J. Crutzen and the Anthropocene: A New Epoch in Earth's History*, edited by S. Benner et al., Max Planck Institute for Chemistry – Springer, Cham 2021, pp. 295-297.

⁶ The “golden spike” issue is discussed at length in J. Davies, *The Birth of the Anthropocene*, University of California Press, Oakland (California) 2016.

term has been adopted by researchers, writers, and activists alike. Each “sector” has imbued it with distinct meanings that stretch far beyond the boundaries of traditional stratigraphy. Consequently, “Anthropocene” cannot be intended solely as a technical label; in fact, it has come to acquire a symbolic value embodying the need to rethink humankind’s relationship with the environment⁷.

3. *Problematic aspects of the Anthropocene concept*

While the notion of the Anthropocene has become widely embraced, its definition is replete with ambiguities and has met various types of criticisms. One crucial criticism regards its anthropocentric bias, namely, the implicit suggestion that human beings are the predominant force shaping the planet⁸. This idea actually elevates human agency above other natural processes. Critics claim that this perspective is inherently hubristic, as it favours the actions of human civilisations while concomitantly neglecting the vaster systemic factors that contribute to environmental degradation⁹.

A second critical point is the assigning of responsibility. By naming the epoch after humanity, the concept risks placing the diverse roles of various cultures, industries, and socio-economic systems on the same (almost invariably negative) level. For example, industrialised nations have historically contributed to carbon emissions and resource extraction to a disproportionate extent, whilst many communities have had a minimal ecological impact. Such an all-encompassing attribution not only obscures

⁷ A. Fremaux, *After the Anthropocene. Green Republicanism in a Post-Capitalist World*, Palgrave Macmillan, London 2019, p. 104.

⁸ This critique is fully illustrated in N. Wallenhorst, *A Critical Theory for the Anthropocene*, Springer, Cham 2023, where a discussion is carried out concerning the “Prometheic” value of the notion (see in particular pp. 7-11).

⁹ B. Clarke, “*The Anthropocene*”, or, *Gaia Shrugs*, in *Journal of Contemporary Archaeology* I, 1, 2014, pp. 101-104.

the uneven distribution of environmental effects, but also blurs the line between human nature and the particular forces, such as capitalism and its production modes, that have driven ecological change and have usually originated in a Western context¹⁰.

In addition, some critics argue that the Anthropocene as currently proposed does not adequately portray the complexity of humans-environment interactions. It tends to present a linear, unilateral narrative of human success and subsequent destruction. This, in turn, conflicts with centuries of philosophical debate over the cyclical and often unpredictable nature of cultural and ecological processes. In this regard, alternative terms like “Capitalocene” and “Cthulhucene” have been suggested¹¹. Rather than attribute the environmental crisis solely to the generic activities of human beings, these labels aim to highlight the role of specific economic and cultural structures¹². Thus, the construction of the “Anthropocenic” notion is highly problematic. On the one hand, it helps to galvanise public awareness and the action toward environmental issues and sustainability; on the other, it risks overly simplifying the highly complex interactions between human agency and the natural world.

¹⁰ N. Clark-B. Szerszynski, *Planetary Multiplicity, Earthly Multitudes: Interscalar Practices for a Volatile Planet*, in *Narrative of Scales in the Anthropocene. Imagining Human Responsibility in an Age of Scalar Complexity*, Routledge, New York and London 2022, pp. 77 ff.

¹¹ For a thorough discussion of the genesis and the use of such definitions, see A. González-Ruibal, *An Archaeology of the Contemporary Era*, Routledge, Milton Park – New York 2025.

¹² D. Chakrabarty, *Planetary crises and the difficulty of being Modern*, in *Millennium*, XLVI, 3, 2018, pp. 259-282. See also, in an emblematic regional perspective, E. McGibbon, *The Politics of Social, Ecological, and Structural Determinants of Health in Canada*, Canadian Scholars, Toronto 2024, pp. 135 ff.

4. Oswald Spengler's cyclical view of history

In *The Decline of the West*, Oswald Spengler proposed a vision of history that deviated sharply from linear, progressive (or progress-oriented) narratives. Spengler argued that civilisations are akin to living organisms that experience birth, growth, decline, and eventually are doomed to die¹³. His cyclical view of history entails that each culture has its distinct destiny, a fate that is not determined by the individual actions of human beings or by their positive choices, but rather by overarching cultural and historical forces that exert their power in systematic fashions and are led by “organic” logics¹⁴.

Spengler's view challenges the notion of absolute, positivistic human control over historical trajectories. He suggests that the seemingly proven dominance of humanity is merely a phase in a broader, cyclical process where civilisations rise and

¹³ This is exemplified in the parable of the city and is described in vivid terms: «This, then, is the conclusion of the city's history; growing from primitive barter-centre to Culture-city and at last to world-city, it sacrifices first the blood and soul of its creators to the needs of its majestic evolution, and then the last flower of that growth to the spirit of Civilization – and so, doomed, moves on to final self-destruction», O. Spengler, *The Decline of the West*, authorized translation with notes by C.F. Atkinson, Alfred A. Knopf, New York 1927, p. 107. «Pure civilization, as a historical process, consists in a progressive *taking-down* of forms that have become inorganic or dead», *ibid.*, p. 32. From now on, quotations from the work will be referenced as *DW*, followed by page numbers. Terms in italics are such in the original text.

¹⁴ «It follows from the meaning that we have attached to [...] destiny as the organic logic of existence, that each culture must necessarily possess its own destiny-idea. Indeed, the conclusion is implicit from the first in the feeling that every great Culture is nothing but the actualizing and form of a single, singularly-constituted (einzigartig) soul. And what cannot be felt by one sort of men exactly as it is felt by another (since the life of each is the expression of the idea proper to himself) and still less transcribed, what is named by us “conjuncture”, “accident”, “Providence” or “Fate”, by Classical man “Nemesis”, “Ananke”, “Tyche” or “Fatum”, by the Arab “Kismet”, by everyone in some way of his own, is just that of which each unique and unreplicable soul-constitution, quite clear to those who share in it, is a rendering», *DW*, p. 129.

fall according to (pre)determined patterns¹⁵. This perspective can constitute a counterpoint to the stress that the Anthropocenic narrative places on human agency. If history is truly cyclical and predestined, then the notion that humans can permanently reshape the Earth in their own image is inherently problematic.

Spengler was also very critical of the modern technological era, which he believed fostered an illusion of limitless, virtually everlasting human potential. In his view, the scientific and technological successes of modern society merely mark the inevitable decline of its cultural and spiritual vitality¹⁶.

¹⁵ «For us, however, whom a Destiny has placed in this Culture and at this moment of its development – the moment when money is celebrating its last victories, and the Caesarism that is to succeed approaches with quite, firm step – our direction, willed and obligatory at once, is set for us with narrow limits, and on any other terms life is not worth the living. We have not the freedom to reach to this or to that, but the freedom to do the necessity or to do nothing. And a task that historic necessity has set will be accomplished with the individual or without him. *Ducunt Fata volentem, nolentem trahunt*», *DW*, p. 507. The Latin quotation, placed at the very end of Spengler's treatise, is a line from one of Seneca's *Epistles to Lucilius* (CVIII, 11, 5): «The Fates lead the willing, the unwilling they drag». The stress is all on the inevitability of the *telos* described in the work.

¹⁶ «The symptom of decline in creative power is the fact that to produce some thing round and complete the artist now requires to be emancipated from form and proportion», *DW*, p. 191. «Hence, the fantastic traffic that crosses the continents in a few days, that puts itself across oceans in floating cities, that bores through mountains, rushes about in subterranean labyrinths, uses the steam-engine till its last possibilities have been exhausted, and then passes on to the gas-engine, and finally raises itself above the roads and railways and flies in the air; hence it is that the spoken word is sent in one moment over all the oceans; hence comes the ambition to break all records and beat all dimensions, to build giant halls for giant machines, vast ships and bridge-spans, buildings that deliriously scrape the clouds, fabulous forces pressed together to a focus to obey the hand of a child, stamping and quivering and droning works of steel and glass in which tiny man moves as unlimited monarch and, at the last, feels nature as beneath him. And these machines become in their forms less and ever less human [...] Faustian man has become *the slave of his creation*. His number, and the arrangement of life as he lives it, have been driven by the machine on to a path where there is no standing still and no turning back», *DW*, pp. 503-504. The

By drawing parallels between natural life cycles and cultural eras, Spengler cannot help but deconstruct the anthropocentric assumption that human genius can conquer natural limits. His argument resonates with critics of the Anthropocene who question the long-term sustainability of human triumphalism¹⁷.

Spengler's work also raises important questions about the role of individual agency versus collective historical destiny. The idea that every human action would significantly alter the geological and ecological structure of the planet is, in many ways, at odds with Spengler's belief in the decisive power of cultural destiny over individual contribution. His idea that civilisations are determined by internal dynamics and external influences systematically integrating to cause transformation challenges the idea that the current epoch can be solely defined by human intervention, as such a view would ignore the deeply ingrained historical and cultural factors that are at play¹⁸.

“Faustian” myth is pervasive in Spengler's discourse, as a starting point for his reflection is Goethe's notion of man not as a monolithic social entity but as a multiplicity of singularly acting agents. What is challenged, in the passage, is man's illusion that his efforts can either change nature or make him its master. See also *infra*.

¹⁷ M. Adams, *Anthropocene Psychology: Being Human in a More-Than-Human World*, Routledge, Milton Park – New York 2020.

¹⁸ «“Mankind” [...] has no aim, no idea, no plan, any more than the family of butterflies or orchids. “Mankind” is a zoological expression, or an empty word. But conjure away the phantom, break the magic circle, and at once there emerges an astonishing wealth of *actual* forms – the Living with all its immense fullness, depth and movement – hitherto veiled by a catchword, a dryasdust [*sic*] scheme, and a set of personal “ideals”. I see, in place of that empty figment of one linear history which can only be kept up by shutting one's eyes to the overwhelming multitude of the facts, the drama of *a number of* mighty Cultures, each springing with primitive strength from the soil of a mother region to which it remains firmly bound throughout its whole life-cycle; each stamping its material, its mankind, in *its own* image; each having *its own* idea, *its own* passions, *its own* life, will and feeling, *its own* death. [...] These cultures, sublimated life-essences, grow with the same superb aimlessness as the flowers of the field. They belong, like the plants and the animals, to the living Nature of Goethe, and not to the dead Nature

5. *Spengler's anticipation of anthropocentrism challenges*

Spengler's critique of human centrality in the historical development anticipates many of the concerns raised by critics of the Anthropocene. When he denies that human actions individually determine historical outcomes, Spengler furnishes a philosophical foundation for questioning what it really means for humanity to be at the centre of the Earth's destiny.

As hinted above, one of the primary objections to the Anthropocene is that it encapsulates a form of *hybris*, that is, a self-complimentary recognition of humanity's dominion over nature. Instead of celebrating technological progress and industrial development as unequivocally positive, Spengler viewed such achievements as collective symptoms of a broader teleological picture. His cyclical model implicitly warns that the time of human ascendancy is transitory and that decline is not only natural but also expected, necessary¹⁹. This cyclical determinism stresses the fact that environmental degradation may not be itself a result of human choice but rather an inevitable stage in the life cycle of civilisations.

of Newton», *DW*, p. 21. Here, Spengler's language betrays a strong romantic connotation, stemming from a "twilight"-oriented reprocessing of German idealism.

¹⁹ «For every Culture has *its own* Civilization. In this work, for the first time the two words, hitherto used to express an indefinite, more or less ethical, distinction, are used in a periodic sense, to express a strict and necessary *organic succession*. The Civilization is the inevitable *destiny* of the Culture, and in this principle we obtain the viewpoint from which the deepest and gravest problems of historical morphology become capable of solution. Civilizations are the most external and artificial states of which a species of developed humanity is capable. They are a conclusion, the thing-become succeeding the thing becoming, death following life, rigidity following expansion, intellectual age and the stone-built, petrifying world-city following mother-earth and the spiritual childhood of Doric and Gothic. They are an end, irrevocable, yet by inward necessity reached again and again», *DW*, p. 31.

Additionally, Spengler's approach highlights cultural and systemic forces rather than single actions per se. His analysis suggests that the environmental crises commonly attributed to "human activity" may actually be the outcome of deeper cultural transformations, these being factors not easily mitigated by focusing solely on changes in technology or in social policies. This perspective supports alternative viewpoints, such as the ones pertaining to the abovementioned notion of Capitalocene, which attribute environmental change to the adoption of particular economic systems rather than to a monolithic concept of humanity²⁰.

In challenging anthropocentrism, Spengler's theoretical framework serves as a reminder that the narratives commonly constructed about progress and human supremacy are not unchangeable truths but rather are constructs that should be critically examined²¹. It urges contemporary scholars and political

²⁰ This multiplicity of views has especially been expressed in the reception of such themes in a humanistic context. For an in-depth, multifaceted analysis, see the collection of essays edited by D. Lloyd and W. Mortimer, *Digressions in Deep Time. Ecocritical Approaches to Literature and the Arts*, Lexington, Lanham (Maryland) 2024.

²¹ Biases and preconceptions, for Spengler, would thus be responsible for the formation of limited, uninclusive, and therefore untruthful interpretations of history as a whole, blurring the broader picture and hindering the adoption of a more abstract and consequently objectively grounded standpoint: «Everyone of course, if asked, would say that he saw the inward form of History quite clearly and definitely. The illusion subsists because no one has seriously reflected on it, still less conceived doubts as to his own knowledge, for no one has the slightest notion how wide a field for doubt there is. In fact, the *lay-out* of world-history is an unproved and subjective notion that has been handed down from generation to generation (not only of laymen but of professional historians) and stands badly in need of a little of that scepticism which from Galileo onward has regulated and deepened our inborn ideas of nature», *DW*, p. 16. «How greatly, then, Western world-criticism can be widened and deepened! How immensely far beyond the innocent relativism of Nietzsche and his generation one must look – how fine one's sense for form and one's psychological insight must become – how completely one must free oneself from limitations of self, of practical interests,

agents to reconsider the simplistic equation of technological advancement with unmitigated progress. By highlighting the cyclical nature of civilisations, Spengler provides a new narrative, which runs contrary to the dominant discourse that considers human innovation and environmental manipulation the pivot of historical progress.

6. *Comparative analysis: Anthropocene versus Spengler's cultural destiny*

The comparison between the concept of Anthropocene and Spengler's cyclical view of history reveals a fundamental tension between linear progress and cyclical destiny. The Anthropocene foregrounds human activity as the defining force of a new geological epoch, whereas Spengler argues that civilisations are subject to vaster historical cycles that cause

of horizon – before one dare assert the pretension to understand world-history, the *world-as-history*. [...] In opposition to all these arbitrary and narrow schemes, derived from tradition or personal choice, into which history is forced, I put forward the natural, the “Copernican”, form of the historical process which lies deep in the essence of that process and reveals itself only to an eye perfectly free from prepossessions», *DW*, p. 25. Further, in nearly Hegelian terms: «To liberate History, then, from that thralldom to the observers' prejudices which in our own case has made of it nothing more than a record of a partial past leading up to an accidental present, with the ideals and interests of that present as criteria of the achievement and possibility, is the object of all that follows. [...] *Nature* and *History* are the opposite extreme terms of man's range of possibilities, whereby he is enabled to order the actualities about him as a picture of the world. An actuality is Nature in so far as it assigns things-becoming their place as things-become, and History in so far as it orders things-become with reference to their becoming. An actuality as an evocation of mind is contemplated, and as an assurance of the senses is critically comprehended, the first being exemplified in the worlds of Plato, Rembrandt, Goethe and Beethoven, the second in the worlds of Parmenides, Descartes, Kant and Newton. Cognition in the strict sense of the word is that act of experience of which the completed issue is called “Nature”», *DW*, p. 94.

individual and collective human actions to become relatively insignificant in the long run.

The key points of comparison can be so schematised:

Conceptual Element	Anthropocene Framework	Spengler’s Cyclical Model
<i>Temporal Perspective</i>	stresses a sharp break from the Holocene, often related to recent industrialisation	views civilisations as following “organic” life cycles of birth, growth, and eventual decline
<i>Role of Human Agency</i>	claims that human activities are the dominant force shaping Earth’s fate	contends that individual and collective actions are subsumed by an inevitable cultural destiny
<i>Cultural Impact</i>	tends to homogenise human contributions, often overlooking cultural and systemic differences	focuses on the unique, inward dynamics of cultures, challenging generalised anthropocentrism

Conceptual Element	Anthropocene Framework	Spengler’s Cyclical Model
<i>Implications for Responsibility</i>	implies a form of collective human responsibility, sometimes attributing blame	suggests that underlying cultural phenomena, rather than individual actions, determine historical outcomes
<i>Narrative of Progress and Decline</i>	often presents a narrative of totalising human progress followed by inevitable ecological collapse	posits historical change as cyclical and inevitable, with periods of flourishing inevitably tending to eventual decline

The table above illustrates that while the Anthropocene is constructed as an epoch in which human actions are viewed as both sovereign and transformative, Spengler’s account reduces such claims by situating them within a broader ebb-and-flow pattern. This tension is at the core of contemporary debates over the validity and utility of the Anthropocene as a notion. Critics argue that an overly simplistic focus on human impact may mask the multifactorial drivers of environmental change, which are

factors that Spengler anticipated when he critiqued the notion of human centrality²².

From a theoretical perspective, the Anthropocene implicitly endorses a linear, progressivist model of history, where the achievements and failures of humankind are viewed as cumulative steps in a single, continuous narrative. By contrast, Spengler's model rejects the idea that history is an endless march toward improvement. On the contrary, it underlines the inherent limitations of human endeavours, which suggests that the rise of technology and industrialisation is just a transitory phase set within a deterministic cycle. Such a notion, in turn, amounts to a hard critique of positivistic tenets.

This divergence has significant implications in terms of how society considers and approaches environmental issues. The Anthropocene framework encourages the pursuit of technological and regulatory solutions aiming to mitigate human impacts. Nevertheless, if one adopts Spengler's perspective, the focus shifts to grasping the deeper cultural and historical processes that drive such effects. In this view, solutions must address not only technological predicaments but also the deeply underlying cultural narratives that foster humanity's unsustainable relationship with nature.

²² A strong critique is addressed to the Western world's provincial "lenses" through which universal history is read: «It is not only that the scheme circumscribes the area of history. What is worse, it rigs the stage. The ground of West Europe is treated as a steady pole, a unique patch chosen on the surface of the sphere for no better reason, it seems, than because we live on it – and great histories of millennial duration and mighty, far-away Cultures are made to revolve around this pole in all modesty. It is a quaintly conceived system of sun and planets! We select a single bit of ground as the natural centre of the historical system, and make it the central sun. From it all the events of history receive their real light, from it their importance is judged in *perspective*. But it is in our own West-European conceit alone that this phantom "world-history", which a breath of scepticism would dissipate, is acted out», *DW*, p. 17.

Scholars who critique the notion of Anthropocene, such as the proponents of alternative terms, stress the fact that the linear narrative revolving around human dominance fails to capture the complexities of modern ecological crises²³. Spengler's work resonates with these critiques by deconstructing the myth of perpetual human progress, similarly to Giacomo Leopardi's criticism of humanity's "magnificent and progressive fates"²⁴. The philosopher reminds us that civilisations are not the hub of history and that the seeds of decline are often sown in the very achievements that later become the markers of their downfall.

The implication is that any attempt at framing the current ecological crisis merely in terms of human activity not only risks oversimplifying complex historical realities, but also diverts attention from implicit structures that facilitate such impacts, which Spengler (whose discourse is deeply ontological) presents

²³ «Let it be realized then: [...] That the 19th and 20th centuries, hitherto looked on as the highest point of an ascending straight line of world-history, are in reality a stage of life which may be observed in every Culture that has ripened to its limit – a stage of life characterized not by Socialists, Impressionists, electric railways, torpedoes and differential equations (for these are only body-constituents of the time), but by a civilized spirituality which possesses not only these but also quite other creative possibilities. That, as our own time represents a transitional phase which occurs with certainty under particular conditions, there are perfectly well-defined states (such as have occurred more than once in the history of the past) *later* than the present-day state of West Europe, and therefore that [the] future of the West is not a limitless tending upwards and onwards for all time towards our present ideals, but a single phenomenon of history, strictly limited and defined as to form and duration, which covers a few centuries and can be viewed and, in essentials, calculated from available precedents», *DW*, pp. 38-39.

²⁴ This expression («Le magnifiche sorti e progressive»), found in Giacomo Leopardi's *La ginestra* (written in 1836), summarises the poet's ironical stance in relation to humanity's alleged improvement on the scale of values and achievements. For a detailed comparison between Leopardi and Spengler, see S. Turco, «*Ultrafilosofia*» and *Rebirth. Leopardi, Spengler, and the Imaginative Spur*, in *Contaminazioni leopardiane*, edited by O.A. Calzolari-A. Aloisi-E. Tandello, Mimesis, Milano 2024, pp. 147-166.

by use of a nearly metaphysical language. Therefore, recognition of the cyclical nature of cultural phenomena may offer a more nuanced framework for addressing modern environmental challenges – a framework that acknowledges the inevitability of change and the limits of human actions.

7. *Visualisations: comparative data and conceptual flow*

Since the relationship between the two positions may be represented in diverse fashions, it is not amiss at this point to provide a schematic outlining of Anthropocene indicators as compared to Spengler’s cultural dynamics:

Indicator / Component	Anthropocene Indicators	Spenglerian Dynamics
<i>Temporal Marker</i>	Industrial Revolution; mid-twentieth century (“Great Acceleration”)	entire cultural cycle (birth, growth, decline)
<i>Primary Influences</i>	fossil fuel consumption, nuclear tests, plastic pollution	internal cultural values, destiny, systemic decline
<i>Geological Signature</i>	carbon emissions, radionuclide deposition, altered sediment layers	no specific geological marker; cyclical

Indicator / Component	Anthropocene Indicators	Spenglerian Dynamics
		patterns in cultural artifacts
<i>Responsibility Assignment</i>	collective human impact (with uneven regional contributions)	deterministic cultural fate transcending individual actions

The chart illustrates the broad gap between the scientific markers used to define the Anthropocene and the philosophical constructs inherent in Spengler’s worldview. While modern geological and environmental indicators provide tangible evidence of change, Spengler’s framework offers a more abstract, yet deeply structured, interpretation of historical cycles. The stages of the civilisational life cycle can be listed according to the following sequence: cultural genesis, growth and flourishing, technological/industrial ascendancy, peak human dominance, environmental impact and overreach, onset and decline, cultural decay and transformation, cycle repetition or transformation. This sequence pinpoints the progression from cultural birth to decline, emphasising that the phase of technological ascendancy, often celebrated in the context of the Anthropocene, is just one stage within a grand pattern. From this perspective, what is “anthropocentrically” perceived as human dominance is ultimately transient and unavoidable, following Spengler’s contention that every epoch is inherently subject to decay. For further structural

and contents-based comparison, a diagram can be drafted that visually integrates key Anthropocene markers with corresponding phases in Spengler’s cultural cycles:

Peak human dominance (Anthropocene markers)
Cultural flourishing and industrial ascendance
Onset of decline (environmental impact)

The chart portrays the dynamic interplay between measurable geophysical changes that characterise the Anthropocene and the less tangible, though equally significant, phases of cultural evolution as envisioned by Spengler.

8. *Conclusions and key findings*

The analysis presented here highlights a fundamental tension between the Anthropocene and Spengler’s cyclical theory of history. While the Anthropocene is defined by its empirical, geological markers, such as carbon emissions, industrial residues, and other environmental impact, it also embodies an anthropocentric narrative that overemphasises human dominion. This narrative risks oversimplifying the profound and multifaceted interplay between cultural and ecological forces. The German philosopher’s work challenges the central assumption of the Anthropocene by asserting that human achievements are to be intended as markers set along a teleological continuum. In his view, the apparent supremacy of human activity is but a stage in the broader process of cultural evolution. His anticipatory insights can therefore serve as a critical counterpoint to modern environmental discourse, which often fails to account for the deeper cultural and systemic factors that drive ecological change. The comparative study reveals several key insights that could be further developed:

- 1) Temporal dynamics: the Anthropocene is associated with a specific, identifiable period (most notably the post-

Industrial Revolution and the Great Acceleration) whereas Spengler stresses the fact that civilisations follow natural cycles.

2) Human agency vs. cultural destiny: the Anthropocene underlines the tangible impacts of human interventions on the planet. Contrariwise, Spengler's philosophical stance suggests that even when it comes to practical acts against the environment, these interventions are relatively minor episodes within the inexorable flow of cultural and historical cycles.

3) Responsibility and blame: the broadly inclusive attribution of responsibility inherent in the concept of Anthropocene risks oversimplifying the complex causes of environmental decay. On the other hand, Spengler's cyclical model shifts the focus from individual or collective human agency to vaster, culturally entrenched phenomena that determine a civilisation's end.

4) Narrative and implications for policy: while the Anthropocene narrative has the potential to stimulate environmental policy and inspire urgent action, its underlying anthropocentrism might inadvertently obscure the deeper, systemic challenges. Contrariwise, by emphasising the inevitability of cyclical decline, Spengler's approach challenges policymakers to reconsider not only technological solutions but also the cultural narratives that underpin modern society.

In summary, integrating Spengler's insights with contemporary discourse over the Anthropocene can lead to a more nuanced – and complete – understanding of environmental change. His work amounts to a call to rethink the simplistic notion of human sovereignty and supremacy, as well as to recognise that civilisational trajectories are influenced by forces that may extend well beyond sole human intervention. The contrast between the

two positions also highlights a contrary yet complementary tension between different worldviews. In fact, scientific markers provide undeniable empirical evidence of human impact on the planet; yet, Spengler's model offers a philosophical critique of the linear narrative of progress, thus placing philosophy once again at the centre of scientific and social discourse. The intersection of Anthropocene debates with Spengler's perspective suggests that environmental policy and social critique must account for both measurable impacts and the underlying historical and cultural dynamics; this fact promises a richer, more sophisticated framework for researching, understanding, and responding to the multifaceted challenges of our time²⁵.

In conclusion, while the term Anthropocene has galvanised public attention concerning the unprecedented human impact on the planet, the inherent flaws underlying the concept do demand critical assessment. Oswald Spengler's reflections remind us that the narrative of human dominance is only one chapter in the vast and, in many respects, unfathomable drama of culture and history. Recognition of this may foster a more balanced and effective approach to environmental management, one that transcends mere technological fixes, calling instead for a

²⁵ Interestingly: «It is important to note that while Spengler's biological analogy», largely based on a theory of form that mingled anti-Darwinism with the early-twentieth-century notion of "vital force", «may seem out of sync with our current understanding of evolutionary biology, it was quite widely supported [...] by a number of influential contemporary German and American paleontologists, who also advocated theories of species life cycles», D. Seproski, *cit.*, p. 95. Despite errors in some of his predictions concerning future evolutionary paradigms, «in its time, Spengler's work was a comprehensive system of human history permeated *through and through* with biological thinking that was up to date with regard to explanations, in particular, for extinction. [...] a number of influential German paleontologists took explicit inspiration from Spengler's work in developing their own theories of intrinsic life cycles», *ibid.*, p. 96.

deep cultural reorientation as to how humanity relates to nature and to its historical legacy.

Il «pianeta» con «energie ridotte» «su cui navighiamo lo spazio» e le culture umane in Ernesto Balducci

The “planet” with “reduced energy” “on which we navigate through space” and human cultures in Ernesto Balducci

Omar Brino

1. Antropocene, noosfera, uomo planetario

Gli ingenti dibattiti attorno alla nozione di “Antropocene” hanno contribuito agli studi su altri concetti che, in un modo o nell’altro, possano essere messi a confronto con quei dibattiti, o per sottolinearne eventuali intersezioni tematiche o anche per rimarcarne, al contrario, le reciproche specificità.

In questo contesto, notevole è stato il ritorno di interesse per la nozione di “noosfera”, la cui elaborazione e diffusione risale ad autori vissuti tra Ottocento e Novecento, quali Pierre Teilhard de Chardin, Édouard Le Roy, Vladimir Vernadsky.

Non mancano gli studiosi che sottolineano più le rispettive specificità che le analogie tra “Antropocene”, da una parte, e “noosfera”, dall’altra, dicendo, come per esempio riassumono Clive Hamilton e Jacques Grinevald, che «non ci sono stati precursori della nozione di Antropocene, e non avrebbero potuto esserci, poiché il concetto (formulato nell’anno 2000) è il risultato di una comprensione interdisciplinare recente della Terra come pianeta in evoluzione, inaugurata negli anni ‘80 dall’*International Geosphere-Biosphere Programme and Earth system science*», e, più in particolare,

le concezioni occidentali precedenti si basavano su una visione evolutiva progressiva e lineare della diffusione dell’influenza geografica ed ecologica dell’umanità, mentre l’Antropocene

rappresenta una rottura radicale con tutte le idee evolutive nella storia umana e della Terra, compresa la dissoluzione di qualsiasi idea di avanzamento verso uno stadio superiore (come la ‘noosfera’ di Teilhard)¹.

Per quanto ogni nozione abbia ovviamente le sue specificità, è indubbio, però, che il confronto tra la questione dell’Antropocene e quella della noosfera presenti almeno alcune zone di intersezione tematica, per cui i differenti punti di osservazione possono comunque proficuamente essere messi a confronto, anche solo per delinearne meglio i contorni reciproci².

In questa direzione, a mio avviso, può essere istruttivo accostare agli attuali dibattiti sull’Antropocene, nonché a quelli riattivatisi sulla noosfera, anche una riflessione su un’altra nozione, pur con proprie specificità rispetto tanto all’una che all’altra, ossia la tematica dell’“uomo planetario”, elaborata dallo scolio Ernesto Balducci nel libro omonimo del 1985 – *L’uomo planetario*, appunto –, e in altri volumi di quegli anni come in particolare *La terra del tramonto*, uscito nell’anno della sua morte prematura, il 1992.

Preliminarmente, si può osservare subito che il tono ottimistico intorno all’avanzamento verso uno “stadio superiore” che Hamilton e Grinevald vedono come una netta

¹ Clive Hamilton, Jacques Grinevald, *Was the Anthropocene anticipated?*, in *The Anthropocene Review*, 2015, Vol. 2 (1), pp. 59–72, p. 59.

² Il confronto su Antropocene e noosfera è plurale e articolato, con posizioni che sottolineano più le diversità delle due nozioni e altre che invece sottolineano più le possibili interazioni reciproche; tra i contributi più recenti cfr. (anche per ulteriori riferimenti bibliografici): Boris Shoshitaishvili, *From Anthropocene to Noosphere: The Great Acceleration*, in *Earth’s Future*, 9 (2021), n. 2; Lalita Rana, *Noosphere: Terra-Incognita (A New Territory to be Explored)*, in *IOSR Journal of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, 26 (2021), 7, pp. 1-18; Lucio Florio, *The Evolutionary Process Leading Up to the Anthropocene as Seen Through Pierre Teilhard de Chardin’s Cosmic Christology*, in Luca Valera (ed.) *Pantheism and Ecology. Cosmological, Philosophical, and Theological Perspectives*, Cham (Ch), Springer Nature Switzerland, 2023, pp. 125-134.

differenziazione tra la nozione di noosfera e quella di Antropocene non si riscontra affatto in Balducci, dove semmai emergono toni drammaticamente preoccupati (egli parla non a caso di «situazione apocalittica»³, seppure non per soccombervi, ma per reagire ad essa).

Invece, un'altra differenziazione tra la nozione di noosfera e quella di Antropocene, sottolineata da Hamilton e Grinevald, direi che è presente in Balducci ancor più che in Teilhard, ossia la prospettiva per cui, rispetto ai dibattiti sull'Antropocene, gli scienziati delle epoche precedenti che parlavano della “età dell'uomo” lo facevano in termini di impatto umano sull'ambiente o sul “volto della Terra”, non sul *sistema Terra*⁴, come tale.

L'ottica di Balducci, infatti, verte in prima istanza su come gli uomini possano e in un certo senso debbano agire rispetto a se stessi e rispetto all'intero pianeta in cui vivono, più che su questo pianeta in quanto tale, ma, occorre d'altra parte osservare, siffatta questione dell'agire umano non è affatto scardinata rispetto alla questione delle condizioni odierne del pianeta in quanto tale, anzi è senz'altro strettamente connessa ad essa, e anche per questo, a mio avviso, le specifiche riflessioni che Balducci avanza sul tema dell'uomo planetario possono trovare almeno delle intersezioni di interesse con le riflessioni che si accentrano attorno ai dibattiti odierni sull'Antropocene.

Non a caso, fra l'altro, le questioni dell'Antropocene sono state già esplicitamente menzionate, di recente, in un ampio articolo (di fatto una monografia) su Balducci, ad opera di Pietro L. Di Giorgi, che tratta proprio del rapporto, lungo e documentato, dello scolio toscano con il pensiero di Teilhard de Chardin⁵,

³ Così nel sottotitolo di Ernesto Balducci, *Il terzo millennio. Saggio sulla situazione apocalittica*, Milano, Bompiani, 1981.

⁴ Hamilton, Grinevald, *Was the Anthropocene anticipated?*, cit., p. 59.

⁵ Pietro L. Di Giorgi, *Quando Ernesto Balducci scoprì Teilhard de Chardin, Testimonianze*, LVII (2024), n. 2 (554), marzo-aprile, pp. 52-101 (con prefazione

laddove emerge che tale rapporto fu intenso soprattutto all'inizio degli anni Sessanta, nell'ambito delle grandi ridiscussioni comportate dall'aprirsi del Vaticano II, e si rifece particolarmente esplicito nell'ultimo periodo dell'attività balducciana, quando emerse appunto la tematica specifica dell'uomo planetario; lo stesso termine-chiave "planetario" è del resto ricorrente in Teilhard e torna, con diverse accezioni, anche nell'attuale dibattito sull'Antropocene.

Le analogie, ma anche le differenze, dell'impostazione di Balducci rispetto a Teilhard, che risultano bene dal citato lavoro di Di Giorgi, si inseriscono nell'approccio sicuramente coerente e specifico di quella impostazione, che vorrei sondare qui in particolare su due questioni importanti, non del tutto prive di interesse anche in merito agli odierni discorsi aggregatisi attorno all'Antropocene: in primo luogo, la questione di come il rapporto delle culture umane tra loro influisca anche sul rapporto che tutte loro hanno con il pianeta nel suo complesso; e in secondo luogo, la questione delle eredità religiose e delle tematiche più specificamente teologiche in rapporto alle interazioni delle culture umane tra loro e con il pianeta nel suo complesso.

di Severino Siccardi, *Un'avventura culturale*, ivi, p. 53), qui p. 98: «il passaggio epocale dell'Antropocene, ossia di una fase che entrambi [sc. Teilhard e Balducci] hanno intravisto, in cui trova manifestazione evidente un cambiamento geo-fisico irreversibile su scala planetaria causato dal fattore umano, non li avrebbe certo indotti all'idea che ci sia una colpa ecologica originaria causata dal prometeismo della specie umana. Balducci avrebbe forse parlato di 'capitalocene', per denunciare le strutture capitalistiche di dominio e profitto che contribuiscono a modificare pesantemente la storia geo-biologica del pianeta; mentre Teilhard avrebbe potuto dire che, nella storia profonda della terra, dopo l'olocene, l'Antropocene costituisce un ulteriore salto evolutivo sul cammino della specie umana, con una crescente responsabilizzazione per il sistema-Terra».

2. *Le culture umane in rapporto reciproco tra loro e in rapporto al «pianeta» con «energie ridotte» «su cui navighiamo lo spazio»*

Nel febbrile impegno di Balducci negli anni Ottanta del Novecento hanno un ruolo assai importante e specifico tre sue iniziative, a largo raggio, per gli ambiti della scuola e di un pubblico interessato il più ampio possibile: un manuale di educazione civica per le scuole secondarie, un manuale di storia della filosofia sempre per le scuole secondarie, un'ampia pubblicazione a fascicoli, da raccogliere in 10 volumi, sulle religioni del mondo.

Le prime due iniziative arrivarono in porto in due proposte editoriali entrambe assai innovative: *Cittadini del mondo*, scritto da Balducci insieme a Pierluigi Onorato, per l'editore Principato di Milano⁶, e *Storia del pensiero umano*, in tre volumi, in gran parte ad opera di Balducci, con contributi specifici di Aldo Bondi, uscito per l'editore Cremonese di Firenze⁷. Se editorialmente fortunato fu il libro di educazione civica, a cui arrisero diverse edizioni, al contrario, in un settore di mercato tendenzialmente conservatore come quello scolastico, il successo editoriale del libro di storia della filosofia fu limitato dalla sua stessa impostazione estremamente innovativa, che non trattava solo della tradizione "occidentale", ma si apriva in un modo assai ricco anche alle altre tradizioni culturali e di pensiero.

La terza iniziativa editoriale a largo raggio, alla cui progettazione Balducci si era dedicato con la sua solita enorme capacità di lavoro, non arrivò purtroppo nemmeno alla pubblicazione, dati i cambi di impostazione che si ebbero nella casa editrice per cui sarebbe dovuta uscire, la Garzanti di Milano;

⁶ E. Balducci, P. Onorato, *Cittadini del mondo*, Principato, Milano 1981. Su significato di questo libro nel percorso di Balducci cfr. il saggio dello stesso Onorato: *Cittadinanza e uomo planetario*, in Bruna Bocchini Camaiani (a cura di), *La chiesa, la società, la pace*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 317-330.

⁷ E. Balducci, *Storia del pensiero umano*, Firenze, Cremonese, 3 voll., 1986.

tale iniziativa non era comunque di certo meno innovativa, nell'ampiezza di sguardo, di quella sulla storia del pensiero umano, oltre ad essere strettamente connessa a quest'ultima nella mente del suo autore⁸.

L'ingente lavoro che egli aveva già effettuato nella preparazione di tale progetto sulle religioni del mondo poi non più pubblicato per Garzanti venne però subito riutilizzato da Balducci in una serie di articoli che uscirono appunto sulle religioni mondiali di fronte alle sfide contemporanee nella "sua" rivista *Testimonianze*, articoli che sono all'origine del libro che resta forse a tutt'oggi il suo più significativamente originale, il già citato *L'Uomo planetario*⁹.

Questo libro si compone di due capitoli introduttivi (*La salvezza nella prospettiva del Duemila* e *Le religioni all'ultimo bivio*), di un capitolo finale (*L'uomo planetario*) e di un corpo centrale in cui, in cinque densi capitoli, sono affrontate, in una specifica ottica appunto "planetaria", chiarita nei primi due e

⁸ Sulla storia del progetto per Garzanti, poi arenatosi, e sulla sua relazione con la *Storia del pensiero umano*, oltre che con *L'uomo planetario*, cfr. Aldo Bondi, *Rivisitando il pensiero umano*, in *Testimonianze*, XXXV (1992), nn.7-8-9, pp. 66-74.

⁹ E. Balducci, *L'uomo planetario*, Brescia, Camunia, 1985. Dopo questa prima edizione, il libro venne ripubblicato nell'edizione che rimase definitiva nel 1989, presso la piccola casa editrice che Balducci aveva fondato a San Domenico di Fiesole, le Edizioni Cultura della Pace (ECP), con qualche aggiornamento e con l'aggiunta di una breve *Premessa* e di una rilevante *Appendice*, dal titolo *L'evento di Assisi*, dedicata all'incontro tra rappresentanti tra varie religioni del mondo avvenuto nella città di Francesco nell'ottobre del 1986 per iniziativa di Giovanni Paolo II (d'ora in poi si citerà da questa seconda e definitiva edizione). Il libro ha conosciuto poi varie ristampe e riedizioni dopo la morte dell'autore: San Domenico di Fiesole, EDP, 1994; Firenze, Giunti, 2005; a cura di Vito Mancuso, Milano, RCS, 2021; a cura di Pietro Domenico Giovannoni, San Pietro in Cariano (Vr), Il Segno dei Gabrielli, 2023. In quest'ultima, recente edizione, si trovano una prefazione di Gherardo Gambelli, un'introduzione e note del Curatore e, «su esplicita richiesta dell'editore», un sottotitolo non presente nell'originale: *Etica laica e fedi religiose sul crinale apocalittico*.

nell'ultimo, le più rilevanti religioni mondiali – il cristianesimo (anche nelle sue tre principali confessioni), l'ebraismo, l'islam, l'induismo, il buddismo.

Il centro del volume è dato, quindi, dall'osservazione delle principali religioni mondiali in un'ottica "planetaria", laddove quest'ultima è anche, non secondariamente, un'ottica che considera le religioni parte di una "cultura" e che considera le diverse culture umane nelle loro interazioni possibili, ossia nel loro intrecciarsi sempre più "planetario".

L'«istanza critica della ragione laica» e la convinzione che non vi sia «storia della religione che non sia storia della cultura ricostruibile da credenti e da non credenti con i medesimi strumenti e le medesime conclusioni» sono, infatti, molto importanti in questo libro balducciano, insieme, ovviamente, alla complementare convinzione che il «fenomeno religioso» non sia affatto uno «stadio definitivamente superato, privo di contenuti specifici e quindi totalmente traducibile nel registro della ragione»¹⁰.

Questo tipo di approccio si inserisce nella stessa impostazione complessiva del libro che va alla ricerca di interazioni tra le diverse religioni e le diverse culture di fronte ai pericoli comuni, sia nei rapporti reciproci tra loro, sia nel confronto di tutte loro con i problemi incombenti a tutto il pianeta con «energie ridotte», «su cui», egli scrive, «navighiamo lo spazio»¹¹.

Quella che Balducci chiama la «soglia planetaria» porta con sé la presa d'atto che di fronte a problemi comuni tanto agli uomini come specie nel loro complesso, tanto alla vita sulla terra nella sua interezza, innanzitutto tutti gli uomini devono impegnarsi insieme. Solo questa presa d'atto può portare a una

¹⁰ E. Balducci, *L'uomo planetario*, 2a e definitiva ed., EDP, San Domenico di Fiesole, 1989, p. 25.

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

«cultura della pace»¹², tanto determinante in Balducci da metterla come nome della piccola editrice da lui fondata alla fine degli anni Ottanta, e, viceversa, solo una cultura della pace può rendere efficace una mobilitazione comune verso i problemi drammatici di un pianeta sempre più pericolante. Per una cultura di pace è determinante, d'altra parte, sottolinea Balducci, che tutte le religioni e culture tradizionali planetarie diano il loro contributo, ciascuno diverso, ma ciascuno altrettanto ineludibile, partendo dal rispettivo loro cuore pulsante¹³, che – egli ne è convinto – non è affatto necessariamente avverso a tale impegno comune¹⁴.

Ogni comunità vive, nella ricostruzione di Balducci, per parafrasare il titolo del secondo capitolo del libro, nel bivio: o venire strumentalizzata da chi, lontano dal loro cuore pulsante, ha proprie violente pretese egemoniche, da un lato, o aprirsi a una reciprocità pacifica, dall'altro, laddove – egli sottolinea – il tragitto non autodistruttivo per le diverse culture e religioni umane non può passare che per il «reciproco scambio»¹⁵ di quanto di specifico, a quel tragitto, le altre possano apportare. Le diverse comunità di fede, secondo Balducci, non devono affatto temere questo impegno comune per un «futuro [...] di confronti senza sottintesi egemonici»¹⁶: si tratta, invece, di occasioni, per ciascuna di esse, per rivitalizzare le rispettive componenti che egli

¹² *Ibidem*, p. 164. Sul maturarsi della concezione balducciana del tema della pace, in particolare durante il cruciale decennio degli anni Settanta, si veda di recente: Pietro Domenico Giovannoni, *“Io amo il futuro”. Ernesto Balducci e la pace alle soglie del terzo millennio (1971-1980)*, Firenze, Nerbini, 2023.

¹³ Cfr. E. Balducci, *L'uomo planetario*, 2a ed. cit., p. 26.

¹⁴ Sulla trattazione delle religioni nell'*Uomo planetario* e nelle opere balducciane coeve cfr. la monografia di Cosimo Posi, *Il Dio planetario. Cristianesimo e religioni nel pensiero di Ernesto Balducci*, Cittadella, Assisi, 2012.

¹⁵ E. Balducci, *L'uomo planetario*, 2a ed. cit., p. 179. Si tratta di una citazione dall'*Appendice* aggiunta nella seconda e definitiva edizione del libro, a seguito dell'incontro tra grandi religioni mondiali promosso ad Assisi nell'ottobre del 1986 da Papa Giovanni Paolo II.

¹⁶ *Ibidem*, p. 129.

ritiene più sorgive e costruttive. Tale è, dunque, la soglia che Balducci indica, all'ultimo bivio, per le esigenze di sopravvivenza del genere umano e del pianeta.

3. *Culture umane a livello planetario e questioni teologiche*

Sul tema dei rapporti reciproci tra culture e religioni Balducci torna in densi luoghi de *La terra del tramonto*¹⁷, uscito nell'anno della morte. In particolare, Balducci ribadisce qui che le religioni hanno contenuti specifici che non possono essere ricondotti in altri termini, tecnico-funzionali-razionali, e ciò non solo rispetto al passato, nei millenni di storia comunitaria in cui le religioni affondano le loro radici, ma anche, forse ancora più significativamente, rispetto al futuro: nella trascendenza “profetica” rispetto a quello che c'è già stato, rispetto a sintesi funzionali già in atto.

Proprio questa specifica trascendenza del nuovo rispetto alle funzioni del presente e del già stato è particolarmente sottolineata nella *Terra del tramonto*, di fronte a una modernità occidentale che si proponga come appunto il tramonto tecnico-razionale-funzionale di quanto è già stato, o addirittura come un tale tramonto anche di quanto potrebbe ancora accadere.

Rispetto a questo tipo di «strettezze della sintesi laica»¹⁸, la «forza invincibile della religione, al contrario, è nel dar voce all'uomo inedito, abilitandolo a riporre la sua pienezza in un ordine diverso da quello rappresentato dalla cultura»¹⁹. «In quanto interne – e come potrebbero non esserlo? – a una cultura data», aggiunge Balducci,

¹⁷ E. Balducci, *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, San Domenico di Fiesole, EDP, 1992; citerò da: E. Balducci, *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, 2a ed., Firenze, Giunti, 2005.

¹⁸ E. Balducci, *La terra del tramonto*, 2a ed. cit., p. 124.

¹⁹ *Ibidem*, p. 126

le religioni sono una sua funzione, si iscrivono nel suo codice e lo sacralizzano, offrendo nelle fasi di smarrimento, l'ultimo rifugio dell'identità del gruppo. Ma in quanto obbediscono alla tensione del trascendimento in vista dell'al di là assoluto, esse portano in sé, un medesimo afflato universale²⁰.

In questo senso, come già si era detto nell'*Uomo planetario*, non c'è «storia della religione che non sia storia della cultura ricostruibile da credenti e da non credenti con i medesimi strumenti e le medesime conclusioni», ma al contempo c'è nelle religioni sempre un'eccedenza, un «trascendimento», rispetto alla storia di una determinata cultura.

«È qui», scrive Balducci,

che prende preciso profilo la differenza tra religione e fede: la religione è l'universo simbolico in quanto è immanente a un sistema culturale, la fede è il trascendimento di quell'universo nelle zone silenziose in cui abita il polo assoluto che chiamiamo Dio²¹.

Balducci richiama qui esplicitamente Paul Tillich²², più avanti nel corso dello stesso libro egli cita anche Dieter Bonhoeffer²³.

In quanto agiscono all'interno di un sistema culturale, le comunità religiose sono soggette alle spinte di qualsiasi altra comunità umana, e qui egli sottolinea che, di fronte al pianeta e all'umanità pericolante, è loro dovere riscoprire le interazioni pacifiche possibili in un percorso comune di pace. Non si tratta

²⁰ *Ibidem*, pp. 126-127. Sull'indispensabile componente "profetica" e "mistica" che le religioni portano con sé di fronte alle «strettezze della sintesi laica», cfr. L. Martini, *La laicità nella profezia. Cultura e fede in Ernesto Balducci*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, in part. pp. 180, ss.

²¹ E. Balducci, *La terra del tramonto*, 2a ed. cit., pp. 129-130.

²² *Ibidem*, p. 130.

²³ *Ibidem*, pp. 137, 148. Cfr. P.L. Di Giorgi, *Balducci e Bonhoeffer*, in *Testimonianze*, XLV (2002), n. 421-422, pp. 30-38.

certo di annullare il proprio sistema culturale in un sincretismo, che viene invece esplicitamente rigettato da Balducci²⁴, ma proprio al contrario: valorizzare dall'interno del proprio rispettivo sistema culturale gli elementi specifici che possono supportare una cultura di pace e non di guerra, riscoprendo, anche in questo modo, il “cuore pulsante” della fede trascendente che va al di là dei rispettivi ristretti ambiti culturali.

A partire da qui si comprendono, mi sembra, le posizioni dell'ultimo Balducci sulla fede cristiana, laddove egli si dice ormai distante da una prospettiva «ecclesiocentrica»²⁵, ossia una prospettiva che a suo avviso non sottolinea abbastanza l'eccedenza della fede sulla religione e sulla cultura: egli colloca,

²⁴ E. Balducci, *La terra del tramonto*, 2a ed. cit., p. 128.

²⁵ Cfr. B. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002, in part. pp. 269, ss. Scrive Balducci nella sua ampia intervista autobiografica concessa a Luciano Martini nel 1986: «Non c'è dubbio che io ho vissuto il concilio con la convinzione che il ripensamento fatto dalla chiesa di se stessa, della propria essenza e del proprio compito avrebbe potuto consentirle la realizzazione di quella universalità, di quel suo nuovo radicamento nella storia che era l'intento esplicito del concilio. (...) Tutte queste attese, ecco quanto ho capito dopo, richiedono la fine dell'ecclesiocentrismo. In quel giro d'anni di delusione in delusione, sono giunto alla convinzione che la chiesa, assumendo se stessa come centro, non è in grado di realizzare l'universalità di cui è potenzialmente segno e strumento», E. Balducci, *Il cerchio che si chiude. Intervista autobiografica*, a cura di Luciano Martini, Genova, Marietti, 1986, pp. 95-96. Le posizioni balducciane sulla «fine dell'ecclesiocentrismo» suscitano quesiti anche in persone a lui vicine, come il medesimo Martini che fu il promotore e l'interlocutore di questa intervista autobiografica in cui Balducci avanzava, nel modo più esplicito, tali posizioni. «Mi lasciava», scrive retrospettivamente Martini, «profondamente perplesso quello che a me sembrava, e che in effetti Balducci lasciava apparire, un crescente distacco dall'interesse diretto per la teologia e per il confronto con le voci interne all'istituzione ecclesiastica»; lo stesso Martini aggiunge, però, subito dopo: «in realtà ora posso dire che, più che un distacco, si dovrebbe parlare di mutamento dell'angolatura da cui quelle problematiche erano trattate», L. Martini, *La laicità nella profezia*, cit., p. VIII.

invece, proprio in questa eccedenza la centralità del messaggio cristiano²⁶.

In questo quadro, si può inserire anche una certa differenza di approccio, su cui si è soffermato il già citato recente lavoro di Di Giorgi, tra la prospettiva balducciana dell'uomo planetario e la prospettiva teilhardiana della noosfera, nel loro rapporto con le questioni teologiche. Per Di Giorgi, infatti, la cristologia di Teilhard rimane «interna al processo evolutivo necessitante della cosmogenesi che si evolve in cristogenesi»²⁷, mentre quella di Balducci si incentra in una «sempre ribadita dimensione escatologica»²⁸, per cui il rapporto di fede del cristiano non può mai riassorbirsi completamente nel cosmo attuale, seppure “noosferico”, ma resta sempre in «transizione», perché è segnale di trascendimento assoluto²⁹. Questo, d'altra parte, diventa in Balducci anche stimolo critico verso troppo illusori ottimismo, che invece potevano rimanere in Teilhard e nella sua epoca. Balducci insiste che la fede cristiana si deve muovere su un piano mai pago a livello culturale e attuale, in costante aiuto dei sofferenti e dei disprezzati. Nell'*Uomo planetario*, non a caso, Balducci scrive appunto che

Gesù di Nazareth non volle aggiungere una nuova religione, volle abbattere tutte le barriere che impediscono all'uomo di essere fratello all'uomo e specialmente all'uomo più diverso, più disprezzato³⁰.

²⁶ Si veda su questo il denso capitolo “Dalla teocrazia alla profezia”, in E. Balducci, *La terra del tramonto*, 2a ed. cit., pp. 135-154.

²⁷ P.L. Di Giorgi, *Quando Ernesto Balducci scoprì Teilhard de Chardin*, cit. p. 99.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Si veda come, in *La terra del tramonto*, Balducci sottolinea la valenza propriamente etica del pensiero di Teilhard: «“Bisogna che l'uomo abbia fede nell'Umanità più che in se stesso, sotto pena della disperazione”, diceva Teilhard de Chardin», E. Balducci, *La terra del tramonto*, 2a ed. cit., p. 172.

³⁰ E. Balducci, *L'uomo planetario*, 2a ed. cit., p. 176.

L'impegno anche politico di Balducci a favore della parte più povera della Terra, il Sud del mondo, molto evidente pure nell'*Uomo planetario*, risulta dunque coerente con una prospettiva teologica che intende la fede cristiana come un'eccedenza profetica ed escatologica rispetto a quanto ottenuto fin qui dallo stesso cristianesimo come religione. Ciò non significa, ovviamente, livellare il messaggio escatologico cristiano nella sua traduzione culturale dell'impegno a favore della pace, degli ultimi, dei più disprezzati, ma al contrario comprendere che quest'impegno è appunto solo la traduzione sul piano culturale – e quindi soggetta a tutte le contingenze della cultura e della politica – di un trascendimento che invece è costitutivo proprio come trascendimento³¹.

In questa prospettiva di trascendimento che fonda l'impegno per l'umanità e il pianeta sofferenti e pericolanti, sottolineando, proprio perché è costitutivamente eccedenza, che tale impegno non può mai ritenersi pago, la lezione dell'*Uomo planetario* balducciano resta, mi sembra, tutt'altro che obsoleta anche per i problemi che i dibattiti odierni sull'Antropocene stanno drammaticamente sollevando.

³¹ Nei testi balducciani è fitta la polemica contro lo sfruttamento coloniale e post-coloniale di un Nord che ha sottomesso il Sud del pianeta, innescando, fra l'altro, in questo, un deterioramento ambientale di tutto il globo. Si è visto che Di Giorgi ha potuto, infatti, accostare lo scolopio toscano alle questioni che si sono recentemente accentrate sul termine polemico "capitalocene" (cfr. *supra*). Ciò non significa ovviamente, come ben risulta anche dai lavori dello stesso Di Giorgi, che Balducci restringa il messaggio di fede alla sola sua traduzione politica, ma proprio al contrario: tale messaggio può tradursi in incentivo a un impegno mai pago a favore dei più umili e disprezzati perché è in sé eccedenza, trascendimento.

Thomas Berry e “The Great Work”: l’Antropocene dell’Era Ecozoica

Thomas Berry and “The Great Work”: The Anthropocene of the Ecozoic Era

Fernando Bellelli

1. Introduzione

Non occorre andare a ritroso di tanto tempo per osservare i cambiamenti climatici che stanno investendo l’Europa e che si caratterizzano soprattutto per un aumento delle temperature, con conseguenti inverni più miti ed estati che alternano periodi roventi sempre più duraturi a fenomeni estremi di accumuli di pioggia inusuali per le nostre latitudini. Basta il tempo di una generazione o poco più per vedere, con chiarezza, che il clima è mutato in modo importante. Il resto del mondo è anch’esso interessato da questi cambiamenti, con un estremizzarsi dei fenomeni, in un senso e nell’altro, che ha pesanti ricadute sulla vita delle popolazioni, sul loro benessere e sulle loro abitudini. Insieme ai cambiamenti climatici, che si susseguono rapidi, ancor più rapida è l’avanzata tecnologica che ha caratterizzato il vivere umano negli ultimi due secoli, e che ha subito un’accelerazione esponenziale con lo sviluppo dell’informatica, fino ad arrivare oggi all’intelligenza artificiale.

C’è chi sostiene che l’Antropocene sia definibile essenzialmente come la causa dell’autodistruzione dell’uomo che, distruggendo il mondo naturale in nome di un’idea di progresso basata sull’idea di dominio e non di custodia dell’ambiente naturale, annienta anche se stesso. In tal senso Antropocene è sinonimo di Antropocentrismo deteriore. È possibile concepire un’elaborazione scientifica dell’Antropocene

in modo non antropocentrico e senza un’accezione principalmente e/o soltanto negativa?

Al di là di dichiarazioni altrettanto estreme, che da un lato negano il fenomeno dei cambiamenti climatici e dall’altro lato ne imputano la causa solo all’attività dell’uomo, una riflessione – in particolare su questi argomenti – assai costruttiva viene dall’opera di Thomas Berry (1914-2009)¹, eclettico studioso che ha delineato la Grande Opera (“The Great Work”)² che sta davanti all’umanità e che intreccia in modo inscindibile il destino della Terra e quello della persona e delle persone.

Nel presente contributo, partendo da una breve ricognizione della visione che Berry ha dell’Antropocene e della sua proposta di Era Ecozoica, nella seconda parte si delinea la pratica dell’*agricura* come azione eco-pedagogica (ed eco-psicologica ed eco-giurisprudenziale), che si situa all’alba dell’Era Ecozoica. Scopo principale del presente contributo, pertanto, è fornire in sintesi gli elementi del pensiero di Berry in base ai quali si ritiene possibile affermare che l’Era Ecozoica costituisce l’inveramento dell’Antropocene mediante il superamento della declinazione antropocentrica (e narcisistica) di quest’ultimo; scopo secondario è quello di illustrare i capisaldi dell’agricura in quanto espressione a pieno titolo dell’Era Ecozoica, proprio in virtù del suo essere una teoria e una pratica di ecopedagogia³, ecogiurisprudenza ed ecopsicologia.

¹ Per una biografia a tutto tondo di T. Berry si veda: M. E. Tucker, J. Grim, A. Angyal, *Thomas Berry: A Biography*, Columbia University Press, New York, 2019.

² T. Berry, *The Great Work. Our Way into the Future*, Bell Tower, New York, 1999.

³ L’*ecopedagogia/ecopedagogy* non ha, in modo organico, un unico significato e un’unica accezione. Geograficamente e storicamente parlando, infatti, essa ha i suoi poli di sviluppo a cominciare dalla pedagogia critica in America Latina, in particolare quella di Paulo Freire (1921-1997), nell’ambito della riflessione contemporanea del post-umano nella zona anglo-americana e, in ambito didattico, in un ampio e generale richiamo all’educazione sostenibile proposta

2. *Antropocene ed Era Ecozoica*

Seppur il 20 marzo 2024 la International Union of Geological Sciences lo abbia dichiarato inammissibile, il termine Antropocene, utilizzato per indicare il periodo temporale in cui il cambiamento indotto dall'uomo è la caratteristica principale osservabile a cui va incontro la Terra, è stato utilizzato da molti studiosi. La critica scientifica riconduce l'elaborazione concettuale e contenutistica di ciò che viene designato con il termine Antropocene anche ed originariamente ad Antonio Stoppani (1824-1891), in particolare laddove egli tratta di "Era Antropozoica", per indicare l'era geologica in cui la specie umana influenza in modo massiccio gli ambienti naturali della Terra, precorrendo il termine "Antropocene". Dalla critica scientifica è risaputa la posizione di Stoppani, figura culturalmente poliedrica e con competenze multi-inter-disciplinari, rispetto ai presupposti e riferimenti teoretici della sua filosofia ed epistemologia della scienza: si tratta di Antonio Rosmini (1797-1855). Nella temperie della "questione rosminiana"⁴ Stoppani fu tra i più strenui propugnatori e sostenitori non solo della piena compatibilità del pensiero del Roveretano con l'ortodossia cattolica, ma fu anche convinto assertore, motivandola, della asseverazione della componibilità tra il teorema rosminiano filosofico-teologico della creazione con un ben determinabile approccio scientifico empirico-sperimentale alle nascenti teorie dell'evoluzione⁵. Il

nell'Agenda 2030, attraverso la presentazione di svariati progetti e ricerche di pedagogia e didattica sperimentale, sia di tipologia quantitativa che qualitativa e nell'area dell'*outdoor education* e dell'educazione ambientale. L'esigenza verso cui direzionare le ricerche della e sull'ecopedagogia, in base alla prospettiva di Thomas Berry, è quella di un umanesimo tecnologico in quanto declinazione della Grande Opera della costruzione dell'Era Ecozoica.

⁴Cfr. F. Bellelli, *Le quattro fasi della questione rosminiana e la pedagogia*, in «Nuova Secondaria» 9/2020, pp. 23-25.

⁵Le cautele e le critiche di Stoppani a Charles Darwin (1809-1882) lo collocano tra gli scienziati che hanno guardato all'evoluzionismo in maniera non esaustiva,

debito di Antonio Stoppani con Rosmini, rispetto alla definizione di “Era Antropozoica”, affonda le sue radici anche ed in particolare nel riferimento a Giambattista Vico (1668-1744) effettuato da Rosmini⁶. È proprio il comune riferimento al filosofo napoletano a fungere da elemento di raccordo tra A. Rosmini, A. Stoppani e T. Berry⁷.

in quanto Stoppani sembra non aver colto il nucleo essenziale dell'intuizione darwiniana, a sua volta da distinguersi rispetto al *mainstreaming* dominante nell'evoluzionismo a Darwin ricondotto. Su questi articoli cfr. F. Bellelli, *Rosmini e l'epistemologia delle scienze sperimentali e umane. Rileggere Stoppani con Tanzella-Nitti*, in S.F. Tadini (a cura di), *Rosminianesimo filosofico*, Mimesis, Milano 2017, pp. 311-366. Comune riferimento di Giuseppe Tanzella-Nitti (1955-) e, soprattutto, Berry, è il padre gesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), filosofo, teologo e scienziato, l'importanza del pensiero del quale è ripresa e sottolineata nel contributo citato.

⁶ Cfr. F. Bellelli, *Percorsi storici della pedagogia giuridica. Vico, Rosmini e la dignitas hominis*, Aracne, Roma 2020.

⁷ T. Berry, *The historical theory of Giambattista Vico*, Catholic University of America Press, Washington 1949; F. Bellelli, *Ecopedagogy and Religious Pattern: The Contribution of the Connection Between Rosmini's, and the Vichian Thomas Berry's Humanism to the Education for the New Universal Context of Ecozoic Era*, in *Global Conference on Education and Research (GLOCER 2021)*, June 8-10, 2021, in W.B. James, C. Cobanoglu, M. Cavusoglu, (Eds.). (2021), *Proceedings of the global conference on education and research* (Vol. 4). USF M3. <https://www.doi.org/10.5038/2572-6374-v4>, pp. 171-173.

Sembrerebbe a tutti gli effetti proficuo, alla luce del riferimento filosofico-teologico di Berry a Vico, approfondire la matrice teologica e i presupposti teoretici soggiacenti alla prospettiva di Berry rispetto alla sua attenzione alla dimensione ambientale ed animale. Tale esplicitazione risulterebbe di significativa utilità per rileggere i seguenti contributi: A. Massaro, Thomas Berry: *dall'Antropocene all'era 'ecozoica'*, in S. Langella, M. Damonte, A. Massaro (a cura di), *Antropocene e bene comune tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, Genova University Press, Genova 2022, pp. 123-138 e Id., *Thomas Berry: A Classic between Religion and Science*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 5, 2023, pp. 155-168. Questo approfondimento di teoresi teologico-filosofica da me sopraindicato si rende necessario onde evitare, anche ed in particolare, possibili derive ermeneutiche errate dell'interpretazione della prospettiva di Berry fornita da Massaro, che non sembrano a tutti gli effetti appartenere all'intenzionalità dell'autrice: Massaro, cioè, non sembra annoverare

Vico, infatti, è il pensatore di riferimento a partire dalle opere del quale T. Berry ha costruito il suo percorso ed itinerario e biografia intellettuale, culturale e spirituale. In virtù di questi collegamenti, diretti e indiretti, tra Stoppani e Berry, si può rinvenire la convergenza del pensiero di questi due autori a proposito dell'Antropocene. Quando Berry si riferisce all'Antropocene, infatti, intende il periodo successivo alla prima e poi alla seconda rivoluzione industriale, nel quale le attività dell'uomo, spinte da un affinarsi ed involversi della tecnica su se stessa, hanno finito per impattare in modo sempre più importante sull'ambiente. L'Antropocene è l'ultimo periodo dell'era Cenozoica, ciò quell'era, iniziata circa 65,5 milioni di anni fa, che ha visto il massimo sviluppo e perfezionamento delle forme di vita sulla terra.

Ci sono stati momenti significativi di estinzione alla fine dell'era paleozoica, circa 220 milioni di anni fa, e anche sessantacinque milioni di anni fa alla fine dell'era mesozoica. Ma ora siamo nella fase terminale dell'era Cenozoica, un periodo in cui molti degli sviluppi degli ultimi sessantacinque milioni di anni si stanno estinguendo. Non siamo in grado di estinguere tutto, ma stiamo causando gravi danni al processo terrestre. Abbiamo persino messo in moto forze che stanno estinguendo molti dei principali sistemi di vita che sono nati durante il Cenozoico. Potremmo definire questo periodo del Cenozoico, gli ultimi sessantacinque milioni di anni, il periodo "lirico" della storia della Terra. In questo periodo abbiamo il pieno sviluppo dei fiori, il meraviglioso sviluppo degli uccelli e degli insetti. Molte di queste forme viventi esistevano già prima dell'inizio dell'era cenozoica, ma hanno avuto la loro piena fioritura solo negli ultimi 65 milioni di anni. Poi siamo nati noi esseri umani. Quello che stiamo facendo è mettere in atto una sequenza inversa di forze. L'intero processo cenozoico viene

Berry tra i fautori del transumanesimo; in ogni caso occorre fugare ogni equivoco sul fatto che non è attribuibile a Berry un transumanesimo privo del significato e del valore della persona umana nel suo rapporto con tutte le forme di vita del mondo naturale.

in qualche modo annullato. Ciò che sta accadendo è di questo ordine di grandezza. Ciò che sta accadendo non è semplicemente qualcosa che sta accadendo al mondo occidentale, né sta accadendo semplicemente all'uomo. Sta accadendo su scala planetaria⁸.

Berry non si limita ad osservare il fenomeno, ma si inoltra nell'indagine delle sue origini filosofiche e spirituali, rinvenendo come, nell'approccio proprio di una antropocentrica concezione dell'Antropocene, la Terra, la natura e tutti gli esseri viventi, ad eccezione dell'uomo, non sono visti come portatori di una soggettività, di esigenze e di diritti propri, ma come oggetti da sfruttare utilitaristicamente per il procedere della evoluzione della tecnica prodotta dall'uomo. La declinazione antropocentrica dell'Antropocene a cui fa riferimento Berry è caratterizzata, quindi, da un narcisismo antropologico radicale, nel quale la Terra e gli esseri viventi, e anche non viventi, in essa presenti, sono asserviti dall'uomo all'uomo, ai suoi scopi e ai suoi interessi concepiti a prescindere dalla Terra e dalle sue caratteristiche complessive. Tuttavia, questo modo di procedere ha determinato pesanti conseguenze sull'ecosistema, che hanno investito con violenza anche il genere umano e che, al limite, possono avere come estrema conseguenza la sua stessa estinzione, insieme alla distruzione del pianeta. In realtà, almeno a parole, i tavoli di contrattazione ci sono e sono reali, si sono spese pagine e pagine di inchiostro per la loro stipula, infinite energie per raggiungere una mediazione, direttive, obiettivi, linee operative e pedagogiche

⁸ M.E. Tucker, J. Grim (a cura di), Thomas Berry, *Selected Writings on the Earth Community*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2014, p. 77. Questa e le altre citazioni tratte dalle opere di Thomas Berry, sono da me tradotte dall'originale in inglese. Sul valore dell'opportunità della ricezione in Italia e in italiano di Thomas Berry cfr. F. Bellelli, *Thomas Berry interprete dell'ecopedagogia come frontiera e l'esigenza della sua ricezione in Italia*, Congresso CIRSE 2022, in F. De Giorgi, D. De Salvo et al. (a cura di), *Passaggi di frontiera. La storia dell'educazione: confini, identità, esplorazioni*, Messina University Press, Messina 2024, pp. 135-146.

che favoriscano nelle giovani generazioni l'educazione ambientale, il rispetto dell'ambiente, la cura di tutti gli esseri viventi e inanimati.

Tra tutte queste direttive pedagogiche si segnalano i “Global Compact on Education” (Patto Globale sull'Educazione/Istruzione)⁹ e il “New Social Contract for Education” (Nuovo Contratto Sociale per l'Educazione/Istruzione)¹⁰.

I sette impegni del “Global Compact on Education” sono: 1) Mettere al centro di ogni processo educativo la persona, per far emergere la sua specificità e la sua capacità di essere in relazione con gli altri, contro la cultura dello scarto; 2) Ascoltare la voce dei bambini, ragazzi e giovani per costruire insieme un futuro di giustizia e di pace, una vita degna di ogni persona; 3) Favorire la piena partecipazione delle bambine e delle ragazze all'istruzione; 4) Vedere nella famiglia il primo e indispensabile soggetto educatore; 5) Educare e educarci all'accoglienza, aprendoci ai più vulnerabili ed emarginati; 6) Studiare nuovi modi di intendere l'economia, la politica, la crescita e il progresso, al servizio dell'uomo e dell'intera famiglia umana; 7) Custodire e coltivare la nostra casa comune, proteggendo le sue risorse, adottando stili di vita più sobri e puntando alle energie rinnovabili e rispettose dell'ambiente. I cinque principi per il dialogo e l'azione del “New Social Contract for Education” sono: a) Pedagogie della cooperazione e della solidarietà; b) Programmi interdisciplinari, interculturali ed ecologici; c) L'insegnamento come professione di collaborazione; d) Tutelare e trasformare le scuole; e) Reti di spazi di apprendimento.

Ciò su cui occorrerebbe focalizzarsi sarebbe l'indicazione delle possibili convergenze tra i sette impegni del “Global Compact on Education” e i principi per il dialogo e l'azione –

⁹ Cfr. <https://www.educationglobalcompact.org/> consultato il 9 luglio 2025.

¹⁰ Cfr. <https://www.unesco.org/en/futures-education> consultato il 9 luglio 2025.

riguardanti alcuni aspetti dell'insegnamento e dell'apprendimento – del “New Social Contract for Education”, alla luce di tematiche centrali nell’opera di Thomas Berry, prima fra tutte, e che tutte le contiene, il passaggio da una concezione antropocentrica dall’Antropocene ad una concezione ecozoica dell’Antropocene, nella quale opera consiste il nucleo essenziale del “The Great Work”, in quanto costitutivo elemento ermeneutico di una originale ri-configurazione del rapporto tra la storia del cosmo e la storia dell’umanità.

Le convergenze, in virtù del “The Great Work”, tra “Global Compact on Education” e “New Social Contract for Education” sono ricavabili dalla compatibilità del “The Great Work” con l’antropologia (religiosa) della libertà di coscienza dell’umano comune di e da Antonio Rosmini e Pierangelo Sequeri (1944-)¹¹, implicante sia una teoria integrata della dignità umana, desumibile dalle indicazioni di Hasso Hofmann (1934-2021), sia la pedagogia giuridica di e da Rosmini e Giambattista Vico¹². È criterio essenziale del *focus* proposto l’*agricura*¹³, intesa come articolazione di pratiche eco-culturali trasformative nei servizi alla e della persona e alla e della società.

Ciò che conta e che deve avverarsi, proprio per il fatto che “The Great Work” è un possibile punto di convergenza tra il “Global Compact on Education” e “New Social Contract for Education” è il cambio di paradigma sostanziale, ovvero il passaggio da un antropocentrismo auto-referenziale radicale ad un *ecocentrismo radicale*, il passaggio dall’Antropocene inteso in

¹¹ P. Sequeri, *Custode, non tiranno Per un nuovo rapporto tra persona e creato*, EMI, Bologna 2014.

¹² F. Bellelli, *Percorsi storici della pedagogia giuridica. Vico, Rosmini e la dignitas hominis*, Aracne, Roma 2020 e F. Bellelli, *Teoria integrata della dignità umana. Affectio iuris e Law and Humanities*, Giappichelli, Torino 2023.

¹³ L’*agricura*, sviluppata da Terra Mia Geminiana società agricola cooperativa sociale, e di cui si tratterà più diffusamente nel paragrafo terzo, è una forma di ecopsicologia, ecopedagogia ed ecogiurisprudenza che, come tale, si colloca nell’ambito della concezione dell’Era Ecozoica proposta da T. Berry.

senso antropocentrico, all'Era Ecozoica, nella quale l'Antropocene è declinato in una modalità nella quale la collocazione della persona all'interno del cosmo è pensata in termini relazionali e non individualistico-narcisistici.

Il compito di rinnovare la Terra appartiene alla Terra, come il rinnovamento di qualsiasi organismo avviene dall'interno. Tuttavia, noi esseri umani abbiamo un ruolo speciale, un ruolo di primo piano nel rinnovamento, così come abbiamo avuto un ruolo dominante nella devastazione. Possiamo svolgere questo ruolo, tuttavia, solo se spostiamo il nostro orientamento di vita di base da un antropocentrismo dominante a un ecocentrismo dominante. Per realizzare questo cambiamento dobbiamo ascoltare le voci della Terra e della sua moltitudine di modi di espressione viventi e non viventi. Dovremmo ascoltare le stelle del cielo, il sole e la luna, le montagne e le pianure, le foreste, i fiumi e i mari che ci circondano, i prati e le erbe in fiore, gli uccelli canori e gli insetti e la loro musica, soprattutto la sera e nelle prime ore della notte. Abbiamo bisogno di sperimentare, sentire e vedere questa miriade di creature tutte coinvolte nella celebrazione della vita¹⁴.

L'Era Ecozoica è, per Berry, una nuova epoca in cui l'attività umana viene riorganizzata nella sua interezza e si pone all'interno dell'ecosistema vitale terrestre in posizione integrata, e non più di dominio. È un'era in cui l'umanità prende coscienza e consapevolezza di come il suo potere creativo sul sistema naturale sia infinitamente piccolo, rispetto alla pervasività del suo potere distruttivo. Questo cambio radicale di prospettiva, una vera e propria svolta antro-po-ecologica, affonda la sua origine nella consapevolezza che noi non siamo esclusivamente originari, ma co-derivati dalla Terra che è primaria. In questo senso, dunque, tutte le attività umane devono inserirsi all'interno della comunità terrestre in un'ottica di cura reciproca, non di sfruttamento

¹⁴ M.E. Tucker, J. Grim (a cura di), Thomas Berry, *Selected Writings on the Earth Community*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2014, p. 77.

interessato. Berry giunge a concepire ed elaborare una riflessione filosofica in base alla quale è riconoscibile la sacralità originaria del pianeta, dei legami e delle forze che lo regolano¹⁵, e quindi sostiene la necessità che la spiritualità abbracci questa sacralità e la renda un soggetto morale: in questo senso, quindi, vivere in questo pianeta con rispetto dei suoi abitanti, di ogni genere e specie, dei suoi elementi naturali in ogni forma, in un'ottica di comunità e non di dominio, è una azione virtuosa, così come fonte di redenzione¹⁶.

¹⁵ Cfr. T. Berry, *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-first Century*, Columbia University Press, New York 2009 e T. Berry, B. Swimme, *The Universe Story. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era. A Celebration for the Unfolding of the Cosmos*, HarperCollins Publishers, New York 1992.

¹⁶ «È necessario che le tradizioni religiose, da parte loro, si rendano conto che la comunità sacra primaria è l'universo stesso e che ogni altra comunità diventa sacra grazie alla partecipazione a questa comunità primaria. La storia dell'universo è la nuova storia sacra. La storia della Genesi, per quanto valida nel suo insegnamento di base, non è più adeguata alle nostre esigenze spirituali. Non possiamo rinnovare il mondo attraverso la storia della Genesi; allo stesso tempo, non possiamo rinnovare il mondo senza includere la storia della Genesi e tutte quelle storie di creazione che hanno nutrito i vari segmenti della comunità umana attraverso i secoli. Questi appartengono alla grande storia, la storia sacra, come attualmente conosciamo questa comunità sacra. La nuova storia dell'universo è una storia biospirituale, oltre che galattica e terrestre» M.E. Tucker, J. Grim (a cura di), Thomas Berry, *Selected Writings on the Earth Community*, cit., p. 139. In questa riflessione, è stato fondamentale per Berry, l'innesto, sui suoi studi teologici, della spiritualità orientale, nonché degli antichi popoli quali i nativi d'America, nei quali lo studioso ha percepito molto forte la spiritualità della natura e la percezione che il credente ha di se stesso come di una creatura tra le tante abitanti il pianeta, che hanno contribuito alla sua visione biospirituale, fondativa dell'Era Ecozoica. Naturalmente il riferimento alla storia della Genesi è da intendersi nel senso che ad essa è stato conferito dall'ermeneutica ebraico-cristiana: inevitabile, in tale ottica, è il riferimento a Galileo e alla questione galileiana, a proposito della quale ciò che è emerso all'origine della modernità è stata ed è la centralità del rapporto scienza e fede. La storia della Genesi, infatti, non è da intendersi contro la correttezza scientifica delle teorie relative all'origine dell'universo e, in esso, degli esseri umani, nella misura in cui sono scovre da

Berry ha definito caratteristiche precise dell'Era Ecozoica¹⁷. Qui mi preme sottolineare le seguenti. In primo luogo, l'idea che la Terra sia una comunione di soggetti, interdipendenti, non un insieme slegato di oggetti, asserviti gli uni agli altri. Come soggetti, ne discende che tutti, la Terra per prima, siano portatori di diritti, che devono essere garantiti, primo fra tutti quello alla sopravvivenza. Ecco, dunque, che l'interpretazione antropocentrica narcisistica dell'Antropocene si pone in contrasto sostanziale con una visione di questo tipo, in quanto le attività umane antropocentriche hanno contribuito e stanno contribuendo all'estinzione di varie specie viventi, e si sono spinte a tal punto da minacciare la stessa sopravvivenza proprio della specie umana. In secondo luogo, la Terra in quanto comunione di soggetti esiste e sopravvive solo nel suo funzionamento integrale e non frammentato, tenuto conto, tra l'altro, che i cambiamenti a cui essa va incontro sono irreversibili. In quanto l'uomo per esistere ha bisogno della Terra, con la quale è bene che si rapporti come con un soggetto e non come con un oggetto, proprio la Terra, quindi, deve essere la prima preoccupazione di tutte le attività in cui l'uomo è impegnato perché, senza di essa, l'umanità non esisterebbe.

Infine, l'Era Ecozoica attende, per essere esperita e praticata, nuovi principi etici, nuove sensibilità religiose, un nuovo linguaggio e quindi anche nuova arte e nuove forme espressive. Occorrono anche una nuova scienza e una tecnologia rinnovata, che studino come essere armonizzate e coerenti con la tecnologia della Terra e approfondiscano la realtà dei vari organismi evidenziando il senso di ogni differente soggettività.

scientismo positivistico (Cfr. T. Pievani, *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011). Berry, pertanto, non nega la correttezza e l'importanza della Genesi in quanto libro ispirato del Canone ebraico-cristiano, quanto piuttosto ne propizia innovative ermeneutiche non incompatibili con la spiritualità ebraico-cristiana.

¹⁷ *Ibid.*, p. 142-144.

La velocità di tutti questi mutamenti e degli sviluppi culturali, scientifici oltre che climatici, è tale per cui non tutti hanno strumenti adeguati per decifrarli e farvi fronte e quindi siamo di fronte all'emergere di nuovi analfabetismi. A fronte di ciò la razionalità immaginativa dell'ecopedagogia di Thomas Berry, tra nuova alfabetizzazione scientifica e religiosa, è di proficuo e sostanziale supporto, per l'efficace contrasto di questi analfabetismi e del loro alto costo sociale. La struttura metaforico-narrativa della razionalità immaginativa come asse portante della riflessione e dell'opera di Thomas Berry, infatti, è costitutivo elemento ermeneutico di una originale (ri-)configurazione del rapporto tra il pensiero e l'alfabetizzazione scientifica e il pensiero e l'alfabetizzazione religiosa, in chiave storico-culturale. Oltre che elemento intrinseco al pensiero di Berry, è criterio essenziale del *focus* proposto la prospettiva ecopedagogica, ecopsicologica ed ecogiurisprudenziale segnatamente nella sua declinazione in termini di agricura, la quale, a sua volta, si basa proprio sulla *metafora* come cardine del proprio statuto epistemologico, ed è da intendersi come forma di pensiero critico, avente un approccio inter-multi-trans-disciplinare.

Si può quindi dire che, nel "The Great Work" di Berry così collocato, è necessaria sì una riconversione delle prassi, verso stili di vita ecologicamente virtuosi (si pensi anche a quello che già si fa, ad esempio il risparmio energetico, il riciclo dei rifiuti, la diminuzione dei consumi...) ma se queste operazioni non saranno accompagnate da un cambio radicale di mentalità, bensì saranno mossi solo dal rendere accettabile il sistema industriale attuale, saranno inutili. L'umanità sarà importantissima nello svilupparsi dell'Era Ecozoica, perché «l'uomo avrà un'influenza completa su quasi tutto ciò che accade. Se da un lato l'uomo non può creare

un filo d'erba, dall'altro è possibile che non ci sia un filo d'erba se non viene accettato, protetto e favorito dall'uomo»¹⁸.

Secondo Berry, è dunque questa la Grande Opera che attende l'umanità: rigenerarsi e decentrarsi per rigenerare l'ecosistema terrestre in una realtà comunitaria nella quale emerga la radice sacra e spirituale di ogni organismo, alla ricerca di nuove connessioni ed interdipendenze virtuose. È certamente un grande cambio di paradigma, che implica un umanesimo tecnologico tale per cui esso stesso è da declinarsi in termini di ecogiurisprudenza¹⁹, ecopsicologia²⁰ ed ecopedagogia²¹.

¹⁸ *Ibid.* p. 142.

¹⁹ Per una introduzione al tema della ecogiurisprudenza: cfr. P.D. Burdon, *A Theory of Earth Jurisprudence*, in «Australian Journal of Legal Philosophy», 37, 2012, pp. 28-60; A. Rawson, B. Mansfield, *Producing juridical knowledge: "Rights of Nature" or the naturalization of rights?*, in «Environment and Planning E: Nature and Space», 1-2, 2018, pp. 99-119, K. Birrel, D. Matthews, *Re-storying Laws for the Anthropocene: Rights, Obligations and an Ethics of Encounter*, in «Law and Critique», 31, 2020, pp. 275-292. Cfr. F. Bellelli, *Il Dante Alighieri di Thomas Berry. Il sapere dell'ecogiurisprudenza per riconoscere adeguata soggettività autonoma al potere dei diritti della natura*, in corso di pubblicazione.

²⁰ Si segnala la rassegna bibliografica G.E. Trentini, M. Cattalini, L. Arru, F. Preziosi, C. Marchi, F. Cavallini, *Natura e salute mentale: pratiche ortoterapiche nel trattamento di psicopatologie negli adulti*, in «Psicologia della salute» 2, 2022, pp. 31-54, DOI: 10.3280/PDS2022-002004.

²¹ Si sottolinea l'insorgenza della riflessione ecopedagogica anche in diversi contesti culturali (africano e asiatico). Cronologicamente parlando, la maggior parte degli apporti al tema della ecopedagogia si rinviene dal 2010 in avanti, anche se le prime avvisaglie in tal senso sono riconducibili tra gli anni Novanta e il primo decennio del Duemila. La ricostruzione cronologica dello svolgersi del dibattito sulle ecopedagogie restituisce l'assenza di un vero e proprio confronto teorico-pratico, quanto mostra piuttosto il tentativo di sviluppo da parte di ogni filone interpretativo principale (dalla pedagogia critica al post-umano) delle proprie istanze, oltre che la presenza di vari autori che in modo autonomo si sono cimentati sull'argomento a partire dalla loro prospettiva di ricerca. La figura e l'opera di Thomas Berry, così come la loro ricezione e il loro sviluppo, si attestano come possibili cifre sintetiche sia del percorso storico, sia del propiziabile dibattito teorico-pratico sul tema delle ecopedagogie.

3. *Costruire l'Era Ecozoica di Berry: l'agricura come pratica ecopedagogica, ecopsicologica ed ecogiuridica*

Il nuovo eco-umanesimo per governare l'età della tecnica, implicato nella concezione dell'Era Ecozoica di Berry, necessita di dare vita ad intrecci di nuove teorie e nuove pratiche, capaci di esprimere in maniera anche economicamente sostenibile nuovi modelli e stili di vita, sia a livello personale, sia a livello socio-comunitario, sia a livello istituzionale. Tali sono gli obiettivi che sin dalla nascita si è data Terra Mia Geminiana società agricola cooperativa sociale, sorta nel 2017 in Emilia-Romagna. Fin dalla sua nascita, infatti, essa si è dedicata e si dedica all'approfondimento teorico e allo sviluppo pratico dell'agricura in quanto espressione della costruzione dell'Era Ecozoica, vertente, nel suo nucleo essenziale, sulla persuasione che la cura della terra per il bene dell'uomo (e della terra medesima), cioè l'agricoltura, è inscindibile dalla cura della persona umana e della società civile, e, pertanto, mentre si cura la terra si cura la persona e mentre si curano le persone non si può non curare la terra, a partire da essa stessa, oltre che per se stessa. L'idea di cura soggiacente all'agricura è una idea integrale, che non si limita, cioè, alla cura della salute del corpo, e neppure solo a quella della mente, bensì implica anche e simultaneamente la cura dei legami sociali, comprese le forme giuridiche, economiche e politiche, oltre che educative.

Per quanto concerne l'agricura in quanto ecopsicologia, Terra Mia Geminiana ha conseguito, nella persona di Domenico Cravero, un dottorato industriale di ricerca in alta formazione, finalizzato alla validazione di un progetto pilota dell'agricura come ecopsicologia clinica²². Per quanto riguarda l'agricura in

²² *Agricura: una pratica di ecopsicologia, terapia outdoor e horticultural therapy*, XXXVI Ciclo di Dottorato in Scienze Umanistiche presso l'Università di Modena e Reggio Emilia, tesi discussa il 27 maggio 2025. Sempre sull'agricura® con focus psicologico: D. Cravero, *Terra, cibo, vita. Teoria e*

quanto ecogiurisprudenza, essa è una forma di clinica legale, così come viene teorizzata e applicata dal Prof. Paolo Heritier dell'Università del Piemonte Orientale²³: la dimensione ecogiurisprudenziale dell'agricura in quanto clinica legale, infatti, si estrinseca nella pratica della sua teoria, volta alla tutela, alla promozione e allo sviluppo dei diritti umani e dei diritti del mondo naturale e in termini sinergici e di mutualità²⁴. La dimensione ecopedagogica dell'agricura in quanto applicazione della caratteristica antropozoica dell'Era Ecozoica ha nella pedagogia giuridica le coordinate per un nuovo umanesimo dell'ecologia integrale in grado di governare l'età della tecnica²⁵. L'educazione e formazione specifica dell'umano comune che è la dignità della persona umana e del mondo naturale decifrate alla luce della pedagogia giuridica, infatti, si basano sull'antropologia religiosa della libertà di coscienza propria del metodo italiano nell'educazione contemporanea²⁶. Tale antropologia è convergente con la dimensione antropozoica dell'Era Ecozoica prospettata da Berry. Dai punti di vista metaforico-narrativo e teologico-politico, infatti, "The Great Work" è, anche ed in particolare, costitutivo elemento ermeneutico di una originale

metodologia dell'agricura®, Mimesis, Milano 2018 e D. Cravero, *La terra che genera, cura e guarisce. La terapia dell'agricura*®, Ecra, Roma 2020. Si segnala anche la tesi di laurea magistrale in psicologia clinica di Francesco Preziosi, discussa presso l'Università LUMSA nell'a.a. 2019/2020 dal titolo *Percorsi di crescita e consapevolezza a confronto: il metodo "agricura"® e la psicoterapia psicodinamica*.

²³ F. Di Donato, P. Heritier (a cura di), *Humanities e cliniche legali. Diritto e metodologia umanistica*, numero monografico «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» 2, 2017.

²⁴ F. Bellelli, *L'agricura® come clinica legale nell'ambito dell'ecogiurisprudenza interdisciplinare dell'homo homini homo: microstoria sintetica di un'esperienza in prospettiva interculturale*, in corso di pubblicazione.

²⁵ Cfr. F. Bellelli, *Pedagogia giuridica. Educazione e forma specifica dell'umano comune*, Morcelliana, Brescia 2025.

²⁶ Cfr. F. De Giorgi, *Il Metodo Italiano nell'educazione contemporanea*. Rosmini, Bosco, Montessori, Milani, Morcelliana, Brescia 2023.

(ri)configurazione del rapporto tra il pensiero e l'incivilimento scientifico e il pensiero e l'incivilimento religioso, pure in chiave filosofico-politica. La ricezione della svolta affettiva nell'epistemologia – anche filosofico-giuridica – dell'intelligenza artificiale si basa proprio sull'*affezione* della *cognizione* come cardine²⁷ del proprio statuto euristico di umanesimo tecnologico, ed è da intendersi come forma di pensiero critico, avente un approccio inter-disciplinare e, pertanto, come *trait d'union* proprio tra l'ecopedagogia, l'ecopsicologia e l'ecogiurisprudenza e l'uso dell'intelligenza artificiale – in quanto espressione avanzata della tecnica – nella prospettiva dell'*homo homini homo*.

²⁷ Cfr. F. Bellelli (a cura di), *La metodica di Rosmini tra filosofia, teologia e pedagogia. Prospettive interdisciplinari*, Mimesis, Milano 2022.

Novacene.
Scenari antropologici nell'era dell'iperintelligenza

Novacene.
Anthropological scenarios in the age of hyperintelligence

Angelo Tumminelli

1. Introduzione

Agli occhi di James Lovelock, l'Antropocene, l'era geologica caratterizzata dalla capacità umana di alterare, attraverso la tecnologia, l'evoluzione geologica come anche gli ecosistemi dell'intero pianeta, è destinata ad essere superata da una nuova era, quella del Novacene appunto, che corrisponde all'epoca in cui la tecnologia inventata dagli umani andrà oltre il loro controllo generando forme artificiali di intelligenza molto più efficienti di quella umana ed estremamente più rapide. In questo articolo, dopo un'analisi dell'ipotesi Gaia e del suo nesso con l'avvento dell'Antropocene, vengono delineati i contorni del Novacene secondo la prospettiva presentata da Lovelock al fine di mostrarne gli scenari antropologici e i risvolti per il futuro dell'essere umano nel cosmo. In particolare, articolando un'analisi sul rapporto tra Novacene e destino di Gaia, si discutono le implicazioni antropo-etiche dello scenario prospettato da Lovelock del quale si evidenziano le potenzialità euristiche ma anche i limiti filosofici. L'approccio di Lovelock, infatti, ancorché lontano da una prospettiva antropocentrica, offre spunti interessanti per una riflessione filosofica sul binomio tra essere umano e intelligenze artificiali, ma anche sul rapporto tra l'avvento delle iperintelligenze, dei cyborg per dirla con il chimico, e il futuro cosmico del quale l'essere umano è una parte né unica né esclusiva. Il saggio si conclude così con un riferimento agli scenari antropologici che potrebbero essere

configurati dalla nuova epoca e con un tentativo di rispondere alla domanda su quale posto rimarrebbe per l'essere umano in un ecosistema dominato dai cyborg.

2. *L'ipotesi Gaia e l'avvento dell'Antropocene*

Secondo l'ipotesi "Gaia", proposta dal chimico e intellettuale britannico James Lovelock (1919 – 2022)¹, la biosfera custodita all'interno della Terra è un'entità autoregolata, capace di mantenere vitale il pianeta mediante il controllo dell'ambiente chimico e fisico. Agli occhi del chimico britannico, Gaia si può considerare la più grande creatura vivente, ed in essa è dato trovare aggregazioni molecolari altamente improbabili che hanno determinato il configurarsi della sfera del vivente. Se la termodinamica insegna che allo stato di equilibrio non vi è più energia disponibile, Gaia mette invece continuamente e dinamicamente energia a disposizione che alimenta la vita nella sua tensione a perpetuarsi nel tempo. Mettendo in discussione il principio dell'entropia, Lovelock ritiene invece che il sistema di Gaia sia regolato da un principio sintropico di auto-regolazione, basato sulla radicale compenetrazione tra atmosfera e biosfera. Nella sua ecologia disincantata, ampiamente discussa anche in seno al dibattito teologico e femminista², l'essere umano allora non è concepito come un mero manipolatore e consumatore dell'ambiente naturale ma come un ospite che con la sua stessa presenza alimenta un dinamismo di autoregolazione.

Concependo il pianeta Terra come una sorta di fondamento originante della vita (non a caso il termine *Gaia* si

¹ J. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979.

² Il riferimento è all'eco-teologia femminista e, in particolare, al pensiero di R. Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper-Collins 1994; Id., *Ecofeminist Philosophy, Theology, and Ethics: A Comparative View*, in L. Kearns, C. Keller (a cura di), *Ecospirit: Religions and Philosophies for the Earth*, Fordham University Press, New York 2007.

richiama a culti pre-greci di divinizzazione della Terra), Lovelock sostiene che il sistema di Gaia, da un punto di vista fisico, abbia la possibilità di ristabilire l'equilibrio sempre minacciato servendosi degli stessi viventi che proliferano sulla sua superficie. In questo senso, il chimico sembra tracciare i contorni di una cosmologia biocentrica caratterizzata in modo sistemico da un dinamismo che si oppone alla legge entropica di disordine e degradazione a vantaggio di un principio di autoregolazione che si dispiega attraverso il darsi stesso della vita nelle sue molteplici forme. Come scrive Damiano Bondi a commento dell'ipotesi di Lovelock, «Gaia segue la legge dell'anti-entropia, e così come una madre non potrà che generare figli che abbiano in sé questa legge fondamentale, questo codice genetico, questa informazione, questo fine da perseguire inconsciamente»³. Ciò significa che i singoli esseri viventi riproducono il dinamismo sintropico di Gaia costituendone di fatto la base biochimica. Infatti, da questa prospettiva, la vita e il pianeta Terra formano un complesso di parti che interagiscono in modo reciproco al punto che la stessa Gaia può essere considerata come un singolo organismo vivente⁴.

All'interno di questa ipotesi cosmologica, il ruolo dell'essere umano risulta del tutto marginale e la posizione di Lovelock si può considerare un'alternativa radicale all'antropocentrismo: secondo il chimico, l'essere umano non va considerato come un essere superiore, apice e fulcro della creazione, poiché la biosfera ha già in sé i propri valori di sopravvivenza che sono ben al di sopra di quelli umani. Anzi, attraversando le pagine di Lovelock, si coglie uno sfondo

³ D. Bondi, *Gaia e l'Antropocene o il ritorno della teleologia*, in S. Langella, M. Damonte e A. Massaro (eds.), *Antropocene e bene comune tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, Genova University Press, febbraio 2022, p. 94. Cfr. anche P. Govoni, M. G. Beleastro, A. Bonoli, G. Guerzoni, *Ripensare l'Antropocene. Oltre natura e cultura*, Carocci, Roma 2024.

⁴ Cfr. J. Lovelock, *Gaia Nuove idee sull'ecologia*, tr. it di V.B. Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

antiumanistico che vede nell'essere umano un agente patogeno che rischia di mettere in pericolo l'equilibrio di Gaia. In questo senso l'essere umano rappresenterebbe una sorta di virus da espellere e da cui guarire; agli occhi di Lovelock la presenza umana all'interno di Gaia si costituisce come agente tumorale nella misura in cui le azioni umane alterano il principio di autoregolazione determinando il rischio di una degradazione biofisica dell'intero sistema⁵. Si coglie così il portato etico dell'ipotesi Gaia: dall'azione umana può dipendere non solo la sopravvivenza della specie ma anche la possibilità di mettere in pericolo l'ecosistema dell'intera biosfera. A tal proposito Lovelock sembra riecheggiare il monito dell'etica jonasiana della responsabilità secondo cui l'agire umano è chiamato a tener conto delle sue conseguenze rispetto alle future possibilità di vita all'interno del cosmo⁶. Ne *Il principio responsabilità*⁷ Jonas prospetta i contorni di un'etica ecologica nell'era caratterizzata dalla preminenza della tecnologia proponendo un nuovo

⁵ Cfr. J. Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, Gaia Books, Londra 1991, p. 17.

⁶ Jonas elabora un imperativo etico categorico della responsabilità esplicitato nella necessità di agire e scegliere in modo tale che le conseguenze dell'agire preservino le condizioni per una sopravvivenza della vita umana nel mondo. Si tratta, come scrive il filosofo, di «un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e diretto al nuovo tipo di soggetto agente potrebbe suonare così: “Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano comparabili con la continuazione di una vita autenticamente umana”; oppure, in negativo: “Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione non distruggano la possibilità futura di una vita siffatta”; oppure, semplicemente: “Non compromettere le condizioni di una vita illimitata dell'umanità sulla terra”; oppure, più in generale: “Nelle tue scelte attuali, includi la futura integrità dell'Uomo tra gli oggetti della tua volontà”» (H. Jonas, *Philosophical essays: from the Ancient Creed to Technological man*, The University of Chicago Press, Chicago 1974, trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna 2001, p. 54).

⁷ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1979, trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

imperativo categorico incentrato sul dovere della custodia della vita umana sulla terra. L'argomentazione jonasiana prende le mosse dalla constatazione che, con l'avvento dell'era tecnologica, è stato radicalmente invertito il rapporto tra l'essere umano e la natura nella misura in cui non è più la seconda a costituire una minaccia per il primo ma, piuttosto, è l'uomo a rappresentare un pericolo per il pianeta mettendo a rischio, con il suo agire, le condizioni di possibilità per la sopravvivenza umana nel futuro. Ribaltando il rapporto uomo-natura rispetto agli schemi del pensiero tradizionale, Jonas sostiene, infatti, che l'uomo, a motivo della smisurata accelerazione tecnica causata dal progresso, è divenuto per la natura più pericoloso di quanto un tempo la natura fosse per lui: è, quindi, la tecnologia che diviene l'oggetto più proprio della nuova etica della responsabilità e il problema metafisico che ad essa si accompagna è quello che si chiede se debba esistere ancora il genere umano nel suo essere-diventato-così-e-non-altrimenti. L'etica jonasiana prospettata ne *Il principio responsabilità* cerca di spingere la riflessione verso una rimodulazione dei principi etici fondamentali alla luce dell'inedito rapporto dell'essere umano con la natura proponendo un impianto teorico non più individualista ma ecologico e globale, che sappia mettere al centro la natura e prevedere con estrema lungimiranza di pensiero le conseguenze delle azioni per il futuro dell'umanità. Alla luce di questo, Jonas vede proprio nel principio *Verantwortung* una strategia necessaria per fronteggiare i pericoli e le minacce derivanti da un uso spropositato delle nuove tecnologie che, se a servizio della guerra, mettono seriamente a rischio la sopravvivenza umana nel cosmo e, con essa, la possibilità di una fioritura dell'orizzonte spirituale nel mondo. Per Jonas, la responsabilità non è solo una attitudine esistenziale ma un compito metafisico ed esistenziale, consistente nel da-farsi ovvero nel dovere di spingere la vita oltre se stessa creando le condizioni della sua permanenza nel futuro.

Anche Lovelock si richiama alla responsabilità morale quando intravede i rischi che l'agire umano può comportare per l'intera biosfera. Non tanto e non solo per la sopravvivenza dell'umanità ma per gli equilibri stessi dell'intero eco-sistema di Gaia. Dal suo punto di vista l'essere umano che ha avuto il privilegio evolutivo di giungere alla comprensione del mondo ha la responsabilità di custodire questo dono con sapienza per evitare il deturpamento di Gaia. Per dirla con le sue parole, «è a causa di orgoglio e di gioia il fatto che noi oggi possiamo raccogliere la luce solare e usare l'energia in essa contenuta per catturare e conservare informazione (...). Ma dobbiamo usare questo dono con saggezza. È necessario assicurarsi che l'evoluzione di tutte le forme di vita sulla Terra prosegua, soltanto così, infatti, potremo affrontare i rischi sempre crescenti che inevitabilmente minacciano noi e Gaia, il grande sistema di cui fanno parte tutte le forme di vita e tutta la materia del nostro pianeta»⁸. Da qui deriva la responsabilità cosmica dell'essere umano chiamato non solo a custodire le condizioni di possibilità della propria sopravvivenza ma anche a mantenere gli equilibri sistemici dell'intera biosfera.

Le considerazioni di Lovelock, ancorché maturate nell'ambito di una riflessione scientifica, non sono prive di riferimenti alla dimensione etica e, in particolare, alle conseguenze sistemiche dell'agire umano. Infatti, agli occhi del chimico, la presenza umana nel pianeta ha determinato il manifestarsi di una nuova era geologica successiva a quella dell'Olocene che era iniziata più di 11000 anni fa con la fine dell'ultima glaciazione. La nuova epoca geologica è proprio quella dell'”Antropocene”, termine introdotto dal chimico Paul J. Crutzen (1933-2021) e dall'ecologo Eugene Stoermer (1934-2012) agli inizi degli anni ottanta del Novecento. In particolare

⁸ J. Lovelock, *Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence*, Penguin Books, London 2019, trad. it di A. Panini, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 36.

Stoermer, studiando l'effetto dell'inquinamento industriale sui Grandi Laghi che separano il Canada dagli Stati Uniti, comprese come l'attività umana poteva avere effetti globali capaci di ridefinire gli assetti geologici e dell'intero sistema Terra. In effetti l'Antropocene altro non sarebbe che l'epoca geologica caratterizzata dalle modifiche strutturali, di tipo ambientale, climatico e territoriale che l'azione umana esercita sulla terra. Come scrive Lovelock,

a mio parere, il motivo fondamentale che giustifica la definizione dell'Antropocene come nuova età geologica è il cambiamento radicale che ebbe inizio quando gli esseri umani cominciarono a trasformare l'energia solare immagazzinata in lavoro utile. Per questa caratteristica l'Antropocene può essere considerata la seconda fase nel processo di trasformazione dell'energia solare sulla terra. Nella prima fase gli organismi hanno appreso il meccanismo chimico della fotosintesi, grazie al quale è possibile convertire la luce in energia chimica. La terza fase coinciderà con il Novacene e la trasformazione dell'energia solare in informazione. Ma volendo trovare ulteriori ragioni per considerare l'Antropocene una nuova epoca, basterebbe guardarsi attorno e soffermare lo sguardo sulle città in espansione, sulle strade e le torri di vetro piene di uffici e appartamenti, sulle centrali elettriche, sulle auto e i camion, sulle fabbriche e gli aeroporti⁹.

In questo senso,

la categoria di Antropocene si è rivelata utile a ripensare la relazione tra natura e cultura e a favorire una critica della concezione di progresso alla luce di indagini di antropologia culturale. Di fronte a tale diffusione, la filosofia non può restare indifferente. Di primo acchito si potrebbe pensare che il suo compito sia quello meramente analitico di offrire una definizione concettuale dell'«Antropocene» che può variare dal ricoprire un ruolo descrittivo, a uno prescrittivo, fino a uno più

⁹ J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, cit., p. 46.

euristico. In alternativa le si potrebbe affidare il compito di analizzarlo attraverso le categorie proprie di una rinnovata filosofia della natura. Ma rispetto a questa riflessione filosofica sull'Antropocene, prevalgono quelle nell'Antropocene e dell'Antropocene. Infatti, ciò che pare aver catturato l'interesse dei filosofi sono le questioni antropologico-tecniche e, più specificamente, quelle etico-politiche che soggiacciono all'Antropocene'¹⁰.

Se allora l'avvento dell'Antropocene ha comportato conseguenze pericolose per il futuro dell'umanità occorre chiedersi, da un punto di vista filosofico e morale, quali siano i limiti che l'essere umano deve imporsi per arginare tali conseguenze negative della sua azione nel mondo e quali le strategie etiche per evitare la fine stessa della presenza umana nel cosmo ma anche l'impoverimento del sistema di Gaia.

Lovelock, perfettamente consapevole dei rischi sistemici della questione, evidenzia che la forza dell'Antropocene si attesta tanto nella potenza dell'accelerazione tecnologica e dell'urbanizzazione sfrenata quanto nell'energia delle guerre combattute in modo sempre più energico e distruttivo. Dal suo punto di vista, l'effetto più drammatico è quello del surriscaldamento globale che produce una radicale alterazione degli equilibri di Gaia mettendo a repentaglio il dinamismo biopoietico dell'autoregolazione. Di fronte alla necessità di mitigare le temperature necessarie all'auto-sostentamento del sistema Terra, le azioni umane producono sempre più calore. A tal proposito scrive il chimico:

credo che dovremmo fare tutto ciò che possiamo per raffreddare il pianeta. Non esagero se dico che la più grande minaccia della vita sulla Terra è il calore eccessivo. Io sono convinto che il riscaldamento globale sia un problema reale, e che tuttavia gli effetti che al momento sono stati previsti dagli scienziati, dai politici e dai

¹⁰ S. Langella, M. Damonte e A. Massaro (eds.), *Antropocene e bene comune tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, cit., p. 17.

movimenti verdi non siano necessariamente quelli che dovremmo temere di più. Il riscaldamento globale è un processo lento, le cui peggiori conseguenze saranno annunciate da eventi estremamente sgradevoli. Le condizioni meteorologiche estreme, che di recente stiamo cominciando a sperimentare, sono soltanto un accenno di ciò che potrebbe accadere. Credo però che ci sia tempo: tempo che dovremmo spendere per raffreddare il pianeta e renderlo più forte¹¹.

Sulla stessa linea argomentativa, il filosofo Luigi Alici in un recente volume¹² ha sostenuto che la crisi planetaria nella quale l'essere umano di oggi si trova coinvolto rappresenta un orizzonte imprescindibile della riflessione filosofico-morale che non può non sollecitare anche la teologia. Dal suo punto di vista, infatti, lo scenario di fragilità globale che caratterizza l'epoca dei cambiamenti climatici, dei disastri naturali e dell'Antropocene, deve indurre a riconfigurare il binomio natura-persona nell'ottica di una relazionalità strutturale e reciprocante. Alici propone quindi una nuova architettura concettuale secondo la quale non è più possibile pensare l'essere umano al di là o al di fuori del mondo naturale che lo ospita e verso il quale egli è chiamato ad esercitare una responsabilità ecologica. Secondo Alici l'avvento dell'Antropocene costituisce una sfida filosofica, politica e teologica imponendo di ripensare l'umano alla luce di una più ampia prospettiva cosmologica. Ricostruendo il dibattito tra antropocentrismo e biocentrismo interno alla riflessione ecologia contemporanea, egli sottolinea inoltre che si assiste oggi una divergenza quasi schizofrenica tra posizioni antitetiche poiché «si alimenta una offensiva ideologica nei confronti della persona come soggetto morale: da un lato, nella salvaguardia degli ecosistemi fino alla battaglia contro gli organismi geneticamente modificati, così come nell'oltranzismo del movimento di liberazione animale o dei diritti degli animali, fino alla scelta

¹¹ J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, cit., p. 61.

¹² L. Alici, *Natura e persona nella crisi planetaria*, Castelvechi, Roma 2023.

vegana, si impone un radicalismo normativo che nessun individuo potrebbe mettere in discussione; da un altro lato, nelle sfide cruciali della bioetica (dalla procreazione medicalmente assistita all'utero in affitto, dall'eutanasia al suicidio assistito) si fa strada una forma di antropocentrismo etico, disposto a discutere su tutto. In questo modo, proprio l'etica che segna storicamente la civilizzazione morale nell'ordine del pensiero e della vita comune, ridotta o a un attributo biologico o a una preferenza soggettiva, finisce per essere rivolta contro le prerogative della persona»¹³. In effetti, di fronte a questa polarità Alici propone un pensiero filosofico-morale che intreccia profondamente essere umano e dimensione ambientale vedendoli come termini interconnessi di una reciprocità strutturale.

Anche Lovelock si interroga sulle implicazioni etiche dell'agire umano da una prospettiva marcatamente biocentrica. Dal suo punto di vista nel momento stesso in cui l'uomo ha conosciuto il bene e il male, prendendo coscienza dei limiti naturali, ha assunto una postura predatoria verso Gaia divenendone usurpatore. Dimentico di essere parte di quell'ecosistema planetario in cui ogni forma di vita si esprime, l'essere umano ha così cominciato a vedere in Gaia un oggetto da possedere e dominare, da consumare secondo i propri scopi. Così facendo però, ha imposto un antropocentrismo autofagico che, erodendo l'ecosistema di Gaia, rischia di portare alla fine della stessa umanità. Per dirla con Lovelock,

l'uomo deve smettere di essere uomo e tornare a essere benignamente incosciente come tutti gli altri animali. Bisognerebbe imparare a vivere assieme alla Terra come parte di essa, prendendo e offrendo con modestia i doni che ci permettono di vivere in questo pianeta [...] Alcuni potrebbero considerare la mia proposta irresponsabile. Ci si può domandare se, come unica intelligenza organizzata, non abbiamo ovviamente il dovere, se non il diritto, di farci

¹³ *Ibidem*, pp. 39 – 40.

carico della Terra e governarla responsabilmente. [...] Ritengo che persino il fatto di porci questo interrogativo, o di essere persuasi che sia nostro compito governare la Terra, costituisca un'arroganza eccessiva. [...] Nessun destino potrebbe essere peggiore dell'obbligo di assolvere un compito così disperato, di essere cioè per sempre responsabili della buona gestione del clima, della composizione degli oceani, dell'aria e del suolo, di ciò che un tempo era un dono gratuito di Gaia, finché non abbiamo cominciato a distruggere la creazione¹⁴.

Rispetto agli scenari prefigurati dall'Antropocene la prospettiva di Lovelock, ancorché realisticamente prudente, risulta ottimista. Secondo il chimico, infatti, Gaia, nel dinamismo della sua autoregolazione vivente, potrebbe trovare gli equilibri per sopravvivere, nonostante gli effetti dell'Antropocene e nonostante l'avvento di un'epoca ancora successiva come quella del Novacene.

3. *La prospettiva del Novacene e il destino di Gaia*

Negli ultimi anni della sua vita, dopo essersi impegnato a definire e difendere la teoria di Gaia, Lovelock ipotizza il profilarsi di una nuova epoca, il Novacene, nella quale la tecnologia umana produce intelligenze estremamente avanzate per rapidità ed efficienza. Si tratta dell'epoca dell'iperintelligenza artificiale in cui gli esseri umani sono accompagnati dagli agenti robotici e dai dispositivi artificiali intelligenti. Nell'ottimistica previsione di Lovelock, all'interno del Novacene gli esseri umani sono chiamati a collaborare con queste macchine intelligenti, allo scopo condiviso della sopravvivenza ed evoluzione della vita su Gaia. Quindi, dal suo punto di vista, il cosmo è pronto ad accogliere e co-evolvere anche con i cyborg la cui presenza potrebbe contribuire al movimento sintropico di Gaia.

¹⁴ J. Lovelock, *Gaia: the Practical Science of Planetary Medicine*, cit., pp. 78, 184-185, tr. it. di D. Bondi in S. Langella, M. Damonte e A. Massaro (eds.), *Antropocene e bene comune tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, cit., p. 67.

Secondo Lovelock l'evento che segna il passaggio dall'Antropocene al Novacene è la progettazione di sistemi di Intelligenza artificiale (IA) le cui caratteristiche superano di gran lunga per velocità e intensità le capacità umane di produrre calcoli e collezionare dati. L'accelerazione nella produzione di artefatti intelligenti non costituisce, quindi, un semplice esito dell'evoluzione poiché implica l'avvento di una nuova era geologica in cui le intelligenze umane sono chiamate a convivere con le iper-intelligenze artificiali. Con le parole del chimico,

all'inizio del Novacene avevamo auto con motori a combustione interna, aerei ordinari, treni veloci, elettricità domestica, telefoni e le basi dell'informatica digitale. Un secolo dopo il mondo è stato trasformato dallo sviluppo esplosivo di queste tecnologie. Ora sono passati meno di vent'anni dall'avvio del nuovo secolo e stiamo per assistere ad un'altra esplosione. [...] In realtà il Novacene, come l'Antropocene, ha a che fare con la progettazione (*engineering*). Il passaggio cruciale che ha dato inizio al Novacene è stato, credo, il bisogno di usare i computer per produrre è costruire altri computer¹⁵.

Insomma, la rivoluzione del Novacene riguarda la progettazione di macchine che abbiano la capacità, a loro volta, di creare nuove macchine. Ciò significa che la stessa evoluzione dei cyborg¹⁶, termine con cui Lovelock indica le varie forme di vita artificiale autonoma ma non biologica, pur derivante dalla tecnica umana, sarà destinata ad avere un corso indipendente. Il Novacene è così il tempo in cui le iper-intelligenze artificiali si

¹⁵ J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, cit., p. 83.

¹⁶ L'accezione di cyborg utilizzata da Lovelock è ben diversa da quella presente nel dibattito filosofico e bioetico contemporaneo secondo cui il cyborg è un organismo ibrido che accoglie la tecnologia come dispositivo di potenziamento o, in taluni casi, di sopravvivenza. A tal proposito cfr. P. Benanti, *The cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*, Cittadella, Assisi 2012 e D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

rigenerano autonomamente ricreandosi e riconfigurandosi in modo autosufficiente rispetto alla vita umana. D'altronde, in questo senso, i meccanismi del *deep-learning* e del *machine-learning* altro non sarebbero che espressioni del nuovo corso evolutivo del Novacene.

Per Lovelock l'avvento dei cyborg, sistemi iper-intelligenti artificiali e autonomi, rappresenta l'esito ultimo delle capacità umane di progettazione: essi sono, quindi, il frutto stesso dell'Antropocene in cui la tecnica umana ha raggiunto il suo apice in termini di agentività progettuale. Come scrive:

i cyborg viventi usciranno dall'utero dell'Antropocene. Possiamo essere quasi certi del fatto che simili forme di vita elettronica non avrebbero mai potuto originarsi per caso dai comportamenti inorganici della Terra prima dell'Antropocene. Che ci piaccia o no, la nascita dei cyborg non può essere immaginata senza noi umani nel ruolo di dèi (o di genitori). Sulla Terra non esiste alcuna fonte di componenti specifici come i cavi ultrasottili semiconduttori con le giuste caratteristiche¹⁷.

In questo senso, per Lovelock l'Antropocene, con tutti i suoi rischi e le sue sfide rispetto alla sopravvivenza di Gaia, costituisce la condizione di possibilità del manifestarsi del Novacene, l'epoca in cui gli equilibri di Gaia potrebbero essere ristabiliti proprio dalla presenza dei cyborg.

Quando Lovelock si riferisce ai cyborg, non intende, come spesso accade nell'immaginario collettivo, l'insieme di robot umanoidi atti a replicare azioni umane al fine di sostituirsi ad essi; egli intende piuttosto l'insieme degli artefatti tecnologici governati da sistemi di intelligenza artificiale che possono comunicare tra loro generando creativamente nuove forme di intelligenza artificiale. Dal suo punto di vista, quindi, non si tratta

¹⁷ J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, cit., p. 84.

di artefatti progettati per rispondere ai comandi umani, ma di veri e propri sistemi autonomi dotati di libertà evolutiva e rigenerativa.

Di fronte all'avvento di questa nuova epoca dominata dai cyborg, l'ipotesi ottimistica di Lovelock consiste nel ritenere che proprio la presenza delle iper-intelligenze artificiali possa recuperare quell'equilibrio sintropico che la presenza umana aveva minacciato. Dal suo punto di vista potrebbe essere proprio il Novacene il tempo geologico in cui, grazie alla presenza dei cyborg, Gaia potrebbe ristabilire l'armonico equilibrio biochimico messo a rischio dall'exasperata azione umana. A tal proposito, egli sostiene che

sia fondamentale comprendere che, qualunque danno abbiamo inflitto alla Terra, ci siamo riscattati – appena in tempo, agendo simultaneamente come genitori e levatrici dei cyborg. Soltanto loro, infatti, potranno aiutare Gaia a superare la crisi astronomica ormai imminente. [...] Scopriremo di essere nel pieno del Novacene quando vedremo nascere forme di vita capaci di riprodursi e correggere gli errori di duplicazione tramite la selezione intenzionale. La vita del Novacene, a quel punto, sarà capace di modificare l'ambiente per soddisfare le proprie necessità chimiche e fisiche. Ma, e questo è il cuore della questione, una parte significativa dell'ambiente sarà costituita dalla vita come è ora¹⁸.

Si tratta, per il chimico, di assistere ad un movimento evolutivo di graduale informatizzazione della realtà che corrisponde all'affermarsi di nuove forme artificiali di organizzazione informazionale. Infatti, come sostiene nel prosieguo della sua argomentazione, l'informazione costituisce il linguaggio stesso di Gaia ravvisabile tanto all'interno dell'architettura genetica del DNA quanto sui codici sui cui si basano le iper-intelligenze artificiali: sia nel caso del DNA che in quello dell'IA la storia evolutiva è connessa all'elaborazione e

¹⁸ *Ibidem*, p. 85.

alla trasmissione di informazioni che stanno alla base del dinamismo con cui Gaia tende ad auto-mantenersi. Insomma, agli occhi di Lovelock, i cyborg non rappresentano semplici artefatti tecnologici ma i segni dell'avvento di una nuova epoca segnata dalla presenza delle iper-intelligenze; un'epoca che, derivante dall'Antropocene, porterebbe addirittura a scongiurarne gli esiti infausti per ristabilire quell'equilibrio bio-chimico necessario alla sopravvivenza di Gaia. Ciò deriverebbe dal fatto che le iper-intelligenze, molto meglio degli umani, sarebbero in grado di calcolare le possibilità di sopravvivenza e di individuare strategie per custodirla.

Lo scenario prospettato da Lovelock risulta un'ipotesi interessante ancorché problematica da un punto di vista fisico e chimico¹⁹. Chi scrive non ha la possibilità di discuterla o verificarla sotto il profilo delle competenze scientifiche; semmai la questione che qui viene posta riguarda le implicazioni antropetiche del Novacene, le sue prospettive rispetto alla presenza umana nel cosmo e alla possibilità che la vita umana possa continuare a manifestarsi nella sua pienezza assiologica ed ontologica. Si tratta del problema che lo stesso Lovelock si pone nel momento in cui scrive:

non posso fare a meno di chiedermi se dal sofisticato processo evolutivo dei cyborg, quando saranno diventati la specie dominante, emergerà un individuo capace di rispondere alle domande sollevate dal principio antropico cosmico. Mi domando se scopriranno una qualche prova della mia idea per cui il bit può essere inteso come la particella fondamentale da cui si è formato l'universo²⁰.

¹⁹ Si vedano in particolare le critiche elaborate dallo scienziato Richard Dawkins (1941) sull'ipotesi Gaia e che possono senz'altro estendersi all'ipotesi del Novacene. Cfr. R. Dawkins, *The Extended Phenotype. The long reach of the gene*, Freeman 1982; tr. it., *Il fenotipo esteso. Il gene come unità di selezione*, Zanichelli, Bologna 1986.

²⁰ J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, cit., pp. 87 – 88.

Cosa succederà allora all'essere umano quando la presenza dei cyborg prenderà il sopravvento? Qual è il destino della specie umana nell'epoca del Novacene? Al termine di questo saggio si cercherà di rispondere a queste domande nel tentativo di comprendere quali possano essere gli scenari antropologici nell'età delle iper-intelligenze artificiali e quali conseguenze queste possono esercitare per la vita umana nella sua dignità e nella sua più profonda aspirazione al compimento di valore.

4. Oltre l'umano?

Da un punto di vista antropologico, lo scenario prefigurato da Lovelock solleva non poche questioni non solo in ordine alla ricomprensione della posizione dell'uomo nel cosmo²¹ ma anche rispetto alla nuova articolazione del rapporto tra l'essere umano e i cyborg iperintelligenti. La posizione del chimico, ancorché alternativa all'antropocentrismo filosofico, sembra anche divergere dagli esiti del transumanesimo che vede nel potenziamento tecnologico la possibilità di superare l'umano a vantaggio di una forma post-umana di esistenza libera dai vincoli della finitezza corporea e completamente sbilanciata nell'orizzonte dematerializzato, e per questo illimitato, del virtuale²². In questo senso, Lovelock non sembra sostenere l'avvento di un'epoca in cui l'estinta specie umana lascerà il posto ad una nuova forma di esistenza iper-potenziata e capace di trovare nella tecnologia la fonte di salvezza e di immortalità; dal

²¹ Si tratta della questione messa a tema dai padri dell'antropologia filosofica del Novecento e in particolare da Max Scheler (1874 - 1928) nel saggio *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl, Darmstadt 1928; ed. it. a cura di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2002.

²² Sul transumanesimo cfr. N. Bostrom, *Intensive Seminar on Transhumanis*, Yale University, 26 June 2003. Si veda, inoltre, la recente monografia di L. Grion, *Chi ha paura del postumano? Vademecum dell'uomo 2.0*, Mimesis, Milano 2021 e E. Postigo Solana, *Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche* in «Medicina e Morale» 2009/2, pp. 267-282.

suo punto di vista, piuttosto, il Novacene rappresenta l'epoca di una feconda convivenza tra gli umani e le macchine iper-intelligenti dalla cui presenza potrebbe derivare un nuovo corso in grado di ristabilire l'equilibrio di Gaia.

Completamente svincolati dai comandi umani, i cyborg, secondo Lovelock, saranno in grado di evolvere a partire da codici elaborati da loro stessi ma in grado di interagire, nella loro complessità, con le forme della comunicazione umana compensando la radicale insufficienza di quest'ultima e contribuendo all'accesso a quelle dimensioni della conoscenza mai prima esplorate; essi si costituiranno così come parte integrante di quella biosfera che è in grado di generare l'equilibrio indispensabile alla sopravvivenza di Gaia. Per dirla con Lovelock,

a causa della sua velocità intrinseca, quando la vita intelligente artificiale comparirà, potrà evolvere abbastanza in fretta da diventare una parte significativa della biosfera entro la fine del secolo. A quel punto i principali abitanti del Novacene saranno esseri umani e cyborg. Saranno queste le due specie intelligenti in grado di agire in modo deliberato. I cyborg potranno essere amichevoli oppure ostili, ma considerando l'età e lo stato attuale della Terra, non potranno fare altro che collaborare. Il mondo del futuro sarà influenzato dalla necessità di garantire la sopravvivenza di Gaia, non dai bisogni egoistici degli esseri umani o di altre specie intelligenti²³.

Queste parole attestano lo sfondo antropologico entro cui si collocano le riflessioni di Lovelock: gli esseri umani, nella nuova era, non smarriranno nulla della loro natura, finita e aperta all'altro da sé; essi semmai saranno chiamati ad interagire con quella sfera tecnologica che potrebbe rappresentare per Gaia l'ultima sponda per la sopravvivenza. Agli occhi del chimico, l'avvento della coscienza inorganica delle macchine iper-intelligenti rappresenta l'esito ultimo di un percorso evolutivo che

²³ J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, cit., p. 99.

ha visto nella specie umana una tappa fondamentale. Ciò non significa che l'essere umano sia destinato a lasciarsi soppiantare da ciò che ha prodotto ma semplicemente che la coscienza artificiale è destinata ad evolversi in modo del tutto autonomo. L'essere umano potrà così sperare nella forza iperintelligente dei cyborg ma ciò non comporterà mai, secondo Lovelock, un radicale mutamento della natura umana. Dal suo punto di vista, forse nella storia cosmica l'umano potrà essere oltrepassato da forme iper-intelligenti di coscienza artificiale ma

non dobbiamo rattristarci per questo. Abbiamo fatto la nostra parte. Consoliamoci con le parole che il poeta Tennyson dedicò a Ulisse, il grande guerriero ed esploratore divenuto anziano: “Molto perdemmo ma molto ci resta:/ non siamo la forza più che nei giorni lontani/ moveva la terra e il cielo: noi, s'è quello che s'è...”²⁴. Siamo quello che siamo. È la saggezza dell'età avanzata: accettare la nostra precarietà e trarre consolazione dai ricordi di quanto abbiamo fatto e pensato a quello che, con un po' di fortuna, potremmo ancora fare. E forse possiamo persino sperare che il nostro contributo non sarà del tutto dimenticato, perché saggezza e conoscenza si propagano fuori dalla Terra per abbracciare il cosmo²⁵.

Siam quel che siamo: neanche l'avvento dei cyborg potrà riconfigurare la natura umana che vive nella precarietà ma anche nell'apertura alla trascendenza²⁶. Questa consapevolezza fa di

²⁴ Qui Lovelock cita A. Tennyson (1809 - 1892), *Ulisse* in G. Pascoli, *Traduzioni e riduzioni*, a cura di M. Pascoli, Mondadori, Milano 1938.

²⁵ J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, cit., p. 123.

²⁶ Una comprensione dell'esistenza umana come limite e apertura progettuale, è data, in particolare, nell'ambito della filosofia dell'esistenzialismo: primo tra tutti il filosofo danese Søren Kierkegaard (1813 - 1855) nelle sue opere definisce la vita umana come un continuo farsi, un continuo scegliersi alla luce delle decisioni della singolarità; per il filosofo, infatti, il progetto è l'intima espressione della vita della singolarità, della sua natura precaria e possibile, del suo dinamismo esistenziale. Cfr. S. Kierkegaard, *Enten Eller* (1843), ed. it. *Aut Aut*, Mondadori, Milano 2016.

Lovelock un intellettuale sapiente che ha saputo immaginare il futuro fino alla fine, anche in un'età della vita molto avanzata. La sua ipotesi sul Novacene rimane senz'altro un'ipotesi, forse azzardata o futuristica. E tuttavia, in seno a questa, emerge la coscienza della struttura ontologica dell'essere umano, sospeso com'è tra finitezza ed eternità, tra immediatezza del dato biologico e dinamica di trascendimento. L'essere umano è così percepito da Lovelock nella sua nudità: una specie non esclusiva che vive all'interno di un sistema organico ancora più vasto, quello di Gaia che nel suo dinamismo evolutivo cerca di mantenere un equilibrio auto-regolativo di sopravvivenza. All'interno di Gaia, secondo Lovelock, la libertà umana rischia di condurre ad esiti alternativi ma l'avvento del Novacene, e con esso, dei cyborg potrebbe arginare le conseguenze negative dell'agire antropico favorendo così un nuovo equilibrio e una nuova rinascita della Terra. Agli occhi di chi scrive l'ipotesi del Novacene rappresenta un'efficace narrazione sui possibili scenari futuri del pianeta Terra. Non si è discusso della scientificità dell'ipotesi sotto il profilo bio-chimico ma si è cercato di mettere in rilievo come in essa si dispiega una visione antropologica che vede nell'essere umano una realtà creativa che ha saputo generare forme alternative di intelligenza capaci di evolversi, a loro volta, in modo autonomo. Sembra che nella visione di Lovelock si mantenga una fiducia profonda nell'umano chiamato ad accettare la propria precarietà e, al tempo stesso, a farsi artefice di qualcosa che sappia trascenderlo senza perciò snaturarlo. L'uomo di cui parla Lovelock è così una parte infinitesimale del cosmo, un frammento della storia cosmica, ma anche un tassello importante per la vita di Gaia; una porzione libera e creativa della biosfera nella quale la condizione finita del limite convive con la dinamica evolutiva di un continuo andare oltre.

Paesaggi sonori e pensiero multispecie: lo Chthulucene come orizzonte teorico

Soundscapes and Multispecies Thought: the Chthulucene as a Theoretical Horizon

Matteo Ferrari, Francesca Corradini

1. Introduzione

Nel dibattito contemporaneo il concetto di Antropocene rappresenta una categoria centrale per descrivere l'impatto pervasivo dell'attività umana sugli equilibri ecologici e climatici del pianeta. Tuttavia, la sua sempre più crescente diffusione teorica solleva questioni non secondarie: in tale ottica vi è infatti il rischio di ri-centrare la narrazione sull'umano come soggetto unico e totalizzante, mascherando le eterogeneità, le responsabilità differenziali e le potenzialità relazionali che attraversano un mondo in crisi. È a partire da tali considerazioni che si propone il presente contributo, il cui obiettivo è esplorare la fecondità del concetto di Chthulucene elaborato da Donna Haraway allo scopo di pensare la Terra – e nel nostro caso il contesto alpino – come spazio di intessitura continua di relazioni interspecie, di ibridazione di forme nonché di creatività ecologica in termini naturalculturali¹. Tutte le diverse narrazioni che ruotano attorno al paradigma di Antropocene presentano delle connotazioni antropocentriche, riportando ancora una volta in auge il topos filosofico della superiorità umana rispetto alle altre forme di vita. Oltre a ciò si ritiene che questo tipo di prospettiva non descriva in modo efficace la nostra attualità, dal momento che vengono appiattite tutte le disuguaglianze in termini di

¹ Cfr. D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Milano 2019.

responsabilità, non considerando invece che non tutti gli esseri umani hanno avuto e hanno lo stesso impatto sul pianeta. Rivisitare quindi il concetto di Antropocene a partire da quello di Chthulucene permette di far slittare l'attenzione dal piano della colpa a quello della responsabilità, dall'individuo alle collettività multispecie, dal catastrofismo alla dimensione della cura, allo scopo di creare un sostrato discorsivo e di pratiche che permetta una tessitura di possibili futuri terrestri sostenibili².

Con il termine Chthulucene non si fa riferimento a un'epoca o a un'era dato che con esso non si indica né un tempo geologico né una mera contro-narrazione, ma bensì una modalità di abitare il pianeta in cui si riconosce la co-costitutiva interrelazione delle molteplicità che tessono il vivente. La pensatrice conia tale neologismo per descrivere un altro paradigma con cui affrontare i problemi della nostra attualità poiché il concetto di Antropocene non permette l'espressione di narrazioni e pratiche capaci di mettere realmente in discussione i modelli di pensiero e le pratiche distruttive del nostro tempo. Al contrario, esso finisce per rafforzare l'idea di una supremazia umana e del suo eccezionalismo. Allora si capisce che il concetto di Chthulucene è prima di tutto un invito a pensare con i *diversi mondi* che abitano la Terra, a lasciarsi toccare e trasformare nelle relazioni multispecie, a permanere in zone di contatto tra umano e non-umano, tra materia e narrazione, tra scienza e sensorialità. Ed è proprio in questa direzione che viene proposto di adottare un paradigma concettuale diverso, pensato in chiave rizomatica, tentacolare e interrelazionale, che permetta non soltanto di destituire l'umano dalla sua autoreferenziale posizione di centralità ma anche di riconsiderare il *pensiero* e il *linguaggio* come facoltà che appartengono a tutto il mondo vivente,

² Per un approfondimento sul tema del catastrofismo legato all'Antropocene cfr. E.V. De Castro, D. Danowski, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2024.

superando l'idea che siano un possesso originario ed esclusivo dell'umano.

Le Alpi trentine – dove è stata svolta la ricerca sul *paesaggio sonoro* su cui si struttura questo intervento – lungi dall'essere semplici nature incontaminate, possono essere considerate zone liminali e vulnerabili in cui si trovano ampi spazi di intersezione di agentività biologiche, tecnologiche, ambientali, storiche e simboliche. I contesti montani costituiscono un osservatorio privilegiato di tali reti intersezionali: sono, al tempo stesso, archivi viventi delle trasformazioni ecologiche, politiche e culturali, e luoghi in cui le interazioni multispecie sono più visibili e udibili. Nel contesto alpino contemporaneo, il paesaggio sonoro si configura come il risultato di stratificazioni temporali e spaziali multiple: vi coesistono suoni del presente e del passato, delle pratiche tradizionali in via di estinzione, delle specie animali, insieme a nuove presenze acustiche legate al turismo di massa e a segnali uditivi della crisi climatica, come la progressiva scomparsa di alcune vocalizzazioni animali³. L'ascolto del paesaggio, in questa prospettiva, non è solo un mezzo di documentazione, ma una forma di conoscenza e di cura. Una pratica che consente di rendere udibili presenze e relazioni fragili,

³J. Suer, *Storia naturale del silenzio*, Nottetempo, Milano 2024, p. 14. A questo proposito, è interessante riflettere sul fatto che in una registrazione sonora la pluralità di suoni interdipendenti forma un'impronta che consente fra le altre cose il riconoscimento delle specie, dei loro rapporti e dell'ambiente da cui provengono. Per analogia si può pensare al fatto che nel 2022 un'équipe di scienziati ha scoperto in Groenlandia un campione di DNA ambientale risalente a due milioni di anni fa, il quale ha permesso di individuare alcune specie animali e vegetali che caratterizzavano quell'area: l'analisi di quel *frammento* ha reso possibile conoscere ecosistemi oggi estinti. Allo stesso modo, le registrazioni sonore potrebbero essere usate allo stesso scopo in futuro, in quanto riflettono l'unicità, la complessità bioculturale e la fragilità di un paesaggio. Per un approfondimento cfr. K. H. Kjær, M. Winther Pedersen, B. De Sanctis, *et al.*, *A 2-million-year-old ecosystem in Greenland uncovered by environmental DNA*, in *Nature*, pp. 283-291, 2022.

di rilevare mutazioni ambientali sottili, di immaginare mondi altri. Questo articolo propone dunque un attraversamento teorico della ricerca etnografica svolta sui paesaggi sonori alpini nel settore trentino (Val di Rabbi) del Parco nazionale dello Stelvio mostrando come le pratiche di ascolto situato permettano di fare emergere una pluralità di voci, ritmi e agenti non-umani che decentrano l'umano e che restituiscono al paesaggio la sua dimensione intimamente interrelazionale, *multispecie*. Il percorso qui proposto rappresenta allora un tentativo di pensare *con* gli ambienti alpini, e non solo sugli ambienti alpini, ascoltando l'intimo intreccio del vivente e del non vivente di queste terre alte.

2. *Paesaggi sonori: verso un'ecosofia dell'ascolto*

Oggi la varietà del mondo è in crisi. La nostra specie è tra i massimi vertici della creatività sonora, e allo stesso tempo il principale distruttore della ricchezza acustica del mondo: la devastazione degli habitat e il rumore antropico stanno cancellando questa diversità ovunque. Mai nella storia della Terra i suoni erano così abbondanti e variegati, e mai prima d'ora erano tanto in pericolo.

David George Haskell⁴

Ascoltare e raccontare un flusso di storie è un metodo.

A. L. Tsing⁵

Con paesaggio sonoro (*soundscape*) ci si riferisce al campo di ricerca nato dagli studi di Murray Schafer, un compositore, studioso e ambientalista canadese, che, a cavallo fra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, assieme ad un gruppo di ricercatori ha creato uno studio di musica elettronica a Vancouver presso la Simon Fraser University chiamato *World Soundscape Project* (WSP). Gli obiettivi del progetto erano sensibilizzare le persone sull'importanza della sono-diversità, documentare e trovare modalità di archiviazione dei suoni di diversi luoghi, nonché definire i concetti di paesaggio

⁴ D. G. Haskell, *Suoni fragili e selvaggi*, Einaudi, Milano 2023, p. 5.

⁵ A.L. Tsing, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller, Rovereto 2021, p. 70.

sonoro e inquinamento acustico. A tal fine, il gruppo di ricerca effettuava registrazioni ambientali senza apportare modifiche o alterazioni, con l'intento di preservare la qualità sonora originaria dei contesti analizzati. In alcuni casi, tali registrazioni venivano realizzate attraverso l'impiego di passeggiate sonore (*soundwalks*) cioè esperienze guidate di ascolto in movimento⁶. Questo approccio ha posto le basi per lo sviluppo dell'ecologia acustica e di altri ambiti di ricerca dedicati all'analisi della biodiversità e alla rilevazione dell'impatto antropico su differenti ecosistemi. Le riflessioni di Schafer hanno infatti influenzato profondamente generazioni di studiosi di diverse discipline come l'etnomusicologia, la fisica, la storia, la geografia, l'antropologia, la filosofia, la psicologia, il design e la pianificazione urbana. In particolare, negli ultimi anni l'approccio sonoro è stato recuperato come metodo qualitativo nel campo dell'antropologia socio-culturale e in quello dell'etnografia multispecie. Come sottolinea la sociologa Katharina Ameli in *Multispecies Ethnography*, l'inclusione di tutti i sensi, compreso l'udito, è cruciale nell'analisi etnografica multispecie: in questo modo si riformulano le relazioni tra etnografia e modalità di percezione del mondo⁷. Inoltre, come osserva Boudreault-Fournier, gli

⁶ Con passeggiata sonora (*soundwalk*) si intende una pratica di ascolto attivo che consiste in un'esplorazione guidata o individuale del paesaggio acustico, con l'obiettivo di affinare la percezione uditiva dell'ambiente circostante. Teorizzata e sviluppata a partire dagli anni Settanta dalla compositrice e ricercatrice Hildegard Westerkamp, nell'ambito dello WSP avviato da R.M. Schafer, la passeggiata sonora invita i partecipanti a concentrarsi sui suoni – naturali, degli animali e di origine antropica – che definiscono un luogo. Lungi dall'essere una semplice camminata, la passeggiata sonora si configura come una forma di educazione sensoriale e pratica ecologica, capace di stimolare una rinnovata consapevolezza dello spazio e delle relazioni tra esseri umani, animali, ambiente. Per un approfondimento cfr. H. Westerkamp, *Soundwalking*, in *Autumn Leaves, Sound and the Environment in Artistic Practice*, Double Entendre, Parigi 2007.

⁷ K. Ameli, *Multispecies Ethnography: Methodology of a Holistic Research Approach of Humans, Animals, Nature, and Culture*, Rowman & Littlefield, Lanham 2022, p. 21.

antropologi che conducono ricerche sul campo attraverso il suono spostano l'attenzione verso l'ambiente più-che-umano durante le registrazioni: in tal modo diventano più consapevoli della presenza nel contesto non solo di altre persone, ma anche degli animali, delle piante e del vento⁸. In questo senso, il processo di ascolto e registrazione sonora offre l'opportunità di sviluppare un approccio sensoriale riflessivo e un'apertura alla multisensorialità⁹. A questo proposito, un altro importante campo di studi sul suono emerso negli ultimi decenni è l'ecoacustica, cioè un ambito di ricerca interdisciplinare che fonde l'acustica con l'ecologia allo scopo di indagare dinamiche ecosistemiche ed esaminare e quantificare la presenza della biodiversità, i cambiamenti climatici e gli impatti antropici¹⁰. Tale impostazione

⁸ A. Boudreault-Fournier, *Sonic methodologies in anthropology*, in *The Bloomsbury Handbook of Sonic Methodologies*, in Bloomsbury Publishing, New York 2021, p. 40.

⁹ Riteniamo necessario chiarire che nella nostra prospettiva l'ascolto attivo non sostituisce l'osservazione visiva, ma la integra, cosa che può valere anche per gli altri sensi: un paesaggio è composto da odori, da sensazioni tattili stimulate dal vento sull'epidermide, da una miriade di suoni e non solo da un insieme di colori e forme percepite visivamente. In quest'ottica il paesaggio sonoro rappresenta un argomento fecondo con cui cominciare a pensare in chiave integrativa, multisensoriale. Di fatto, la percezione non avviene mai attraverso un unico canale sensoriale ma è il risultato dell'elaborazione simultanea degli stimoli che sollecitano i sensi esterni e degli stimoli che vengono prodotti da quelli interni (come la propriocizione): le relazioni percettive sono sempre il risultato di un processo di coordinazione e sintesi sensoriale. Per un approfondimento sulla questione della multisensorialità cfr. W. Wei, R.A. Benn, R. Scholz, *et al.*, *A function-based mapping of sensory integration along the cortical hierarchy*, in *Communications Biology*, 7, 1593 (2024), e, da un punto di vista etnografico, S. Pink, *Doing Sensory Ethnography*, SAGE Publications, London 2015; T. Ingold, *Perception of the environment*, Routledge, London 2000.

¹⁰ Nella seconda metà del Novecento, il suono è stato oggetto di indagine da parte di discipline come la bioacustica e la soundscape ecology. La bioacustica si concentra sull'analisi della produzione, trasmissione e ricezione dei suoni emessi dagli animali, mentre la soundscape ecology esamina i paesaggi sonori in relazione ai processi ecologici e alle interazioni tra organismi e ambiente. Successivamente, è emersa l'ecoacustica, una disciplina che integra la

di ricerca si avvale di metodi prettamente quantitativi, mediante l'uso di intelligenze artificiali e machine learning per analizzare e riconoscere le firme acustiche di quelle che vengono definite *biofonie, geofonie e antropofonie*¹¹.

Durante la fase iniziale del progetto di ricerca etnografica sul paesaggio sonoro della Val di Rabbi la mappa della valle è stata suddivisa in sezioni basate sui confini geografici del settore trentino del Parco nazionale dello Stelvio¹². Successivamente sono state effettuate escursioni esplorative per registrare i suoni di queste aree e realizzare fotografie in bianco e nero. Gli strumenti utilizzati per le registrazioni comprendono i registratori Zoom e AudioMoth, ossia un dispositivo, utilizzato per il monitoraggio ambientale, che può essere fissato agli alberi per registrare i suoni udibili e ultrasonici in modalità automatica per un lungo periodo. La raccolta di registrazioni sonore è stata poi organizzata all'interno di un archivio che riflette la fitta rete di intrecci di relazioni emerse dalle attività di ascolto e mappatura. In diverse registrazioni si è catturata la presenza di animali non-umani e di elementi non viventi: dagli striduli delle cavallette al fluire dell'acqua negli abbeveratoi, dal cinguettio degli uccelli

bioacustica e la soundscape ecology per analizzare le dinamiche ecologiche complesse riflesse nei paesaggi sonori. Nello specifico l'ecoacustica tiene in considerazione tre componenti principali: le biofonie (suoni biologici emessi dagli animali), le geofonie (suoni naturali prodotti da fenomeni geofisici e climatici) e le antropofonie (suoni e rumori generati dalle attività umane). Questa prospettiva consente di comprendere meglio le interazioni tra le diverse componenti dell'ecosistema e di monitorare i cambiamenti ambientali attraverso l'analisi dei paesaggi sonori. Per un approfondimento cfr. K. Bakker, *I suoni segreti della natura*, Feltrinelli, Milano 2023 e B. Krause, *Wild soundscapes: discovering the voice of the natural world*, Yale University Press, Yale 2016, p. 8.

¹¹ Per un approfondimento di queste definizioni cfr. *supra*, nota 10.

¹² Il progetto da cui muove il presente articolo si riferisce alla ricerca sul campo condotta nell'estate 2022-2023 per la tesi di laurea magistrale di Francesca Corradini dal titolo *A Sonic ethnography. A sound journey in Val di Rabbi Stelvio-Trentino National Park*.

alle voci dei visitatori vicino ai rifugi, dai campanacci delle mucche ai richiami dei pastori o al rumore emesso dagli aerei e mezzi su ruota¹³.



1. Pecore al pascolo nei prati alpini d'alta quota. Val di Rabbi. Foto: Matteo Ferrari.

L'obiettivo è quello raccogliere il paesaggio sonoro della Val di Rabbi concentrandosi sull'ascolto attivo dell'atmosfera acustica dei vari luoghi. L'ascolto attivo permette infatti un certo grado di coinvolgimento e aiuta a trovare modalità alternative di interpretazione e comprensione dell'ambiente. In questa fase iniziale, a completamento della parte esplorativa sul campo, sono state prese in considerazione – attraverso ricerche d'archivio – fonti primarie e secondarie come i differenti materiali disponibili,

¹³ Per chi volesse ascoltare alcune delle registrazioni realizzate è possibile utilizzare il QRCode inserito al termine dell'articolo.

tangibili e intangibili, le cartografie e i documenti, con l'intento di approfondire l'indagine sul *patrimonio naturalculturale* del territorio. Successivamente, nella fase di realizzazione delle interviste, vi è stato il coinvolgimento attivo della popolazione locale, degli operatori del parco e di altri soggetti interessati, come i visitatori. Durante il progetto si è inoltre osservato e seguito il personale del parco mentre effettuava il censimento dei camosci, dell'aquila reale, del gipeto e della coturnice. Si è partecipato al monitoraggio della qualità dell'aria attraverso l'analisi dei pollini e dei dati meteorologici e ad altre attività di educazione ambientale. In aggiunta si sono condotte attività di passeggiate sonore abbinate a sessioni di registrazione. Per quanto concerne invece il futuro, saranno avviate campagne di registrazione sonora all'interno del parco lungo itinerari in cui le persone – in un'ottica di *citizen science* – potranno contribuire alla mappatura sonora dell'area attraverso l'uso di un applicativo dedicato, divenendo così essi stessi promotori di una forma di turismo sostenibile e partecipativo¹⁴. In quanto attività partecipativa e soggettiva, la mappatura sonora può configurarsi come un efficace approccio alla comprensione del territorio e andare a costituire un archivio di memorie collettive¹⁵: tale mappa è infatti pensata come un archivio aperto e condiviso a cui chiunque potrà accedere e contribuire personalmente. In aggiunta, è stata presa in considerazione l'idea che le registrazioni sonore e le mappe acustiche offrano la possibilità di ridefinire i criteri, le metodologie e i contenuti della classificazione e dell'archiviazione. A tal riguardo, in un nostro articolo –

¹⁴ Con *citizen science* si intende un modello collaborativo di produzione di conoscenza che si realizza in attività di ricerca scientifica partecipata con il contributo di persone non esperte nella raccolta, analisi e/o diffusione di dati scientifici.

¹⁵ S. Thulin, *Sound maps matter: expanding cartophony*, in *Social and Cultural Geography*, XVIII, 2018, p. 25.

*Soundmapping in Stelvio National Park*¹⁶ – abbiamo riflettuto sul fatto che una mappatura sonora realizzata secondo determinate caratteristiche può permettere di integrare il sistema tassonomico e il paradigma archivistico, rivelando altresì inaspettate modalità di rappresentazione degli intrecci di relazioni¹⁷. In questo contributo abbiamo chiamato questa modalità di classificazione, *tassonomia rizomatica*. Le motivazioni che stanno alla base della formulazione di tale espressione si possono riassumere nell'idea che un essere vivente non si trova mai isolato nel suo habitat, ma è sempre situato all'interno di un'intricata rete relazionale che non soltanto mette in connessione le diverse parti ma fa sì che ogni forma di vita prenda forma dall'altro, evolva con l'altro attraverso l'altro diventando così, progressivamente, altro da sé¹⁸. Con l'aggettivo *rizomatica* si fa riferimento al pensiero di Gilles Deleuze e alla sua opera scritta a due mani con Felix Guattari, *Millepiani*, in cui viene affermato che «nel rizoma non ci sono punti o posizioni, come se ne trovano in una struttura, un albero,

¹⁶ F. Corradini, M. Ferrari, *Sound mapping in Stelvio National Park*, in *Holotipus. Rivista di zoologia sistematica e tassonomia*, VI, 2025.

¹⁷ Per un approfondimento cfr. A. Eldridge, J. Carruthers-Jones, R. Norum, *Sounding wild spaces: inclusive mapmaking through multispecies listening across scales*, University of Sussex, Sussex 2020.

¹⁸ In maniera simile Eduardo Kohn, utilizzando come modello i formichieri giganti delle foreste amazzoniche e usando i concetti di semiosi e, conseguentemente, di segno per spiegare le relazioni multispecie, sostiene: «Poiché un formichiere gigante è un segno, ciò che è – la sua particolare configurazione, il fatto, per esempio, che il suo muso abbia una forma allungata piuttosto che un'altra – non può essere compreso senza tener conto di ciò a cui si riferisce, ovvero l'ambiente in relazione al quale, secondo la dinamica che ho appena descritto, risulterà sempre più appropriato [*comes to fit*]. Pertanto, sebbene la semiosi sia legata ai corpi [*embodied*], implica anche sempre qualcosa di più dei corpi. Riguarda qualcosa di assente: un futuro ambiente semioticamente mediato che è potenzialmente simile all'ambiente a cui si è adattata [*fit*] la generazione precedente» E. Kohn, *Come pensano le foreste*, Nottetempo, Milano 2021, p. 154.

una radice. Non ci sono che linee»¹⁹: una struttura rizomatica, infatti, «non incomincia e non finisce, è sempre nel mezzo tra le cose, inter-essere, intermezzo»²⁰, ed è sua caratteristica peculiare quella di «muoversi tra le cose, instaurare una logica dell'E, rovesciare l'ontologia, destituire il fondamento, annullare inizio e fine»²¹. Nello stesso articolo, abbiamo proposto anche l'idea che la mappa sonora rappresenti un tipo di archivio particolare – una sorta di *anarchivio* – in quanto il suo essere aperto e partecipativo fa sì che la sua costruzione possa darsi soltanto attraverso il contributo degli addetti ai lavori e del libero uso delle persone interessate. In questo modo ciò che viene registrato non può essere prefissato: c'è sempre la possibilità che si possano scoprire presenze e relazioni imprevedute²².

Durante la progettazione e la realizzazione delle attività di ricerca svolte finora ci siamo resi conto che il modello di riferimento che abbiamo utilizzato fino a quel momento, ovvero il concetto di Antropocene, non ci permetteva di inquadrare nel modo corretto la complessità di cui stavamo facendo esperienza. In primo luogo, perché in questa prospettiva l'attenzione

¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2021, p. 43.

²⁰ *Ivi*, pp. 65-66.

²¹ *Ivi*, p. 66. È rilevante notare che in un altro punto dello stesso testo gli autori affermano: «Ciò che è in questione nel rizoma, è un rapporto [...] con l'animale, con il vegetale, con il mondo, con la politica, con il libro, con le cose della natura e dell'artificio, completamente diverso dal rapporto arboreo: tutte le specie di "divenire"» *ivi*, p. 61.

²² Per poter pensare a questo tipo di archivio mobile, immateriale e aperto ci siamo ispirati – oltre che alle riflessioni di Jacques Derrida su questo tema – all'analisi del concetto di archivio realizzata da Michel Foucault in *Archeologia del sapere*. In tale testo il pensatore francese sostiene che l'archivio – inteso come struttura portante dell'episteme di un'epoca – non è concreto e non può essere chiaramente circoscritto o collegato ad uno specifico sistema di potere: esso dunque non è un sistema definitivo, ma è necessariamente aperto al cambiamento. Per un approfondimento Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999 e J. Derrida, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 1996.

sull'umano e sulla sua centralità adombra in un ruolo di subalternità tutto ciò che vi sarebbe di differente non lasciando spazio alla possibilità di una riconfigurazione non gerarchica degli elementi in campo. In aggiunta, le sfumature di catastrofismo e antropocentrismo che caratterizzano la nozione di Antropocene non consentono un effettivo slittamento concettuale dalle dimensioni della colpa e dell'impotenza verso quelle della responsabilità e della cura. All'interno di tale cornice discorsiva, non solo viene preclusa la possibilità di pensare in termini di speranza, ma risultano anche trascurate le disuguaglianze strutturali che caratterizzano la crisi ecologica in corso. L'umanità viene spesso rappresentata come un soggetto unico e indifferenziato, ritenuto collettivamente responsabile del disastro ambientale, mentre le principali responsabilità sono in realtà riconducibili al sistema capitalistico-industriale e alle scelte operate da élites specifiche, storicamente e geograficamente localizzabili. È per tali ragioni che, nella ricerca di un paradigma teorico alternativo rispetto a quello dell'Antropocene, si è individuato nel concetto di Chthulucene la cornice più adeguata per descrivere le interconnessioni intime e complesse fra umano e non-umano che emergono dall'analisi del contesto alpino, condotta attraverso una metodologia antropologica sensoriale e multispecie.

3. *Chthulucene: fare rizoma*

A differenza dell'Antropocene e del Capitalocene, lo Chthulucene è fatto di storie multispecie in via di svolgimento, di pratiche del con-divenire in tempi che restano aperti, tempi precari, tempi in cui il mondo non è finito e il cielo non è ancora crollato. Siamo la posta in gioco gli uni degli altri.

D. Haraway²³

Il termine *Antropocene* è stato coniato negli anni '80 da Eugene Stoermer, un ecologo dell'Università del Michigan, ed è stato ripreso e proposto pubblicamente nel 2000 dal premio Nobel

²³ D. Haraway, *Chthulucene sopravvivere su un pianeta infetto*, cit., p. 90.

Paul Crutzen – un chimico dell’atmosfera – durante la conferenza annuale dell’*International Geosphere-Biosphere Programme*²⁴. Tale termine è stato fin da subito usato per designare l’epoca attuale, in cui sono sempre più evidenti le prove che l’attività antropica causa degli effetti trasformativi sul pianeta. Anche se sono diverse le posizioni in merito all’eventuale inizio dell’Antropocene, secondo molti studiosi esso si collocherebbe intorno alla metà del XX secolo, con l’accelerazione industriale e tecnologica successiva alla Seconda guerra mondiale, momento in cui le analisi dell’aria intrappolata nei ghiacci polari hanno iniziato a mostrare un aumento delle concentrazioni globali di anidride carbonica e metano. A questa accelerazione si aggiungono, tra il resto, l’intensificazione dell’agricoltura industriale, l’acidificazione degli oceani, le emissioni massicce di nitrati e gas serra, l’estrazione di risorse, la produzione petrolifera e i sistemi di trasporto globalizzati²⁵. Secondo una parte della comunità scientifica, inoltre, l’impatto antropico sta causando la sesta estinzione di massa, un evento paragonabile, per dimensioni, all’estinzione del Cretaceo-Terziario, durante la quale scomparve circa il 75% delle forme di vita presenti sul pianeta²⁶. In maniera parallela stanno scomparendo – o comunque stanno subendo trasformazioni rilevanti – anche numerose culture a causa dell’attrattività e del carattere pervasivo del sistema capitalista nonché per via dei cambiamenti climatici, i quali hanno alterato profondamente svariati ecosistemi. Come afferma l’antropologa Deborah Bird Rose, ci troviamo in un’epoca che richiede una risposta etica forte: un «volgersi verso, piuttosto che un voltarsi

²⁴ P. Crutzen, *Geology of mankind*, in *Nature*, 415, 2002, p. 30.

²⁵ Per un approfondimento cfr. A.L. Tsing, N. Bubandt, E. Gan, H.A. Swanson, *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minnesota 2017.

²⁶ Per un approfondimento cfr. E. Kolbert, *La sesta estinzione: una storia innaturale*, Henry Holt and Company, New York 2014.

altrove»²⁷. Tuttavia, pensare in un'ottica di *cura* da una prospettiva e con una prerogativa esclusivamente umana ci conduce in una nuova era di solitudine, perpetuando l'idea dell'eccezionalismo umano²⁸.

Va in ogni caso tenuto in considerazione che il 20 marzo 2024 l'Unione internazionale delle Scienze geologiche, dopo 15 anni di analisi, ha respinto la proposta di considerare l'Antropocene come una nuova era geologica, confermando d'altra parte la continuità dell'Olocene, iniziato circa 12.000 anni fa²⁹. Resta comunque il fatto che il concetto di Antropocene ha dato vita a riflessioni e ricerche in diversi campi disciplinari suscitando anche forti critiche e contro-narrazioni da parte di studiosi provenienti da saperi differenti come la filosofia, l'antropologia, le scienze ambientali, la teoria politica, le scienze sociali, i femminismi, nonché da parte di artisti e performer. Tali approcci criticano la visione universalizzante dell'Antropocene e mettono in luce le dinamiche storiche legate alla distruzione ambientale, alla violenza strutturale, allo sviluppo del capitalismo, al colonialismo, all'estrattivismo e al neoliberismo³⁰. Ed è proprio questo il motivo, per esempio, per cui la Tsing definisce quest'epoca come *Antropocene Più-che-Umano* proponendo una visione fondata sulla connessione piuttosto che sulla separazione in quanto, secondo l'autrice, siamo intessuti in un sistema in cui viviamo e moriamo con gli altri³¹. D'altronde si

²⁷ D.B. Rose, *Wild Dog Dreaming: Love and Extinction*, University of Virginia Press, Charlottesville 2011, p. 5.

²⁸ *Ivi*, p. 10.

²⁹ International Union of Geological Sciences (IUGS), *The Anthropocene: Statement from the IUGS and ICS*, 20 marzo 2024.

³⁰ I. Louro, M. Mendes, D. Paiva, I. Sánchez-Fuarros, *A Sonic Anthropocene. Sound Practices in a Changing Environment*, in *Cadernos De Arte e Antropologia*, X, 2020, p. 6.

³¹ Per un approfondimento cfr. A.L. Tsing, J. Deger, A. Keleman Saxena, F. Zhou, *Feral Atlas: The More-Than-Human Anthropocene*, Stanford University Press, Redwood City 2021.

ripete spesso che la ricchezza della biodiversità ambientale determina una migliore salute per l'intero ecosistema, essere umano compreso: in questo mondo popolato da esseri co-costituiti, il benessere di uno è intrecciato con il prosperare degli altri. Poiché non esiste una posizione al di fuori della connessione, la sfida, in questo tempo di estinzioni, è ripensare la cura, la responsabilità e l'amore per l'altro-da-umano, cercando di rispondere a questa urgenza multispecie³². Di fatto, sono diverse le prospettive di ricerca che, per definire l'epoca presente, propongono formulazioni diverse che non si limitano a sottolineare la portata dell'impatto umano, ma mettono in evidenza anche il ruolo esercitato da determinate tipologie di sistemi economico-sociali, oppure quello svolto da altre specie che giocano un ruolo essenziale nella biosfera: a questo proposito, oltre al riutilizzo dei concetti di Capitalocene e Plantationocene³³, la Haraway ha introdotto una nozione di particolare rilievo mediante la definizione di Chthulucene. Con questa categoria la pensatrice intende dar voce alla complessità eterogenea del reale in cui sono intrecciate «una miriade di temporalità e spazialità e una moltitudine di entità intra-agenti – in assemblaggi che comprendono il più-che-umano, l'altro-dall'umano, l'inumano e

³² D.B. Rose, *cit.*, p. 27.

³³ È interessante notare che i termini – nella prospettiva della Haraway – sono integrativi l'uno rispetto all'altro. Come afferma la pensatrice: «Per me decidere di usare parole come Antropocene, Piantagionocene e Capitalocene ha che fare con la scala, il tasso di velocità, il sincronismo e la complessità. Quando prendiamo in considerazione i fenomeni sistemici, sono queste le domande che non dovremmo mai smettere di rivolgerci: quand'è che un cambiamento di grado diventa un cambiamento di tipo? Quali sono gli effetti delle persone (non dell'Uomo) bioculturalmente, biotecnicamente, biopoliticamente e storicamente situate in relazione e in combinazione con gli effetti degli assemblaggi di altre specie e di altre forze biotiche/abiotiche? Nessuna specie agisce da sola, neanche una specie arrogante come la nostra, che finge di essere fatta da bravi individui che agiscono in base ai copioni della cosiddetta modernità occidentale. Sono gli assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici a fare la storia, sia quella dell'evoluzione che tutte le altre» *ivi*, pp. 153-154.

l'umano»³⁴. In un'intervista con Federica Timeto, la Haraway sottolinea infatti l'urgenza di pensare in sintonia con la molteplicità degli esseri della Terra coinvolti nelle pratiche dinamiche del *worlding*, al fine di ridefinire nuove modalità relazionali e porre le basi per nuovi orizzonti di senso³⁵.



2. Assemblaggi naturalculturali in ambiente alpino. Val di Rabbi.
Foto: Matteo Ferrari.

L'etimologia di Chthulucene affonda le sue radici nei termini greci *khthôn* (Terra profonda) e *kainos* (ora), la cui fusione definisce un tempo di coesistenze ibride, di assemblaggi inter- e intra-attivi tra umani, non-umani, più-che-umani e

³⁴ *Ivi*, p. 60.

³⁵ F. Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano 2020, p. 39.

ambiente³⁶. L'unione di queste due parole greche definisce «una tipologia di tempo-spazio utile per imparare a restare in contatto con il vivere e il morire in forma responso-abile su una Terra danneggiata e ferita»³⁷. *Kainos* non ha effettivamente nulla a che fare con «un passato, un presente o un futuro convenzionali [...]». Può essere ricco di eredità, di ricordi, e pieno di arrivi, un modo per nutrire ciò che potrebbe ancora succedere»³⁸. Come afferma la Haraway:

Il prefisso “chtulu” [...] indica linee e reti ctonie, materialità e temporalità terrene, senza garanzie, senza direzioni prestabilite, senza eccezionalismo umano, senza vie di fuga. Lo Chthulucene è pieno della vitalità opportunistica e *syn-poietica* del nostro pianeta mortale. *Simpoiesi* è fare-con, divenire-con, piuttosto che fare-sé appropriandosi di ogni cosa come risorsa. Il suffisso “-cene” (dal greco *kainos*, recente, nuovo) implica svariate modalità di presenza e chiama in causa diversi tempi, tempi per coltivare *responso-abilità* necessarie, capacità di rispondere³⁹.

Come si evince dalla citazione sopra riportata, per comprendere l'organizzazione complessa delle diverse parti che compongono la fitta trama in cui elementi ambientali, esseri umani, non-umani e più-che-umani sono co-implicati inestricabilmente, la Haraway richiama la necessità di un pensiero

³⁶ Per un approfondimento cfr. D. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, dove l'autrice include nelle relazioni multispecie anche il più-che-umano, riconoscendo a macchine, protesi e artefatti un ruolo attivo nei processi di coabitazione e soggettivazione. Anche nell'*Actor-Network Theory* di Bruno Latour, umani, non-umani e tecnologie sono concepiti come *attanti*, ovvero elementi dotati di capacità di agire e di produrre effetti all'interno delle relazioni che compongono il mondo sociale e materiale. Cfr. anche B. Latour, *Riassemblare il sociale*, Meltemi, Milano 2022.

³⁷ D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, cit., p. 14.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ A. Clarke, D. Haraway, *Making Kin Fare parentele, non popolazioni*, DeriveApprodi, Roma 2022, p. 40.

fondato sulla *simpoiesis*, ovvero su di un «con-fare»⁴⁰, inteso come un con-vivere, un con-pensare, un con-essere e un con-morire, che coinvolge in un unico cammino terrestre l'intera gamma dei viventi e dei non viventi. Nella sua concettualizzazione di sistema *simpoietico*, l'autrice afferma che ogni essere è intrinsecamente interconnesso con altre forme di vita e l'ambiente, stabilendo legami con essi prima ancora di definire i propri confini e dando così luogo ad un processo di *con-divenire* che forma assemblaggi inter- e multispecifici⁴¹. Di fatto, «nulla si crea da solo, niente è davvero auto-poietico o auto-organizzato [...], i terrestri non sono *mai da soli*. È questa l'implicazione radicale della simpoiesi. Simpoiesi è la parola più adatta per indicare i sistemi storici complessi, dinamici, reattivi, situati»⁴². Per comprendere meglio il significato dei due termini in campo, autopoiesi e simpoiesi, va specificato che la pensatrice li ha mutuati dalla tesi di Master in Studi ambientali di M. Beth Dempster in cui si suggerisce di usare la dicitura simpoiesi per indicare dei sistemi evolutivi che «producono in maniera collettiva, che non hanno confini spaziali o temporali definiti dal loro interno» e in cui «l'informazione e il controllo sono distribuiti tra tutti i componenti»; mentre i sistemi autopoietici sono al contrario descritti come unità autonome dotate di «confini spaziali e temporali autodefiniti» che si «autoproducono» e «che tendono al controllo centralizzato, all'omeostasi e alla prevedibilità»⁴³. La simpoiesi va quindi intesa come una con-

⁴⁰ D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, cit., p. 95.

⁴¹ A tal riguardo è rappresentativo il rapporto che i batteri intrattengono fra loro e con tutte le forme di vita: «Ogni essere vivente è emerso e ha perseverato (oppure no) immerso e avvolto in batteri e archeobatteri. Niente è propriamente sterile: questo è un pericolo spaventoso, un fatto elementare della vita, un'opportunità per generare altre creature» *ivi*, p. 103.

⁴² *Ivi*, p. 95.

⁴³ M. Dempster, L. Beth, *A self-organizing systems perspective on planning for sustainability*, Master thesis, Università di Waterloo 1998, p. 38. I passi citati

tessitura che annoda irreversibilmente le parti in gioco e le destina ad una relazione continua che le plasma e ne produce – oltre che la comparsa e la scomparsa – la loro forma futura. Per poter spiegare in modo più chiaro cosa si intende con relazioni interspecie e coesistenza multispecie, la Haraway usa l'espressione *companion species* (dal latino *cum panis*, «colui che condivide il pane») per indicare i rapporti co- costitutivi tra umani e non-umani:

le creature, che siano umane o meno, con-divengono insieme, si compongono e decompongono a vicenda, in ogni scala e registro di tempo o di sostanze, in nodi simpoietici, nel mondeggiare e demondeggiare ecologico ed evolutivo dello sviluppo terrestre⁴⁴.

Le specie dunque non possono che con-divenire tutt'insieme in un ritmo senza fine, partecipando così al *gioco della matassa* in cui «i partner non esistono prima dei nodi» e le «specie di ogni tipo sono conseguenza delle connessioni terrene che danno forma ai soggetti e agli oggetti»⁴⁵. Ed è in questa interrelazione multispecie incessante che la Haraway pone lo scopo stesso di tale organizzazione: rigenerare continuamente la biodiversità della Terra per permetterne una proliferazione futura; questo «è il lavoro e il gioco simpoietico» che caratterizza lo *Chthulucene*⁴⁶.

Nella visione della Haraway l'eterogeneità co- costitutiva della Terra risulta basarsi su di un intreccio di storie multispecie e trasformazioni reciproche: ogni forma di vita partecipa con il proprio mondo e la propria cultura al farsi della vita collettiva⁴⁷. Kohn esprime un'idea molto simile quando afferma che il

sono stati tratti da D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, cit., pp. 57-58.

⁴⁴ D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, cit., p. 151.

⁴⁵ *Ivi*, p. 28.

⁴⁶ *Ivi*, p. 90.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 47-48.

pensiero e il linguaggio appartengono in modo indistinto ma in forme differenti a tutto il vivente: la sua idea è che sia necessario «provincializzare il linguaggio» attraverso il superamento della convinzione che semiosi e linguaggio umano siano la stessa cosa⁴⁸. Nella sua visione «i segni esistono anche ben oltre l'umano»: per l'antropologo infatti «la semiosi (la creazione e l'interpretazione dei segni) permea e costituisce il mondo vivente. Sono le nostre propensioni semiotiche parzialmente condivise a rendere possibili, e anche analiticamente intellegibili, le relazioni multispecie»⁴⁹. Ed è attraverso l'analisi di tale dinamica che Kohn cerca di superare la tradizionale divisione tra natura e cultura riflettendo sul fatto che ogni *prospettiva* che si dà nella e sulla natura è a tutti gli effetti considerabile come una cultura: per questo motivo egli utilizza l'espressione *naturalculturale* per descrivere la continuità semiotica tra non-umano e umano⁵⁰. Una simile impostazione si ritrova anche nella riflessione di Eva Meijer, la quale osserva:

Molti di noi viaggiano per ampliare i propri orizzonti, fare nuove esperienze e conoscere nuove culture. Ma di culture se ne trovano in abbondanza a ogni angolo di strada: quelle delle formiche, dei piccioni, dei gatti, delle lepri, delle mucche, a seconda di dove si vive⁵¹.

⁴⁸ E. Kohn, *cit.*, p. 101.

⁴⁹ Ivi, p. 15. È interessante notare che in maniera simile anche la Tsing asserisce che le forme di vita non-umane praticano «l'arte di prestare attenzione». Per un approfondimento cfr. A.L. Tsing, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, *cit.*, pp. 43-56.

⁵⁰ Numerosi autori hanno riflettuto sulla dicotomia natura/cultura: per un approfondimento cfr. D. Haraway, *Manifesto delle specie compagne. Cani, persone e altri partner*, Contrasto, Roma 2023; P. Descola, *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021; B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020; C. Merchant, *The Death of Nature*, HarperOne, New York 1980; D. Haraway, *A Cyborg Manifesto*, in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

⁵¹ E. Meijer, *Linguaggi animali*, Nottetempo, Milano 2021, p. 11.

Bisogna dunque cercare di comprendere e tradurre ciò che l'altro – che poi forse tanto *Altro* da noi non è – *percepisce, pensa* e, nel suo modo singolare, *dice*. In tal senso, la proposta della Meijer si configura come complementare a quella di Kohn, secondo cui per sintonizzarci con altre forme di vita emergenti oltre l'umano si dovrebbe imparare ad ascoltare questi esseri con cui le nostre esistenze sono intrecciate⁵². Similmente, la Tsing riflette sul concetto di *sintonizzazione* come se si trattasse di un tentativo di conoscere, attraverso una sorta di *allineamento*, il modo in cui esseri diversi – umani e non-umani – possono condividere un percorso comune nel mondo, anche senza una visione unificata o intenzioni identiche⁵³. In particolare, l'antropologa sottolinea la necessità di ampliare le nostre forme di ascolto, sfidando l'impulso a voler sottomettere i mondi che ci circondano alle forme di espressione e comunicazione proprie dell'umano. Ed è a questo proposito che la Haraway racconta il rapporto con il suo cane – Cayenne – come una trasformazione radicale del proprio modo di stare al mondo, poiché mediante esso ha potuto attuare una pratica dell'attenzione, della presenza, della curiosità e del dialogo⁵⁴. In linea con ciò, la Meijer sottolinea quanto gli animali siano dei comunicatori generosi con cui poter stabilire legami talmente stretti che possono aiutare non solo a comprendere quello che può essere l'*Umwelt* (o spazio di vita) di un altro animale ma anche a conoscere meglio noi stessi e il modo in cui ci esprimiamo attraverso il linguaggio. Per esempio, l'autrice parla di Alex, un pappagallo grigio africano studiato dalla ricercatrice Irene Pepperberg. Alex, dopo un periodo di addestramento al linguaggio umano, era in grado di identificare

⁵² E. Kohn, *cit.*, p. 25.

⁵³ Per un approfondimento sulla questione dell'allineamento cfr. A.L. Tsing, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, *cit.*, pp. 353-363.

⁵⁴ Per un approfondimento cfr. D. Haraway, *When species meet*, *cit.*

colori, forme e materiali, e di utilizzare parole per esprimere desideri e rispondere a quesiti. E non soltanto era in grado di rispondere ma poneva anche domande, tanto da arrivare a chiedere alla ricercatrice di che colore fosse lui stesso. In generale, questo tipo di analisi sul linguaggio permette di dimostrare che gli animali possono sviluppare capacità comunicative avanzate e instaurare legami significativi con gli esseri umani⁵⁵. A tal riguardo ma ampliando l'apertura della visione, Bruce Albert – antropologo che ha lavorato a lungo con il popolo Yanomami – utilizza l'espressione «foresta poliglotta» per descrivere la ricchezza comunicativa e simbolica dell'ambiente amazzonico così come è vissuto e pensato dalle popolazioni indigene. Con questa formula Albert intende sottolineare che la foresta non è un semplice sfondo naturale o una risorsa da sfruttare, ma un ambiente abitato da molteplici soggettività viventi, umane e non-umane, ciascuna dotata di una propria voce, di un proprio modo di esprimersi e di relazionarsi⁵⁶.

4. *Conclusione? No, si rimane nel problema*

Nonostante le nuvole di inchiostro sollevate dalla tradizione ebraico-cristiana per mascherarla, nessuna situazione mi pare più tragica, più offensiva per il cuore e l'intelligenza, di quella di un'umanità che coesiste con altre specie viventi su una terra di cui queste ultime condividono l'usufrutto e con le quali non può comunicare.

C. Lévi-Strauss⁵⁷

Siamo tutti licheni: anche noi possiamo essere raschiati via dalle rocce dalle Furie che ancora si scatenano per vendicarsi dei crimini contro la Terra. In alternativa, possiamo unirvi alle trasformazioni metaboliche tra rocce e creature per imparare a vivere e morire bene. "Ti rendi conto", dirà il fitolinguista al critico di estetica, "che [tanti anni fa] non sapevano neanche leggere in Melanzana?". E sorrideranno della nostra ignoranza, mentre zaino

⁵⁵ E. Meijer, *cit.*, pp. 27-28.

⁵⁶ A. Bruce, D. Kopenawa, *Lo spirito della foresta*, Nottetempo, Milano 2023, p. 134.

⁵⁷ C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano 1988, p. 193.

in spalla scaleranno una montagna per leggere i versi dei licheni appena decifrati sulla parete settentrionale del Pikes Peak.

D. Haraway⁵⁸

In *Un mondo immenso* – testo divenuto fondamentale fra gli studiosi della percezione animale – Ed Yong afferma che l'inquinamento sensoriale è ormai diffuso su scala planetaria. Gli stimoli antropici travolgono continuamente gli *Umwelt* degli altri animali: la notte è stata riempita di luce, il silenzio di rumore, il suolo e l'acqua di molecole e vibrazioni sconosciute. Gli animali vengono distratti da ciò di cui hanno bisogno per orientarsi e sopravvivere poiché gli stimoli ambientali su cui fanno affidamento risultano distorti⁵⁹. A tal riguardo, in numerose ricerche si documenta la sempre maggior fragilità e vulnerabilità del paesaggio sonoro naturale del pianeta e si sostiene che i cambiamenti nel tessuto acustico della Terra riflettano quanto gli impatti antropici e i cambiamenti climatici stiano sconvolgendo gli equilibri ecosistemici⁶⁰. Il biologo del suono David George Haskell afferma che a causa dell'inquinamento acustico si stanno soffocando le innumerevoli voci del mondo riducendole al silenzio: «i bisogni e i desideri dell'uomo stanno limitando ed

⁵⁸ D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, cit., p. 92. Le parti citate dall'autrice sono reperibili in U. Le Guin, *L'autrice dei semi di acacia e altri estratti dalla Rivista dell'Associazione di Teriologia*, Editrice Nord, Milano 1984.

⁵⁹ E. Yong, *Un mondo immenso*, La nave di Teseo, Milano 2023, pp. 442-444. Per un approfondimento sul tema della coscienza e percezione animale cfr. T. Nagel, *Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, Castelveccchi, Roma 2020. Invece, per un approfondimento sulla percezione da un punto di vista fenomenologico cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

⁶⁰ Nel 2017 – a tutela di questa dimensione estremamente fragile – l'UNESCO ha riconosciuto l'importanza dei paesaggi sonori nel mondo contemporaneo affermando che «l'ambiente sonoro è un elemento chiave nell'equilibrio di ogni essere umano nella sua relazione con gli altri e con il mondo» UNESCO, *The Importance of Sound in Today's World: Promoting Best Practises*, UNESCO Digital Library.

estinguendo le voci delle altre specie. Viviamo in un'epoca di rapida riduzione della varietà sonora»⁶¹. Ad esempio, la proiezione dell'ultimo rapporto del WWF riporta che tutti gli indicatori della biodiversità globale mostrano un continuo deterioramento dello stato della natura: secondo il Living Planet Index tra il 1970 e il 2020, le popolazioni animali monitorate si sono ridotte in media del 73%, le specie d'acqua dolce risultano le più colpite, con un calo dell'85%, seguite da quelle terrestri (69%) e marine (56%)⁶².

Nel 1962, Rachel Carson, in *Primavera Silenziosa*, stabiliva un nesso cruciale tra il suono naturale e la qualità ambientale. Una delle tesi principali del libro è che l'uso dei pesticidi danneggia non solo gli insetti ma anche gli uccelli che se ne nutrono, compromettendo la salute degli ecosistemi e quindi anche degli esseri umani⁶³. A partire da questa ricostruzione degli effetti sistemici dei prodotti fitosanitari, in particolare il DDT, la Carson invita a ripensare il rapporto tra scienze, tecnologie ed ecosistemi mediante un cambiamento del nostro modo di considerare ciò che non è umano: per la biologia è necessario passare da un atteggiamento passivo e indifferente ad una postura attiva e attenta alla connessione sensibile con l'ambiente – ad un «senso di meraviglia» nei confronti del mondo⁶⁴. Questo tipo di riflessione si rivela particolarmente utile per ragionare sulla crisi ecologica in corso: il fatto che la Carson, nei luoghi della sua infanzia, non sentisse più i versi degli uccelli come un tempo è profondamente importante e simbolicamente centrale per l'avvio e il senso della sua ricerca. Non si tratta solo di un ricordo personale, ma di un'esperienza sensoriale ed emotiva che diventa traccia concreta di un cambiamento ecologico profondo, e al

⁶¹ D.G. Haskell, *cit.*, p. 266.

⁶² WWF, *Living Planet Report 2024 - Un sistema in pericolo*, Gland, Svizzera 2024.

⁶³ R. Carson, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano 2023, p. 8.

⁶⁴ Per un approfondimento cfr. R. Carson, *The Sense of Wonder*, Harper Perennial, New York 2017.

tempo stesso motore narrativo ed etico della sua indagine. Questa maniera di pensare ci aiuta a riconoscere soggettività, azioni e voci non esclusivamente umane, allontanandoci da una prospettiva utilitaristica e antropocentrica. Infatti, agire come se il mondo oltre l'umano fosse composto da cose destinate al solo uso umano rappresenta una profonda e pericolosa svalutazione della diversità, complessità, abbondanza e bellezza della vita⁶⁵. Aprendo le nostre orecchie e le nostre menti al non-umano, possiamo più facilmente andare oltre l'antropocentrismo e ascoltare la nostra esistenza intrecciata alle altre⁶⁶. A questo proposito è rilevante prendere in considerazione la proposta di Eduardo Viveiros de Castro di effettuare una «decolonizzazione permanente del pensiero» che ci aiuti a concepire la coesistenza di molteplici nature e visioni del mondo⁶⁷: decolonizzare l'ascolto – così come il pensiero e il linguaggio – significa destabilizzare le nostre forme abituali di conoscenza e rappresentazione, aprendoci alla pluralità delle voci che coabitano con noi la Terra.

In tale concezione viene messa in discussione la prospettiva che considera gli animali e le piante come esseri senza linguaggio e *poveri* di mondo, la quale caratterizza in maniera predominante i sistemi di pensiero della tradizione occidentale⁶⁸. Dobbiamo allora ripensare – sull'esempio della *biosemiosi* e dell'*ecosemiosi* – le modalità di interazione linguistica con il non-

⁶⁵ D.B. Rose, T. van Dooren, M. Chrulw, *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*, Columbia University Press, New York 2017, p. 16.

⁶⁶ L'ascolto è estremamente relazionale: ci mette in connessione con animali, piante ed elementi ambientali in modo immediato e diretto. Per un approfondimento cfr. S. Feld, *Suono e sentimento*, Il Saggiatore, Milano 2009.

⁶⁷ Per un approfondimento cfr. E.V. De Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombrecorte, Bologna 2017 e E.V. De Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, III, 1998, p. 474.

⁶⁸ Sono numerosi i filosofi che si potrebbero citare a tale riguardo – tra cui Aristotele, Cartesio, Kant e Heidegger – ma non vi è qui la possibilità di affrontare tale analisi vista l'ampiezza del tema.

umano⁶⁹. Sono effettivamente numerosi gli indizi e le prove che ci portano a supporre che il pensiero umano possa essere interpretato in chiave ecologica e considerato come un fenomeno emergente appartenente a quella continuità con-divisa e convivita da tutte le forme viventi che chiamiamo *esistenza*. Il non-umano *da sempre* rende manifesto che il pensiero, il linguaggio e i segni non sono prettamente umani ma qualcosa di *collettivo*, multispecifico. Come afferma la Meijer: «Gli altri animali ci mostrano che il linguaggio è più ampio e ricco di quanto si sia ritenuto, e che esistono molti più modi di esprimersi in maniera significativa, oltre alle sole parole umane»⁷⁰. Se si riuscisse infatti a concepire concretamente in chiave ecologica il pensiero e il linguaggio, le vecchie gerarchie e modelli dimostrerebbero la loro inefficacia nel descrivere la complessità delle modalità comunicative che si possono instaurare con ciò che riteniamo altro da noi. In questa prospettiva, l'essere umano, quindi, non è dipendente dal non-umano soltanto da un punto di vista evolutivo o di approvvigionamento calorico ed energetico, ma anche il suo stesso pensiero – che da sempre si ritiene originario ed eccezionale – deriva e dipende dal pensiero di tutte le *altre* forme viventi. Pertanto, non possiamo liquidare le «forme di

⁶⁹ A questo proposito, è interessante ricordare il contributo di Jakob Johann von Uexküll (1864–1944), biologo tedesco di origine baltica e precursore dell'approccio multispecie, noto per aver concettualizzato l'Umwelt come l'ambiente percepito da ciascuna specie secondo il proprio apparato cognitivo. Considerato figura di riferimento per la biosemiotica, Uexküll ha posto le basi per lo studio dei segni e delle modalità comunicative tra esseri viventi. Per un approfondimento cfr. J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, Quodlibet, Macerata 2015 e J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2013. Invece, per un approfondimento sull'ecosemiosi cfr. T. Maran, *Ecosemiosis: The Study of Signs in Changing Ecologies*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

⁷⁰ E. Meijer, *cit.*, p. 222. Per un ulteriore approfondimento su questo argomento cfr. N. Mathevon, *The Voices of nature: How and Why Animals Communicate*, Princeton University Press, Princeton 2023.

espressione» del non-umano «giudicandole inferiori»⁷¹, ma dobbiamo imparare a comprendere che il significato è veicolato da una gamma di segni che differiscono da quelli umani. Affinché i linguaggi dei non-umani possano divenire a tutti gli effetti dei linguaggi occorre «che gli umani comincino a guardarli» ed a ascoltarli «diversamente»⁷². Tuttavia, non si tratta soltanto di immaginare che tutto ciò che c'è di non-umano pensi e abbia un linguaggio. In questione, come sostiene Kohn in *Come pensano le foreste*, è il fatto stesso che se si può «affermare che le foreste pensano è curiosamente un prodotto del fatto che le foreste pensano. Queste due cose – l'affermazione in sé e l'affermazione che possiamo enunciare quest'affermazione – sono correlate: possiamo pensare oltre l'umano proprio perché il pensiero si estende oltre l'umano»⁷³. Si tratta, dunque, di immaginare che vi sia pensiero umano e tutto ciò che ne risulta solamente perché vi è la *Vita* che – come evento e processo – ci precede e ci struttura. Tutto è interrelato e ogni elemento della rete partecipa al farsi di un *in-finito corpo senza organi*, in un terribile e meraviglioso gioco cosmico⁷⁴.

Eccoci qua, finalmente. Ben ri-trovati nello Chthulucene!

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*. Stefano Mancuso propone di pensare alle piante come organismi intelligenti, capaci di apprendimento, comunicazione e cooperazione. Per un approfondimento cfr. S. Mancuso, A. Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze 2015. Invece, per un approfondimento riguardante una rivalutazione del rapporto umano-animale da un punto di vista filosofico cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2014; G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; C. Wolfe, *Che cos'è il postumanesimo?*, Mimesis, Milano 2010; e C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

⁷³ E. Kohn, *cit.*, pp. 72-73.

⁷⁴ Per una definizione di Corpo senza Organi (CsO) cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *cit.*, pp. 225-245.

Tramite questo QRCode (creato per la tesi di laurea magistrale di Corradini Francesca) è possibile ascoltare alcuni degli esempi di registrazioni sonore realizzate per il progetto di ricerca.



3. Lo sguardo dell'altro, incontri multispecie. Val di Rabbi. Foto: Matteo Ferrari

Antropocene apocalittico: verso un umanesimo più-che-umano¹

Apocalyptic Anthropocene: Towards a More-than-Human Humanism

Orsola Rignani

*Riconoscimento di inesorabilità
Attorcigliate nelle evanescenze dei tempi
E delle ombre.
Sporgenze fluttuanti nei grovigli di vita...
Nuove, nella ripetizione ellittica e ridondante.*

1. Antropocene e apocalisse: ambiguità generative

Crisi ambientale, cambiamento climatico, estinzione delle specie viventi, guerre sono alcune delle questioni che sembrano essere divenute i *topoi* della nostra epoca, la quale (anche) per questi aspetti è stata detta, pur non senza ambiguità/approssimazione, Antropocene², e di conseguenza,

¹ L'espressione più-che-umano/più che umano (*more than human*), che ha avuto origine nel racconto fantascientifico (T. Sturgeon, *More Than Human*, Ballantine Books, New York 1990) ed è stata poi riferita alla natura da D. Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, Knopf Doubleday Publishing Group, New York 1997, come si vedrà, viene a manifestare la sua carica euristico-generativa segnatamente nel confronto con l'idea del *più-che* (con tanto di *hyphen* che unisce, lega, "energizza") e nel connesso riconoscimento del non umano come co-agente e *parte* dell'umano, e viceversa.

² Occorre specificare che il presente saggio mira a condurre un'indagine sulla percezione/interpretazione dell'Antropocene da parte della riflessione postumanista e/o di autori che di questa riflessione "condividono" gli obiettivi; pertanto, non si ritiene opportuno rievocare in tale sede la parabola storica del termine stesso Antropocene, né fornire una rassegna della bibliografia a esso relativa.

potrebbe essere parimenti qualificata, pur sempre equivocamente, anche come apocalittica.

Che Antropocene e apocalisse siano plurivoci va, d'altra parte, abbastanza da sé: il primo termine è un neologismo che, nel significare letteralmente *era* (geologica) *dell'uomo*, porta in sé l'incertezza, quantomeno, su cosa si debba intendere per uomo; il secondo (da cui l'aggettivo apocalittico) veicola usualmente un senso chiliastico-escatologico-catastrofico, che si stratifica su quello letterale originario di disvelamento³.

Dal non potere esimersi dal prendere atto/sentirsi coinvolti in epocali cambiamenti, al percepirne/temerne la portata distruttiva, il passo di fatto si rivela breve, e abbinare Antropocene e apocalisse e/o parlare di *Antropocene apocalittico* non sembra allora così improbabile.

Resta tuttavia ineludibile l'ambiguità, che, comunque, da nodo, può diventare risorsa euristica; si può infatti provare a riflettere e a lavorare proprio sulle stratificazioni e sui campi di forze che in entrambi i casi questa stessa ambiguità sembra originare, non per disambiguare, ma piuttosto anzi per raccogliere e mettere a frutto la problematicità, il dinamismo, la varietà, e gli spazi di manovra concettuali che ne aggettano.

Adottando questa prospettiva, attraverso la galassia di significati, interpretazioni, attivazioni, disattivazioni e confutazioni che gli fa capo, sembra allora di potere scorgere nell'Antropocene un'istanza generale di riposizionamento dell'umano ovvero di cambiamento nella considerazione dell'interfaccia tra umano e mondo, di cui l'Antropocene stesso costituirebbe l'innescò e/o il catalizzatore. E contestualmente, nella sua qualificazione di apocalittico, pare di potere intravedere, con/attraverso il chiliasmo, una tensione al disvelamento. Per cui l'*Antropocene apocalittico*, nella sua combinazione, potrebbe

³ *Apocalisse*, in *Vocabolario on line Treccani* (<https://www.treccani.it/vocabolario/apocalisse/>). Ultima consultazione 20 gennaio 2025.

costituire lo spazio-tempo nevralgico e dinamico (del disvelamento dell'emergenza/necessità) di un ripensamento radicale dell'umano.

Per tentare di arrivare a individuare la “sostanza” di questo spazio-tempo, appare allora utile in prima istanza prendere in considerazione, da una parte, alcune delle riflessioni che sembrano più efficacemente avere fatto dell'Antropocene la scintilla e/o l'acceleratore di un ripensamento non antropocentrico dell'umano, e dall'altra, in modo complementare, i contributi (provenienti talora, ma non necessariamente, dai medesimi autori) che più incisivamente paiono avere concepito la dimensione apocalittica come disvelamento della crisi di modelli (sociali-)antropologici(-politici) antropocentrici e dualisti⁴.

2. *Antropocene e riposizionamento dell'umano*

Sono in particolare la riflessione filosofica postumanista⁵ (segnatamente di Rosi Braidotti e di Roberto Marchesini) e il pensiero di Michel Serres⁶ ad avere assunto come filo rosso delle

⁴ Va da sé che, oltre al Postumano, le voci filosofiche contemporanee che si muovono in queste direzioni sono numerose; qui però si è scelto di richiamarsi ad autori, come appunto Michel Serres e Bruno Latour, che hanno proposto visioni affini proprio al Postumano stesso.

⁵ Per un quadro dei diversi orientamenti all'interno della variegata costellazione postumanista, si rimanda ad alcuni recenti glossari e manuali nonché ai riferimenti bibliografici ivi contenuti: *Posthuman Glossary*, a cura di R. Braidotti, M. Hlavajova, Bloomsbury Academic, London-New York 2018; *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, a cura di M. Rosendahl Thomsen, J. Wamberg, Bloomsbury Academic, London-New York 2020; *Dizionario del Postumanesimo*, a cura di L.M. Cuadrado Payeras, E. Baioni, M. Macelloni, Mimesis, Milano 2021.

⁶ Sul pensiero di Michel Serres (soprattutto per quanto riguarda i suoi isomorfismi con la prospettiva postumanista) si segnalano, tra gli altri, K. Moser, *The Encyclopedic Philosophy of Michel Serres*, Anaphora Literary Press, Augusta 2016; *Michel Serres and the Crises of the Contemporary*, a cura di R. Dolphijn, Bloomsbury, London-New York 2019; C. Watkin, *Michel Serres. Figures of Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2020; AA. VV.,

proprie indagini il cambiamento nella considerazione dell'interfaccia tra uomo e mondo, cogliendo l'Antropocene come catalizzatore di questo processo.

Al proposito, può essere assunto quale primo riferimento la voce *Anthropocene* compilata da Jussi Parikka per il *Posthuman Glossary*, curato da Braidotti e da Maria Hlavajova⁷: qui l'Antropocene è inteso come «a useful trigger for a variety of approaches that are interested in the non-human and posthuman», approcci che peraltro «are important ways to steer clear of the anthropocentric fallacy⁸».

Il secondo riferimento è a Roberto Marchesini, per il quale

We use the term Anthropocene almost with barely concealed pride, to highlight the prevalence, if not the exclusivity, of our impact on Earth. We paint a picture of some sort of Human Era, which, unfortunately, on the one hand reveals our responsibility for the poor health of the planet, and on the other risks amplifying the anthropocentric idea that we are the undisputed rulers of Earth's dynamics, as we are emancipated from any ecological constraints⁹.

Michel Serres. *Hommage à 50 voix*, Le Pommier, Paris 2020; O. Rignani, *Umani di nuovo. Col postumano e Michel Serres*, Mimesis, Milano 2022; O. Rignani, *Michel Serres and Posthuman Subjectivities: Silencing and Trans-lation to Explore Co-implications*, in *Philosophy Study*, XIV (5), 2024, pp. 246-255.

⁷ J. Parikka, *Anthropocene*, in *Posthuman Glossary*, cit., pp. 51-53. Il richiamo a un glossario è legato al fatto che il Postumano è, allo stato attuale, un'officina, un cantiere aperto che, nel rilevare l'obsolescenza dei fondamenti antropocentrici e dualistici del pensiero e della cultura occidentali, cerca innanzitutto di costruirsi un nuovo vocabolario, (ri)elaborando i termini in funzione di un modo diverso di rispondere al presente e di mappare direzioni future. (Occorre precisare sin da ora che nel presente articolo, per le citazioni da testi in lingua straniera, si utilizzerà la traduzione italiana laddove disponibile; diversamente, come in questo e in altri casi, si riporteranno i passi nella lingua originale).

⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹ R. Marchesini, *The Virus Paradigm. A Planetary Ecology of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, p. 1.

Il terzo rimando è a Michel Serres, secondo cui

Il termine Antropocene non significa altro: un tempo ci credevamo soggetti, individuali o collettivi di un oggetto passivo, il mondo. Rovesciamento: diveniamo oggetti di questo nuovo soggetto, la Biogea¹⁰.

Ciò che serpeggia in queste letture dell'Antropocene è un'idiosincrasia nei confronti dell'antropocentrismo di cui l'Antropocene stesso è individuato nel contempo come smascheramento decostruttivo e amplificazione. È ben vero, infatti, che parlare di Antropocene significa proporre un'interpretazione non umanista della storia umana assumendo come punto di vista quello della geologia, della chimica etc., con un *focus* quindi sul non umano, ma è altrettanto vero che *ἄνθρωπος* è l'elemento che dà forma al termine stesso Antropocene, veicolando di fatto l'idea del protagonismo umano, nel bene o nel male.

Con questa consapevolezza, i postumanisti e Serres (in una seppure involontaria o almeno mai dichiarata convergenza con loro)¹¹ portano avanti, come detto, un percorso di ripensamento radicale dell'umanesimo antropocentrico in una prospettiva che, piuttosto che non-umana, si potrebbe dire più-che-umana, poiché il più-che, meglio appunto del prefisso non, sembra schiudere/manifestare l'orizzonte di differenze/alterità per le quali e nelle quali l'*ἄνθρωπος* si decostruisce come Uomo

¹⁰ M. Serres, *Tempo di crisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 60.

¹¹ A questo proposito, va precisato che, nonostante la sua evidente "condivisione" di prospettive non antropocentriche, non umaniste e non dualiste, Serres non ha mai dichiarato esplicitamente di aderire agli orientamenti postumanisti, come del resto a nessun'altra corrente di pensiero, promuovendo e difendendo piuttosto gelosamente la propria fisionomia di intellettuale *no logo*.

e si va a ricostruire come (post)umano¹² nella relazionalità e nell'ibridazione.

2.1 *Proposte postantropocentriche e postdualiste*

Per Rosi Braidotti l'*anthropocentric fallacy*, come definita da Parikka nel passo riportato di sopra, può/deve, di fronte alla sfida antropocenica, essere evitata attraverso un processo di ridefinizione postdualista del senso di connessione umana con il mondo condiviso e l'ambiente urbano, sociale, psichico, ecologico o planetario, cioè attraverso un divenire (post)umano, informato dall'idea del *continuum* natura-cultura, ossia dall'idea della struttura vitale e capace di autorganizzazione della materia vivente (in cui è ricompresa l'incarnazione umana). Si tratta, quindi, di entrare in una prospettiva di egualitarismo ζωή-centrato, in cui la vita, non più appunto prerogativa esclusiva e diritto inalienabile della sola specie umana (βίος), è forza trasversale che taglia e ricuce specie e contesti precedentemente separati (ζωή). E in cui pertanto la soggettività è (ri)concettualizzata in termini di relazionalità, di non unità/nomadismo, di vitalismo, di materialismo e di incarnazione, cioè è collocata nel flusso delle relazioni con i molteplici altri¹³.

¹² Il post restituisce l'idea del permanere di un fenomeno nel tempo sotto forme nuove, ossia un effetto/reazione, ed è attorno a esso che si è articolato appunto il Postumano come postumanesimo, postantropocentrismo e postdualismo, cioè come effetto/reazione all'umanesimo fondato sull'idea di Uomo maschio, bianco, occidentale, scolarizzato e sul concetto della centralità ontologica, etica ed epistemologica della specie umana e della sua separazione e superiorità rispetto alle altre specie e al resto del mondo. Un effetto/reazione che si è sostanziato in proposte di una concezione di animale umano non attribuibile a un solo genere, a una sola razza o a un solo contesto geografico, e di una idea acentrica di specie umana in relazione, contaminazione e ibridazione con le altre specie e col mondo.

¹³ Cfr. R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014; R. Braidotti, *Posthuman Knowledge*, Polity Press, Cambridge 2019.

Nella proposta di Braidotti, il nesso tra Postumano e presa di distanza dall'antropocentrismo sta dunque nell'estensione del concetto di vita al non umano o alla *ζωή*, che si traduce in una trasposizione dell'ibridismo e del nomadismo in strumenti di riposizionamento della soggettività in connessioni e comunità di soggetti umani e non umani. La supremazia della specie, la nozione invariante di natura umana, di *ἄνθρωπος* e di *βίος* come categorialmente distinti dalla vita di animali e non umani (*ζωή*) vengono decostruiti a favore appunto del *continuum* natura-cultura nella struttura incarnata della soggettività, la quale, in quanto composto inglobante agenti non umani, non è prerogativa dell'*ἄνθρωπος* né è legata alla ragione e/o a valori morali universali, ed è fondata sull'immanenza delle relazioni. In definitiva, è un'entità trasversale polimorfa e relazionale che comprende l'umano, gli animali non umani e la terra nel suo insieme; ed è/viene a essere tutto questo proprio *in risposta* alla prospettiva antropocenica¹⁴.

La quale, anche secondo Roberto Marchesini, come riportato sopra, rischia in certo modo di amplificare l'idea antropocentrica secondo cui l'Uomo è il dominatore incontrastato delle dinamiche terrestri, in quanto emancipato da qualsiasi vincolo ecologico. Se è vero, infatti, che la specie umana ha raggiunto con successo il suo adattamento all'ambiente colonizzando l'intero globo e superando avversità e pericoli, non si può però fare a meno di riconoscere che questa sua stessa espansione ubiquitaria la espone maggiormente all'attuale squilibrio planetario; il fatto di trasformare ogni ambiente in un habitat non la mette infatti al riparo dalle alterazioni che essa stessa causa¹⁵.

Anche per Marchesini, quindi, si rende necessario (ri)scoprire il valore antropo-poietico della relazione attraverso

¹⁴ Cfr. in particolare R. Braidotti, *Il postumano*, cit.

¹⁵ R. Marchesini, *The Virus Paradigm*, cit., p. 1.

una visione postantropocentrica e postdualista. La quale significa segnatamente un processo di consapevolizzazione della dimensione inclusiva e ibrida dei predicati umani¹⁶ e quindi una (ri)valorizzazione delle alterità non umane¹⁷, del significato dialogico-referenziale di queste interfacce, e dei contenuti che queste stesse alterità hanno fornito per la realizzazione della dimensione umana¹⁸.

Il concetto-chiave individuato da Marchesini per esprimere tutto questo è il virus; in *The Virus Paradigm. A Planetary Ecology of the Mind* egli afferma infatti che non possiamo figurarci in una dimensione immune da infezione dal momento che ogni organismo è un ecosistema e che i virus giocano un ruolo cruciale in questa rete di scambi, e osserva che la convinzione comune che il virus sia qualcosa di oggettivamente negativo da cui bisogna difendersi non solo è erranea ma rischia di indurre pratiche quotidiane di cura e controllo delle relazioni socio-ecologiche a rischio di produrre effetti opposti o comunque indesiderati. In sostanza, né l'umano né l'altro-dall'uomo possono essere concepiti in modo disgiuntivo, cioè in una dimensione *virus free*, quanto piuttosto inter-implicati in sinergie complesse e in dinamiche di permeabilità, di ibridazione, di infiltrazione, di infezione e di contaminazione¹⁹. Dinamiche, nell'ambito delle quali l'altro, il diverso, il non-conforme, il disfunzionale si rivela funzionare e fare funzionare, emergendo appunto quale motore e catalizzatore di nuovi predicati e possibilità per l'umano nel e col mondo.

¹⁶ R. Marchesini, *Il concetto di soglia. Una critica all'antropocentrismo*, Theoria, Roma 1996; R. Marchesini, *Essere un corpo*, Mucchi, Modena 2020.

¹⁷ R. Marchesini, *Alterità. L'identità come relazione*, Mucchi, Modena 2016; R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano 2014.

¹⁸ R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, p. 45.

¹⁹ R. Marchesini, *The Virus Paradigm*, cit., p. 55.

Una proposta postantropocentrica e postdualista analoga, declinata viralmente/parassitariamente, occorre anche in Michel Serres. Il quale, nel riconoscere nell'Antropocene, come riportato sopra, il segno dell'obsolescenza dell'idea antropocentrica dell'umano-soggetto di fronte al mondo-oggetto passivo, porta avanti a più riprese riflessioni sul parassita, le quali, pur ammettendone la natura di ospite abusivo, ne additano più ampie valenze di tipo ontologico-etico, come quella di relazionalità universale e di condizione che precede lo scambio e la reciprocità.

Nel parassitismo Serres, infatti, ravvisa segnatamente il legame basilare tra due enti, nel senso non semplicemente che esso è una relazione elementare ma che è un elemento della relazione, per cui la relazione sociale fondamentale è parassitaria. Il rapporto parassitario è originario poiché precede contratti e leggi, e tutti i nessi di scambio sono appunto trasformazioni di un parassitismo primitivo.

Nella rilettura serresiana, il parassita è dunque riconosciuto segnatamente come relazione e operatore di relazioni, che, come tale, fluidifica gli essenzialismi e i dualismi tra soggetto e oggetto e tra umano e altro-dall'uomo, additandone la mutualità, l'intercambiabilità, la *partnership* nonché la contrattualità tesa alla simbiosi²⁰.

Queste posizioni di Serres sembrano appunto rilanciare le considerazioni di Braidotti sull'ibridismo e quelle di Marchesini sulla viralità, in una sostanziale convergenza di tutti e tre nell'additare un mondo più-che-umano fatto di contaminazione

²⁰ Cfr. M. Serres, *Il Parassita*, Mimesis, Milano 2022; M. Serres, *Morale per disobbedienti*, Bollati Boringhieri, Torino 2019. Per una riflessione sui significati e le declinazioni del parassitismo di Serres, si veda G. Gembillo, O. Rignani, B. Sonaglia, *Il parassita di Michel Serres*, in *Iride, Filosofia e discussione pubblica*, XXXVI (1), 2024, pp. 191-210. Sull'idea serresiana di un rapporto federativo-contrattuale tra l'uomo e la natura, intesa come soggetto portatore di diritti alla pari dell'uomo stesso, si veda anche M. Serres, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano 1991.

continua, di sinergie complesse, di infiltrazione, di permeabilità, di infezione, in cui tutto funziona secondo dinamiche relazionali ibridative.

Per cui, ciò che dal punto di vista antropocentrico si presenta come un nemico, in una prospettiva postantropocentrica e postdualista (ri)emerge come volano e catalizzatore di possibilità per l'umano e il, col e nel mondo. L'importante è appunto uscire dall'idea antropocentrica e disgiuntiva del diverso, del patogeno, del dissonante, del difforme e della cogenza della loro esorcizzazione e/o correzione; e quindi uscire dall'idea della centralità, superiorità, unicità e autopoiesi dell'Uomo, misura del mondo, unico ente degno di attenzione morale, unico portatore di conoscenza, ossia mettere in parentesi il dualismo e l'antropocentrismo, ontologico, epistemologico o etico che sia.

Che poi allora si proponga un egalitarismo ζωή-centrato, un umanesimo virale o parassitario, ciò che pare restare comunque fermo è che l'Antropocene, con e per la sua carica di plurivocità, assume la valenza di innesco e/o di catalizzatore di un processo di ripensamento dell'interfaccia umano-non umano. Anche se tutto questo, se si fa mente locale, non manca di una certa problematicità: nel momento, infatti, in cui si parla di innesco/catalizzatore, ci si riferisce a un processo, cioè a un divenire di cui verosimilmente l'esito non è già scritto; e a ciò si aggiunge il fatto che lo stesso innesco/catalizzatore, nel caso di specie, è appunto tutt'altro che univoco... In definitiva, pertanto, ci si viene curiosamente a trovare nella situazione della scatola cinese nella quale qualcosa di plurivoco innesca/catalizza qualcosa che comincia piano piano a riempirsi di contenuti dinnanzi a un ventaglio di possibilità ancora insondate ...

E dunque: temperie nuova di nuovi inizi dell'uomo? Fine dell'età dell'Uomo? Disvelamento di un umano nuovo? Il discorso muove verso l'apocalisse...

3. *Apocalisse: fine-inizi e disvelamenti dell'umano*

L'innesco antropocenico al ripensamento dell'umano viene appunto a intrecciare e a inter-implicare il campo di forze che l'apocalisse costituisce tra fine/inizio (per così dire richiamantisi) e disvelamento, efficacemente declinati e concettualizzati, per fare solo qualche esempio a mo' di *brainstorming*²¹, come crisi (da Michel Serres), come rinnovata consapevolezza umana del radicamento terreno (da Bruno Latour), come nuovo riconoscimento di un umanesimo più-che-umano (da Roberto Marchesini).

«Se viviamo veramente una crisi, nel senso forte e medico del termine, allora non c'è nessun ritorno indietro»²²: è quanto afferma Serres in risposta alla contingenza del terremoto finanziario del 2008, ma con uno sguardo ampio che si estende al rapporto complessivo dell'umano con il mondo, divenuto attore primario della scena politica.

Latour, dal canto suo, nel riconoscere la necessità del ritorno al linguaggio apocalittico affinché l'umano ridivenga consapevole del proprio radicamento terreno, avverte: «Vivere al tempo della fine è innanzitutto accettare la finitudine del tempo che passa e farla finita con la negligenza»²³.

²¹ La tempesta mentale, rispetto a un procedere argomentativo lineare, è forse euristicamente più efficace per approcciare un contesto di tale problematicità.

²² M. Serres, *Tempo di crisi*, cit., p. 11.

²³ B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020, p. 391. Su queste tematiche si vedano anche: *Le cri de Gaïa. Penser la terre avec Bruno Latour*, a cura di F. Aït-Touati, E. Coccia, La Découverte, Paris 2021; M. Bontempi, *Dalla temporalità dei moderni alle aspettative di futuro nell'Antropocene. Un itinerario teorico attraverso Koselleck, Latour e Beckert*, in *Società Mutamento Politica*, X (20), 2019, pp. 155-164; D.S. Corrêa, A.R. d P. Magnelli, *L'apocalypse de Gaïa: la cosmopolitique pour l'Anthropocène de Bruno Latour*, in *Nature Sciences Sociétés*, XXVIII (3-4), 2021, pp. 314-322.

Per Serres, la crisi è un picco che impone una scelta: o la morte o il cambiamento, o si muore o si parte per una nuova direzione²⁴.

Per Latour, lo sguardo che noi e Gaia²⁵ ci rivolgiamo reciprocamente è apocalittico: quella di Gaia è una sfida, ma ci permette di essere ciò che siamo veramente, cioè Terrestri²⁶.

Per Serres, il mondo diventa il riferimento globale dei cambiamenti attuali e si impone nelle nostre relazioni politiche²⁷.

Per Latour, dobbiamo abitare in questo mondo, non al di là dell'apocalisse ma sulla Terra e in questo tempo, da Terrestri

²⁴ M. Serres, *Tempo di crisi*, cit., pp. 10-11.

²⁵ Va ricordato che Latour intende Gaia come termine collettivo per indicare una diffusa proliferazione di *agency* (possibilità di agire). Nell'era Antropocene, che egli preferisce chiamare, in termini geopolitici, Nuovo Regime Climatico in contrapposizione all'*ancien régime*, cioè all'età moderna, si assiste, secondo lui, a un radicale cambiamento di prospettiva. A causa, infatti, degli effetti imprevisti della storia umana, gli elementi che la modernità riuniva sotto il nome di Natura balzano in primo piano; tutto ciò che l'uomo ha reso instabile (oceani, clima, ghiacciai, ecc.) interagisce con lui, con il rischio di una guerra di tutti contro tutti. E ora che la vecchia Natura è per così dire scomparsa, è appunto la volta di Gaia, né soggetto né oggetto, né attiva né passiva, né locale né globale, un essere imprevedibile, probabilmente costituito da una serie di anelli di retroazione in perenne subbuglio; un sistema che si evolve con l'uomo, lo interroga e lo sfida anche violentemente, e che comunque, costituisce per lui l'occasione di tornare a legarsi alla Terra e alle sue istanze. Cfr. B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit.

²⁶ Latour propone la distinzione tra il popolo della Natura e il popolo di Gaia, cioè, in termini geostorici, tra gli Umani dell'Olocene e i Terrestri dell'Antropocene. Ciò che li distingue è, secondo lui, fundamentalmente la modalità di "presa di possesso": gli Umani *si impossessano* della Terra, mentre i Terrestri *sono presi da* essa. Con ciò egli intende significare che i Moderni sono "incapaci" di appartenere a qualsiasi cosmo e indifferenti agli effetti delle proprie azioni e alle retroazioni che potrebbero renderli consapevoli di ciò che stanno facendo e responsabili di ciò che hanno fatto; e che, al contrario, i Terrestri possono considerarsi *reattivi* perché appartengono a un *territorio*. In altre parole, i Terrestri sono "legati" alla Terra e consapevoli delle sue retroazioni, e perciò sono gli "annunciatori" di una nuova geopolitica "dettata" dal Nuovo Regime Climatico. Cfr. B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit.

²⁷ M. Serres, *Tempo di crisi*, cit., pp. 39-44.

che conoscono e affrontano le frontiere planetarie, sensibili alla mortalità, alla finitudine e alla «difficoltà di essere di questa Terra»²⁸.

Per Serres, la crisi ci impone di tornare a vivere in simbiosi con il mondo nella Biogea (l'universo quale unione della terra e dei viventi)²⁹, l'«antica e nuova casa degli umani»³⁰, che peraltro abitiamo da sempre, «prima che la storia, le guerre e gli odi, le culture e le lingue ci separassero»³¹, e che «ci fa dimenticare, a sua volta, le nostre mille reti di separazione»³².

Per il Postumano (Marchesini), prendere coscienza della nostra dimensione ibrida può permetterci di riscoprire il valore della relazione e della continuità con il non umano in un contesto più-che-umano³³.

Il messaggio generale che passa sottotraccia in queste osservazioni è dunque quello *della fine del mondo come fine di un mondo*, cioè come fine di un certo modo di abitare il mondo e di percepire l'umano in relazione a esso. Ossia, per usare la metafora con cui Latour sintetizza ammirato lo spirito dell'intera riflessione serresiana, si tratta per l'umano di (ri)cominciare a fare da colonna sonora al film che è il mondo³⁴.

Fine dei centrismi, delle separazioni, dei dualismi e dei riduzionismi, inizio del riconoscimento della molteplicità e delle

²⁸ B. Latour, *La sfida di Gaia*, p. 339.

²⁹ M. Serres, *Tempo di crisi*, cit., p. 45; M. Serres, *Biogea. Il racconto della terra*, Asterios, Trieste 2016.

³⁰ M. Serres, *Tempo di crisi*, cit., p. 45.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 46.

³³ R. Marchesini, *The Virus Paradigm*, cit.

³⁴ B. Latour, *The Enlightenment Without the Critique: An Introduction to Michel Serres's Philosophy*, in *Contemporary French Philosophy*, a cura di J. Griffin, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 97. Su questo tema si veda anche: O. Rignani, *The New Climate Regime between Latour and Serres: The Théâtre des Négociations and the Eutopia of the Park*, in *Soft Power, Revista Euro-Americana de Teoría e Historia de la Política*, X (1), 2023, pp. 107-124.

relazioni come categorie dell'esistenza, e disvelamento di queste stesse categorie come già-da-sempre-state: il campo di forze apocalittico esprime una svolta epocale che costituisce la *fine* dell'umanesimo acosmista e antropocentrico, la quale è anche *inizio* di un recupero di nessi e relazioni dimenticate e/o rimosse che si *disvelano* originarie.

Il complesso di queste dinamiche *grosso modo* Serres lo esprime efficacemente col neologismo incoativo di suo conio *hominescence*, con cui intende significare segnatamente una trasformazione della condizione umana, inauguratrice di rinnovate relazioni dell'uomo con il proprio corpo, con i propri simili e con il mondo («[...] l'émergence de liens sans équivalents connus au corps, au monde et aux autres»³⁵); ossia una svolta epocale/critica riguardante il mondo, alla quale l'uomo contribuisce in modo decisivo attraverso i saperi scientifici e tecnologici, e che quindi implica il riconoscimento delle responsabilità creatrici/trasformatrici della scienza, l'urgenza di un rapporto simbiotico tra umano e non umano, la presa di coscienza della permeabilità ontologica dell'uomo stesso nei confronti degli altri viventi e alla natura.

Diventare/iniziare a essere umani – questo appunto il significato letterale di *hominescence* – vuole dire allora riscoprire la coappartenenza di umano e mondo in una dimensione più-che-umana, cioè in un passato/presente/futuro di relazioni umano-non-umane, che si manifesta anche pragmaticamente come lavoro/compito etico sistemico-trasversale-relazionale sull'umano.

Dal campo di forze apocalittico e dall'*hominescence* congiuntamente *emerge* dunque l'*emergenza* di pensare e tornare, in modo eco(nto)logico, a un umano in relazione con un mondo relazionale dal quale quest'ultimo si è, per così dire, autoescluso; ossia l'*emergenza* di *de-antropocentrare* il mondo, per lasciare

³⁵ M. Serres, *Hominescence*, Le Pommier, Paris 2001, p. 21.

venire a galla dall'interno e riscoprire i principi comuni a tutti gli enti e le loro interrelazioni originarie.

Fine di un umanesimo autoreferenziale e autarchico e *inizio* del riconoscimento di un umanesimo più-che-umano, che peraltro si *disvela* come un già-da-sempre-stato e un già-da-sempre-da-realizzare nella trasversalità, nella relazionalità e nell'ibridazione, questo sembra dunque il senso della qualificazione apocalittica dell'Antropocene.

4. *Il valore aggiunto della plurivocità*

L'emergenza, nel duplice senso di affioramento e di richiesta di attenzione, di una prospettiva umanistica più-che-umana è resa possibile, come è andato delineandosi da quanto fin qui detto, dalla plurivocità, dagli slittamenti di significato, nonché per così dire dalla de-categorizzazione di Antropocene e apocalisse/apocalittico (combinati), che, in e per queste variazioni sulla lettera, vengono quantomeno ad ammorbidire/relativizzare le contraddizioni, le attivazioni, le disattivazioni, i paradossi che hanno caratterizzato la loro storia. Il fatto che la parola Antropocene si sia imposta all'attenzione degli studiosi solo nel 2000, quando venne adottata nel convegno della International Geosphere and Biosphere Programme, e che il 20 marzo 2024 la International Union of Geological Sciences l'abbia dichiarata inammissibile³⁶, e il fatto che l'accezione chiliastico-escatologica di apocalisse sia andata nel tempo oscurando quella di disvelamento vanno pertanto a fare sempre meno la differenza; ciò che invece spicca è la portata destabilizzante e interrogativa dell'Antropocene in particolare, ma anche appunto dell'apocalittico.

Antropocene come età dell'uomo? Siamo (ancora) nell'Antropocene? *Fine* dell'Antropocene? *Inizio* del post-

³⁶ Cfr. *Antropocene*, in *Enciclopedia online Treccani* (<https://www.treccani.it/enciclopedia/Antropocene/>). Ultima consultazione 21 gennaio 2025.

Antropocene? Superare l'Antropocene o viverlo diversamente? Siamo *alla fine*? Queste domande generano trame sempre più fitte di domande, che però, complessivamente, rilanciano la Domanda sull'umano, inducendo tentativi di risposte non esauribili soltanto col ricorso a una retorica antiumanista della crisi dell'Uomo. La posta in gioco è infatti talmente alta da richiedere piuttosto uno sforzo di elaborazione di una ri-concettualizzazione dell'Uomo e dell'umanesimo che tenga finalmente conto *in modo adeguato* del non-umano. È proprio appunto dalla fecondità di questi spazi interstiziali e di queste stratificazioni di plurivocità dell'Antropocene e dell'(apocalisse/) apocalittico che scaturiscono proposte di un umanesimo più-che-umano, imperniato sulla (ri)scoperta dell'inseparabilità della sorte dell'umano da quella del mondo, in virtù del riconoscimento dei fondamenti non-umani della condizione umana e della realizzazione di quest'ultima insieme al mondo stesso.

Che si parli poi, come già detto, di egalitarismo *ζωή-*centrato, di umanesimo virale o parassitario, di *hominescence*, di divenire terrestri, si tratta comunque appunto di una (ri)scoperta, sempre da riempire di nuovi contenuti, standoci dentro e vivendola, costruendola e attuandola più-che-umanamente, per il/nel corno di abbondanza dell'Antropocene apocalittico.

Questo, per dirlo con Michel Serres, potrebbe essere l'*envoi*³⁷, ossia la conclusione aperta, l'invio/avvio, la suggestione incoativa di nuove riflessioni e di nuove pratiche.

Del resto, è lui stesso a osservare che

³⁷ L'*envoi* è un "congegno metodologico" spesso impiegato da Serres come *explicit* delle proprie opere per additare una chiusura nell'apertura; si tratta, infatti, di un richiamo sintetico, dalla forma spesso interrogativa, degli snodi nevalgici del percorso fatto, nell'intento appunto di (ri)lanciare, inviare e proiettare suggestioni di esplorazione ulteriore.

un processus d'hominescence vient d'avoir lieu de notre propre fait, mais ne sait pas encore quel homme il va produire, magnifier ou assassiner³⁸.

³⁸ M. Serres, *Hominescence*, cit., p. 23.

Limite e destino dell'Antropocene nel transumanesimo cristocentrico di Pierre Teilhard de Chardin

Limit and Destiny of the Anthropocene in Pierre Teilhard de Chardin's Christocentric Transhumanism

Paolo Trianni

Nell'opera scientifica del geologo evoluzionista e teologo francese Pierre Teilhard de Chardin, non è presente il termine "Antropocene"¹. Il suo variegato lessico, però, contiene dei sinonimi del tutto simili, come quelli di "antropogenesi"² e "ominizzazione"³. Ciò che maggiormente caratterizza il suo evoluzionismo teologico, però, è che esso

¹ L'opera teilhardiana si compone di tredici saggi che raccolgono tutti i suoi articoli teologico-filosofici. Nel presente saggio vengono citati talvolta in originale talvolta in traduzione, in rapporto alla consultazione fattane. La saggistica teilhardiana, però, comprende altri scritti a carattere epistolare e diaristico a cui vanno aggiunti gli undici tomi che compongono la sua produzione scientifica vera e propria (Cfr. P. Teilhard de Chardin, *L'Oeuvre scientifique, Textes réunis ed édités par Nicole et Karl Schmitz-Moormann*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1971).

² Il termine "antropogenesi" compare per la prima volta in una conferenza del 1942 (Cfr. G.-H. Baudry, *Lessico Teilhard de Chardin*, Jaca Book, Milano 2010, p. 24).

³ Il 6 maggio 1925 Teilhard de Chardin portava a termine il saggio: *L'Hominisation. Introduction à un étude scientifique du Phénomène Humain*. H. de Lubac attribuisce il conio di questo termine al matematico e filosofico Édouard Le Roy (successore di H. Bergson). Dal momento che in quel periodo i due studiosi si frequentavano regolarmente, non è facile, però, stabilire a chi si può attribuire la paternità di questo concetto (Cfr. G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin, geobiologia/geotecnica/neocristianesimo*, Studium, Roma 2016, 119-120).

non si limita a descrivere l'affermazione dell'uomo, ma teorizza anche il suo superamento in un transumanesimo che risulta radicalmente diverso da quello filosofico attuale, perché coincide con una sovrannaturalizzazione dell'uomo mediata dal Cristo ed incentrata sul Cristo. Egli, infatti, scavalcando la discussione teologica che c'era in quegli anni tra natura e soprannatura, ha sempre pensato l'uomo come un essere in evoluzione ordinato a Cristo, ed il cosmo come una natura ordinata ad un punto finale – denominato “Omega” –, coincidente con il trionfo dei valori cristici nella storia. Sotto questo aspetto, quello teilhardiano non è soltanto un evoluzionismo cristiano, ma anche, e soprattutto, un transumanesimo cristocentrico. Teilhard de Chardin, infatti, non è stato solo un precursore dalla visione transumanista, ma anche uno scienziato che di essa ha fornito una versione cristiana alternativa a quella corrente. Da questo punto di vista, il modo in cui il francese concepiva il transumanesimo si può leggere come una critica radicale a quello contemporaneo, che può essere definito profano, immanentista e materialista. Nei suoi vari scritti, sono appunto presenti vari argomenti utili a contrastare quella che si presenta oggi come una vera e propria “sfida all'umano”⁴.

⁴ Scrive Faggioni: «Per secoli e con alterna ciclicità, la categoria di natura umana ha svolto un ruolo centrale nella filosofia, nella teologia e nel diritto. La crisi del pensiero metafisico ha reso per molti priva di senso questa categoria così come era intesa tradizionalmente, soprattutto nel sistema aristotelico e nella scolastica medievale, quale realtà profonda e fondamento costante dell'esistente concreto, invariante nel fluire del tempo e nel mutare dei contesti. Si è cercato di sostituirla con espressioni apparentemente equivalenti quali “condizione umana” o “fenomeno umano” in vista di una purificazione del linguaggio da ogni residuo essenzialista ed intellettualista, ma privarsi della nozione di natura umana, pur con tutti i limiti e ambiguità che porta con sé, può essere rischioso: la fluidificazione della categoria di natura umana può rendere, infatti, più evanescenti i fondamenti e i confini della dignità e della inviolabilità della persona» (M.P. Faggioni, *Il*

1. *Sul transumanesimo: religione atea*

Il transumanesimo si sta imponendo non soltanto come tema filosofico, ma anche, a giudicare dal numero di saggi che è possibile recensire sulla questione, come questione filosofica tra le più dibattute della contemporaneità⁵. Volendone dare un breve e sintetico inquadramento generale, la visione transumanista è annoverata tra le dottrine filosofiche appartenenti alla famiglia delle ideologie progressiste. Essenzialmente, essa sta ad indicare la possibilità che la condizione umana sperimenti, in virtù del progresso tecnologico, un miglioramento complessivo, estendibile addirittura al superamento di ogni malattia e persino al superamento della morte fisica. Dal momento che questa possibilità è legata anche ad una sorta di ibridazione tra l'umano e l'artificiale, è divenuto di uso comune parlare non soltanto di transumanesimo, ma anche di nuovo umanesimo o di natura postumanista.

In sostanza, quando ci si confronta con la prospettiva transumanista si fa riferimento ad una illimitata fiducia nel progresso scientifico e tecnologico. Un motto caratterizzante che lo contraddistingue è, appunto, “né left, né right, ma up”. Con una fede quasi religiosa nelle capacità umane, quindi, esso si pone come obiettivo il superamento di tutti i limiti biologici e la sconfitta del male, quantomeno quello fisico. Volendo inquadrare la tematica sul piano filosofico, sono vari i collegamenti possibili, in particolare l'accostamento con il

transumanesimo. Una sfida all'humanum, in *Antonianum* 94 (2019) 377-403, qui p. 377.

⁵ Da una prima ricerca utilizzando come keyword il termine “transumenismo” (in italiano) su Academia.edu, sono emersi ben 911 titoli.

mito di Prometeo, ma anche il superuomo di Nietzsche⁶. Ciò che contraddistingue il transumanesimo, infatti, è precisamente una sorta di salvezza intramondana ed intraumana ottenibile attraverso la tecnica.

Senza farne un'estesa ed approfondita ricostruzione, il transumanesimo è nato, almeno formalmente, solo una quarantina di anni fa, quando dei docenti dell'Università della California hanno iniziato ad incontrarsi per riflettere sugli effetti che i cambiamenti tecnologici stavano avendo sul piano antropologico. Da quei primi incontri degli anni Ottanta, sono poi nate varie organizzazioni transumaniste, tra cui, la più diffusa, è forse la World Transhumanist Association (WTA)⁷. A prescindere dall'appartenenza ad eventuali istituzioni, comunque, gli studiosi – molti dei quali filosofi –, che hanno scritto dei saggi intorno a queste tematiche sono innumerevoli⁸. Il transumanesimo, infatti, è una tematica prettamente filosofica, e come questione si inserisce in quel

⁶ Cfr. R. Campa, *Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo*, in *Letteratura/Tradizione* 41 (2007) 30-55.

⁷ La WTA è stata fondata nel 1998 da Nick Bostrom e da David Pearce con il preciso intento di corredare di struttura organizzativa ed istituzionale a tutti i gruppi che si richiamano all'idea transumanista, ma anche per dare al Transumanesimo una fisionomia accademica più rigorosa.

⁸ L'elenco degli autori che, negli ultimi anni, si sono dedicati al tema sarebbe lunghissimo. Allo scopo di menzionare una bibliografia di massima, è possibile ricordare: J. Harris, *Wonderwoman e Superman Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Dalai editore, Milano 1997; G. STOCK, *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*, Profile Books, New York 2002; R. Pepperell, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Intellect Ltd, Bristol - Portland/OR 2003; J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Re-designed Human of the Future*, Westview Press, Cambridge (MA) 2004; R. Naam, *More than Human: Embracing the Promise of Biological Enhancement*, Broadway Books, New York 2005; J. Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2007.

settore di pensiero che si occupa del futuro umano.⁹ Gli scenari futuri contemplati dai teorici transumanisti prevedono un mondo nel quale gli esseri umani, grazie ai sostegni artificiali, prenderanno congedo dai loro limiti biologici. La convinzione di fondo da essi condivisa, è che l'uomo, nel suo prossimo futuro, potrà espandere in modo illimitato le proprie capacità intellettive e quindi superarsi in modo sorprendente. Su un piano oggettivo e concreto, sono tre, nello specifico, le espressioni a cui il transumanesimo rinvia: la cibernetica; l'infosfera e l'intelligenza artificiale. Con la prima si intende l'invenzione di macchine e dispositivi che simulano il cervello umano nell'ottica del cyborg, ovvero sia l'ibrido tra biologico umano e risorsa non-umana¹⁰ Con il secondo termine, la l'infosfera, si fa invece riferimento al così detto ciberspazio, cioè a quello che oggi è conosciuto come il mondo di internet e delle telecomunicazioni digitali. La generalità dei transumanisti, infatti, è convinta che il digitale possa fornire una sorta di codice universale con il quale diverrà possibile padroneggiare la realtà.¹¹ Con intelligenza artificiale si intende invece un sistema informatico capace di simulare l'intelligenza umana.

Nella necessità di dare un giudizio etico a queste tre espressioni del progresso tecnico-scientifico, ma soprattutto in

⁹ Un autore che descrive il transumanesimo come una filosofia futurista è Max More, fondatore dell'Extropy Institute (Cfr. M. More-N. Vita-More, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2013).

¹⁰ Cfr. P. Benanti, *The Cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del postumano*, Cittadella, Assisi 2012.

¹¹ Sul tema si possono consultare gli scritti del docente ad Oxford L. Floridi, *Internet - An Epistemological Essay*, Il Saggiatore, Milano 1997; Id., *Infosfera - Filosofia e Etica dell'informazione*, Giappichelli Editore, Torino 2009.

riferimento all'intelligenza artificiale, è opportuno ricordare che anche uno scienziato come Stephen Hawking la considerasse una minaccia per il futuro dell'umanità.¹² D'altro canto, sebbene non immuni da un certo catastrofismo apocalittico, convincimenti di questo tipo risultano oggi tutt'altro che isolati. Per certuni, infatti, transumanesimo significa che la macchina, in futuro, arriverà a sostituire e scavalcare l'uomo. È significativo, al riguardo, che ci siano tutta una narrativa ed una filmografia – a partire dalle saghe di Matrix e Terminator – che è arrivata ad immaginare un mondo nel quale le macchine domineranno e prenderanno il sopravvento sugli umani.

Si potrebbe affermare, in altre parole, che il transumanesimo evochi oggi paure in misura praticamente eguali alle speranze che solleva.¹³ Non sono ancora affatto chiari, del resto, il suo rapporto con la filosofia della scienza e quello con la religione. Per quanto riguarda la prima, ad esempio, viene in genere rimarcata la debolezza filosofica delle idee transumaniste e la loro eccessiva mitizzazione del futuro. Come scrive la Marcacci, «quale sia la scienza che il Transumanesimo abbia in mente non è affatto esplicito»¹⁴. Questa visione, infatti, ambisce a porsi alla stregua di una sorta di religione, ma, come puntualizza Aguti, la religione a cui essa allude «è una religione dell'umanità, nel senso in cui questo termine è stato usato nella modernità, fra gli altri, da Auguste Comte e John Stuart Mill. Si tratta dunque di una religione fatta

¹² Un saggio che analizza nel dettaglio tutte le questioni problematiche implicate nell'intelligenza artificiale, è quello di L. FLORIDI-F. CABITZA, *Intelligenza artificiale: l'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021.

¹³ Cfr. A. Allegra, *Inquietudini dell'immaginario. Forme della paura nel transumano*, in *Hermes. Journal of Communication* 12 (2018) 7-16.

¹⁴ F. Marcacci, *Illusioni, certezze, previsioni: il transumanesimo al vaglio della filosofia della scienza*, in *Etica & Politica/Ethics & Politics* 20 (2018/3) 507-516, qui p. 516.

dagli uomini e per gli uomini, dove non c'è nulla di soprannaturale e dove tutto è naturale, sebbene si tratti di un naturale esteso al massimo delle sue potenzialità»¹⁵.

Le vaghezze filosofie e teologiche che sono dietro le dottrine transumaniste, unite all'importanza epocale che questo tema riveste per il prossimo futuro dell'umanità, impongono, pertanto, ricerche e studi ulteriori. Per meglio comprendere le questioni da esso sollevate, però, in considerazione del fatto che sul piano teologico-filosofico il transumanesimo è ancora oscuro e scivoloso, è opportuno tornare a riflettere sulle sue origini storiche. È in quest'ottica che l'approfondimento del pensiero di Teilhard de Chardin risulta doppiamente necessario: sia perché ha accompagnato gli inizi stessi della visione transumanista; sia perché ne ha espresso una versione equilibrata e teologica.

2. *Pierre Teilhard de Chardin fondatore del transumanesimo*

Dando per assodata la sintetica descrizione del transumanesimo riportata, è possibile dimostrare che Teilhard de Chardin deve essere considerato un padre ispiratore dell'attuale pensiero transumanista, se non "il" suo primo teorizzatore.¹⁶ Un collegamento tra il gesuita e le origini di questa filosofia futurista è ampiamente presente, per citare uno dei suoi interpreti più eruditi, sullo sfondo di un esaustivo saggio che Giustozzi ha dedicato al neocristianesimo teilhardiano. Più di recente, invece, un'attenzione mirata al transumanesimo cristiano del francese è leggibile in un

¹⁵ A. Aguti, *Transumanesimo, salvezza, religione*, in *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 20 (2018/3) 475-485, qui p. 482.

¹⁶ Cfr. P. Trianni, *Per un transumanesimo cristiano: Pierre Teilhard de Chardin*, in F. La Porta (ed.) *Hybrid. Postumano e mutazione della specie*, Enrico Damiani Editore, Roma 2019, pp. 101-113.

contributo di Quaranta¹⁷. È indiscutibile, del resto, che lo scienziato di Sarcenat sia stato un precursore ed un padre ispiratore della visione transumanista, sia in virtù dei contenuti oggettivi delle sue speculazioni sull'evoluzione della realtà cosmica, sia in relazione al conio stesso del neologismo.

Per quanto riguarda i contenuti del pensiero teilhardiano che si allineano a questa prospettiva, è facile dimostrare che il suo evoluzionismo improntato all'”in alto e in avanti”, risulta del tutto in linea con l'”up” degli odierni transumanisti. Anche per lui, inoltre, la tecnica era da considerarsi una vera e propria «realtà biologica»¹⁸. Va ribadito, del resto, che il transumanesimo, nella sua essenza, si riconduce esattamente a questo: la tecnica che entra nella biologia e la biologia che entra nella tecnica. In relazione a tale convinzione, ci sono pochi dubbi sul fatto che il paleontologo francese prenderebbe le distanze da quella antropologia della carenza di cui parlava Arnold Gehlen, perché per lui la tecnica non era soltanto uno strumento per colmare una capacità biologica insufficiente, ma, all'opposto, la più evidente attestazione dell'eccellenza biologica dell'uomo¹⁹.

Per questo geologo gesuita, infatti, l'essere umano era da considerarsi, essenzialmente, un «involucro di sostanza pensante»²⁰. Egli lo descriveva come un organismo dotato di un cervello che è la formazione più complessa rilevabile in natura. In conseguenza di ciò, l'uomo era da lui considerato

¹⁷ Cfr. C. Quaranta, *Il precursore del neo-umanesimo tecnico-scientifico? Per un'etica del nostro tempo*, in P. TRIANNI (ed.), *Rileggere Teilhard de Chardin*, Queriniana, Brescia 2025, pp. 107-124.

¹⁸ P. Teilhard de Chardin, *L'activation de l'Énergie*, Éditions du Seuil, Paris 1963, p. 147.

¹⁹ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Armando, Roma 2003.

²⁰ P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'homme*, Éditions du Seuil, Paris 1959, p. 203.

l'elemento più avanzato di un'evoluzione che concepiva come crescita di coscienza. Nell'ottica teilhardiana, del resto, l'essere umano è portatore di una *self-evolution*²¹. Sono vari, e tutti significativi, i termini da lui usati esprimere la suddetta dinamica. Parlava, ad esempio, di «neo-cerebralizzazione»²², e di «un'auto-cerebralizzazione dell'Umanità»²³. Come per tutti i transumanisti, inoltre, anche per lui tale progresso si sarebbe realizzato in virtù di quelle che denominava, genericamente, «straordinarie macchine elettroniche»²⁴. Esattamente come loro, inoltre, descriveva queste ultime come «inizio e speranza della giovane “cibernetica”»²⁵. È proprio facendo esplicito riferimento a tali potenzialità tecno-scientifiche, che il gesuita parlava di un «nuovo sentimento di potenza»²⁶.

In sostanza, è grazie al contributo dello sviluppo tecnologico che il chierico regolare riteneva possibile il raggiungimento di una sorta di super coscienza che descriveva come un «al di là dell'Uomo»²⁷. Non c'è alcun dubbio, pertanto, che gli scritti teilhardiani, sebbene alcuni risalgano alla prima guerra mondiale, abbiano anticipato scenari che sono ancora oggi futuristici.

Grazie al contributo del progresso tecnico, egli riteneva possibile la maturazione di quello che amava definire neo-umanesimo tecno-scientifico. In virtù di esso, con un linguaggio che riecheggia quello di Bonhoeffer, parlava anche di un'umanità in procinto di raggiungere uno «stato adulto»²⁸.

²¹ Cfr. Id., *Les Directions de l'Avenir*, Éditions du Seuil, Paris 1973, p. 171.

²² *Ibid.*, p. 154.

²³ Id., *La place de l'homme dans la nature*, Éditions du Seuil, Paris 1963, p. 159.

²⁴ *Ibid.*, p. 159.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Id., *L'Avenir de l'Homme*, cit., p. 181.

²⁷ *Ibid.*, p. 166.

²⁸ *Ibid.*, p. 237.

Tale risultato era da lui letto come la conseguenza di un'evoluzione individuale che beneficiava del complementare contributo dell'avanzamento tecnico e del potenziamento complessivo delle comunicazioni sociali²⁹.

Se in tempi recenti questa tipologia di progresso è stato definita infosfera, egli l'aveva preconizzata parlando di noosfera. Con questo suo neologismo, intendeva non soltanto lo scambio telematico di informazioni, ma anche una sorta di unione di cervelli, arrivando addirittura a parlare di accrescimento della telepatia³⁰. Teilhard de Chardin, in sostanza, prefigurava l'avvento di un'intelligenza interconnessa, ed il potenziamento di un corpo che, pur essendo unico, viveva di fitte connessioni³¹. Quest'ultima, che egli denominava anche super umanizzazione, sarebbe stata raggiunta, a suo dire, grazie a quelle che, genericamente parlando, chiamava forze della collettività³².

Per quanto riguarda, comunque, l'invenzione neologistica del termine "transumanesimo", è oggetto di discussione se il conio di questo lemma sia da attribuire a Teilhard de Chardin o a Julian Huxley, anche perché erano amici, si frequentavano e si sono quindi influenzati a vicenda, soprattutto dopo il 1947, quando, rientrato dal suo esilio cinese, hanno potuto confrontarsi con una certa regolarità. È indubbio, ad ogni modo, che i termini "superumano", "ultraumano" e "transumano" siano largamente presenti nella pubblicistica del gesuita francese anche prima del 1950, anno di *New Bottles for New Wine*, che in genere si ritiene essere il

²⁹ Id., *La Vision du Passé*, Éditions du Seuil, Paris 1957, p. 329.

³⁰ Id., *L'activation de l'Énergie*, cit., p. 144.

³¹ Cfr. P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.

³² Cfr. P. Teilhard de Chardin, *L'Aver de l'Homme*, cit., p. 93.

volume programmatico del pensiero transumanista³³. Dal momento che c'è ancora incertezza su cui sia l'inventore del termine, sarebbe opportuno fare un'indagine più accurata per stabilire chi, effettivamente, l'abbia usato per primo. L'idea di pensiero che accompagna il transumanesimo è però più importante della parola in sé, e, a conferma del fatto che questa era un'idea comune e condivisa, va ricordato che Teilhard de Chardin, nei suoi scritti, ha varie volte citato sia Huxley che John B. S. Haldane, che è ritenuto l'altro fondatore di questa corrente di pensiero.

Ad ogni modo, senza indagare a chi si debba attribuire la primogenitura del lemma o del concetto, negli scritti del gesuita francese è indubbiamente presente – e in maniera rilevante – tutta la varia terminologia transumanista³⁴. Già nel 1941, ad esempio, aveva iniziato a parlare di una “nuova antropologia” e di «Homo Progressivus»³⁵. Prendendo atto del continuo progresso tecnico in corso, sosteneva, inoltre, che l'umanità stesse andando verso una «seconda Ominizzazione»³⁶.

In relazione ai cambiamenti antropologici possibili grazie alla tecnica, Teilhard de Chardin menzionava alcuni dei principi base del transumanesimo, perché parlava di «evoluzione di seconda specie»³⁷, della necessità di «sovra o

³³ Cfr. J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1950.

³⁴ Teilhard de Chardin pubblica nello stesso anno di *New Bottles for New Wine* un articolo dal titolo: *Dal preumano all'Ultraumano ovvero le fasi di un pianeta vivente*. Molti studiosi ritengono che esso sia all'origine della corrente filosofica transumanista, ma già nel 1947, nella casa dei gesuiti a Parigi, tenne una conferenza dal titolo: *Place de la technique dans une Biologie générale de l'Humanité* (Cfr. G. Giustozzi, cit., p. 421).

³⁵ P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, cit., p. 173.

³⁶ *Ibid.*, p. 16.

³⁷ Id., *La Place de l'Homme dans la Nature*, cit., p. 157.

almeno di ultra-ominizzarsi»³⁸, e di «un Umano che si prolunga al di là di se stesso sotto una forma meglio organizzata, più “adulta” di quella che noi conosciamo»³⁹.

Dal punto di vista degli obiettivi, comunque, Huxley ed il gesuita francese volevano entrambi «gettare un ponte tra fisica e biologia»⁴⁰. Tuttavia, pur accumulati da un medesimo intento, l'inglese ci teneva a rimarcare la sua presa di distanza dall'amico, sia sottolineando che usava gli stessi termini in modo diverso sia puntualizzando che la sua impostazione era più laica⁴¹. Da parte sua, Teilhard de Chardin giudicava l'umanesimo di Huxley nebuloso e inefficiente, facendo anche delle significative associazioni con l'umanesimo dei greci e del rinascimento italiano, che egli considerava delle mere fioriture estetiche.

La prospettiva evoluzionistica teilhardiana, avendo una base religiosa, è per certi aspetti più vicina a quella del filosofo indiano Aurobindo che a quella di Huxley⁴². Non è un caso, a questo proposito, che a Pondicherry, dove egli si era stabilito, ci siano stati dei convegni che hanno confrontato il pensiero evolutivo delle due figure. A uno di questi convegni ha partecipato anche Jules Monchanin, che lo conosceva molto bene, sia perché lo aveva incontrato personalmente, sia perché

³⁸ *Ibid.*, p. 157.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Id.*, *L'activation de l'Énergie*, cit., p. 142.

⁴¹ Riguardo al loro rapporto, scrive Giustozzi: «Nel connettere lo studio del “fenomeno umano” alla biologia, il gesuita avverte delle consonanze con J. Huxley, al quale si sente accumulato dal fatto di perseguire lo stesso obiettivo, cioè “rompere il ghiaccio tra antropologia e biologia” anche se giudica il suo “umanesimo evolutivo” come una weltanschauung nebulosa e inefficiente» (G. Giustozzi, cit., p. 531).

⁴² Raccogliendo gli insegnamenti del maestro, Bernard Enginger ha pubblicato un saggio che mette a tema quello che potremmo definire il transumanesimo di Aurobindo: Satprem, *L'uomo dopo l'uomo*, Edizioni Mediterranee, Roma 1987.

riceveva i suoi scritti attraverso l'amico comune Henri de Lubac⁴³.

Si potrebbe aggiungere, in relazione al transumanesimo, che Teilhard de Chardin, soprattutto negli ultimi anni della sua vita, è stato molto critico nei confronti delle istituzioni ecclesiali, incapaci, a suo dire, di vedere la super-umanizzazione in corso. Forse oggi non è più così, ma non c'è dubbio che un pensiero teologico che voglia riflettere sulle trasformazioni transumaniste che si stanno concretizzando nel nostro tempo, debba ritornare alle intuizioni da lui formulate quasi un secolo fa. In esse, infatti, è possibile rinvenire non soltanto delle previsioni, ma anche delle denunce critiche sui possibili effetti negativi connessi a tali trasformazioni. È questo il motivo per il quale, a suo avviso, il transumanesimo doveva essere corretto e supportato dai valori cristiani.

3. *Un transumanesimo cristiano*

Se Teilhard de Chardin è il fondatore del transumanesimo in senso generale, lo è, a maggior ragione, di quello cristiano. In via preliminare, infatti, è necessario fare una distinzione netta tra due differenti ed opposti transumanesimi: quello materialista e quello religioso. Il gesuita francese, ovviamente, non si riconosceva soltanto in un transumanesimo religioso, bensì, più nello specifico, in un transumanesimo cristiano. Come il primo credeva che fosse possibile, grazie al progresso tecnico-scientifico, una nuova

⁴³ Henri de Lubac, notando le affinità con Teilhard de Chardin, chiese a Monchanin un saggio su Aurobindo. Il missionario lionese venne poi invitato ad un convegno che metteva in relazione i rispettivi evoluzionismi: J. Monchanin, *Mistica dell'India e mistero cristiano*, Marietti, Genova 1992, pp. 285-310.

idea di uomo e di umanità⁴⁴. Al tempo stesso, però, la sua fede cristiana attribuiva un senso ed una direzione diversa al progresso transumanista. Ciò che rende peculiare la visione evolutiva teilhardiana, infatti, è la convinzione che il progresso tecnico-scientifico non sia dissociato o dissociabile da un disegno escatologico, e quindi religioso, sottostante e sovrastante. Ad essere differente, è la stessa premessa antropologica, perché per il francese l'uomo rimane una "creatura", ed è sempre e comunque una "persona". Questo significa che, ontologicamente, l'essere umano è definito dalle sue relazioni, e, soprattutto, dalla relazione con un Altro a lui trascendente e superiore: la Persona suprema. La visione transumanista teilhardiana, in altre parole, è una trasformazione "in" Cristo e "per" Cristo, ragion per cui, quando egli parlava di transumanesimo alludeva, volendo usare un altro termine di suo conio, a quella che denominava "cristogenesi". Per il gesuita, l'obiettivo ultimo dell'evoluzione umana era appunto l'emersione del Cristo, che egli considerava immagine e modello dell'uomo. Egli lo riteneva, cioè, volendo usare un linguaggio platonico, la sua "idea". Volendo invece usare il linguaggio di Aristotele, lo considerava la sua "forma". Un termine peculiare che egli

⁴⁴ Spiegava lo scienziato francese: «L'uomo, infatti, nell'atto di concentrarsi "noosfericamente" su se stesso, non solo assume una coscienza riflessa della corrente ontologica che lo trascina, ma riesce anche a impadronirsi di certe leve di comando che condizionano precisamente questa marcia verso l'avanti: molle collettive innanzitutto, nella misura in cui egli realizza nel proprio spirito il valore, l'efficienza biologica e i processi creativi dell'organizzazione sociale; ma anche molle individuali nella misura in cui, sotto lo sforzo collettivo della scienza, egli si sente in procinto di poter controllare fisicochimicamente, in sé stesso, il gioco dell'eredità e quello della morfogenesi» (P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, cit., p. 254).

amava ed utilizzava, comunque, era la definizione del Cristo come “Personalità personalizzante”.

Il primo e più decisivo aggettivo che definisce il transumanesimo di Teilhard de Chardin, pertanto, è appunto “cristologico”. Questa sua qualificazione sta ad indicare che al centro dell’evoluzione ontologica dell’uomo c’è, in verità, il Cristo, ragion per cui il suo essere non è limitabile o circoscrivibile all’immanenza, come invece vorrebbe un centro transumanista materialista e non religioso. All’opposto l’evoluzionismo transumanista cristocentrato di Teilhard de Chardin non coincide, semplicemente, con una mera elevazione dell’umanità dell’uomo, ma coincide altresì con la sua cristificazione. Questa crescita interiore, però, anzi questa sua soprannaturalizzazione, essendo mediata da Cristo, implica che l’ordinazione alla trascendenza, e la mancanza di una vera autonomia ontologica. Nel caso specifico del francese, cioè, bisogna parlare di una trascendenza religiosa e specificatamente cristologica, anche perché essa era da lui presentata come “sacramentale”. È questa, pertanto, ricordando l’importanza che il gesuita attribuiva all’eucaristia intesa come cristificazione dell’uomo, la seconda aggettivazione che definisce il suo transumanesimo.

Alla luce di queste determinazioni, risulta facile, ad esempio, comprendere quanto distante sia il superuomo teilhardiano – “personalista” e “trascendente” – da quello di Nietzsche. Da vari punti di vista, come si accennava, la sua visione è forse più vicina alla super coscienza e alla soprannaturalizzazione di cui parlava Aurobindo, anche perché, pur senza fare riferimento al nome storico di Cristo, il vedantico indù concepiva Dio come un’entità personale e trascendente⁴⁵.

⁴⁵ Per un approfondimento sulla comprensione evolutiva dell’uomo del filosofo indiano, che soleva definire l’uomo “un essere di transizione”, si

A prescindere da questa singolare assonanza, comunque, è doveroso rimarcare che c'è una distanza abissale tra l'hybris trans-umanista ed il transumanesimo ordinato ontologicamente alla Persona di Cristo teorizzato da Teilhard de Chardin. Quest'ultimo, potremmo dire, ha una verticalità trascendente, laddove, invece, il transumanesimo rimane in una orizzontalità immanente. Il gesuita francese, infatti, è stato un propugnatore del pancristismo, e sebbene alcuni critici del suo pensiero abbiano considerato questa dottrina una forma di panteismo, non si può non puntualizzare come egli abbia sempre affermato che "l'unione differenzia", ragion per cui, nella sua precomprensione, l'unione mistica ed ontologica con Cristo non cancellava la differenza ontologica, non annullava la trascendenza e non debordava in monismo⁴⁶.

Il transumanesimo teilhardiano può inoltre essere aggettivato come "spiritualista", sia perché nel cosmo riconosce in atto un'evoluzione che spiritualizza la materia, sia perché questa spiritualizzazione è da lui considerata una presa di distanza ed un congedo dalla materia stessa. Egli parlava appunto di una "mistica della traversata", recuperando così tutta la simbolicità dell'esistenza cosmica, che era da lui ridimensionata, però, a mezzo, anziché a fine⁴⁷. Benché

consideri: Aurobindo, *L'evoluzione dell'uomo*, Astrolabio Ubaldini, Roma 2013.

⁴⁶ Teilhard de Chardin conosce bene la sofferenza e fa della morte un passaggio necessario per l'evolvere della vita, tanto da affermare: «In forza dell'Incarnazione, l'immensità divina si è trasformata per noi in *onnipresenza di cristificazione* [...]. Tutto ciò che, con fede e amore, io sopporto come diminuzione e morte, mi rende più intimamente particella integrante del suo Corpo mistico» (P. Teilhard de Chardin, *L'ambiente divino*, Queriniana, Brescia 1994, p. 94).

⁴⁷ Scriveva il chierico regolare che «Per crescere nella verità bisogna camminare voltando le spalle alla materia» (Id., *La vita cosmica*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 49).

sostenitore dell'incarnazionismo, il gesuita francese parlava infatti di distacco, di metamorfosi dolorosa e di necessità della morte⁴⁸.

In sostanza, se il transumanesimo tradizionale è materialista, nella misura in cui aspira a vincere un male meramente terreno e a sconfiggere la morte, la visione transumanista teilhardiana è, all'opposto, spiritualista, perché considera la morte un passaggio necessario e si pone come obiettivo il raggiungimento del Regno di Dio, comprendendolo come un Omega della storia, i cui valori sono appunto quelli "di Dio", e non soltanto quelli dell'uomo.

Il transumanesimo del presbitero francese, in altre parole, volendolo definire con altri due aggettivi, è "escatologico" e "finito". Nella sua comprensione, per essere più precisi, l'evoluzione non coincide con un progresso indeterminato ed infinito, ed è piuttosto una "conformazione" ed una "convergenza". In altre parole, il transumanesimo teilhardiano, lungi dall'essere "oltre" Dio o "senza" Dio, conserva un vincolo indissolubile con il Cristo incarnato. Un ulteriore aggettivo che lo definisce è poi "realistico". Sono infatti in errore tutte quelle superficiali interpretazioni del gesuita francese che lo ritraggono come un ingenuo utopista che guardava al futuro con ingenuo ed esclusivo ottimismo. Al contrario, infatti, molte sue riflessioni si devono leggere come un'allarmata preoccupazione nei confronti della piega che sta prendendo lo sviluppo tecnologico. Ad esempio, all'indomani di Hiroshima, non mancò sostenere con realismo che: «Il

⁴⁸ Ricordava il francese che «Gesù è passato attraverso l'abnegazione, il distacco, la rinuncia, e i suoi discepoli dovranno seguirlo: la via per la quale il suo Regno avanza è la via della spogliazione, del sangue e delle lacrime – la Via crucis. Come per una metamorfosi dolorosa, tutta una vita nasce da tutta una morte, così germina il cosmo divino dalle rovine della Terra antica» (*ibid.*, p. 78).

pericolo della meccanizzazione non è stato mai più grande di oggi. Non si può scalare una montagna senza costeggiare un abisso»⁴⁹. Già dopo i primi esperimenti nucleari, comunque, si era chiesto quanto quel bagliore che aveva fatto esplodere con le sue mani fosse una minaccia per l'anima dell'uomo. Ragionando sul tema, parlava appunto di un rischio formidabile legato al potere conoscitivo raggiunto dalla specie umana: «Come figli divenuti adulti, – come operai divenuti “coscienti”, stiamo scoprendo che Qualche Cosa si sviluppa nel Mondo, per tramite nostro, – forse a nostre spese. E, fatto ancor più grave, ci rendiamo conto che nella grande partita in corso, noi siamo i giocatori e, nello stesso tempo, le carte e la posta. [...] Ciò che si forma e cresce, nell'inquietudine moderna, non è altro che una crisi organica dell'Evoluzione»⁵⁰.

Un ultimo aggettivo con cui si potrebbe definire il transumanesimo teilhardiano, è poi “mistico”, perché egli ha sempre parlato di mistica umano-cristiana⁵¹. Essenzialmente, però, esso sta ad indicare che la trasformazione dell'uomo coincide con una cristificazione soprannaturalizzante, e che essa non può compiersi, pelagiamente, in virtù di un mero sforzo umano, ma solo grazie ad un dono di grazia trascendente.

4. *Il critico del transumanesimo secolare*

Teilhard de Chardin, come si è cercato di mettere in evidenza, ha difeso ed argomentato un transumanesimo prettamente cristiano. In virtù di questa determinazione caratterizzante, la sua concezione dell'evoluzione transumanista è radicalmente differente da quella emersa negli Stati Uniti negli anni Ottanta. Considerando i suoi contenuti ed

⁴⁹ Id., *L'energia umana*, Il Saggiatore, Milano, 1984, p. 94.

⁵⁰ Id., *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 1993, p. 214.

⁵¹ Id., *Science et Christ*, Éditions du Seuil, Paris 1965, p. 232.

argomenti di pensiero, è anzi possibile ipotizzare che egli avrebbe dato una lettura radicalmente critica dei suoi progressi contemporanei. Di recente, questi sviluppi del transumanesimo che possiamo definire profano o secolare, sono stati oggetto di varie critiche teologiche⁵². Queste ultime, però, non hanno dato adeguato peso alle annotazioni teilhardiane, le quali, invece, possono mettere in risalto quanto il transumanesimo attuale sia in discontinuità con quello preconizzato dal geologo francese.

Facendo riferimento, anche qui, a delle aggettivazioni, è possibile affermare che il transumanesimo più recente, al netto di alcune generalizzazioni, risulta “ateo”, mentre invece quello teilhardiano non è solo vagamente religioso, ma anche esplicitamente cristocentrico ed anzi cattolico. Proprio in ragione di questa sua natura ultima, la visione transumanista teilhardiana risulta orientata e ordinata alla trascendenza, all’opposto di quella che si sta profilando nei nostri giorni, che difende invece il suo carattere “immanente”. Inoltre, all’opposto della comprensione del francese, che leggeva il transumanesimo in chiave personalista considerandolo ontologicamente legato al Tu di Cristo, quello attuale risulta “autocentrato” ed “egocentrico”. Sotto questo aspetto, esso rimane inesorabilmente sul piano dell’orizzontalità, perché percorre una direzione antitetica rispetto alla verticalità di quello teilhardiano, che è invece proiettato non soltanto verso l’alto, ma anche verso una reale Alterità. Se il transumanesimo concettualizzato da Teilhard, inoltre, ha un carattere finito, in virtù del suo termine escatologico nell’Omega finale, quello secolare appare “in-finito” o “illimitato”, proprio perché esclude ogni escatologia religiosa e non si pone il problema di

⁵² Cfr. T. Tosolini, *L’uomo oltre l’uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, EDB, Bologna 2015; D. Folscheid-A. Lécuyer-B. De Malherbe, *Che cos’è il transumanesimo*, Queriniana, Brescia 2021.

una storia senza-fine. Quest'ultimo, inoltre, rivendica una sorta di diritto all'assolutezza, e si connota come "libero", "autonomo" e "indipendente". Sotto questo aspetto, quella transumanista risulta essere un'evoluzione che crea la sua stessa altezza, senza vincoli o determinazioni religiose, quasi assumendo o rivendicando di essere, essa stessa, una religione. Non avendo una natura religiosa o escatologica, però, tale transumanesimo risulta privo di una qualche direzione, se non il materialismo edonistico. Mentre quello teilhardiano, ad esempio, ha come modello e termine il Regno di Dio, quello secolare rimane in una orizzontalità terrena il cui universo valoriale è limitato al qui ed ora. Esso incarna, pertanto, quello che il suo amico e difensore Henri de Lubac denominava, giudicandolo un dramma, "umanesimo ateo"⁵³. Senza entrare nella questione teologica se sia effettivamente possibile che l'uomo riesca a costruire, con la sua sola forza morale e senza una qualche assistenza divina, società pacifiche e giuste, è infatti un dato incontrovertibile che il transumanesimo profano assomigli ad una mera collettivazione, anziché ad una autentica comunione spirituale, che invece richiede sempre una grazia trascendente di natura religiosa.

In aggiunta a ciò, dal momento che l'evoluzionismo transumanista contemporaneo non è direzionato religiosamente, ne consegue, necessariamente, il suo essere, potremmo dire, "in-sensato". Proprio perché si autolimita al terreno e alla materialità, viene spontaneo chiedersi, però, se esso possa realmente appagare l'essere profondo dell'uomo. Da un punto di vista esistenzialistico, è possibile affermare, infatti, che esso non risolve in nulla il suo senso di precarietà ontologica e la sua percezione dell'esistenza come insufficiente ed inappagante. Si potrebbe persino dire che

⁵³ Cfr. H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia, 2013.

questo transumanesimo materialista moltiplica e proietta all'infinito quel vuoto che gli umani avvertono dentro di sé, vuoto che Agostino, poeticamente, riassumeva con le parole "ci hai fatti per te e solo in te riposa il nostro cuore"⁵⁴. Una caratteristica della visione transumanista odierna, è appunto quella di essere "edonistica", quasi presumendo che l'uomo possa sentirsi realizzato – anche nella sua anima più profonda –, dal solo benessere materiale e da relazioni sociali di natura meramente orizzontale. Il transumanesimo dei transumanisti contemporanei, in altre parole, è totale immanenza, ed è pura felicità terrena. Sotto questo aspetto, la versione odierna di questa dottrina risulta manifestamente agli antipodi di quella cristologica, spiritualista, escatologica e mistica di Teilhard de Chardin. Questi, infatti, era dell'avviso che il transumanesimo religioso dovesse portare al "più essere", e non al solo "benessere". Con più essere, egli intendeva appunto la presenza interiore del Cristo e il dono del suo Spirito, ed è questa la ragione per la quale il suo transumanesimo corrisponde ad una spiritualizzazione e, anzi, ad una soprannaturalizzazione. In aggiunta a ciò, la teologia spirituale teilhardiana, pur essendo improntata all'incarnazionismo, e quindi all'esaltazione dei valori terreni, non misconosceva la Croce, che, per lui, era la reale ed unica via dell'evoluzione. Se da un lato, infatti, la sua spiritualità della "traversata" non disprezzava il mondo – ritenendolo uno spazio simbolico ed evolutivo che è necessario attraversare per evolvere – dall'altro non lo abbracciava acriticamente. Riteneva, anzi, che l'unificazione e la spiritualizzazione della vita cosmica implicassero strutturalmente un allontanamento dalla dimensione meramente materiale. È questa una posizione opposta a quella del transumanesimo contemporaneo, che usa la tecnica solo per usi interni ed immanenti, e non perché le potenzialità della

⁵⁴ Cfr. Agostino, *Le Confessioni*, 1,1.5.

tecnica sono, o potrebbero essere funzionali ad un disegno divino trascendentale e trascendente. Se l'ambizione transumanista, inoltre, aspira ad essere "immortale" e a superare il limite della morte, Teilhard de Chardin la considerava, come si diceva, un varco imprescindibile⁵⁵. Con questa legittimazione della fine, egli non intendeva, però, abbracciare o condividere il nichilismo, l'impersonalismo e l'assolutismo che caratterizzano le religioni orientali, giacché più volte ha affermato che il centro della sua fede era la trasfigurazione. Con tale riferimento, riconosceva, pertanto, che c'è uno scarto ontologico tra Dio ed il mondo, e che il passaggio dall'uno all'altro richiede il varco della rinuncia e l'ingresso in una dimensione altra. Dal punto di vista teilhardiano, che è poi quello dell'etica cristiana, possiamo quindi affermare che il transumanesimo contemporaneo, quantomeno quello meramente materialista, è segnato da una sorta di peccaminosità preliminare. A ben vedere, infatti, voler superare il limite della morte e rivendicare un'autonomia ontologica attraverso la conoscenza scientifica, sono un'attualizzazione plastica di *Gen 3* e quindi del peccato originale. Questa volontà di eternizzarsi, e questa pretesa di essere, agire e vivere senza Dio e a prescindere da Dio, risulta appunto un'oggettiva riproduzione della disobbedienza originaria. Così come avvenne nel giardino dell'Eden, anche adesso l'uomo ambisce ad essere il padrone assoluto del proprio destino. Commentando questi scenari, Giustozzi

⁵⁵ Teilhard de Chardin illustrava la sua spiritualità dell'attraversamento spiegando che «Malgrado il nostro attaccamento alle cose, noi ce ne distanziamo: il nostro attaccamento stesso, in un certo senso, ci allontana, perché nella natura vi è inclusa una logica, una forza di rinuncia, di espansione, di morte creatrice (che è precisamente l'inizio della rinuncia organicamente imposta da Cristo ai suoi membri soprannaturali)» (*Blondel e Teilhard de Chardin, Correspondance commentée par Henri de Lubac, Beauchesne, Paris 1965, 33*).

annotava che essi richiamano l'orgoglio diabolico e l'*hybris* dell'autosufficienza, perché

si riaffaccia la tentazione espressa dai miti dei Titani, di Prometeo, di Babele o anche di Faust, quella, cioè, dell'uomo "autosufficiente" che si autocomprende come padrone di se stesso e del mondo. Teilhard ritiene però che la tentazione dell'autosufficienza, che è presente nella cultura moderna, sia un'ambiguità momentanea e non una "perversità", come ritengono invece alcuni intellettuali cristiani, che liquidano il mondo moderno come mondo dell'"orgoglio" e del "diabolico". L'ambiguità prometeica può essere infatti esorcizzata dalla fede cristiana⁵⁶.

Se l'interpretazione di Giustozzi è corretta, si comprende come la visione teilhardiana non sia contro il transumanesimo in sé, bensì contro un transumanesimo dichiaratamente a-cristiano o anti-cristiano. D'altro canto, una fede transumanista che misconoscesse l'Omega del Regno di Dio, la Persona creatrice, e mirasse addirittura ad una sorta di deificazione atea o alla sostituzione di Dio con l'uomo, non potrebbe che essere osteggiato da un qualunque credente cattolico

Grazie alla sua capacità visionaria, comunque, Teilhard de Chardin aveva già previsto, almeno in parte, questi sviluppi, quando riconobbe, ad esempio, che «La tecnica ci fa accedere a dei poteri di ordine superiore, – di ordine spirituale – e noi siamo costretti a prendere posizione su una religione»⁵⁷. Non è casuale, a questo riguardo, che proprio l'amico Huxley avesse definito il transumanesimo una religione senza rivelazione⁵⁸. Lo stesso gesuita francese, comunque,

⁵⁶ G. Giustozzi, *cit.*, p. 427.

⁵⁷ P. Teilhard de Chardin, *L'Activation de l'Énergie*, *cit.*, p. 169.

⁵⁸ Cfr. J. Huxley, *Religion without Revelation*, New American Library, New York 1957.

nonostante che fosse uomo di scienza, sosteneva che la religione della scienza è morta⁵⁹. Questa sua espressione è comprensibile prendendo atto che il transumanesimo, effettivamente, risulta essere una gnosi senza fede. Esso non è e non può essere una religione, perché, con quest'ultima, anche se non è semplice darne una definizione che sia appropriata e calzante per ogni tradizione religiosa, si intende in genere una relazione – non paritaria – con un Dio che rimane trascendente, altro e fondativo dell'essere stesso. Da questo punto di vista, il transumanesimo anziché ad una religione, assomiglia piuttosto ad un anti-religione, perché la fede ha sempre un ritmo barthiano, ed una religione che pretendesse di prescindere dalla Rivelazione trascendente e si ponesse come uno sforzo gnostico e pelagiano teso a raggiungere una non meglio precisata assolutezza, sarebbe una contraddizione in termini. Potremmo dire che la scienza e la tecnica, nel transumanesimo contemporaneo, hanno preso il posto della fede e del rito religioso. Ciò che esso adora, non è più un divino personale e creatore, bensì la ragione umana, senza troppo interrogarsi, a ben vedere, su quale sia l'origine, il senso ed il destino delle capacità che le sono intrinseche. I transumanisti contemporanei, per usare un termine di Natoli, raccontano appunto una salvezza senza fede⁶⁰. Non è pertanto casuale che vari saggi abbiano riflettuto sul nesso tra transumanesimo e “salvezza”⁶¹.

È evidente, ad ogni modo, che nella prospettiva religiosa del gesuita francese nessun sviluppo tecnico-scientifico può essere salvifico senza Dio e conservando un'impronta edonistica e secolare. Anche se Teilhard de

⁵⁹ Cfr. P. Teilhard de Chardin, *L'energia umana*, cit., p. 136).

⁶⁰ Cfr. S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁶¹ Cfr. A. Allegra, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli 2017.

Chardin non è mai stato un apocalittico come Lanza del Vasto, che identificava le due bestie di Apocalisse 13 con lo stato meccanizzato e la macchina, la sua visione, in fondo, è più vicino all'Heidegger che sosteneva che “oramai solo un Dio ci potrà salvare”, che all'ottimismo ateo e materialista dei transumanisti⁶².

5. Conclusioni

Nell'attuale scenario si è realizzato un futuro che neppure Teilhard de Chardin poteva immaginare in tutta la sua sorprendente articolazione. Le innovazioni tecnologiche che si aggiornano continuamente sono indicate, solo per citare le più comuni, da varie sigle: NBIC (nanotecnologie, biotecnologie informatiche, coscienza o scienze cognitive), NGR (genomic, nanotech, robotics) e AI (artificial intelligence). Esse danno dimostrazione del fatto che, effettivamente, è in atto una radicale trasformazione transumanistica. Nelle pagine dell'articolo, si è cercato di dimostrare che lo scienziato francese non ha soltanto anticipato questi scenari, ma li ha anche criticati. Il suo transumanesimo cristologico, infatti, ha dei caratteri antitetici a quello oggi comune e diffuso. Sono queste le ragioni per le quali un'analisi filosofico-teologica del progresso transumanista in corso non può prescindere dalla riflessione teilhardiana.

⁶² Cfr. Lanza del Vasto, *I quattro flagelli*, SEI, Torino 1996, pp. 39-50.

L'Antropocene tra paura e speranza: abitare il nostro tempo

The Anthropocene between Fear and Hope: Inhabiting Our Time

Alessandra Gerolin

1. *Uno sguardo al problema*

L'Antropocene si presenta come un concetto scientificamente controverso: dopo aver conseguito una grande fortuna nei primi anni del nuovo millennio, il termine pare oggi scientificamente poco adeguato, sebbene rimanga importante la sua valenza ermeneutica, in relazione ai considerevoli cambiamenti in atto nel nostro pianeta e riconducibili – almeno in parte – a una causa antropica (come, ad esempio, il surriscaldamento globale e lo scioglimento dei ghiacciai).

Un rapido sguardo al passato ci mostra come le radici dell'attuale dibattito sul tema fossero già ben presenti a partire dall'Ottocento. In particolare, George Perkins Marsh, nel volume *Man and Nature* (1864), rivolse la sua attenzione a un cambiamento globale di matrice antropogenica, mentre Antonio Stoppani, all'interno del suo Corso di Geologia tenuto negli anni Settanta dello stesso secolo, propose l'espressione “era antropozoica” per caratterizzare l'era geologica in cui la specie umana influenza in modo massiccio gli ambienti naturali della Terra. Alla fine del diciannovesimo secolo, inoltre, Svante Arrhenius e Thomas Chamberlain esplorarono la relazione tra la

concentrazione di CO₂ nell'atmosfera e il surriscaldamento globale¹.

All'inizio del nuovo millennio, nel 2002, il premio Nobel per la chimica Paul Crutzen ha proposto l'utilizzo del termine "Antropocene" per configurare l'attuale intervallo di tempo nella storia della Terra: in particolare, a suo giudizio, la datazione di quest'epoca sarebbe riconducibile ai cambiamenti generati dall'attività umana nell'atmosfera². Taledibattito, che con Crutzen ha origine da studi di ordine chimico-fisico, nel corso degli anni si sposta sempre più verso l'ambito geologico: l'ipotesi di trasformare il concetto di Antropocene in un'unità temporale geologica è stata seriamente valutata da parte dell'*Anthropocene Working Group*, un gruppo di ricerca interdisciplinare istituito nel 2009 dalla *Subcommission on Quaternary Stratigraphy*, organo componente della *International Commission on Stratigraphy*³ per fornire strumenti affinché l'*International Union of Geological Sciences* potesse valutare o meno la collocazione dell'Antropocene nella carta stratigrafica⁴.

Molto recentemente, ossia il 4 marzo 2024, la *Subcommission on Quaternary Stratigraphy* ha dichiarato che l'ipotesi circa la fine dell'Olocene e l'inizio di una nuova epoca geologica non risulta motivata dagli standard scientificamente riconosciuti e utilizzati per definire le epoche geologiche. Per questo motivo, alcuni studiosi

¹ J. Zalasiewicz, M. Williams, A. Haywood, M. Ellis, *The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?*, in *Philosophical Transactions: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369, 2011, pp. 835-841.

² P. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005.

³ J. Zalasiewicz, M. Williams, A. Haywood, M. Ellis, *The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?*, cit.

⁴ P. Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 13.

preferiscono interpretare l'Antropocene alla stregua di un evento geologico (piuttosto che una vera e propria epoca) che permane e caratterizza le interazioni uomo-ambiente all'interno di una vasta eterogeneità spazio-temporale. In tal senso esso includerebbe ampi effetti ambientali e culturali di origine antropogenica⁵.

Dal punto di vista geocronologico, quindi, ci troveremmo ancora nell'Olocene, ossia l'ultima epoca del periodo Quaternario caratterizzata dalla scomparsa, in Europa, dei grandi carnivori. Il suo inizio viene datato a circa 11.500 anni fa, quando scompaiono i ghiacciai wurmiani a motivo di un riscaldamento globale che ha portato il nostro Pianeta ad assumere una conformazione climatica analoga a quella attuale. Nell'Olocene la presenza dell'essere umano sulla Terra vede un'accelerazione costante, riscontrabile anche nelle progressive modifiche dell'ambiente naturale nel quale abita. In particolare, dal momento in cui la principale attività dell'uomo si sposta dalla caccia all'agricoltura, è possibile documentare gli esiti di tale cambiamento tramite i reperti fossili nel polline conservato nella successione sedimentaria. L'influenza antropogenica sulla Terra a cavallo di questi secoli sembra quindi cambiarne la direzione e gli sviluppi⁶, sebbene solo molto recentemente (ossia a partire dalla Rivoluzione industriale per culminare con l'utilizzo della bomba atomica) tale impatto sembra sempre più inarrestabile e distruttivo nei confronti dell'ambiente, dell'ecosistema e appare sempre più pericoloso per la sussistenza stessa del genere umano sul Pianeta.

⁵ P. Gibbard-M. Walker-A. Bauer-M. Edgeworth-L. Edwards-E. Ellis-S. Finney-J.L. Gill-M. Maslin-D. Merritts-W. Ruddiman, *The Anthropocene as an Event, not an Epoch*, in *Journal of Quaternary Science*, 37, 2022, pp. 395-399.

⁶ J. Zalasiewicz-M. Williams-A. Haywood-M. Ellis, *The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?*, cit.

2. *La natura è custode dell'uomo o l'uomo è custode della natura?*

È evidente che il dibattito scientifico sulla validità del concetto di Antropocene sorge da una complessità che, per quanto ci riguarda, chiama in causa l'agire umano e una valutazione di fini più o meno adeguati dello stesso. Per la prima volta nella storia della civiltà occidentale viene utilizzato un criterio biocentrico, diversamente dalla prospettiva antropocentrica dominante la nostra cultura⁷. Da un punto di vista filosofico esso solleva, *in primis*, una riflessione di carattere antropologico e morale: l'essere umano, che si configura come il più feroce tra i predatori terrestri, deve essere aprioristicamente considerato alla luce del suo potenziale distruttivo nei confronti della Terra e del Cosmo?

Se così fosse, il suo stesso esistere implicherebbe un reale pericolo per il nostro Pianeta e non solo (pensiamo alla cosiddetta “spazzatura spaziale” prodotta dall'uomo e che orbita attorno alla Terra), andando così a tratteggiare un'ontologia negativa e una potenziale violenza originaria connessa alla sua stessa essenza⁸. In tale prospettiva, l'essere umano non potrebbe in alcun modo presentarsi come il “custode” della natura, giacché sarebbe da sempre il suo potenziale distruttore. In quest'ottica nemmeno la Terra potrebbe più apparire come “custode” dell'umanità, giacché non avrebbe alcun senso che una potenziale “vittima” sia il “custode” del suo presunto “carnefice”. Questa ontologia, che si basa su un “male originario” caratterizzante l'essenza dell'essere umano come tale, ha generato, nell'ambito del

⁷ In proposito si veda A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Pearson, Torino 2020, p. 4.

⁸ Si veda J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 2006, pp. 278-326.

dibattito sull'Antropocene, la sua versione più "apocalittica", nella quale l'uomo viene concepito da alcuni come un "serial killer ecologico"⁹ e alla natura intima dell'*Homo sapiens* viene attribuita «una profonda inclinazione a delinquere»¹⁰. Si tratterebbe di una vera e propria "colpa ecologica", paragonabile a una sorta di "onta" che caratterizza il genere umano in quanto tale.

Siamo quindi ben lontani dall'ontologia e dalla metafisica che ha caratterizzato la visione cosmica dominante per secoli nel corso della storia europea e che viene emblematicamente tratteggiata all'interno del famoso *Cantico delle Creature* di S. Francesco, nel quale la Terra veniva chiamata "sorella" (in quanto, al pari degli esseri umani, è una creatura) e madre (perché Dio ha creato la Terra per sostenere e alimentare l'essere umano)¹¹. Oggi ci troviamo di fronte a un notevole mutamento di paradigma: da "figli" e "fratelli" della Terra siamo divenuti i suoi (almeno parziali) distruttori. Come osserva Adriano Pessina, «basterebbe segnalare il fatto che, per la prima volta nella storia dell'umanità, l'uomo diventa responsabile diretto della stessa sopravvivenza dell'intero pianeta che, fino ad allora, invece, era stato, per così dire, il garante della sua vita»¹². All'interno di tale prospettiva, continua Pessina, è la stessa logica evoluzionista-darwinista a essere messa in crisi, sia dal punto di vista pratico (in quanto influenzare radicalmente i processi vitali dal loro interno richiede l'utilizzo di criteri che

⁹ Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dei: breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano 2014, p. 90. Anche E. Ellis caratterizza l'essere umano come segnato da «una vera e propria forza distruttiva in grado di cambiare la Terra in peggio e in modo irreversibile» (E. Ellis, *Antropocene. Esiste un futuro per la Terra dell'uomo?*, Giunti, Milano 2020, p. 20).

¹⁰ G. Chelazzi, *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Torino 2013, p. 3.

¹¹ Francesco d'Assisi, *Cantico delle creature*.

¹² A. Pessina, *Bioetica*, cit., p. 4.

la matrice evoluzionista non offre), sia dal punto di vista teorico, in quanto la stessa sopravvivenza dell'uomo non può essere assunta come «criterio dominante, poiché essa, nella linea dell'evoluzionismo, si presenta come un fatto e non come un valore o come un fine (cioè che deve essere)»¹³.

Ciò che il dibattito sull'Antropocene sembra quindi mettere a fuoco è un certo disorientamento, nel piano della riflessione filosofica, a riconfigurare (alla luce dell'evidente potenziale distruttivo dell'essere umano, la cui rappresentazione più emblematica è riconducibile alla bomba atomica) la “posizione dell'uomo nel cosmo”¹⁴, per usare la famosa espressione di Max Scheler.

Accanto alla visione “catastrofista” dell'Antropocene, come osserva Paolo Missiroli, esiste una “visione prometeica”, la quale identifica la presa di responsabilità dell'essere umano nei confronti dell'ambiente che lo circonda con i modi di una gestione tecnica del Globo attraverso l'eco-ingegneria. Missiroli osserva che, secondo tale prospettiva, vengono chiamati in causa un soggetto radicalmente astratto (ossia la stessa umanità) e un oggetto, il Globo (e non più la Terra) «infinitamente manipolabile»¹⁵ da parte dell'essere umano. Ciò che viene meno nella “visione prometeica” è la consapevolezza del Sistema Terra (ossia dell'interazione uomo-terra) che caratterizza, appunto, l'Antropocene¹⁶.

Esso, osserva Missiroli sulla scia del pensiero di Bruno Latour, si configura come «il momento in cui il pianeta reagisce alla nostra *agency*»¹⁷. Per Latour, infatti, «l'Antropocene è il contrario dell'epoca di dominio dell'uomo:

¹³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* [1928], a cura di M. T. Pansera, Armando Editore, Roma 1998.

¹⁵ P. Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene*, cit., p. 49.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 17-19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 129.

esso è piuttosto un'enorme rete di relazioni all'interno della quale le potenzialità di agire sono diverse tra umani e non umani»¹⁸.

Al fine di comprendere la complessità dei fenomeni riconducibili alla categoria di Antropocene – la quale, come argomentato sopra, nonostante la sua inadeguatezza quanto a definizione scientifica concernente un'epoca geologica, non cessa di mettere a fuoco un insieme di problematiche e di offrire una possibile ermeneutica delle trasformazioni in atto – occorre quindi una prospettiva filosofica che prenda le mosse da una visione “incarnata” e relazionale del soggetto agente, all'interno di diverse epoche storiche e di diversi contesti geografici, in costante rapporto con l'ambiente non secondo la modalità soggetto/oggetto o, come andremo a breve a sottolineare, entro i limiti del dualismo natura/cultura, ma a partire da una concezione olistica delle relazioni tra essere umano e mondo.

3. *Oltre il dualismo natura/cultura*

Abbiamo precedentemente osservato come, sia nella visione “disfattista” dell'Antropocene, caratterizzata da un'ontologia “negativa”, sia in quella “prometeica”, domini la dicotomia, di origine moderna, tra naturale e artificiale: oggi tale dicotomia (che ha una storia secolare), classificandoci come “distruttori” o “salvatori” del Pianeta presenta il grave limite di “sollevarci”, paradossalmente, dalla nostra responsabilità a perseguire fini sostenibili e adeguati alla fioritura umana nell'ambiente che abitiamo, generando una sorta di determinismo (al negativo) oppure di utopia tecnico-scientifica che trasforma la Terra in Globo, come se esso fosse costituito da una sorta di materia inerte, interamente mappabile e manipolabile da parte dell'umanità.

¹⁸ *Ibid.*, p. 107. In proposito si veda B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020.

In epoca contemporanea, la radice di tale dicotomia risiede – a mio giudizio – nell’errata convinzione per la quale “natura” e “naturale” sarebbero sinonimi di “bontà” e di “purezza”, mentre tutto ciò che è artificiale (ossia che viene creato dall’essere umano) sarebbe invece sinonimo di “corruzione”, se non anche di “distruzione”. All’interno di tale ermeneutica – tanto riduttiva, quanto di successo a tanti livelli della cultura (a partire dal mondo della pubblicità) – è possibile riscontrare un pericoloso manicheismo che investe non solo il binomio natura/cultura, ma anche ambiente/essere umano e quindi anche ecologia/antropologia.

Una modalità di superamento di tale dicotomia, per alcuni, risiederebbe in un “ritorno” dell’uomo a un’arcaica Natura incontaminata attraverso il riconoscimento della “priorità” della seconda sul primo: nel concreto, sarebbe quindi l’uomo a doversi “adattare” all’ambiente, ad esempio “rispettando” la presenza di specie animali pericolose nel territorio da lui abitato (e, dimenticando, di fatto, che spesso le stesse specie animali non erano originarie di quel territorio, ma che lì sono state introdotte, talvolta in modo sconsiderato, proprio dall’uomo nel corso dei secoli precedenti). Lo stesso dualismo ci conduce erroneamente a identificare tutto ciò che è naturale come buono (in tal senso, anche le malattie mortali causate, ad esempio, da infezioni batteriche sarebbero “buone”, in quanto “naturali”) e tutto ciò che è frutto di una cultura (e quindi “artificiale”) come “cattivo”; in quest’ottica qualsiasi intervento umano che alteri l’ordine “naturale” (dai vaccini alla semplice attività agricola) sarebbe classificabile come un fenomeno antropico che si pone in contrasto con un ordine interamente “naturale”, determinato dagli ecosistemi, dalla microbiologia, dalla chimica e dalla fisica.

È fondamentale osservare, tuttavia, come anche la stessa dicotomia naturale/artificiale sia l’esito di una

prospettiva culturale formulata in tempi recenti¹⁹. Come ogni prospettiva culturale, anche questa può essere sottoposta a revisione critica; pertanto, risulta fondamentale chiederci se si tratti di una cultura soddisfacente o migliorabile; se essa ci fornisca i criteri, le motivazioni e le finalità adeguate per rivolgere la nostra energia e le nostre capacità verso il bene comune. Se, anche perauspicare un ritorno alla “natura” (posto il fatto che l’essere umano da sempre fa esperienza di una natura antropizzata e non della “Natura” incontaminata), occorre – come abbiamo sottolineato – una cultura, sarà allora decisivo interrogarsi su di essa, per non confondere valutazioni umane con esiti “neutrali” della ricerca scientifica.

Come ricorda il filosofo canadese Charles Taylor, l’essere umano non è il soggetto astratto e “universale” spesso invocato nei dibattiti sull’Antropocene²⁰, bensì è un soggetto incarnato e che si auto-inter-preta²¹. Il suo sguardo è inevitabilmente prospettico, dal momento che «l’interpretazione di noi stessi e della nostra esperienza è costitutivadi ciò che siamo e perciò non può essere considerata come una mera visione della realtà»²²; in particolare, prosegue Taylor, «le nostre autocomprensioni o i nostri autofraintendimenti danno forma a ciò che sentiamo»²³. Ciò significa che non avremo mai,

¹⁹ In proposito si veda B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2018.

²⁰ La teoria critica del capitalocene non si focalizza su un’umanità astratta: essa mette in luce come l’umanità responsabile dei disastri ecologici sia la società capitalista, dal momento che, come osserva Missiroli ripercorrendo la teoria di J. Moore, «è il capitalismo stesso che necessita di una natura inerte e passibile di sfruttamento: ma questa non esiste a priori e deve essere costruita praticamente e teoricamente» (P. Missiroli, *Teoria critica dell’Antropocene*, cit., pp. 69-70).

²¹ C. Taylor, *Animali che si autointerpretano*, in Id., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vitae Pensiero, Milano 2004, pp. 87-126.

²² *Ibid.*, p. 90.

²³ *Ibid.*, p. 112.

né in filosofia né nelle scienze, uno sguardo che osserva e valuta da un punto di vista “esterno” e “oggettivo”. Si tratta piuttosto di dare forma, attraverso il linguaggio, alle rilevanze che suscitano i sentimenti che proviamo, articolandole per farci l’idea di quale sia la vita buona per il soggetto agente e formulando – infine – una “valutazione forte” capace sia di individuare quali beni siano più desiderabili di altri, sia quale sguardo prospettico – di fronte a una medesima sfida – si riveli più ragionevole di altri²⁴. In questo modo si va a stabilire, tramite una valutazione comparativa, quali percorsi siano maggiormente in grado di offrire una possibile via per affrontare tante problematiche che affliggono l’ambiente e mettono a repentaglio la sopravvivenza stessa della specie umana.

Si tratta, quindi, di non cedere a una falsa visione *from the nowhere*²⁵, ossia a una prospettiva tipica dello «spettatore imparziale», con l’assunzione di un punto di vista universale in grado di farci superare lo sguardo soggettivo per accedere al corrispettivo della «visione da nessun luogo cui aspirano le scienze naturali»²⁶, per dirla con Charles Taylor. Occorre, piuttosto, mettere in atto il ragionamento e la capacità di valutazione morale intesa non come imposizione di limiti e confini etici, bensì come capacità di individuare e perseguire fini buoni per l’uomo nella sua originaria relazione con l’ambiente. In tal senso credo che, anziché dirci “custodi” della Terra (come se il suo futuro dipendesse esclusivamente dal

²⁴ In proposito si veda C. Taylor, *Razionalità*, in F. Dei-A. Simonica (a cura di), *Ragione e forme di vita: razionalità e relativismo in antropologia*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 240- 259.

²⁵ T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, a cura di S. Veca, il Saggiatore, Milano 1989.

²⁶ C. Taylor, *L’età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 459-460.

nostro agire), sia più adeguato considerarci come responsabili di noi stessi, degli altri e dell'ambiente nel quale viviamo. Proprio per sviluppare questa responsabilità occorre abbandonare tanto un utopico e distruttivo sguardo prometeico, quanto ogni determinismo "catastrofista" che, generando passività e paura, non aiuta a formulare una cultura della responsabilità e della speranza. Risulta quindi fondamentale andare a ripercorrere i tratti fondamentali di un'antropologia e di una riflessione morale in grado di restituirci una visione dell'essere umano né disincarnata, né viziata – sin da principio – da ontologie aprioristicamente negative o da prospettive disfattiste, ma piuttosto capaci di mettere in luce il valore e la responsabilità del soggetto agente, per riguadagnare criticamente "la posizione dell'uomo nel cosmo".

4. *L'essere umano tra bisogni e desideri*

Credo che un passo fondamentale da compiere per intervenire criticamente nel dibattito sull'Antropocene da un punto di vista filosofico risieda in un affondo di carattere antropologico. Penso, infatti, che all'origine di pratiche contrarie al bene comune, come un uso indiscriminato delle risorse della Terra e, talvolta, un vero e proprio abuso dell'ambiente da parte dell'essere umano, vi sia una scarsa consapevolezza della natura dei bisogni e dei desideri che caratterizzano la persona. Gli esseri umani, in quanto animali, presentano una serie di bisogni da soddisfare: il bisogno è caratterizzato dalla ricerca di una soddisfazione che tende a un oggetto (non necessariamente di ordine materiale) chiaramente identificabile (volto alla sopravvivenza propria o della propria specie), per il quale – una volta raggiunta – non si avverte più alcun "bisogno". Nel caso del desiderio, invece, ci troviamo di fronte a una mancanza che appartiene alla natura stessa del soggetto e, pertanto, non può essere colmata da alcun "oggetto"

del desiderare. Anche qualora desiderassi una relazione umana molto significativa, ad esempio, il fatto di raggiungerla non annullerebbe tale desiderio, ma lo potenzierebbe ulteriormente.

L'esperienza del desiderare mette quindi in luce una mancanza che caratterizza la nostra essenza e si dirige verso una pienezza certamente (almeno a tratti) sperimentabile, ma mai completa, mai "risolutiva" della mancanza che avvertiamo: a tal proposito Charles Taylor sostiene che «tutti noi concepiamo le vite e/o lo spazio in cui viviamo le nostre vite come dotati di una certa forma morale/spirituale. Da qualche parte – in qualche attività o condizione – c'è una sorta di pienezza, di ricchezza; in quel posto (attività o condizione) la vita è cioè più piena, più ricca, più profonda, più degna, più ammirevole, più come dovrebbe essere. Si tratta forse di un luogo dotato di forza: lo sperimentiamo spesso come qualcosa che ha la capacità di ispirare e motivare»²⁷. Magari questo senso di pienezza è qualcosa di cui cogliamo solo dei barlumi da moltolontano, tuttavia capiteranno «momenti di pienezza vissuta, di gioia e realizzazione, in cui ci sentiamo proprio là»²⁸. Si tratta, secondo Agostino, di quella inquietudine del cuore umano, per la quale egli ritiene che sia «proprio di tutti gli uomini aspirare alla vita felice, volere la vita felice, bramare, desiderare, ricercare assiduamente, la vita felice»²⁹; per Agostino – osserva Costantino Esposito – «l'*appetitus* della felicità non è un desiderio tra gli altri, ma è la dimensione costitutiva e documentabile al fondo di ogni altro desiderio, quale che sia la sua natura»³⁰.

²⁷ *Ibid.*, p. 16.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Agostino, *Serm.*, 150, 3.

³⁰ C. Esposito, *Agostino d'Ipbona e la liberazione del desiderio*, in A. Paravicini Bagliani-P. Silanos, *Images of Desire in the Mediterranean World*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2024, pp. 21-52 (cit. p. 48).

Gli esseri umani desiderano un bene infinito, ma devono sempre fare i conti con beni particolari e finiti, poiché nessuno di essi incarna la pienezza del bene totale³¹. La condizione degli esseri umani, quindi, è quella di desiderare qualcosa di infinito nella dimensione della finitudine. Così, mentre i bisogni generano movimento e cessano di esistere come bisogni una volta che vengono soddisfatti, la dinamica del desiderio è molto diversa perché più il desiderio trova risposta, più si attiva come desiderio. La moltiplicazione di bisogni non essenziali e la loro amplificazione, la voracità di ricchezza etc. alla quale assistiamo all'interno della società occidentale (e che genera uno sfruttamento dell'ambiente e un uso indiscriminato delle risorse) non può essere pertanto corretta tramite una semplice etica del limite, ma richiede lo sviluppo di un'autocoscienza concernente la propria natura di soggetti desideranti. Ciò che nell'uomo, infatti, si caratterizza per essere infinito è proprio il desiderio (tale infinitudine è il sigillo dello spirito umano): per affrontare molte sfide dell'Antropocene non si tratta, quindi, di "limitare" i propri bisogni, ma di approfondire la natura del desiderio umano che fa apparire tali bisogni come infiniti, generando un perenne stato di insoddisfazione.

Come osserva attentamente William Cavanaugh, lo sfruttamento dell'ambiente e delle risorse che ingenera una cultura di tipo consumista si colloca in un processo a catena composto da produzione-vendita-acquisto-consumo. Il consumismo intende fondarsi proprio sull'esperienza di mancanza e di insoddisfazione che caratterizza la natura umana, e che è segno della sua grandezza: nel continuo consumo, infatti, il piacere non si identifica con il possesso di

³¹ S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia. La natura e l'uomo*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 139-155.

beni finiti, ma piuttosto con la continua ricerca di qualcosa che non si troverà mai nella dimensione della finitudine³². Un aspetto che l'Antropocene mette in luce è perciò l'esigenza di sviluppare un'adeguata ermeneutica del desiderio, affinché non cerchiamo la pienezza laddove non la potremo mai trovare. Ciò che, quindi, deve essere chiamato in causa non è un'etica del limite, concepita come una sorta di “freno” nei confronti dell'eccessivo egoismo umano (che vede alla sua base la medesima ontologia negativa sopra tratteggiata), quanto un approfondimento nell'autocoscienza della natura umana, di ciò che può rispondere a quell'esigenza di pienezza che nessuna ricchezza potrà mai darci.

Dal punto di vista della “posizione dell'uomo nel cosmo”, il soggetto si configura come soggetto desiderante e come caratterizzato da bisogni derivanti dall'appartenenza alla specie umana. Non confondere questi due livelli e raggiungere la consapevolezza che anche i bisogni umani, proprio in quanto umani e non animali, sono caratterizzati dal sigillo del desiderio, ci permette di non cercare la soddisfazione in quel “cattivo infinito” che genera una sorta di “coscienza infelice” di hegeliana memoria.

Per raggiungere tale consapevolezza occorre, tuttavia, un continuo discernimento, una continua valutazione dei fini dell'agire in relazione a ciò che può soddisfare o meno la nostra stessa natura desiderante. Per far questo, occorre un esercizio continuo della *phronesis* e un dialogo costante con coloro che George Herbert Mead chiama gli “altri significativi”³³. L'aspetto più interessante dello sviluppo morale, nei termini di risposte adeguate davanti a sfide come

³² W.T. Cavanaugh, *Being Consumed. Economics and Christian Desire*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2008, p. 47.

³³ Si veda G.H. Mead, *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

quelle messe in luce dal concetto di Antropocene, non può essere immediatamente tradotto in strategie e risultati quantificabili, ma risiede piuttosto nello stesso processo di autocoscienza del valore della persona e della natura del nostro desiderio. In tal senso, osserva ancora Esposito commentando il pensiero di Agostino, occorre «giudicare ciò che soddisfa veramente il desiderio e ciò che invece lo blocca e lo riduce»; in tal senso, gli appetiti mondani vengono svalutati da Agostino «non perché sono troppo (nel senso di esagerati, eccessivi, incontinenti), ma perché sono *troppo poco*»³⁴.

Diversamente, quindi, da un'etica del limite, che poggia su un'ontologia negativa, su un'idea di essere umano come corrotto e pericoloso, la nostra proposta risiede, piuttosto, in un'adeguata ermeneutica ed educazione del desiderio, affinché l'agire umano sia diretto alla pienezza e non alla distruzione di sé e della realtà da lui abitata.

5. *L'Antropocene tra paura e speranza: abitare il nostro tempo*

Come abbiamo precedentemente sottolineato, l'attuale dibattito sull'Antropocene è spesso caratterizzato da toni molto cupi e, talvolta, apocalittici. Osserviamo, quindi, una paura diffusa nel porsi di fronte all'emergenza ambientale e alle possibili vie da intraprendere per favorire, invece, uno sviluppo sostenibile. Come atteggiamento opposto alla paura troviamo, invece, la posizione di coloro che tendono a minimizzare il problema e a creare un clima di generale indifferenza, rimandando la soluzione di possibili catastrofi ambientali agli esperti dei diversi settori. Sembra

³⁴ C. Esposito, *Agostino d'Ippona e la liberazione del desiderio*, cit., pp. 26-27.

quindi che, per contrastare la paura, si favorisca una sorta di oblio generale di fronte a pericoli reali.

Dal canto nostro, concordiamo con il giudizio formulato da Rowan Williams in *Abitare il nostro tempo. Vivere senza paura nell'età dell'incertezza*, il quale sottolinea la valenza positiva della paura e del disorientamento: queste esperienze, infatti, ci mettono in guardia di fronte a questioni reali che richiedono di essere adeguatamente affrontate. Williams, infatti, sostiene che è impossibile vivere senza il sentimento della paura e questo dato è positivo, dal momento che «la paura è uno degli stimoli che ci tengono in vita», ma – al tempo stesso – «dovremmo concentrarci sulla vita piuttosto che difenderci dal cambiamento», individuando quelle strade che «rendono la vita più percorribile»: «se facessimo così, forse capiremmo come usare la paura in modo costruttivo»³⁵.

Anche Charles Taylor, riprendendo le osservazioni sviluppate da Rowan Williams, sostiene come il fatto di prendere coscienza dei «danni alla natura che abbiamo provocato e che ora ci mettono in pericolo»³⁶ generi inevitabilmente un sentimento di paura. Tale paura, tuttavia, non deve trasformarsi in un giudizio disfattista nei confronti dell'essere umano e della storia, giacché «la paura, direi, si supera scoprendo il cuore dell'uomo», in accordo con quella dinamica di essere umano come soggetto desiderante a cui accennavamo precedentemente. Spesso si cede, infatti, a uno sguardo cinico circa la capacità di formulare valutazioni adeguate: tuttavia l'uomo è assolutamente in grado di discernere cosa sia in grado di rispondere al proprio desiderio (generando pienezza) e cosa invece lo tradisca

³⁵ J. Carrón-R. Williams-C. Taylor, *Abitare il nostro tempo. Vivere senza paura nell'età dell'incertezza*, Bur, Milano 2024, pp. 21-22.

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

continuamente, generando paura, incertezza e atteggiamenti distruttivi nei confronti di sé, degli altri e del mondo in cui abita. Per questo motivo, osserva Taylor, «dobbiamo quindi guardare alla nostra storia con un senso di fiducia. Ciò che è davvero terribile è proprio la paura che ci paralizza e ci fa guardare alle sfide dicendo: “non possiamo farci niente”. Lo si vede, ad esempio, nel modo in cui le persone affrontano il cambiamento climatico. Non riescono a capacitarsene e quindi lo ignorano». Per il filosofo canadese, c'è inoltre un altro atteggiamento con il quale soventeguardiamo alla paura (corrispondente, per certi versi, all'atteggiamento “prometeico” sopra tracciato): esso consiste nel dire: «“sappiamo cosa fare. Dobbiamo solo metterci in testa di farlo”. C'è una paura che ci “galvanizza”»³⁷, che ci trascina in una sorta di “delirio di onnipotenza” facendoci perdere di vista i dati di realtà e quindi finendo, paradossalmente, per paralizzarci nuovamente, anche se in modo differente, davanti alle sfide sollevate dall'Antropocene.

Anziché difenderci dalla paura dovremmo, piuttosto, imparare a “usarla” in modo costruttivo, ad esempio, esercitando una modalità di “pazienza attiva”. Occorre superare – come sottolinea ancora Williams³⁸ – una prospettiva che riduce la conoscenza a un sapere di impronta illuminista, nel quale a ogni interrogativo devono corrispondere immediatamente una risposta e una relativa strategia risolutrice. Per fare ciò bisogna imparare innanzitutto a porci le domande giuste, a formulare quella che, nel nostro contributo, abbiamo definito come un’“ermeneutica del desiderio”. Quest'ultima, probabilmente, ci permetterebbe di configurare il problema

³⁷ *Ibid.*, p. 25.

³⁸ *Ibid.*, p. 50.

secondo una prospettiva più ampia, coinvolgendo risorse che potrebbero risultare molto significative nell'affrontare le sfide ambientali e che spesso, invece, non vengono nemmeno prese in considerazione.

L'ipotesi disfattista dell'Antropocene, generata dalla paura verso un pericolo sempre più imminente e verso le numerose incognite che lo accompagnano, non si contrasta né con utopie prometeiche che finiscono per radicalizzare ulteriormente il senso di timore, né con un vago ottimismo che evita di affrontare le attuali criticità attraverso un'adeguata riflessione.

La paura deve piuttosto destare in noi un atteggiamento conoscitivo per affrontare le sfide del presente alla luce di un'antropologia più ricca di quella spesso sottesa ai dibattiti sull'Antropocene, la quale considera l'essere umano alla stregua di un'umanità disincarnata e astorica da gestire attraverso i criteri falsamente "neutrali" della bio-ingegneria e della geo-ingegneria. Questa posizione rivela una sottesa antropologia nichilista, i cui esiti ultimi sono riconducibili alla disperazione, in quanto l'agire umano sarebbe cieco e la realtà sarebbe priva di orizzonti di senso (e, pertanto, sarebbe manipolabile all'infinito). In alternativa, uno sguardo realista ci permette di affrontare tali problematiche alla luce delle risorse insite sia nell'uomo, sia nell'ambiente: non si tratta di una mera responsabilità della "cultura" nei confronti della "natura", come se l'uomo fosse un soggetto in sé già costituito e autonomo che si rivolge verso un "oggetto", paragonabile a una materia inerte. Si tratta, piuttosto, di un "allargamento" del desiderio nella direzione di ciò che lo possa realmente soddisfare e che investa tanto l'essere umano, quanto il suo rapporto con la Terra. La speranza, quindi, risiede nella soddisfazione del desiderio, che – a sua volta – si dilata costantemente: si tratta proprio

dell'esperienza descritta da Agostino quando rivolge il suo celebre invito: «desideriamo dunque, fratelli, poiché dobbiamo essere riempiti [...]. In questo consiste la nostra vita [e probabilmente la nostra responsabilità]: nell'esercitarci a desiderare»³⁹.

³⁹ Agostino, *Io. Ep.* IV, 6.

The Anthropoceners

Gli Antropocenisti

João Ribeiro Mendes

The proclamation of the Anthropocene by Paul Crutzen and Eugene Stoermer in 2000, with their assertion that “we have become geological agents”¹, raises a pivotal question regarding the precise implications of the term “we”.

My intention here is not to engage with the ontological inquiry concerning who or what this “we” signifies. Rather, I will proceed on the assumption that it does not denote a singular, unified subject, but rather an aggregate – a mosaic of agents – whose actions, or indeed inactions, though uncoordinated, have collectively and, on balance, detrimentally impacted the Earth System².

The focus of this discussion, therefore, is on the composition of this aggregate and the internal dynamics that govern its functioning. To facilitate this exploration, I introduce the term “anthropoceners” to designate those agents who, whether directly or indirectly, contribute to shaping the defining characteristics of the Anthropocene. This term is intended as a conceptual tool to address the inherent diversity of this collective. It stands in distinction to the term coined by Bonneuil and Fressoz “the anthropocenologists (fr.

¹ P. Crutzen, E. Stoermer, «The “Anthropocene”». *Global Change Newsletter*, 41, 2000, pp. 17-18.

² See J. Mendes, «The human condition in the Anthropocene: four chakrabartian parallaxes», *Anthropocenica. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica*, 5, 2024, pp. 69–91. <https://doi.org/10.21814/anthropocenica.6024>; esp. section 2.3.1.

Anthropocénologues)”,³ which typically refers to those who study or theorize about the Anthropocene, whereas “anthropoceners” identifies those who are actively engaged in the process of planetary transformation⁴.

I contend that the development of a taxonomy of the “anthropoceners” is both a useful and valuable endeavor, as it provides a systematic framework for understanding and categorizing the diverse agents contributing to the Anthropocene. In Bruno Latour, I found a preliminary outline of such a classification that served as inspiration⁵ Such a taxonomy enables a more nuanced analysis of the ways in which various actions – whether deliberate or inadvertent – exert influence upon the Earth System. By differentiating between distinct types of agents and examining how their actions intersect, amplify, or mitigate one another’s impacts, we gain crucial insights into the complex dynamics propelling planetary transformation. This understanding is indispensable

³ C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *The shock of the Anthropocene: The Earth, history and us*. Trans.: David Fernbach, Verso, 2015 (orig. *L'Événement Anthropocène: La Terre, l'Histoire et Nous*, Points, 2013).

⁴ The term “Anthropocene” is already well-established within academic discourse and thus requires no further linguistic elaboration – see J Mendes, «The Anthropocene: scientific meaning and philosophical significance», *Anthropocenica. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica* 1, 2020, pp. 71-89, J Mendes, «Antropoceno: um polissemia a ser feito» [Anthropocene: a polyseme to be made]. *Anthropocenica. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica*, 3, 2022, pp. 77-94. By appending the suffix -er to form “anthropoceners”, I employ a productive morphological pattern in English. The suffix -er is inherently agentive, typically denoting an entity that performs an action or occupies a specific role (e.g., “teacher”, “builder”, “gardener”). In the case of “anthropoceners”, the -er suffix confers an active, participatory role upon the agents it describes, underscoring their contribution to or involvement in the processes that characterize the Anthropocene.

⁵ B. Latour, *Face à Gaïa: Huit conférences sur l'esprit des lois de la nature*, La Découverte, 2015, pp. 19-23.

for addressing the global challenges posed by the Anthropocene and for crafting more targeted and effective responses.

However, a taxonomy of the “anthropoceners” is not merely a descriptive exercise; it also serves as an analytical tool for interrogating inequalities and responsibilities within the context of the Anthropocene. This approach allows us to discern how dynamics of power, wealth, and access to resources shape the participation of different agents in the ongoing process of planetary transformation. Moreover, it contributes to a more just and informed discourse regarding the solutions necessary to confront the pressing environmental challenges we face.

1. *Taxonomy*

1.1. *Dimensions*

This proposed classification framework is built upon two foundational dimensions, each of which offers a critical lens for understanding how individuals and groups engage with the climate crisis⁶. The first dimension is epistemological, focusing on the knowledge and beliefs held by agents regarding anthropogenic climate crisis. Specifically, it examines whether agents have sufficient grounds to conclude that climate crisis is both real and poses a significant existential

⁶This expression is used here to refer to the urgent and severe global situation caused by climate change, namely: global warming – Earth’s average temperature is rising due to human activities, especially the burning of fossil fuels; extreme weather – more frequent hurricanes, heatwaves, wildfires, droughts, and floods; sea level rise – melting ice caps and glaciers leading to coastal flooding; ecosystem disruptions – loss of biodiversity, coral reef bleaching, and deforestation; and human impact – food and water shortages, climate-related health issues, and the displacement of communities. These factors now pose a serious threat to people, ecosystems, and economies worldwide.

risk. This factor encompasses not only their access to scientific evidence but also their capacity to critically engage with and assimilate such information into their broader worldview. The second dimension is volitional, or conative, and centers on the willingness of agents to take meaningful action. This willingness is shaped not just by their recognition of the issue but also by their ability and motivation to implement effective responses, which are often influenced by political, economic, and social constraints. These two dimensions are inextricably intertwined and must be considered in concert, for knowledge without action is ultimately ineffectual, while action devoid of knowledge is prone to misdirection or inadequacy.

Each dimension is further densified, to account for a spectrum of positions, including antagonistic standpoints. On the epistemological axis, this ranges from those who firmly believe in the reality and severity of climate crisis (the “catastrophists”) to those who deny its existence or significance (the “skeptics” and “denialists”), with a middle ground occupied by the “agnostics,” who remain uncertain or indifferent. On the volitional axis, the spectrum stretches from those who are highly proactive – activists who actively advocate for and implement solutions – to the “quietists,” who, despite being aware, remain passive or disengaged. Positioned between these extremes are the “pragmatists,” who adopt a more measured, context-dependent approach to action. This nuanced framework enables a more detailed analysis of the various ways in which individuals and groups engage with the climate crisis, capturing the complexity of their beliefs, motivations, and behaviors.

By intersecting these dimensions, it becomes possible to construct a matrix of nine distinct categories, each representing a unique profile type defined by its general characteristics and approach to the climate crisis. This nuanced

framework allows for a more granular analysis of the diverse ways in which individuals and groups engage with the climate crisis, capturing the complexity of their beliefs, motivations, and behaviors.

1.2. *Profiles*

In this part, I attempt to identify and describe the nine distinct categories of “Anthropoceners.” For each type, a brief profile is provided, highlighting key characteristics or roles that define them. Alongside these profiles, specific examples are included to illustrate each type in a tangible way.

1.2.1. *Climate crusader*

The first category introduced is the “climate crusader,” representing individuals or groups intensely dedicated to addressing the climate crisis with urgency. These crusaders see climate crisis as an existential threat demanding immediate, large-scale action. They push for sweeping systemic changes rather than gradual adjustments, advocating for solutions such as swift transitions to renewable energy and the decarbonization of industries. Their messaging is direct and urgent, often using stark, impactful language to inspire both public awareness and political momentum. By portraying the climate crisis in dramatic, almost apocalyptic terms, they aim to break through indifference and spur widespread, coordinated efforts to combat the issue. This approach highlights their belief in the need for transformative action to avert catastrophic outcomes.

A notable example of a “climate crusader” is Greta Thunberg, whose activism has pressured global leaders and inspired a wave of youth-led climate action worldwide. In August 2018, she began a solitary protest outside the Swedish parliament, holding a sign that read “Skolstrejk för

klimatet” (“School strike for the climate”). This simple yet powerful act quickly evolved into the international civil movement known as Fridays for Future, mobilizing millions of students to demand stronger and more urgent climate policies from governments and institutions⁷.

She also took center stage at the 2019 UN Climate Summit, delivering a powerful and confrontational speech directed at world leaders: «You are failing us. But the young people are starting to understand your betrayal. The eyes of all future generations are upon you. And if you choose to fail us, I say: We will never forgive you» (NPR, 2019)⁸. This direct and emotionally charged appeal underscored the moral urgency of the climate crisis, resonating deeply with audiences worldwide. Thunberg’s commitment has remained unwavering, as evidenced by her actions at COP28 in 2023, where she openly criticized the appointment of UAE President Sultan al-Jaber – who also serves as the chief executive of the Abu Dhabi National Oil Company – to preside over the global climate talks in Dubai⁹. She condemned the resulting climate deal as «a stab in the back» arguing that it would fail to prevent temperatures from rising beyond critical thresholds¹⁰. These

⁷ Fridays For Future Sweden, «School strike for climate. Fridays For Future», n.d., <https://fridaysforfuture.se/en/>

⁸ NPR, «Transcript: Greta Thunberg’s speech at the U.N. Climate Action Summit», *NPR*, 23 September 2019, <https://www.npr.org/2019/09/23/763452863/transcript-greta-thunbergs-speech-at-the-u-n-climate-action-summit>

⁹ G. Wearden, «Greta Thunberg criticises UAE choice to host Cop28 at Davos summit», *The Guardian*, 19 January 2023, <https://www.theguardian.com/business/2023/jan/19/greta-thunberg-uae-cop28-davos-climate>

¹⁰ Euronews, «Greta Thunberg slams COP28 deal as ‘toothless, insufficient, another betrayal’ [Video]», *Euronews*, 18 December 2023, <https://www.euronews.com/video/2023/12/18/greta-thunberg-slams-cop28-deal-as-toothless-insufficient-another-betrayal>

actions and speeches exemplify her relentless dedication to radical climate solutions, as she continues to use her platform to challenge entrenched power structures and mobilize global action.

1.2.2. *Strategic activist*

The second category, “strategic/selective activists”, adopts a pragmatic approach to addressing the climate crisis. Rather than pushing for immediate, sweeping changes, they focus on practical, technology-driven solutions. These individuals champion initiatives such as renewable energy, carbon capture, and sustainable technologies, arguing that gradual progress within current political and economic frameworks is more achievable and impactful than abrupt, disruptive actions. Unlike those who prioritize urgency, strategic activists emphasize long-term, systemic transformation, aiming to integrate sustainability into existing industries rather than dismantling them entirely. They value collaboration, striving to balance environmental goals with economic and social considerations, often through innovative partnerships between governments, businesses, and communities. Their perspective is rooted in the belief that enduring, meaningful change arises from deliberate, well-planned efforts rather than rushed or reactionary measures.

Bill Gates exemplifies the “strategic activist” approach, emphasizing technology-driven solutions to address climate change through gradual, practical progress rather than radical or immediate action. His focus lies in areas such as clean energy, carbon capture, and sustainable agriculture, with investments in scalable innovations through initiatives like Breakthrough Energy Ventures¹¹. Gates advocates for working within existing economic and political systems, promoting

¹¹ Breakthrough Energy, *Home*, n.d., <https://www.breakthroughenergy.org>.

incremental shifts over sweeping transformations. In his book *How to Avoid a Climate Disaster*, he highlights the necessity of technological advancements, including clean hydrogen and nuclear energy, to combat climate crisis. Describing himself as a “technophile”, Gates acknowledges that innovation alone is not enough but argues it is indispensable: «When it comes to climate change, I know innovation isn’t the only thing we need. But we cannot keep the earth livable without it. Techno-fixes are not sufficient, but they are necessary»¹². By supporting research and market-driven solutions, Gates prioritizes long-term, science-based strategies that balance environmental, economic, and social considerations, distinguishing his approach from more urgent, activist-driven models.

1.2.3. *Acratic*¹³

The acratic type occupies a somewhat conflicted space: it tends to align with the most concerning predictions about climate crisis and agrees that urgent, transformative action is needed. Yet, it often remains on the sidelines, choosing not to actively participate in efforts to address the crisis. This detachment could stem from a sense of disengagement, weariness, or a quiet belief that climate change is an unavoidable reality, making attempts to mitigate it feel futile. While they may acknowledge the gravity of the situation and even critique the lack of meaningful progress, acratiks seldom involve themselves in advocacy or practical solutions. Their

¹² B. Gates, *How to avoid a climate disaster: The solutions we have and the breakthroughs we need*, Knopf, 2021, p. 14. D. Jensen, *Endgame, Volume 1: The problem of civilization*. Seven Stories Press, New York, 2006.

¹³ The term stems from *akrasia*, a Greek concept meaning acting against one’s better judgment. It describes individuals who recognize the need for action but fail to act due to skepticism, doubt, or perceived futility.

perspective reflects a kind of quiet resignation, as if they view the crisis as something too vast or inevitable to influence. This leaves them in a position where they recognize the problem but remain disconnected from the collective push to address it.

Derrick Jensen can be seen as an example of the acraties in his approach to the climate crisis. The American author and eco-philosopher is known for his critical perspectives on modern civilization and the environmental movement. In his book *Endgame: The problem of civilization*, he explores how these systems perpetuate harm, making significant changes seem unlikely. A passage captures his perspective:

«To reverse the effects of civilization would destroy the dreams of a lot of people. There's no way around it. We can talk all we want about sustainability, but there's a sense in which it doesn't matter that these people's dreams are based on, embedded in, intertwined with, and formed by an inherently destructive economic and social system. Their dreams are still their dreams.

What right do I – or does anyone else – have to destroy them»¹⁴.

Jensen questions whether market-driven or technological solutions can address the crisis, focusing instead on critiquing modern civilization. His work reflects the acratie tendency to highlight systemic flaws while expressing doubt about meaningful change, leaving readers uncertain about transformative solutions.

1.2.4. *Conservationist*

The "conservationist" is defined by a practical, action-driven approach to the climate crisis, even as it remains

¹⁴ D. Jensen, *Endgame: The problem of civilization*, vol. 1, Seven Stories Press, New York, 2006, p. 124.

somewhat uncertain about its exact severity. While they may not have a fixed or clear-cut opinion on how urgent the issue is, conservationists channel their energy into direct, hands-on efforts to make a difference. These individuals actively join social movements, participate in protests, and engage in political actions, motivated by a commitment to protecting biodiversity and restoring ecosystems harmed by human activity. They support science-based, practical solutions but focus more on taking concrete steps than getting caught up in theoretical debates. Their efforts aim to balance ecological preservation with societal needs, often advocating for gradual but meaningful progress. Through grassroots initiatives and public advocacy, they work to inspire collective responsibility and promote a culture of environmental care, ensuring that both current and future generations can live in harmony with nature. This combination of action and adaptability defines their approach, as they focus on contributing in tangible ways, even while navigating their own uncertainties about the crisis.

Sir David Attenborough embodies the conservationist mindset, dedicating his life to safeguarding nature through practical, science-backed solutions. His work, including BBC documentaries like *The Blue Planet* and *Planet Earth*, highlights the beauty and vulnerability of ecosystems while addressing habitat loss and climate change. Avoiding sensationalism, he promotes realistic, incremental solutions and supports initiatives such as marine protected areas and sustainable agriculture.

In *A Life on Our Planet* (2020), Attenborough reflects on biodiversity loss and presents a hopeful recovery plan emphasizing sustainability and global cooperation. At COP26, he reinforced these principles, stating, «If working apart, we are a force powerful enough to destabilize our planet, surely,

working together, we are powerful enough to save it»¹⁵ (Attenborough, 2021). His work exemplifies the conservationist philosophy, inspiring individuals and nations to take an active role in protecting the planet.

1.2.5. *Cautious advocate*

The "cautious advocates" recognize the existence of the climate crisis but remain somewhat uncertain about its exact severity or urgency. Instead of adopting a rigid or overly dramatic perspective, they concentrate on finding practical, workable solutions, often with a strong focus on technological advancements and well-balanced public policies. They prefer strategies that incorporate sustainability into current systems without causing major economic or social upheaval. While they are in favor of climate action, they lean toward gradual, carefully thought-out reforms rather than sudden or extreme measures, ensuring that environmental progress aligns with economic stability and political practicality. Their approach frequently involves promoting green technologies, enhancing energy efficiency, and encouraging collaboration between public and private sectors to create climate policies that are both effective and widely supported. By blending innovation with a pragmatic outlook, they strive to tackle the crisis in a way that reduces risks and delivers lasting benefits for society.

Barack Obama exemplifies this cautious yet committed approach to climate action. Throughout his time in office, he recognized the pressing need to tackle climate issues but opted for measured, step-by-step solutions. One of his key initiatives, the Clean Power Plan, introduced in 2013, sought to cut carbon

¹⁵ D. Attenborough, «David Attenborough COP26 Climate Summit Glasgow speech transcript [Speech transcript]», 11 November 2021), <https://www.rev.com/transcripts/david-attenborough-cop26-climate-summit-glasgow-speech-transcript>

emissions from power plants while allowing states the freedom to develop their own strategies for meeting these goals¹⁶. Obama also played a central role in advancing the Paris Agreement, which emphasized voluntary national pledges and global cooperation over strict, top-down regulations.

His administration took steps to promote renewable energy through tax incentives and encouraged the automotive industry to adopt stricter emissions standards. However, he also maintained support for domestic energy production, including controversial practices like fracking, highlighting his effort to balance environmental goals with economic and energy security concerns. This dual approach underscored his belief in finding middle ground between competing priorities. In a 2013 speech at Georgetown University, Obama emphasized the alignment of environmental and economic objectives, stating, «We need to remind folks that there's no contradiction between a sound environment and strong economic growth»¹⁷ (Obama, 2013) This sentiment was echoed at the 2015 Paris Climate Conference, where he stressed the importance of global cooperation in tackling climate crisis while ensuring that economic stability remained intact.

Obama's approach reflected a leader constrained by political realities, seeking incremental progress rather than transformative change, and often balancing competing interests rather than fully embracing the urgency of the climate crisis. His legacy on climate action is one of cautious

¹⁶ The White House, Office of the Press Secretary. «The President's climate action plan», 25 June 2013
<https://obamawhitehouse.archives.gov/sites/default/files/image/president27sclimateactionplan.pdf>

¹⁷ B. Obama, B. «Remarks by the President on climate change», *The White House*, 25 June 2013, <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2013/06/25/remarks-president-climate-change>

pragmatism, marked by a reluctance to fully commit to the sweeping measures many scientists and activists argue are necessary.

1.2.6. *Resigned*

Like the “cautious advocates”, the “resigned” acknowledge the reality of the climate crisis but are unconvinced of the timeline or magnitude of its threats, often wavering in their opinions. However, unlike the former group, despite their awareness, they choose not to intervene, whether due to a lack of interest, emotional exhaustion, or a belief that climate change is an unavoidable outcome. They view the challenges of tackling the crisis as insurmountable, often citing deeply rooted political, economic, and social systems as obstacles to meaningful action. While they may critique existing structures – such as corporate greed or government inefficiency – they seldom offer practical solutions or take part in efforts to drive change. Their perspective is shaped by a sense of inevitability, as if the damage is irreversible or the systems in place are too rigid to allow for significant transformation. This mindset leads to inaction, as they see little hope for systemic progress or effective solutions, leaving them disconnected from broader efforts to address the crisis.

Naomi Klein, the Canadian journalist and author, embodies this “resigned” outlook in her more skeptical assessments of the climate crisis. Although she has long called for radical action, especially in her book *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate* (2014), which advocates for the transformation of economic and political systems, Klein occasionally expresses a sense of powerlessness. In her 2019 speech at the launch of *On Fire: The (Burning) Case for a Green New Deal*, she said

Let there be no mistake: this is the dawn of climate barbarism. And unless there is a radical change not only in the politics but in the underlying values that govern our politics, this is how the wealthy world is going to “adapt” to more climate disruption¹⁸.

This statement underscores her growing disillusionment with the slow pace of progress and the entrenched power structures that block meaningful action. Klein frequently critiques neoliberal capitalism, arguing that its prioritization of profits over people and the planet makes large-scale reforms nearly impossible. While she continues to advocate for transformative solutions like the Green New Deal, her rhetoric occasionally conveys a sense of resignation about the immense challenges of overcoming systemic barriers. This tension between her calls for action and her acknowledgment of systemic inertia reflects a more defeatist undercurrent in her otherwise activist-oriented work.

1.2.7. *Agnotologist*

Agnotologists deliberately disseminate false information or create uncertainty around climate change, often motivated by political, economic, or ideological agendas. Their efforts are focused on eroding the credibility of scientific consensus, fostering public doubt and confusion. Frequently aligned with industries such as fossil fuels or specific media organizations, they seek to preserve existing systems by financing biased research, promoting climate change deniers, or trivializing the severity of the crisis. Through the manipulation of scientific evidence and the downplaying of

¹⁸ N. Klein, *On fire: The case for the Green New Deal*. Simon & Schuster, 2019, p. 19.

global warming's risks, agnotologists obstruct advancements in climate policy, safeguarding their financial gains and impeding the development of political momentum for meaningful action. This approach represents a calculated effort to stall effective climate solutions.

ExxonMobil is a prominent example of agnotology in the climate change debate. While its internal research confirmed the connection between human activity and global warming – «(...) in the late 1970s, top company scientists warned Exxon's management about the risks of climate change and initiated internal research programs unmatched by its industry peers»¹⁹ – the company simultaneously funded campaigns, think tanks, and advocacy groups that questioned or downplayed the credibility of climate science²⁰. This dual approach successfully spread misinformation and cultivated doubt about the severity of the climate crisis. By supporting organizations that reject climate science and promoting misleading narratives through media outlets, ExxonMobil delayed public awareness of the urgency of climate action. This enabled the company and similar industries to continue operating with fewer regulatory restrictions. This calculated strategy to mislead fits the agnotologist model, as ExxonMobil leveraged its resources to safeguard its economic interests by eroding confidence in climate research.

¹⁹ N. Banerjee, J. Cushman, D. Hasemyer, L. Song, *EXXON: The road not taken*, Createspace Independent Publishing Platform, 2015.

²⁰ D. Fahrenthold, (2015, «Exxon knew about climate change almost 40 years ago», *Scientific American*, 16 September 2015 <https://www.scientificamerican.com/article/exxon-knew-about-climate-change-almost-40-years-ago/>

1.2.8. *Opportunist*

The climate crisis is often approached by some not as a global challenge demanding collective action but as an opportunity to advance personal, political, or economic interests. While they may publicly emphasize the urgency of addressing environmental issues, their actions are frequently motivated by short-term gains, such as expanding influence, increasing wealth, or benefiting from industries with minimal oversight. These individuals or groups, often seen as opportunists, may advocate for policies that appear environmentally progressive on the surface but are designed to serve hidden agendas, such as favoring industries that profit from temporary deregulation or capitalizing on the popularity of green technologies without committing to genuine sustainability. By leveraging the crisis for immediate advantage, they prioritize their own ambitions over the systemic, long-term changes needed to create meaningful and lasting solutions.

Elon Musk serves as an example of an opportunist. While Musk has positioned himself as a champion of sustainability through companies like Tesla (electric vehicles) and SolarCity (solar energy), his actions often prioritize business growth and market dominance over genuine environmental impact. For instance, Tesla's focus on luxury, high-performance vehicles initially catered to affluent consumers rather than addressing broader climate concerns. Additionally, Musk's ventures into space exploration through SpaceX have raised questions about their environmental impact, particularly regarding rocket emissions and space debris. While Musk has undoubtedly advanced green technologies, his approach often aligns with leveraging the climate crisis for economic and personal gain, rather than prioritizing systemic, long-term solutions.

1.2.9. *Status-quoist*

Status-quoists are individuals or groups who, while acknowledging the climate crisis, prefer to maintain the status quo and continue their daily activities without making significant changes. They often see the issue as something that will either resolve itself over time or can be dealt with in the future, rather than as an immediate, urgent concern. These individuals are generally resistant to any disruptions that would require them to adjust their lifestyle, business practices, or societal norms. Whether through a lack of urgency, an emphasis on economic stability, or simply not feeling personally affected, status-quoists tend to delay meaningful action until external forces – such as regulatory pressure or more noticeable climate impacts – compel them to change. They prefer to keep operating “business as usual”, viewing any substantial shift as unnecessary unless forced by more immediate, unavoidable circumstances. This approach reflects a mindset of passivity, where change is seen as something to be avoided or postponed rather than actively pursued.

Donald Trump exemplifies the status-quoist profile. During his presidency, Trump consistently downplayed the urgency of the climate crisis, framing it as a distant or exaggerated threat. His administration rolled back numerous environmental regulations²¹, withdrew the U.S. from the Paris Agreement, and prioritized support for fossil fuel industries, all under the guise of economic growth and job creation²². Trump’s approach reflects a preference for maintaining the

²¹ C. Davenport, «Trump signs executive order unwinding Obama climate policies», *The New York Times*, 28 March 2017, <https://www.nytimes.com>.

²² J. Tollefson, «Drill, baby, drill? Trump policies will hurt climate – but US green transition is under way», *Nature News*, 4 February 2025, <https://www.nature.com/news>.

status quo, resisting systemic changes that would disrupt existing industries or require significant shifts in policy or behavior. His actions demonstrate a reluctance to address the climate crisis proactively, instead deferring action and prioritizing short-term economic stability over long-term environmental sustainability.

2. Matrix.

Drawing upon the aforementioned dimensions and the nine delineated profiles of “anthropoceners,” we can construct the following representational matrix. The semaphore colors – green, yellow, and red – along with their respective shades, are intended to intuitively convey the varying degrees of engagement with the ecoclimatic challenges of the Anthropocene.

KNOWLEDGE → Are there good reasons to believe that anthropogenic climate change is indeed real and poses a significant existential risk?	yes CLIMATE BELIEVERS (catastrophists) Those who believe in the most alarming projections of climate change and advocate for urgent and radical actions.	maybe CLIMATE AGNOSTICS Individuals who lack a clear or consistent opinion on the severity of the climate crisis, acknowledging some uncertainty.	no CLIMATE UNBELIEVERS (skeptics; negationists) Those who question or deny the existence of the climate crisis and its anthropogenic causes.
↓ ACTION Is there sufficient willingness to take action?	yes ACTIVISTS Individuals or groups who take direct action to address climate change by engaging in social movements, protests, or political actions	4 (conservationists) Supporters of practical and balanced solutions, concerned with environmental preservation but without the urgency of the climate champions.	7 (agnotologists) Individuals or groups who, whether consciously or unconsciously, contribute to the creation, maintenance, or spread of ignorance or uncertainty about climate change.
maybe PRAGMATISTS Those who seek practical solutions, often with an emphasis on technological innovation and balanced public policies	2 (strategic activists) People who take action, but with a more pragmatic, flexible, or selective approach to climate-related issues.	5 (cautious advocates) People who acknowledge the climate crisis but hesitate or resist change, being skeptical of the proposed solutions.	8 (opportunists) Individuals who view the climate crisis as an opportunity for personal or political gain.
no QUIETISTS Individuals or groups who adopt a stance of non-intervention, whether due to disinterest, fatigue, or the belief that climate change is inevitable.	3 (acraties) Those who take little or no action, despite holding catastrophic beliefs, but do not see or seek solutions.	6 (resigned) Individuals who passively accept the climate crisis, with a skeptical or negative view of significant changes.	9 (status-quoists) People who carry on with their lives unaffected by or are indifferent to the climate crisis, prioritizing personal routines over broader environmental concerns.

At its core, the matrix underscores a fundamental tension between epistemology (the nature of how we come to

understand the world) and ethics (how we translate that understanding into action). The Knowledge-axis delineates how individuals engage with truth, belief, and awareness – whether they view climate change as an urgent existential threat (yes), are uncertain about its magnitude (maybe), or reject its existence altogether (no). These positions reflect divergent modes of interpreting reality, the level of trust in scientific authority, and how risk is assessed within the climate debate.

The Action-axis explores the relationship between belief and behavior. It interrogates whether individuals act upon their convictions or passively accept the status quo. This axis spans from those who take decisive, proactive measures (yes) to those who remain passive (no). In this context, action is not merely a behavioral response but an ethical stance, signaling an individual's alignment with certain moral imperatives in addressing the climate crisis.

The categories within the matrix are not fixed; rather, they represent dynamic, evolving interpretive positions, which shift over time through interaction with social, political, and environmental forces. These positions are shaped by historical context – such as scientific advancements, media narratives, and political movements – and by individual identity, including economic interests, personal experiences, and ideological leanings. For example, an individual positioned within the strategic activist category might have arrived at their perspective through both a reasoned interpretation of climate science and the influence of their social environment – perhaps shaped by a community prioritizing technological innovation or a wider political movement advocating for policy reform.

Moreover, the matrix brings to the fore the ontological and political dimensions of climate change. In its most extreme positions, the climate crusader and status-quoist offer sharply

contrasting worldviews. The former perceives the climate crisis as an urgent, existential threat, while the latter either denies its existence or downplays its urgency. These polarized stances reflect deeper convictions about the nature of reality and future possibilities: the crusader views the world as teetering on the brink of collapse, requiring radical and immediate transformation, while the status-quoist perceives the world as largely stable, with minimal disruption or significant change anticipated.

This tension between advocating for radical change and maintaining the status quo is a central feature of climate discourse. The acratik or opportunist categories within the matrix might represent more ambiguous, pragmatic positions that navigate this divide. Such individuals may acknowledge the climate crisis but often delay or exploit the situation in ways that hinder substantial progress.

Crucially, the matrix offers the potential for transformation. It is not simply a snapshot of where individuals currently stand on the climate issue, but rather a tool for continual reinterpretation. Through dialogue, self-reflection, and shifts in collective awareness, individuals and societies are afforded the opportunity to reassess their positions on both knowledge and action. It encourages the questioning of assumptions and rethinking of how we engage with the climate crisis – whether through scientific education, political engagement, or ethical contemplation regarding how we ought to live in a rapidly changing world.

Thus, the matrix is not a static tool, but a dynamic, evolving framework that challenges individuals to reconsider the narratives and ethical implications underlying their views on climate change. Ultimately, it calls on individuals to reflect on how they might adapt, evolve, or transform in response to the pressing challenges of the climate crisis.

3. *Analysis*

3.1. *Climate crisis attitudes*

Attitudes towards climate change are seldom reducible to binary positions; rather, they are contingent upon the dynamic interplay between epistemic engagement and volitional disposition. This dual-axis framework elucidates the inherent complexity of climate discourse, wherein cognitive apprehension and agential impetus collectively shape individual and collective responses. Crucially, knowledge devoid of praxis remains inert, whilst action untethered from substantive understanding risks precipitating maladaptive interventions.

Skepticism and fatalism, as typified by the acratric and resigned archetypes, signify a disjuncture not in the acceptance of climatological evidence per se, but rather in the perceived feasibility of societal transformation. Conversely, agnotologists and opportunists engage in the strategic propagation of misinformation to safeguard entrenched interests, thereby constituting a significant impediment to meaningful progress.

The dialectic between radical and incrementalist approaches – embodied, respectively, by climate crusaders and strategic activists – underscores divergent conceptions of socio-political change. The former necessitates mass mobilization predicated upon systemic overhaul, whereas the latter, exemplified by pragmatic conservationists, advocates for calibrated reforms within extant institutional structures. Notably, even ostensibly recalcitrant actors may recalibrate their stance when exogenous market forces render climate-aligned strategies economically expedient.

This taxonomy thus underscores the imperative of adopting a pluralistic and contextually attuned approach to climate governance. Radical structural transformation,

technological innovation, corporate agency, and political consensus-building each assume salient – albeit contested – roles within this matrix. Mediating the polarities between those advocating immediate, wholesale systemic change and proponents of incremental adaptation demands a nuanced interrogation of these disparate epistemologies, without which efficacious policy formulation remains elusive.

3.2. Profiles hierarchy

When assessing the nine profiles according to their perceived urgency and efficacy in responding to climate change, a clear hierarchy emerges. The climate crusader ranks highest, advocating immediate and transformative action. Close behind is the strategic activist, who balances urgency with pragmatic, technology-oriented solutions. The conservationist adopts a more measured approach, emphasizing sustainability and evidence-based incrementalism, while the cautious advocate supports moderate reform to mitigate disruption. The acritic critiques existing systems yet fail to propose viable alternatives, whereas the resigned recognizes the crisis but succumbs to fatalistic inaction. Further down, the opportunist exploits the issue for personal advantage, the agnotologist actively disseminates disinformation to obstruct progress, and lastly, the status-quoist resists change until compelled by external forces. While the climate crusader exemplifies the most proactive stance, contextual factors may render gradual or conciliatory approaches more feasible in practice.

The color-coded matrix framework reveals a distinct stratification of climate change positions. Epistemologically, strong conviction in its empirical reality is marked in green, moderate belief in yellow, while skepticism or outright rejection appears in red. Crucially, the tonal gradations within

these primary colors delineate varying degrees of behavioral engagement – from passive acknowledgement to active commitment – thus providing a dual-axis representation of both cognitive acceptance and practical response. This analytical model exposes critical disjunctures between climate belief and climate action.

The optimal distribution within this framework would show pronounced demographic clustering in the deepest green quadrant (position 1), reflecting both strong conviction and proactive engagement, with complete absence from the pale red extreme (position 9) where entrenched denial meets active obstruction. Such an outcome would represent full epistemic consensus perfectly aligned with behavioral commitment to climate action. However, this configuration remains normative rather than descriptive – an aspirational target underscoring the significant gap between current attitudes and the required societal response to the climate crisis.

3.3. Transforming inaction into action

Progressing from inaction to meaningful engagement with the climate crisis requires a structured shift in perspective and behavior. For those entrenched in the status-quoist position – adhering rigidly to business-as-usual narratives – initial engagement must center on science-backed demonstrations of tangible and existential climate risks, framed not as threats but as opportunities for innovation and growth. Once acknowledgement is achieved, the transition to a reluctant stance involves promoting incremental, low-disruption actions that demonstrate the viability and benefits of gradual change.

Further progression to a strategic activist mindset entails reconciling urgency with pragmatism, emphasizing evidence-based technological and policy solutions within

existing systems. Highlighting global success stories can reinforce the feasibility of effective action. The final shift – towards becoming a climate crusader – requires fostering a sense of existential imperative, empowering individuals to champion radical systemic change through leadership, grassroots mobilization, and uncompromising advocacy.

Ultimately, this progression relies on layered strategies: dismantling denial with evidence, validating cautious engagement, demonstrating pragmatic solutions, and, finally, channeling conviction into transformative action. Success hinges not merely on disseminating facts but on forging emotional and ethical connections that render inaction untenable.

Dalla crisi dell'ascolto all'umanesimo patico: fondamenti dialettici per l'Antropocene

From the Crisis of Listening to a Pathic Humanism: Dialogical Foundations for the Anthropocene

Giovanni Scarafile

1. Introduzione

In questo scritto, vorrei mostrare i motivi di plausibilità della tesi secondo cui nel tempo dell'Antropocene noi sperimentiamo una doppia crisi. La prima crisi, più facile da cogliere in ragione della evidenza dei suoi esiti, è di tipo ecologico. La seconda crisi è invece di tipo comunicativo ed attiene alla incapacità di esercitare l'ascolto nei confronti dei viventi. Questa incapacità si è diffusa come un virus silenzioso partendo dalle dinamiche interpersonali, passando per le comunicazioni tra i gruppi ed ha raggiunto i gangli vitali della struttura connettiva delle nostre società. Come risultato, non solo non siamo più in grado di comunicare tra esseri umani, ma sono inficiate le dinamiche comunicative tra le specie che vivono sul pianeta. Il linguaggio dell'ascolto, che dovrebbe essere ponte tra mondi differenti, si è ridotto a protocollo, a funzione, a calcolo. Abbiamo smarrito la possibilità di un'attenzione reciproca che non sia filtrata dal sospetto o dall'urgenza della replica, e ciò compromette non solo le relazioni umane, ma anche quella rete più ampia, fragile e indispensabile, che ci lega al vivente nel suo insieme. In assenza di ascolto, l'Antropocene non è solo un'era geologica: diventa una condizione psichica collettiva, in cui l'eco di ogni

voce si perde nel vuoto di una comunicazione che ha dimenticato la sua radice più profonda.

Per affrontare questa doppia crisi – ecologica e comunicativa – abbiamo bisogno di quello che Latour definisce “risky diplomacy”¹, una diplomazia rischiosa che non si limiti a proporre soluzioni tecniche ai problemi ambientali, ma che sia capace di mettere in comunicazione i diversi ‘popoli’ che abitano il pianeta con i loro peculiari modi di distribuire l’agency nel mondo. Questa diplomazia è rischiosa perché ci obbliga ad abbandonare la sicurezza delle nostre visioni universalizzanti, siano esse fondate su una concezione unificata della Natura o su credenze religiose totalizzanti. Richiede invece che ogni collettivo espliciti per gli altri la propria cosmologia: quale autorità lo convoca, quali sono i suoi confini, quale territorio abita, in quale epoca si situa. Solo attraverso queste operazioni di traduzione e comparazione possiamo sperare di superare la sordità che caratterizza le nostre relazioni, non solo tra esseri umani ma anche con le altre specie con cui condividiamo la Terra. La crisi comunicativa dell’Antropocene non è infatti solo una crisi del linguaggio umano, ma una più profonda incapacità di percepire e rispondere ai segnali che provengono dal tessuto stesso della vita planetaria

Le due crisi sono profondamente intrecciate, mi sembra questo il punto: è proprio perché non riusciamo ad ascoltare le istanze del pianeta che non lo tuteliamo nel modo appropriato. Proprio in virtù della crisi comunicativa, prende forma quella che, per comodità espressiva, definiamo crisi ecologica. Tornare a pensare le matrici della sfida di fronte a noi è un compito filosofico, se è vero quanto osservava Marcel:

¹ B. Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, trad. da Catherine Porter, First published (Cambridge, UK Medford, MA: Polity, 2017), p. 151.

il filosofo è chiamato a confrontarsi con l'ansia di un mondo in cui la possibilità di una distruzione totale non appare più come un'ipotesi remota².

Alla luce di quanto precede, dedicherò la prossima sezione (§2) ad esplicitare la nozione di dialogetica, un paradigma comunicativo post-fondazionalista che supera le teorie tradizionali del dialogo, riconoscendo la possibilità di comunicazione autentica anche in assenza di condizioni ideali. All'interno di tale percorso, farò riferimento (§2.1) alla differenza tra modelli comunicativi basati sulla advocacy e sull'inquiry; nel § 2.2 all'inaudalgia (neologismo che descrive il dolore derivante dal mancato ascolto, sia nelle relazioni interpersonali che nel rapporto con la natura), nei paragrafi 2.3 e 2.4 alla differenza tra *homo patiens* e *homo muniens* (due archetipi antropologici che rappresentano rispettivamente chi accetta la propria vulnerabilità come forza relazionale e chi invece la nega sistematicamente, costruendo difese rigide); per giungere ad alcune considerazioni conclusive (§ 3).

Le nozioni che qui introduco non costituiscono semplici estensioni metaforiche dal dominio delle relazioni interpersonali a quello della relazione umano-natura, ma offrono strumenti concettuali per affrontare quella che potremmo definire, seguendo Bruno Latour, la “crisi rappresentazionale” dell'Antropocene. La crisi ecologica contemporanea è, infatti, simultaneamente e costitutivamente, una crisi delle modalità attraverso cui la modernità occidentale ha concettualizzato, rappresentato e gestito praticamente il rapporto tra umano e più-che-umano e proprio per questo impone un ripensamento radicale dei modelli di soggettività e delle grammatiche comunicative con cui interagiamo con ciò

² G. Marcel, *Il filosofo di fronte al mondo d'oggi*, Morcelliana, Brescia 2024, p. 33.

che è altro da noi, sia esso umano o non-umano. La dialogetica si propone come risposta a questa esigenza, rifiutando tanto la nostalgia di un'armonia originaria quanto la presunzione tecnocratica di un controllo assoluto. Essa assume l'asimmetria, la fragilità e il disallineamento non come ostacoli da eliminare, ma come condizioni costitutive della possibilità di relazione e trasformazione.

In questo senso, l'inaudalgia non è solo la sofferenza del soggetto non ascoltato, ma anche il sintomo di un'intera architettura del sapere che ha ignorato la voce dell'altro—sia esso un corpo, una cultura, o un ecosistema—relegandolo a oggetto muto. Riconoscerne la portata significa aprire lo spazio per una epistemologia sensibile e situata, capace di accogliere anche ciò che non si lascia tradurre nei parametri della trasparenza logico-argomentativa.

Il percorso che segue intende, dunque, esplorare una via terza: un'etica del legame che non idealizza il dialogo, ma ne assume le frizioni, i silenzi, i fallimenti come materia viva di una comunicazione *nonostante tutto*, più profonda proprio perché consapevole del suo rischio ontologico.

Va sottolineato che, sebbene il dialogo con diversi autori funga da necessaria contestualizzazione, questo scritto propone un autonomo apparato concettuale, inizialmente sviluppato in *La spina nella carne. Cinque lezioni sul dialogo*³. Le nozioni di dialogetica, inaudalgia, homo patiens e homo muniens non sono mere estensioni di teorie esistenti, ma costituiscono i fondamenti di un framework interpretativo che intende decifrare la complessa interrelazione tra crisi comunicativa e crisi ecologica nell'Antropocene attraverso categorie inedite di analisi.

³ G. Scarafile, *La spina nella carne. Cinque lezioni sul dialogo*. YOD Institute 2025.

2. *Fondamenti della dialogetica*

La dialogetica rappresenta un paradigma comunicativo post-fondazionalista che emerge dalla critica sistematica delle insufficienze strutturali delle teorie del dialogo tradizionali. Queste teorie operano sulla base di ciò che ho denominato “paradigma dell’età dell’oro del comunicare” - un modello normativo che subordina la possibilità di dialogo autentico all’esistenza di condizioni ideali prestabilite: principi condivisi, competenze comunicative omogenee, controllo delle variabili ambientali, neutralizzazione dei conflitti interpretativi⁴.

Il fondamento logico di questo paradigma trova espressione nell’adagio scolastico “Contra principia negantem non est disputandum”, in cui si codifica un’aporia fondamentale: la discussione razionale presuppone necessariamente un’omogeneità preliminare degli orizzonti concettuali tra gli interlocutori. Questa concezione implica una

⁴ La critica al paradigma fondazionalista del dialogo si articola su tre livelli epistemologici interconnessi. Primo, l’analisi genealogica delle condizioni di possibilità del dialogo rivela come le teorie tradizionali assumano implicitamente un modello platonico-aristotelico di concordia che presuppone l’esistenza di principi primi universalmente condivisi come prerequisito per la dialettica. Secondo, dal punto di vista della pragmatica trascendentale di Karl-Otto Apel, le quattro pretese di validità universale (comprensibilità, verità, sincerità, correttezza normativa) risultano essere storicamente determinate e culturalmente situate piuttosto che trascendentalmente fondative. Terzo, l’approccio fenomenologico-ermeneutico gadameriano della *Horizontverschmelzung* presuppone ancora una teleologia del consenso che la dialogetica mette in questione attraverso l’analisi delle “rottture epistemiche” (Foucault) che caratterizzano l’interazione tra formazioni discorsive eterogenee. La dialogetica si colloca così all’intersezione tra la decostruzione derridiana del logocentrismo occidentale, la critica levinasiana della simmetria intersoggettiva e la teoria latouriana delle “agencies” distribuite, configurandosi come un paradigma post-umanistico che riconosce forme di comunicazione trans-specifiche irriducibili al modello antropocentrico del logos.

circularità viziosa: il dialogo richiederebbe come preconditione ciò che dovrebbe essere il suo risultato - ovvero la creazione di una comprensione condivisa.

L'analisi fenomenologica delle pratiche comunicative concrete rivela tuttavia un'irriducibile tensione tra questo modello prescrittivo e l'effettualità dell'esperienza dialogica. Le osservazioni empiriche mostrano che spesso i dialoghi più autentici e trasformativi emergono proprio in condizioni che violano sistematicamente i presupposti teorici dell'età dell'oro: in contesti di conflitto interpretativo irrisolvibile, in situazioni di asimmetria linguistica o culturale, attraverso modalità comunicative non-verbali o para-linguistiche. Paradossalmente, l'assenza delle condizioni ideali - piuttosto che costituire un ostacolo - può generare forme di comprensione intersoggettiva più profonde e significative rispetto a quelle ottenibili in contesti comunicativi ottimizzati secondo i parametri delle teorie tradizionali⁵.

La dialogetica si articola attraverso tre operazioni epistemologiche fondamentali che ne delimitano la specificità teorica:

1. *Inversione del rapporto fondativo tra teoria e prassi.*

La dialogetica assume un approccio anti-idealistico che

⁵ Un esempio empirico di questo fenomeno è documentato nella ricerca etnografica di Timothy Ingold sul linguaggio e la comunicazione tra le comunità indigene circumpolare. Nel suo studio *The Perception of the Environment* (2021), Ingold dimostra come il dialogo più efficace e profondo tra membri di culture diverse si verifichi proprio in contesti di forte asimmetria linguistica, dove la comunicazione si sviluppa attraverso forme ibride di espressione corporea, attività condivisa e improvvisazione semiotica. Analogamente, Sherry Turkle in *Reclaiming Conversation* (2016) documenta casi in cui l'interazione mediata tecnologicamente — teoricamente “imperfetta” secondo i parametri delle teorie classiche della comunicazione — può produrre forme di autorivelazione e intimità inaccessibili nella comunicazione faccia a faccia.

subordina la costruzione teorica all'osservazione rigorosa delle pratiche comunicative concrete. Questo non comporta una ricaduta nell'empirismo ingenuo, ma il riconoscimento metodologico che i modelli comunicativi devono emergere induttivamente dall'analisi delle interazioni effettive piuttosto che essere dedotti da principi aprioristici.

2. *Sviluppo di sensibilità contestuale ermeneutica.* La dialogetica elabora forme di intelligenza situazionale che permettono l'adattamento delle modalità comunicative alle specificità irriducibili del contesto senza compromettere l'autenticità dell'atto dialogico. Questo richiede la messa a punto di "linguaggi ponte" – strutture meta-comunicative capaci di mediare tra registri discorsivi differenti, analogamente agli "interlanguages"⁶ sviluppati nella ricerca transdisciplinare per facilitare la comunicazione tra domini epistemologici eterogenei.

2. *Risemantizzazione del concetto di efficacia comunicativa*

La dialogetica supera la tradizionale dicotomia tra strumentalità e dimensione etica attraverso la loro integrazione dialettica. L'efficacia non viene più misurata secondo i parametri dell'età dell'oro (chiarezza referenziale, coerenza logica, forza persuasiva), ma in termini di capacità trasformativa delle relazioni intersoggettive e di generazione di significati emergenti che eccedono l'orizzonte di aspettativa dei singoli partecipanti.

Il fondamento epistemologico di questa riconfigurazione risiede nell'elaborazione di quello che ho

⁶ Cfr. J.T. Klein, *Taxonomy of Interdisciplinarity* in Frodeman, R. et al. *Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, OUP Oxford 2017, pp. 15-30, p. 24

chiamato “ragion patica”⁷ – una modalità di razionalità che integra la dimensione la componente sensibile, incarnata e relazionale dell’esperienza, come momento costitutivo della cognizione piuttosto che come interferenza da neutralizzare secondo il paradigma cartesiano⁸.

Nell’epoca dell’Antropocene, la dialogetica assume rilevanza teorica e pratica cruciale per almeno due ragioni interconnesse.

In primo luogo, la complessità sistemica e l’urgenza dei problemi ecologici non consentono di attendere la realizzazione di condizioni comunicative ideali tra i molteplici attori coinvolti (Stati, corporations, movimenti sociali, comunità scientifiche).

In secondo luogo, la comunicazione con il mondo più-che-umano eccede strutturalmente i modelli dialogici intersoggettivi basati su soggetti linguistici che condividono codici simbolici antropocentrici: richiede l’elaborazione di modalità comunicative capaci di intercettare forme di agency e di produzione di significato che, come dimostrato dalle ricerche di Latour e Descola, sono irriducibili alle categorie ontologiche del moderno dispositivo natura/cultura⁹.

⁷ La prima formulazione della nozione di “ragion patica” è rinvenibile nel saggio “*Paroles Entièrement Destituées de Sens*”. *Pathic Reason in the Théodicée* in M. Dascal (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, Springer 2008, pp. 423-439.

⁸ Questa concezione rappresenta un oltrepassamento tanto del razionalismo metafisico quanto dell’emotivismo relativista, orientandosi verso una comprensione incarnata delle facoltà conoscitive che trova precedenti nel *sensus communis* kantiano, nella logica del cuore pascaliana, e nelle ricerche neurofenomenologiche contemporanee di Damasio sui marcatori somatici.

⁹ Mi riferisco, in particolare, ai concetti di “agency distribuita” e “parlamento delle cose” sviluppati da Latour in *Politiques de la nature* (1999) e alle analisi delle ontologie non-naturaliste in cui umani e non-umani condividono proprietà di interiorità documentate da Descola nel suo *Par-delà nature et culture* (2005). Entrambi gli autori mostrano come diverse culture abbiano

2.1. *Distinzione tra modelli comunicativi: advocacy (imposizione) vs inquiry (esplorazione)*

La polarità *advocacy/inquiry* costituisce un nodo teorico cruciale per comprendere la fisiologia interna degli atti comunicativi e la loro capacità generativa. Questa distinzione, originariamente sviluppata da Peter Senge nel contesto dell'apprendimento organizzativo¹⁰, identifica due movimenti intenzionali complementari che strutturano la dinamica profonda del dialogo autentico.

L'*advocacy* designa il movimento attraverso cui un parlante esprime, difende e promuove le proprie posizioni cognitive ed etiche. Dal punto di vista fenomenologico, si manifesta come atto tetico che pone il proprio contenuto intenzionale come rilevante per l'interlocutore. La sua funzione fisiologica nel dialogo è quella di introdurre contenuti specifici, di articolare distinzioni concettuali, di aprire campi tematici che altrimenti rimarrebbero impliciti. L'*advocacy* permette che qualcosa di specifico entri nello spazio comunicativo condiviso.

L'*inquiry* designa invece il movimento attraverso cui un parlante esplora e cerca di comprendere le posizioni dell'altro. Essa si caratterizza per la sospensione del proprio giudizio e l'apertura all'emergere di significati inattesi. La sua funzione fisiologica è di creare spazio ricettivo per l'alterità, di favorire l'approfondimento delle posizioni espresse, di mantenere viva la possibilità che il dialogo generi comprensioni che nessuno dei partecipanti possedeva preliminarmente.

elaborato sistemi di comunicazione con entità non-umane che superano la dicotomia moderna soggetto/oggetto.

¹⁰ Cfr. P. Senge et al. *The Fifth Discipline Field Book Strategies and Tools for Building a Learning Organization*. Currency Doubleday, New York 1994.

Il dialogo autentico richiede l'interazione dinamica di questi due movimenti. Un eccesso di advocacy trasforma il dialogo in contesa o propaganda; un eccesso di inquiry lo sterilizza in investigazione senza impegno. La dialogetica emerge propriamente quando advocacy e inquiry si alimentano reciprocamente in un equilibrio dinamico che permette sia l'articolazione autentica delle proprie posizioni sia l'accoglimento trasformativo dell'alterità.

Nell'Antropocene, questa polarità acquisisce una rilevanza specifica per ripensare la relazione umano-natura. La modernità occidentale ha praticato un eccesso sistematico di advocacy nei confronti del mondo più-che-umano: ha imposto categorie antropocentriche (natura/cultura, soggetto/oggetto, risorsa/valore) sui sistemi ecologici senza sviluppare corrispondenti forme di inquiry verso le logiche operative specifiche del vivente.

Per applicare la dialogetica alle questioni ambientali, dobbiamo correggere lo squilibrio storico nel nostro rapporto con la natura: invece di imporre solo le nostre categorie (advocacy eccessiva), dobbiamo sviluppare capacità di ascolto e comprensione (inquiry ecologica). Questo non significa attribuire caratteristiche umane alla natura, ma riconoscere che gli ecosistemi funzionano secondo logiche autonome - come i cicli biogeochimici, le catene alimentari e i processi di autoregolazione.

L'inquiry ecologica comporta quindi lo sviluppo di sensibilità epistemiche capaci di "leggere" questi linguaggi sistemici: prestare attenzione ai segnali di stress degli ecosistemi, riconoscere i patterns di adattamento e resilienza, comprendere le temporalità specifiche dei processi naturali. Come mostrato dalle pratiche indigene di gestione ambientale, si tratta di forme di attenzione che integrano osservazione scientifica e partecipazione corporea negli ambienti.

L'applicazione della dialogetica alle sfide dell'Antropocene richiede non solo una migliore capacità di ascolto verso i sistemi naturali, ma anche lo sviluppo di forme innovative di "advocacy bioregionale" - modalità attraverso cui gli interessi dei sistemi ecologici possano essere articolati e difesi nei processi decisionali umani¹¹.

Dunque, la riconfigurazione della polarità advocacy/inquiry per l'epoca dell'Antropocene comporta l'elaborazione di quello che potremmo definire "diplomazia

¹¹ Questa prospettiva si allinea con la posizione filosofica di Val Plumwood, che invita a riconoscere l'intenzionalità comunicativa della natura e la sua agency non-umana. Plumwood critica la riduzione dei sistemi naturali a meri oggetti passivi e propone invece una relazionalità etica che riconosca la natura come soggetto attivo che richiede forme di rappresentanza appropriate nei nostri sistemi politici ed economici. Cfr. Plumwood, V. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London and New York: Routledge 2002. Si veda, in particolare, il cap. 7 *The ethics of commodification* in cui l'autrice decostruisce i presupposti filosofici che rendono possibile la mercificazione della natura, mostrando come essa derivi da una visione dualista e gerarchica del mondo, che separa radicalmente soggetti morali (gli esseri umani, o più precisamente alcuni umani) da oggetti inanimati e sfruttabili (la natura, gli animali, i corpi non normativi). Plumwood mette in discussione tanto le concezioni tradizionali che assegnano valore solo a ciò che è razionale e autonomo, quanto le proposte etiche estensioniste che cercano di includere alcuni animali nel cerchio della considerazione morale sulla base di criteri umani (coscienza, sensibilità, razionalità). Il vero nodo critico, sostiene Plumwood, non sta nel *chi* includere, ma nel *come* intendiamo la relazione. L'alternativa alla logica del dominio e della riduzione a risorsa non è un'estensione paternalistica della soggettività, ma il riconoscimento di una comunità mista, in cui esseri umani e non-umani coesistono non come identici, ma come differenti e comunicanti, capaci di interessare relazioni dotate di significato. L'etica che ne emerge è un'etica della risposta, fondata sulla capacità di ascolto e sulla disponibilità a lasciarsi interpellare dalla natura come soggetto dialogico. In questo senso, il pensiero di Plumwood converge con una concezione dialogetica della comunicazione, in cui l'alterità non è un ostacolo da ridurre all'identico, ma la condizione stessa della relazione trasformativa.

inter-specifica” – modalità comunicative che riconoscano l’agency distribuita degli assemblaggi socio-ecologici e che permettano forme di advocacy umana informata da inquiry profonda verso le logiche operative del mondo più-che-umano. È solo attraverso questo riequilibrio che diventa possibile sviluppare forme di coesistenza che rispettino tanto l’autonomia dei sistemi naturali quanto le legittime necessità delle comunità umane.

2.2. *Il concetto di inaudalgia: il dolore del mancato ascolto*

L’inaudalgia costituisce una categoria fenomenologica emersa dal riconoscimento di una forma specifica di sofferenza relazionale che ha ricevuto scarse analisi sistematiche nella riflessione filosofica e psicologica contemporanea. Il neologismo, formato dalla fusione di “inaudito” (non ascoltato) e “algia” (dolore), designa non il semplice fastidio per un disaccordo o una divergenza di opinioni, ma una forma di invalidazione esistenziale che attacca il nucleo costitutivo dell’identità personale.

Dal punto di vista della struttura temporale della coscienza, l’inaudalgia presenta caratteristiche specifiche che la distinguono da altre forme di sofferenza relazionale. Non è episodica ma si configura come quello che Heidegger definirebbe una *Grundstimmung* – una tonalità emotiva fondamentale che colora stabilmente il modo d’essere nel mondo relazionale. Chi esperisce cronicamente l’inaudalgia sviluppa una corazza protettiva – non meccanismi di difesa contingenti e reversibili, ma una riorganizzazione strutturale della modalità di presenza nelle relazioni intersoggettive.

L’inaudalgia si articola secondo due dimensioni costitutive che richiedono analisi separate:

1) *Inaudalgia relazionale*. Emerge quando la propria voce - intesa non come fenomeno meramente acustico ma come espressione dell'unicità esistenziale irriducibile - non trova accoglimento nell'altro. Non si tratta della semplice assenza di risposta verbale, ma della mancanza del "riconoscimento del soggetto" - la conferma intersoggettiva che la propria parola ha effettivamente modificato qualcosa nella posizione dell'interlocutore, che ha lasciato una traccia significativa nel suo orizzonte di senso.

2) *Inaudalgia personale*. L'inaudalgia personale designa l'incapacità di stabilire un dialogo autentico con se stessi, con le proprie istanze interiori, con quello che Platone nel *Teeteto* descriveva come un processo in cui

quando l'anima riflette altro non faccia che dialogare, interrogando se stessa e essa stessa rispondendo, tanto affermando quanto negando¹².

Come dimostrato dalle ricerche di Fernyhough sul linguaggio interiore, l'identità personale si costituisce attraverso l'interiorizzazione progressiva dei dialoghi con gli altri significativi. Fernyhough afferma che

il linguaggio interiore è la modalità predominante con cui comunichiamo con noi stessi, proprio come il linguaggio esterno è il nostro canale predefinito per interrogare gli altri¹³.

L'inaudalgia personale emerge quando questo processo di interiorizzazione si blocca o si distorce, generando

¹² Platone, *Teeteto*, trad. da Franco Ferrari, Classici greci e latini (Milano: BUR Rizzoli, 2011), 435.

¹³ C. Fernyhough, *Le voci dentro. Storia e scienza del dialogo interiore*, tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p. 225.

forme di estraneità interiore, di incapacità di accedere ai propri stati affettivi e desideri autentici.

L'inaudalgia genera effetti sistemici che possono essere analizzati attraverso il modello della dinamica escalation/de-escalation nei conflitti comunicativi. Chi ha esperito cronicamente l'inaudalgia tende a sviluppare strategie comunicative preventive che, benché comprensibili dal punto di vista dell'economia psichica individuale, ostacolano la possibilità di dialoghi autentici futuri. Si crea quello che in teoria dei sistemi si definisce "loop ricorsivo negativo": la paura dell'inaudalgia genera comportamenti comunicativi difensivi che aumentano statisticamente la probabilità di sperimentare nuovamente inaudalgia.

Nell'era dell'Antropocene, il fenomeno dell'inaudalgia si estende oltre la dimensione interpersonale per manifestarsi a livello sistemico e planetario. I feedback provenienti dagli ecosistemi terrestri – che James Lovelock¹⁴, nella sua teoria di Gaia come sistema autoregolante, interpreta come risposte omeostatiche del pianeta alle perturbazioni antropogeniche – non vengono adeguatamente riconosciuti e interpretati. Questa sordità collettiva non deriva tanto da una carenza di evidenze scientifiche, quanto da una profonda difficoltà nell'integrare tali dati in narrazioni significative capaci di catalizzare trasformazioni nei modelli di sviluppo e nelle pratiche di vita collettive.

Tuttavia, è necessario evitare antropomorfizzazioni ontologicamente ingenuie: la natura non "soffre" nel senso propriamente umano del termine. Esistono invece quelli che possiamo chiamare segnali di stress sistemico – alterazioni parametriche che indicano discontinuità nei processi omeostatici di autoregolazione ecosistemica. L'inaudalgia

¹⁴ Cfr. J. Lovelock, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*. New York: Basic Books 2006.

ecologica consiste nella nostra incapacità sistemica di trasformare questi segnali di stress in comunicazione significativa per l'azione collettiva.

All'interno di tale contesto, i punti di frattura dialogici rappresentano fenomeni di discontinuità comunicativa caratterizzati da una transizione rapida e qualitativa da uno stato di relativa stabilità dialogica a uno stato di rottura interattiva. Tecnicamente, si definiscono come momenti critici in cui la traiettoria comunicativa subisce una biforcazione catastrofica. Tali punti emergono quando l'accumulo di tensioni dialogiche non risolte supera una soglia critica di resilienza comunicativa, producendo una riorganizzazione strutturale dell'intero sistema interazionale. La loro identificazione richiede una analisi multiparametrica che consideri simultaneamente indicatori linguistici, paralinguistici e di sincronizzazione interattiva.

È per questo che l'accumulo di inaudalgia può generare discontinuità qualitative catastrofiche nella comunicazione – momenti in cui il dialogo non solo si interrompe ma si trasforma in dinamiche apertamente distruttive. Su scala planetaria, stiamo assistendo a quello che potrebbe essere definito un punto di frattura dialogico tra specie umana e sistemi terrestri, in cui la persistenza dell'inaudalgia ecologica genera forme di polarizzazione che rendono progressivamente più difficile ristabilire modalità di comunicazione costruttiva tra umano e più-che-umano.

2.3. Homo patiens: l'accettazione della vulnerabilità come forza relazionale

La figura antropologica dell'homo patiens non costituisce una tipologia psicologica empirica ma rappresenta una modalità esistenziale che trova le sue radici nella tradizione cristiana della kenosis – lo “svuotamento” che Paolo

di Tarso attribuisce a Cristo nell’Inno ai Filippesi (2:6-8) – qui secolarizzata e riconfigurata come risorsa per l’autenticità relazionale al di fuori di specifici contesti confessionali.

Dal punto di vista fenomenologico, l’*homo patiens* si caratterizza per quello che, utilizzando il linguaggio di Lévinas, possiamo definire prossimità vulnerabile. Non si tratta di passività subita o di masochismo relazionale, ma di disponibilità attiva a sostare con la propria fragilità senza negarla attraverso strategie difensive elaborate. L’*homo patiens* non rinuncia alla fermezza delle proprie posizioni etiche e cognitive, ma questa fermezza emerge paradossalmente dall’aver integrato la propria vulnerabilità, liberando così energie precedentemente impiegate nella costruzione e manutenzione di self-images falsamente invulnerabili.

Dal punto di vista della pragmatica comunicativa, l’*homo patiens* manifesta caratteristiche che contrastano nettamente con l’approccio combattivo all’argomentazione sistematizzato, per esempio, da Schopenhauer¹⁵. Mentre Schopenhauer delinea un universo comunicativo dominato dalla volontà di prevalere a prescindere dalla ricerca della verità, l’*homo patiens* pratica la modalità di dialogo autentico concettualizzata da Hans-Georg Gadamer – una forma di scambio dialogico in cui l’obiettivo non è imporre la propria verità preconfezionata ma permettere l’emergere di significati che nessuno dei partecipanti possedeva preliminarmente al dialogo.

Per comprendere appieno la specificità dell’*homo patiens*, occorre prima chiarire due concetti fenomenologici fondamentali:

¹⁵ Si pensi alla operazione compiuta ne *L’arte di ottenere ragione*.

1) L'*atteggiamento dossico* designa la modalità fondamentale attraverso cui la coscienza si rapporta alla realtà, caratterizzata dalla credenza spontanea nell'esistenza del mondo e degli oggetti che lo popolano. Nella tradizione fenomenologica husserliana, questo atteggiamento rappresenta la disposizione naturale della coscienza, che assume implicitamente la validità e l'indipendenza ontologica di quanto esperito. È un presupposto tacito che orienta la nostra percezione della realtà come esistente indipendentemente dal percepirla.

2) Il *confine esperienziale* rappresenta la delimitazione strutturale dell'orizzonte dell'esperienza umana, determinato dalla consapevolezza dei propri limiti ontologici e temporali. Non si tratta di una barriera statica ma di un margine dinamico che configura lo spazio entro cui l'esperienza autentica può dispiegarsi. Il confine esperienziale emerge dalla consapevolezza della propria finitezza costitutiva e funge da condizione di possibilità per un rapporto realistico con il mondo.

La vulnerabilità dell'*homo patiens* non è indiscriminata o patologica ma presenta caratteri specifici che la distinguono da forme disfunzionali di esposizione. Utilizzando l'analisi dell'*atteggiamento dossico* e del *confine esperienziale*, l'*homo patiens* mantiene un rapporto realistico con la propria finitezza costitutiva. Non cade nell'illusione di invulnerabilità (che lo collocherebbe nel campo illusorio caratteristico dell'*homo munies*) ma riconosce i limiti temporali e ontologici della propria esistenza come condizione strutturale piuttosto che come *défaillance* accidentale da correggere.

Questa accettazione consapevole della finitezza genera la capacità di risonanza emotiva con la sofferenza propria e altrui senza esserne sopraffatti o paralizzati.

Nel rapporto con il fallimento e l'errore, l'*homo patiens* manifesta uno sguardo anticipatore verso la propria

mortalità. Non è devastato o paralizzato dai propri errori perché li inquadra all'interno di una comprensione più ampia della precarietà esistenziale come condizione umana universale. Questo genera una modalità particolare di apprendimento che non si basa sulla volontà di controllo totale ma sull'accettazione del limite come condizione di possibilità dell'esperienza autentica e dell'apertura al nuovo.

Nell'epoca dell'Antropocene, l'*homo patiens* sviluppa forme di vulnerabilità ecologica consapevole. Riconosce che l'esistenza umana dipende costitutivamente da equilibri ecosistemici complessi e intrinsecamente fragili, ma invece di vivere questa dipendenza come diminuzione ontologica o umiliazione della dignità umana (reazione tipica dell'*homo muniens*), la trasforma in fonte di responsabilità etica verso le generazioni future, umane e più-che-umane.

2.4. Homo muniens: *la difesa e fortificazione contro l'esposizione*

L'*homo muniens* rappresenta la modalità esistenziale caratterizzata da quello che ho definito rimozione sistematica della vulnerabilità. Diversamente dalle normali strategie difensive che tutti implementiamo occasionalmente di fronte a minacce specifiche, l'*homo muniens* sviluppa un meccanismo di difesa strutturale che organizza stabilmente e pervasivamente il suo rapporto con la realtà intra- e inter-soggettiva.

Dal punto di vista psicologico, l'*homo muniens* può essere compreso come colui che ha identificato rigidamente il proprio essere con un'immagine idealizzata di sé - una rappresentazione di perfezione, controllo e autosufficienza che deve essere preservata a qualsiasi costo economico, psichico e relazionale. Questa identificazione comporta un profondo rifiuto dei limiti costitutivi dell'esperienza umana - la

negazione sistematica del fatto che l'incompletezza, la dipendenza dagli altri e la vulnerabilità sono condizioni strutturali dell'esistenza umana piuttosto che difetti accidentali correggibili attraverso strategie appropriate.

L'homo muniens costruisce la propria identità attorno al mito dell'autonomia assoluta, investendo enormi energie psichiche nel mantenimento di questa immagine di completezza e invulnerabilità, a scapito di relazioni autentiche e della possibilità di accettare la propria costitutiva finitezza. Questo rifiuto della fragilità ontologica rappresenta il nucleo della sua struttura psicologica difensiva.

La "fortificazione" dell'homo muniens non è meramente psicologica ma si estende sistematicamente alle sue modalità comunicative e relazionali. Attraverso l'analisi degli stratagemmi schopenhaueriani, possiamo riconoscere nell'homo muniens la tendenza non occasionale ma sistematica a utilizzare tecniche eristiche come modalità prevalente di rapporto con l'alterità. La comunicazione diventa "schermo spirituale" – strumento di offesa e difesa piuttosto che di incontro autentico e di crescita reciproca.

Dal punto di vista dell'economia libidica, l'homo muniens presenta la convinzione inconscia ma operativa che ogni forma di fragilità, dipendenza o esposizione costituisca un difetto fondamentale da eliminare attraverso strategie di controllo sempre più sofisticate.

Prima di procedere nell'analisi, è necessario tornare sul concetto di "campo illusorio", che rappresenta la peculiare struttura esperienziale in cui si muove l'homo muniens. Il campo illusorio designa una modalità distorta di rapporto con la realtà caratterizzata dall'assenza di riconoscimento dei limiti ontologici e temporali dell'esistenza. A differenza del confine esperienziale, che delimita uno spazio di esperienza autentica basata sull'accettazione della finitudine, il campo illusorio

genera una percezione artificialmente espansa delle proprie possibilità, negando sistematicamente i vincoli strutturali della condizione umana. In questo spazio cognitivo-emotivo, la vulnerabilità non è integrata ma rimossa, creando una rappresentazione di sé e del mondo fondamentalmente inautentica, seppur temporaneamente rassicurante.

Nel rapporto con la temporalità e la mortalità, l'homo muniens manifesta la propria esistenza all'interno di un "campo illusorio". Diversamente dall'homo patiens che vive all'interno di un "confine esperienziale" definito dalla consapevolezza accettata della propria finitezza, l'homo muniens costruisce narrazioni e progetti esistenziali che escludono strutturalmente il limite e la fine.

Dal punto di vista delle relazioni intersoggettive, l'homo muniens genera una "intimità controllata" – forme di vicinanza relazionale che escludono sistematicamente la possibilità di vera vulnerabilità reciproca. Questo crea quello che in termini sistemici potremmo definire "relazioni stabilmente instabili" – rapporti che sembrano funzionare in superficie ma sono caratterizzati da un'assenza di autentica profondità emotiva e da una fragilità strutturale che emerge nei momenti di crisi.

Nel contesto dell'Antropocene, l'homo muniens manifesta una sorta di delirio di onnipotenza tecnologica. Si tratta di una forma secolarizzata di quello che la tradizione cristiana medievale chiamava "peccato di superbia" applicata specificamente al rapporto con la natura e i sistemi planetari. L'homo muniens ecologico non può accettare che la specie umana sia strutturalmente vulnerabile di fronte ai processi planetari, e sviluppa fantasie di controllo totale attraverso soluzioni tecnologiche sempre più elaborate – dalla geoegegneria planetaria alla colonizzazione spaziale come "pianeta di backup".

Questa modalità esistenziale genera così un campo illusorio ecologico – uno spazio cognitivo e rappresentazionale in cui i limiti biofisici del pianeta vengono continuamente posticipati o negati, in cui la crescita economica infinita rimane concettualmente possibile, in cui la natura può essere indefinitamente manipolata e controllata attraverso l’innovazione tecnologica.

Come dimostrato attraverso l’analisi dei meccanismi di rimozione sistematica della vulnerabilità, l’homo muniens ecologico spesso ottiene risultati che contraddicono platealmente le sue intenzioni dichiarate – progetti di controllo della natura che generano effetti collaterali imprevedibili, soluzioni tecnologiche che creano problemi di ordine superiore – ma mantiene comunque la convinzione fondamentale di poter gestire i sistemi terrestri con la stessa logica strumentale utilizzata per i processi industriali. Su scala planetaria, questo si traduce in quella che potremmo chiamare *hybris* antropocenica – l’illusione di poter gestire il sistema Terra come una gigantesca macchina tecnologica controllabile dall’esterno.

3. *Verso un umanesimo patico: riconfigurare la relazione umano-natura nell’Antropocene*

In linea con quanto osservato da Descola, la modernità occidentale si è costituita attraverso una “Grande Divisione ontologica” tra natura e cultura, che ha permesso di trattare sistematicamente la natura come un dominio di oggetti privi di agency, manipolabili attraverso l’applicazione della ragione strumentale e delle tecnologie che da essa derivano. Questa divisione ha generato quello che ho definito eccesso strutturale di advocacy nel rapporto con il mondo naturale: abbiamo parlato *alla* natura, imposto sistematicamente le nostre categorie temporali, spaziali e causali, i nostri ritmi produttivi,

le nostre finalità economiche, senza mai sviluppare forme autentiche di inquiry verso le modalità specifiche di esistenza, temporalità e significazione del più-che-umano.

La dialogetica applicata alla relazione umano-natura non implica l'antropomorfizzazione ontologicamente ingenua della natura – l'attribuzione di proprietà specificamente umane (linguaggio simbolico, intenzionalità cosciente, agency razionale) a entità non-umane. Si tratta piuttosto di riconoscere quello che Latour chiama “agency distribuita” – forme di causalità, efficacia e produzione di effetti che operano attraverso assemblaggi eterogenei di attori umani e non-umani.

L'applicazione della distinzione *homo patiens/homo muniens* al contesto della relazione umano-natura nell'Antropocene permette di fare luce su due modalità antropologiche radicalmente diverse di abitare l'epoca della grande accelerazione. L'*homo muniens* ecologico, come evidenziato attraverso l'analisi della fenomenologia dell'invulnerabilità, continua a investire risorse materiali e immaginative in quello che potremmo chiamare progetti prometeici – fantasie di controllo totale sui processi naturali attraverso innovazioni tecnologiche sempre più sofisticate (geoingegneria, biotecnologie, intelligenza artificiale, colonizzazione spaziale).

L'*homo patiens* ecologico sviluppa invece forme di “vulnerabilità planetaria consapevole” – riconosce che l'esistenza umana individuale e collettiva è strutturalmente dipendente da sistemi biofisici che eccedono costitutivamente ogni possibilità di controllo antropocentrico totale. Ma invece di vivere questa dipendenza come diminuzione ontologica dell'umano o come fonte di angoscia esistenziale, la trasforma in fonte di responsabilità etica allargata verso le generazioni future, umane e più-che-umane, e in motivazione per forme di cura attiva degli equilibri ecosistemici.

Questa trasformazione richiede dunque una ragione patica applicata alla relazione ecologica, ovvero forme di ragione in grado di integrare conoscenza scientifica sistemica e sensibilità corporea situata, analisi quantitativa dei processi biofisici ed esperienza qualitativa vissuta degli ambienti. Non si tratta di irrazionalismo ecologico o di ritorno a forme pre-moderne di rapporto con la natura, ma del riconoscimento epistemologico che la comprensione adeguata dei sistemi naturali complessi richiede forme di conoscenza che eccedono e integrano i paradigmi della razionalità meramente strumentale e calcolante.

In prospettiva teorica e pratica, questi concetti permettono di elaborare un *umanesimo patico per l'Antropocene* - non un anti-umanesimo che dissolva la specificità dell'umano in una generica equivalenza con il non-umano, ma una riconfigurazione critica dell'umanesimo che riconosca la paticità, l'interdipendenza e la co-stituzione reciproca con il più-che-umano come condizioni ontologiche costitutive piuttosto che accidentali dell'esistenza umana. È un umanesimo che trova la propria forza e dignità non nella dominazione tecnologica sistematica della natura ma nell'accettazione consapevole della fragilità ecologica e nella sua trasformazione etica in cura responsabile per i sistemi complessi che sostengono la vita sulla Terra.

In conclusione, la crisi dell'Antropocene ci pone di fronte a un paradosso rivelatore: proprio nel momento in cui la tecnica sembra promettere il definitivo superamento della vulnerabilità umana, scopriamo che l'unica forma autentica di abitare il pianeta consiste nell'accogliere questa vulnerabilità come nostra condizione ontologica fondamentale. La transizione dall'*homo muniens* all'*homo patiens* non rappresenta un arretramento o una capitolazione, ma piuttosto l'apertura di uno spazio inedito di relazionalità planetaria in

cui la fragilità condivisa diventa principio generativo. Nell'inaudalgia – nel dolore del mancato ascolto – si cela paradossalmente la possibilità di una nuova forma di comunicazione con il più-che-umano. La dialogetica non è semplicemente una teoria della comunicazione, ma una prassi trasformativa che riconosce nelle fratture e nelle interruzioni del dialogo il terreno fertile per un'altra modalità di coabitazione terrestre. Forse è solo accettando di essere intimamente attraversati dall'alterità – umana e più-che-umana – che possiamo finalmente iniziare a cogliere il senso più profondo dell'essere umani: non padroni autosufficienti di un pianeta-oggetto, ma custodi vulnerabili di un intreccio di vite di cui siamo al contempo prodotto e responsabili.

L'oblio del limite: il superamento prometeico nell'Antropocene

The Oblivion of Limits: Promethean Transgression in the Anthropocene

Nunziatina Sanfilippo

1. L'Antropocene e il discorso prometeico

Negli ultimi anni, il termine Antropocene si è ampiamente diffuso, diventando un concetto affascinante e quasi mitico. Molto spesso, in maniera imprecisa e non contestualizzata, viene usato “genericamente” per riferirsi al presente. Ciò è dovuto principalmente al significato ambiguo e dibattuto che viene attribuito a questo termine, il quale, nato primariamente in seno alla Geologia e alla Climatologia, si diffonde poi in altre discipline, perdendo il suo significato originario e complicando notevolmente il quadro epistemologico¹. La parola “Antropocene” è stata introdotta

¹ «L'idea antropocenica si delinea come un dispositivo epistemicamente instabile, in quanto tradisce una intrinseca tendenza a esondare dal proprio alveo epistemico: quello delle scienze naturali. Tant'è, che mentre la comunità scientifica si mostra ancora molto cauta circa la sua legittimità in quanto epoca geologica, all'interno del dibattito culturale, e in particolare filosofico (e dunque sul fronte epistemico opposto: quello delle scienze umane), 'Antropocene' è diventato un termine del tutto corrente. Persino inflazionato, negli ultimi tempi. La connaturata ambiguità di questa idea – e la sua conseguente inclinazione ideologica – si deve al fatto che essa introduce elementi valutativi (prescrittivi), celandoli dietro affermazioni all'apparenza neutre (descrittive) in virtù della loro matrice scientifica». A. Cera, *Antropocene e neo-prometeismo aidosiano* in *Archivio di filosofia*, 87, 2019, p. 153.

per la prima volta nel Duemila da Paul Crutzen. Il chimico olandese, che cinque anni prima aveva ricevuto il premio Nobel per i suoi studi sull'assottigliamento dello strato di ozono, ha sottolineato, insieme a Eugene F. Stoermer, che il cambiamento nella composizione atmosferica, causato principalmente dall'aumento di anidride carbonica, è talmente significativo e potenzialmente pericoloso per la sopravvivenza della vita sulla Terra, da suggerire che ci troviamo in una nuova fase della storia del pianeta. In questa fase, l'umanità eserciterebbe un'influenza determinante sull'ecosistema globale², al punto da apportare significative trasformazioni anche a livello stratigrafico. Per queste ragioni l'essere umano, secondo la visione geologica – la teoria scientifica più rilevante – è individuato come il principale indicatore stratigrafico dell'Olocene, epoca in cui le Scienze della Terra inseriscono l'attuale storia dell'uomo. Quando si parla di Antropocene, dunque, dal punto di vista geologico ci si riferisce all'attività degli esseri umani che si imprime sul suolo e che genera una differenza sulla carta cronostratigrafica³.

Nonostante le numerose evidenze dell'impatto significativo che le azioni e i comportamenti umani hanno sulla vita del pianeta, la questione dell'Antropocene resta un argomento altamente controverso anche tra gli scienziati. Nel marzo 2024 il *Working Group on the Anthropocene* ha richiesto ufficialmente il riconoscimento della nuova era geologica dopo anni di studi, ma la *International Commission on Stratigraphy* e la *International Union of Geological*

² Cfr. P.J. Crutzen-E. F. Stoermer, *The Anthropocene in Global Change Newsletter*, 41, 2000, pp. 17–18 (<http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>).

³ Cfr. J. Zalasiewicz, *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal in Quarternary International*, 183, 2015, pp. 196–203.

Sciences hanno rifiutato di accettare il termine come valido per la classificazione del tempo geologico. Aspetto centrale nella discussione tra gli scienziati è l'individuazione del cosiddetto "golden spike", il punto che segna il confine tra due periodi della scala cronostratigrafica e che definisce la fine di un'era geologica e l'inizio di un'altra. Sebbene una fase iniziale della suddetta epoca sia stata identificata nel periodo compreso tra il 1800 e il 1945, ovvero con l'intenso uso di combustibili fossili, l'inizio vero e proprio è stato associato alla cosiddetta Grande Accelerazione, che ha avuto luogo subito dopo la Seconda guerra mondiale. Il *golden spike*, nella proposta del chimico Will Steffen, è rappresentato dalla prima esplosione nucleare, avvenuta segretamente nel deserto del New Mexico il 16 luglio 1945⁴. Molti scienziati, dunque, sostengono che sia restrittivo collocare l'inizio dell'Antropocene in tempi recenti: l'impatto stratigrafico dell'essere umano non è ancora sufficiente per poter parlare di una nuova era geologica. Nel frattempo, l'Antropocene potrebbe essere visto come un "evento geologico" piuttosto che un'epoca, ossia un evento complesso, trasformativo e ancora in corso. Questa visione è quella che nel mondo scientifico sta guadagnando maggiore consenso, senza sminuire, chiaramente, l'importanza delle azioni umane nelle dinamiche planetarie.

L'idea di definire questa epoca come "l'età dell'uomo" è diventata un potente spunto di riflessione anche per le discipline filosofiche, che provano oggi ad analizzare aspetti e problematicità legati al rapporto uomo-natura. Nel dibattito contemporaneo, è possibile individuare posizioni differenti sull'Antropocene, ma la più comune, tra le interpretazioni riguardanti l'origine della trasformazione geologico-ecologica in corso, che qui appare particolarmente interessante da

⁴ Cfr. E. C. Ellis, *Perché l'Antropocene non ha fatto epoca*, in *Internazionale*, 1554, 2024, p. 96.

esaminare, è quella del “discorso prometeico”⁵. Secondo Missiroli, il discorso prometeico si basa sui seguenti presupposti: una specifica antropologia negativista e un’immagine del pianeta completamente accessibile all’azione umana⁶.

L’antropologia negativista poggia le sue basi sulla concezione dell’essere umano inteso come un “serial killer ecologico”⁷, il successo evolutivo della specie umana sarebbe dunque legato alla capacità “invasiva” dell’essere umano, per questo oggi egli è ritenuto il principale responsabile dei disastri ecologici. Per sintetizzare tale posizione si prendano come riferimento esemplificativo le riflessioni di Yuval Noah Harari, contenute nelle due più recenti opere *Sapiens* e *Homo Deus*⁸, le quali esprimono in modo paradigmatico tale visione.

Secondo Harari, fin dai tempi preistorici l’essere umano si sarebbe distinto per la sua “natura distruttiva” nei confronti del mondo naturale.

L’Antropocene non è un fenomeno recente che ha investito solo gli ultimi secoli. Già decine di migliaia di anni fa, quando i nostri antenati dell’Età della pietra si spostarono dall’Africa orientale ai quattro angoli del pianeta, alterarono la fauna e la flora di ogni continente e isola su cui si stabilirono. Portarono all’estinzione completa tutte le altre specie umane del mondo, il 90% dei grandi animali dell’Australia, il 75% dei grandi mammiferi

⁵ P. Missiroli, *Teoria dell’Antropocene. Vivere dopo la terra, vivere nella terra*, Mimesis, Milano 2022.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 35.

⁷ Y. N. Harari, *Da animali a dèi: breve storia dell’umanità*, Bompiani, Milano 2014, p. 90.

⁸ Gli scritti di Y. N. Harari non si caratterizzano per un approccio scientifico-specialistico. L’obiettivo delle sue riflessioni è collocarsi nel campo della divulgazione delle scienze sociali, ma adottando una visione della “grande storia” costruita attraverso una rilettura narrativa e selettiva di eventi ed episodi, scelti in modo arbitrario.

d’America e il 50% di tutti grandi mammiferi terrestri del pianeta – e tutto questo prima che riuscissero a piantare il primo campo di grano, forgiare il primo strumento di metallo, scrivere il primo testo o coniare la prima moneta⁹.

Mentre gli animali, per loro natura, accettano il mondo che li circonda, l’essere umano ha sempre sentito il bisogno di attribuirgli un significato, di ricostruirlo e persino di distruggerlo. L’autore descrive tale bisogno come la “scintilla umana” che spinge l’individuo a negare la natura, a relazionarsi con essa in modo oppositivo, al punto da averne fatto

il più importante agente del cambiamento nell’ecosistema globale. Si tratta di un fenomeno senza precedenti. Fin da quando la vita ha fatto la sua comparsa sulla Terra, circa quattro miliardi di anni fa, mai una singola specie ha modificato l’ecologia globale tutta da sola¹⁰.

L’essere umano ha prima cercato di comprendere il mondo, poi di dominarlo, e grazie alla tecnica è riuscito a superare la povertà, le carestie e le malattie, diventando quasi un Dio sulla Terra, dando vita alla transizione da *Homo Sapiens* a *Homo Deus*¹¹. Quella di Harari non è l’unica posizione presente nel campo del discorso prometeico, anche le teorie di Erle C. Ellis vanno nella stessa direzione, secondo il quale l’evoluzione della specie umana risiederebbe nella sua natura intrinsecamente distruttiva/trasformatrice. Da ciò si evince come l’Antropocene chieda di riscrivere la storia dell’umano, perché è come se si trattasse di una seconda

⁹ Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2018, p. 97.

¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹¹ Cfr. *Ibid.*

rivoluzione copernicana che va drasticamente a mutare il nostro modo di pensare cosa significhi esseri umani¹².

Il discorso prometeico sull'Antropocene ha ricevuto diverse critiche, ma la principale è quella di costituirsi come una posizione antropocentrica. In questo caso abbiamo un particolare modo di concepire l'*anthropos*: l'essere umano è visto come l'unico essere capace di controllare e annullare le forze naturali. Secondo la critica¹³, invece, alla luce dei risultati della scienza, l'essere umano dovrebbe essere considerato solo una delle tante componenti all'interno del sistema di forze che costituiscono il Sistema-Terra, ricordando come ogni narrazione che si fa dell'Antropocene debba essere sempre subordinata alla storia geologica del Sistema-Terra. Il problema di fondo, secondo quest'ultima interpretazione, è che si insiste sempre e particolarmente sull'*agency* umana quando, in realtà, come spiegano i geologi, l'essere umano non è l'unico essere in possesso di un'*agency*. A livello geologico, quando si analizza la stratigrafia e i suoi cambiamenti, si studia come in un dato lasso di tempo vi sia un elemento che abbia un'influenza preminente, consentendo l'individuazione di una differenza geologica rispetto al passato¹⁴. Per i geologi, nell'Antropocene, la forza geo-fisica che ha modificato il clima è chiaramente umana, ma ciò non pone l'essere umano al centro del mondo, non fa di lui il signore del pianeta. L'umano dell'Antropocene è solo una tra le innumerevoli *agencies* che egli non controlla e che addirittura lo precedono, dire il contrario significherebbe assegnargli un potere che non ha e pensarlo come qualcosa di altro.

¹² Cfr. E. C. Ellis, *Antropocene. Esiste un futuro per la terra dell'uomo?* Giunti, Milano 2020.

¹³ Cfr. J. Davies, *The birth of the Anthropocene*, University of California Press, Oakland 2016.

¹⁴ P. Missiroli, *Teoria dell'Antropocene*, cit. p. 101.

La visione antropocentrica del discorso prometeico si evince anche dallo specifico modo di considerare la Terra, l'essere umano tende a reificarla, a considerarla come uno spazio inerme interamente disponibile alla manipolazione. È stata proprio la scoperta della Terra come Globo a renderla spazio finito, privo di autonomia, infinitamente conquistabile e dominabile.

Come afferma Missiroli, l'immagine della Terra come un globo è stata simbolicamente rappresentata dalla famosa fotografia "Blue Marble" scattata dalla navetta Apollo 17 nel 1972, la quale mostrava agli astronauti la Terra come una piccola biglia. Vedere la Terra dall'esterno ha permesso all'uomo di considerarla come un oggetto governabile, metaforicamente come una biglia che può essere manipolata a piacere. La scoperta dell'Antartide e la consapevolezza dei limiti fisici del Pianeta hanno alimentato il desiderio di dominio sull'intero sistema terrestre. Poiché la Terra è finita e delimitata, è vista come qualcosa che può essere controllata e persino tecnicamente ricostruita.

Ma in realtà, secondo la Scienza del Sistema-Terra (ESS), la Terra è un pianeta unico e complesso, ogni volta che si modifica un elemento si modifica l'intero sistema. Il Sistema-Terra si comporta come un sistema auto-regolantesi con interazioni complesse.

L'incredibile complessità e interazione reciproca di questi fenomeni, assolutamente tipica – per quantità e qualità – del nostro pianeta, rendono la Terra incomprensibile attraverso un modello meccanicista e fanno sì che sia sostanzialmente non prevedibile in toto l'effetto di qualsiasi trasformazione minimamente significativa di quello stesso sistema, nella misura in cui le reazioni saranno tante e tali non poter mai essere tutte visibili nello stesso momento¹⁵.

¹⁵ *Ibid.*, p. 114.

Il pianeta Terra non è dunque oggettivabile né prevedibile. L'ESS ci ha resi consapevoli del fatto che abbiamo una prospettiva limitata sulla Terra, e che essa esercita una influenza notevole sull'essere umano, al punto da essere paragonata, da autori come Hamilton, a una bestia feroce che reagisce se disturbata, o a un gigante che si sveglia.

Con queste metafore l'autore australiano non intende sostenere che il pianeta sia un nemico per la specie umana; al contrario essa è il suo suolo, il luogo in cui per quest'ultima si dà esistenza e che al contempo è costitutivamente attiva di fronte al nostro muoversi in essa¹⁶.

Con ciò non si vuole affermare la preminenza della Terra sull'essere umano, perché chiaramente quest'ultimo ha un ruolo attivo ed è proprio grazie alla sua azione che esiste l'Antropocene, bensì ricordare che l'essere umano non vive in un ambiente inerte e passivo, ma che la Terra possiede delle caratteristiche che obbligano l'uomo al confronto. La Terra

non è solo qualcosa di passivo e reattivo, ma un elemento vivo e agente che è condizione di ogni attività umana e non. Proprio in quanto la Terra è un corpo pieno non ci è possibile pensare di ridurla all'attività umana; non per una questione morale o di principio, ma per il suo stesso statuto ontologico¹⁷.

Nessun essere vivente può avere la pretesa di gestire la Terra, perché essa opera autonomamente, attraversando l'esistenza di ogni essere umano e non umano.

Alla luce di quanto emerso finora, consapevoli che l'essere umano non sia l'unico agente a influenzare i cambiamenti del Sistema-Terra – poiché attribuirgli un tale

¹⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹⁷ *Ibid.*, p. 121.

potere equivarrebbe a conferirgli un ruolo quasi assoluto, quello di “signore del mondo”, che non gli compete realmente – è comunque essenziale riconoscere che, in questa nuova fase della storia del pianeta, l’umanità occupa una posizione centrale. Considerando che nel corso degli ultimi millenni è riuscita ad avere un impatto significativo sull’ambiente, diventa sempre più urgente interrogarsi sulla direzione che prenderanno le sue azioni future. Per affrontare questa riflessione, tuttavia, è necessario compiere un passo indietro e analizzare la natura dell’essere umano in relazione al contesto attuale, cercando di comprendere le motivazioni che lo rendono, come affermerebbe Jonas, un Prometeo scatenato¹⁸, o, in termini scientifici, il principale “agente stratigrafico” dell’Olocene.

2. La tensione prometeica: da un’antropologia del limite a una dell’illimitato

La figura di Prometeo è un archetipo antropologico che abbatte i limiti del tempo. Nel corso dei secoli il titano greco è diventato protagonista di molteplici rappresentazioni dell’umanità, tutte, in qualche modo, hanno fatto riferimento a lui per restituire la peculiarità dell’essere umano.

Come afferma Natoli, il mito di Prometeo

è interpretabile all’infinito; ha un nucleo originale che poi va sempre riattualizzato, e ogni epoca, ogni contesto culturale lo reinveste, lo reinterpreta. Questo vale per tutti i miti. Qui aveva ragione Ovidio: il mito è metamorfico. E quindi non è la prima volta che Prometeo è stato riutilizzato, che ha parlato a un’epoca. Ha parlato normalmente in una dimensione doppia; la dominante del tragico è doppia: da una parte il ribelle e quindi, in quanto tale, liberatore, perché si scontra con le catene della necessità cercando di

¹⁸ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Milano 2009.

spezzarle; dall'altra parte la tracotanza: questo ribelle ritiene di potere ergersi contro Zeus e, indipendentemente da Zeus, tende alla dismisura. Dunque, da un liberatore della necessità a una macchina del dominio. Ecco, questo doppio ha accompagnato la figura di Prometeo. Per un verso, dunque, un uomo pietoso nei confronti dell'umanità, per l'altro non solo un dominatore, ma un dominatore attraverso l'inganno. Da qui l'illusione dell'onnipotenza, cioè *la perdita del limite o della misura, che è il motivo per cui, di fatto, viene condannato*¹⁹.

Non sorprende dunque che il titano sia stato ancora una volta ripreso e utilizzato per descrivere il nostro tempo, dove gli esiti del "prometeismo" sembrano essere proprio estremi. Quando nel discorso prometeico sull'Antropocene si parla dell'atteggiamento dell'essere umano votato al dominio e alla trasformazione tecnica di tutto ciò che non è umano, ritorna in mente il «Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante»²⁰, un modello di uomo di cui ha ampiamente parlato Hans Jonas. L'essere umano si libera dai vincoli che nel passato regolavano il suo rapporto con la natura, assume un potere tecnico-trasformativo senza precedenti, spesso non accompagnato da un'adeguata consapevolezza etica, che lo conduce alla perdita del limite. Il Prometeo "scatenato", secondo l'immagine proposta da Jonas, è l'uomo che oltrepassa il confine del lecito e del sostenibile, credendo di poter piegare la natura al proprio volere. Tuttavia, il suo essere tracotante lo espone oggi, inevitabilmente, a conseguenze potenzialmente irreversibili, rendendo urgente

¹⁹ S. Piazzese (a cura di), *Da prometeo all'Antropocene. Intervista a Salvatore Natoli* in *La Rivista di Engramma*, 205, settembre 2023, pp. 217-225.

²⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità.*, cit. p. XXVII.

una riflessione sul *recupero del limite*, inteso come condizione necessaria per garantire la continuità della vita e della civiltà²¹.

La perdita del limite rappresenta un concetto cruciale e ricco di implicazioni, poiché mette in risalto il legame profondo tra l'essere umano, l'ambiente e la tecnica. Riflettere sul limite umano, sia in senso ontologico che antropologico, diventa essenziale per un'analisi dell'epoca dell'uomo che voglia essere realistica. Infatti, il fatto che oggi l'essere umano venga considerato il principale artefice delle crisi ecologiche è strettamente connesso alla sua "incapacità di imporsi dei limiti". È quindi fondamentale soffermarsi su un particolare passaggio che ha caratterizzato l'umanità: da un'antropologia fondata sul riconoscimento del limite si è passati a una che esalta l'illimitato, e tale cambiamento risulta decisivo per comprendere le dinamiche che hanno portato alla nascita dell'Antropocene.

La tensione verso il superamento del limite è una costante della condizione umana, è inscritta nel suo stesso essere. Sin dalla sua comparsa l'essere umano ha dovuto fare i conti con la sua condizione finita e, al contempo, con il desiderio di trascenderla. Tuttavia, mentre nella cultura del passato questo "naturale anelito" era sottoposto a un controllo, si ricordi il concetto greco di *sophrosyne* (moderazione), con l'avvento della modernità questa tensione ha assunto forme nuove, traducendosi in termini di progresso, sviluppo e conquista. Tutto, dunque, sembrerebbe ruotare intorno al rapporto problematico che l'essere umano instaura con il limite. Per comprendere a fondo tale rapporto, è particolarmente significativo soffermarsi sulla concezione greca del limite, che rappresenta il modello emblematico di come la limitatezza potesse essere vissuta non come costrizione. Il limite, presente in ogni aspetto della vita

²¹ *Ibid.*

quotidiana e strettamente connesso all'idea di misura (il *mètron*), assumeva un valore profondamente positivo. Esso, infatti, non solo definiva la realtà dell'esistenza, ma ne esprimeva anche la naturale finitezza. Nella visione greca, la vita umana non era frutto di una libera autodeterminazione, ma trovava il suo compimento solo nel riconoscimento della propria condizione limitata. Per questo motivo, il limite costituiva un elemento essenziale e ineludibile di ogni essere. Possiamo dunque affermare come nella cultura greca emerga chiaramente un atteggiamento di consapevole e serena accettazione del limite. L'uomo greco, anzi, ne riconosceva la funzione costruttiva e orientativa. Il limite diventava il punto di riferimento per interpretare il reale e agire responsabilmente, evitando la *hybris*, cioè la tracotanza, l'eccesso arrogante che avrebbe provocato la collera divina. Tale colpa non era vista come un semplice cedimento agli impulsi irrazionali, ma come la deliberata intenzione di oltrepassare i confini stabiliti dalle leggi divine e umane²².

Nel pensiero moderno, con l'affermarsi della visione dell'uomo come "artefice del proprio destino", il limite inizia a non essere più accettato come qualcosa di ineludibile, bensì si costituisce come un ostacolo da superare a tutti i costi e con ogni mezzo. La scienza e la tecnologia diventano gli strumenti privilegiati nella lotta intrapresa contro il limite, al punto che l'individuo si impegna a: sconfiggere le malattie, allungare la durata della vita, controllare i fenomeni naturali ed esplorare l'universo. Da questa prospettiva, il tentativo di oltrepassare i confini della condizione umana non è più considerato con diffidenza, ma viene anzi celebrato come espressione della libertà, dell'ingegno e della forza creativa dell'uomo.

²² Cfr. U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2019.

Contrariamente dunque a quanto si possa pensare, il trionfo dell'illimitatezza non è un prodotto esclusivo della postmodernità. Le sue radici affondano nella modernità, la quale ha dato l'impulso originario, inaugurando una visione del mondo centrata sull'uomo, sulla ragione e sul progresso senza confini. È nell'epoca moderna che si afferma l'idea di un sapere capace di controllare e dominare la natura, ponendo le basi per lo sviluppo di una tecnica emancipata da ogni limite etico o naturale. Il paradigma dell'illimitatezza prende specificatamente forma con l'affermarsi della rivoluzione scientifica e del razionalismo, un contesto culturale in cui la natura cessa di essere concepita come qualcosa di sacro, diventa un ordine oggettivo, i cui caratteri non hanno nulla di spirituale, e quindi realtà misurabile e manipolabile. Dal nuovo modo di concepire la natura ne deriva la nuova concezione della scienza come sapere sperimentale, il cui obiettivo è conoscere oggettivamente il mondo e le sue leggi. Ma conoscere le leggi della natura vuol dire essere in grado di controllarla e dirigerla al vantaggio dell'uomo, andando incontro a un suo bisogno ancestrale, il dominio dell'ambiente circostante. La modernità inizia a diffondere l'idea che non ci siano limiti invalicabili alla conoscenza e al potere umano, al punto che Bacone affermerà "sapere è potere", facendo coincidere la scienza e la potenza umana. Ma, è bene notare, che sebbene l'uomo moderno cercasse costantemente di superare i confini attraverso il progresso scientifico e tecnico, i limiti materiali e fisici erano in qualche modo ancora predominanti.

La postmodernità, pur non avendo dato origine all'idea di illimitatezza, ne rappresenta invece la piena erede, poiché amplifica e accelera gli effetti della visione inaugurata dalla modernità. In questo contesto, si assiste a un'intensificazione tale delle sue conseguenze da giungere a una sorta di "oblio del

limite”. Se nella modernità si comincia a intravedere la possibilità di superare i confini, nella società postmoderna questa aspirazione si concretizza, dando origine a un contesto in cui l’idea di illimitato si estende anche a sfere che un tempo erano considerate inviolabili.

Nella società attuale, difatti, il modello *in auge* è quello di un uomo che deve necessariamente andare oltre i limiti, perché il superamento di questi è indice di miglioramento, di perfettibilità dell’umano, addirittura di “trasgressione emancipatrice”. L’essere umano, in maniera quasi ossessiva, persegue l’idea di perfezione e, spinto da questo ideale, cerca di raggiungere uno stato di “completezza” e “inappuntabilità” che, per natura, non gli appartengono. «Con il mito della perfezione l’uomo ha perso il senso del limite. Si è creata una sorta di “mistica della perfezione”, immaginando un ideale di uomo onnipotente»²³. È chiaro che l’idea di “perfettibilità illimitata” è stata alimentata nel tempo dalla fiducia nei progressi della scienza e della tecnica, che hanno generato l’illusione di una razionalità “senza limiti” e dato vita a un fenomeno di “delirio di grandezza” della ragione. Il singolo individuo, infatti, crede che non esistano limiti alle sue azioni, è nell’attività creatrice che l’uomo raggiunge la pienezza della sua umanità, in una prospettiva di *imitatio Dei* che gli permette di essere associato a Dio, «in un processo di creazione continua e perfettibile»²⁴.

Tra tutti i limiti, ce ne sono tre che da sempre appaiono insormontabili, quasi sacri nella loro inviolabilità: il corpo, il dolore e la morte. Questi non sono soltanto semplici esperienze, ma strutture fondamentali che delimitano l’essere

²³ R. Vinco, *Antropologia del limite: dalla cultura della perfezione all’esperienza del limite come risorsa* in *Esperienza e teologia*, 17, 2003, p. 14.

²⁴ S. Latouche, *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 80.

e che lo definiscono, ma che l'individuo tenta comunque di superare. Per questa ragione nell'epoca in cui viviamo il corpo rappresenta il simbolo della finitudine umana, assumendo i tratti della limitazione. Esso non è più semplicemente da conservare o proteggere, ma da oltrepassare, poiché percepito come un ostacolo al pieno sviluppo dell'essere umano. A fondamento di ciò vi è l'idea, sempre più diffusa, dell'uomo come entità in continua evoluzione e miglioramento. La vita è concepita come un valore da ottimizzare al massimo, e ogni vincolo imposto dalla natura deve essere superato. È proprio da questa prospettiva che prende forma il “progetto immortalista”, il cui scopo è trascendere i confini biologici dell'esistenza umana, puntando alla trasformazione e al potenziamento del corpo in chiave post-umanista. Il corpo, visto come generatore di limiti – poiché vulnerabile alla malattia, al decadimento e alla morte – è costretto all'ibridazione con la macchina, e questa rappresenta l'unica via che l'uomo può e deve percorrere per non estinguersi. Da qui il sogno fantascientifico dell'intelligenza artificiale di poter un giorno vivere senza un corpo limitante, di trasferire la mente su supporti più duraturi.

Un altro confine, segno dell'imperfezione umana, da abbattere è il dolore. L'individuo contemporaneo ha uno specifico rapporto con il dolore; diversamente dal passato, egli cerca ostinatamente di evitarlo o di eliminarlo del tutto, questa è la ragione per cui la nostra società è stata definita una “società senza dolore”²⁵, all'interno della quale «imperversa una algofobia, una paura generalizzata del dolore»²⁶, che porta a uno stato di «anestesia permanente»²⁷. Secondo le riflessioni

²⁵ Cfr. B. C. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.

²⁶ *Ibid.*, p. 5.

²⁷ *Ibid.*

del filosofo Han, l'algofobia si diffonde in ogni dimensione: dalla politica all'amore, dalla medicina ai social network, dall'arte all'informazione, mostrando il mutamento di paradigma avvenuto nella società. Per descrivere tale mutamento Han chiama in causa la categoria filosofica del negativo: «noi viviamo in una società della positività che tenta di sbarazzarsi di tutto ciò che è negativo. Il dolore è la negatività per antonomasia»²⁸. La sofferenza si presenta dunque come un ostacolo alla piena realizzazione dell'uomo, è qualcosa di inutile e dannoso, non si capisce perché si debba soffrire se esistono un'infinità di modi per evitarlo, sostare nella sofferenza è da masochisti. Il dolore è cifra dell'impotenza, è interruzione della pienezza della vita. La sofferenza, quindi, non è più concepita come un evento da accettare, come luogo del sacrificio, perché la positività del sacrificio è stata annullata, con la conseguenza che il dolore è privato del suo valore esistenziale, in quanto luogo intimo in cui il soggetto si interroga sul senso del proprio esistere. Il dolore perde l'originario effetto catartico, acquisendo unicamente il significato di limitazione. Ciò ha portato il soggetto odierno a "medicalizzare la vita", processo attraverso cui tutti gli aspetti della vita quotidiana, del comportamento umano, le esperienze umane vengono descritte e trattate come problemi di natura medica e patologizzate²⁹.

Il delirio di onnipotenza della ragione umana è così accentuato che la prova più evidente di ciò è il tentativo di oltrepassare il "limite invalicabile dell'esistenza": la morte, che rappresenta il segno più profondo della finitezza dell'essere umano. La morte è, infatti, l'esperienza estrema del

²⁸ *Ibid.*, p. 6.

²⁹ F. Furedi, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2005,

limite che ogni individuo, volente o nolente, si trova a dover affrontare; essa si configura come il “limite per eccellenza”, la manifestazione più concreta del confine che segna l’esistenza umana. È proprio la consapevolezza della propria mortalità che consente all’individuo di riconoscersi come essere umano. In questo senso, la morte assume un valore ontologico fondamentale: è ciò che dà forma e significato alla vita stessa, rappresentandone l’aspetto più autentico e costitutivo. Ma la società contemporanea è stata definita una società “postmortale”, in cui la postmortalità si manifesta come una forma di negazione e di rigetto del significato simbolico attribuito tradizionalmente alla morte. Nel corso del XX secolo, la morte è stata progressivamente sottoposta a una decostruzione di tipo scientifico: il soggetto ha acquisito la capacità di intervenire su di essa, modificandone tempi e modalità, trasformandola così in un evento manipolabile. Oggi assistiamo a una vera e propria estensione del tempo della morte: grazie ai progressi della biomedicina, è possibile agire sul processo terminale, come dimostrano tecnologie quali il respiratore artificiale o il trapianto di organi. Questi strumenti hanno modificato i confini temporali della morte, spostandoli e rendendo sempre più difficile tracciare una distinzione chiara tra vita e morte. Le recenti innovazioni nel campo della biologia molecolare, insieme ai progressi tecno-scientifici nell’ingegneria genetica, nell’informatica e nelle nanotecnologie, permettono all’essere umano di immaginare l’immortalità terrena non più come un’utopia, ma come un obiettivo concretamente raggiungibile. Questo desiderio si è rafforzato nel tempo, soprattutto grazie alle ricerche sui geni, ritenuti l’elemento fondamentale della vita e capaci di sopravvivere all’individuo, al punto da essere visti come custodi del segreto dell’immortalità. Da qui è nata una sorta di sacralizzazione del patrimonio genetico, un vero e proprio

culto del DNA, che ha portato a concepire la vita come un fenomeno fisico-chimico completamente controllabile³⁰. La morte, decostruita attraverso le biotecnologie, ha visto dissolversi i confini tradizionali tra ciò che è naturale e ciò che è artificiale: pratiche come la clonazione, l'idea di immortalità genetica, la medicina rigenerativa e la crioconservazione rappresentano la concretizzazione del desiderio umano di prolungare indefinitamente l'esistenza.

Il tentativo di superare questi tre limiti, non più riconosciuti come aspetti inevitabili dell'esistenza umana, mostra con chiarezza il livello estremo a cui è arrivata l'umanità nel suo desiderio di auto-superamento, ed è proprio in questo slancio verso l'illimitato che si rivelano alcune delle cause più profonde che hanno dato origine all'Antropocene: l'epoca in cui l'uomo ha smesso di abitare il mondo per tentare di dominarlo.

3. *L'ambizione prometeica della geoeingegneria*

L'essere umano, ormai consapevole di aver superato i vincoli dettati dagli equilibri naturali e di essere la causa principale dell'emergenza ecologica, non arresta il proprio andamento, ma continua ad affidarsi alla tecnica nel tentativo di porre rimedio ai danni causati. L'esempio emblematico è la risposta al cambiamento climatico attraverso le soluzioni della geoeingegneria. Quest'ultima nasce come disciplina che mira a manipolare consapevolmente i sistemi naturali su scala planetaria, i suoi principali filoni sono la gestione delle radiazioni solari (*Solar Radiation Management* - SRM) e la rimozione del carbonio atmosferico (*Carbon Dioxide Removal* - CDR). La prima prevede l'iniezione di *aerosol* atmosferici nella stratosfera, con l'obiettivo di riflettere una parte della radiazione solare verso lo spazio. Questo processo, in teoria,

³⁰ C. Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, Edizioni Medusa, Milano 2020, p. 72.

contribuirebbe a diminuire l'energia solare che raggiunge la superficie terrestre, con l'effetto di raffreddare il clima e mitigare il riscaldamento globale³¹. Il secondo approccio, invece, mira a rimuovere attivamente l'anidride carbonica presente nell'atmosfera, ricorrendo a tecniche sia tecnologiche che naturali. Tra queste rientrano, ad esempio, la bioenergia associata alla cattura e allo stoccaggio del carbonio (BECCS), i programmi di riforestazione e le pratiche di ingegneria minerale finalizzate al sequestro del carbonio³². Entrambe le soluzioni rappresentano strumenti tecnici con cui si cerca di affrontare il cambiamento climatico, ma che incarnano in modo emblematico la tensione prometeica dell'Antropocene, poiché postulano la possibilità di intervenire direttamente sul sistema terrestre, spostando l'azione umana da una "logica di adattamento" a una di "controllo climatico". Il punto fondamentale da prendere in considerazione è che l'essere umano invece di mettere radicalmente in discussione i modelli di produzione e di consumo, causa del disastro ambientale, continua ad agire tecnicamente sulla natura, cercando soluzioni che eludono una vera revisione del rapporto tra essere umano e ambiente. In questa dinamica, ben descritta da autori come Bruno Latour³³, emerge l'ambiguità dell'Antropocene: l'epoca in cui l'uomo, pur riconoscendo la propria potenza distruttiva, persiste nell'illusione di poter governare la complessità del vivente attraverso gli stessi strumenti che hanno contribuito al disastro. Allontanandosi da quello che è definito "fatalismo ecologista", un atteggiamento

³¹ Per una breve descrizione si veda: <https://www.treccani.it/magazine/atlante/societa/Geoingegneria.html>

³² <https://www.scienzainrete.it/articolo/cattura-e-rimozione-dell'anidride-carbonica-tecnologie-limiti-e-opportunita/riccardo-lo-bue>

³³ Cfr. B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020.

pessimista e rassegnato nei confronti del futuro della Terra, chi crede nelle soluzioni della geoeingegneria promuove una visione dell'umano non più dominatore della natura, ma custode creativo che agisce in modo positivo. È da qui che si sviluppa l'idea del "Buon Antropocene", una visione ottimistica secondo cui la crisi ambientale può essere superata non attraverso un ripensamento del rapporto uomo-natura, ma tramite un ulteriore salto tecnologico. «A problema tecnico, non può che esserci soluzione tecnica: l'unico modo di abitare l'Antropocene consiste nel gestire tecnicamente il Globo terrestre. Gli esseri umani passano così, nella loro totalità, dall'essere un gruppo di cacciatori-raccoglitori a gestori del sistema terra»³⁴. I fautori del Buon Antropocene si appellano alla bonarietà dell'azione umana in questa nuova fase storica, perché le forze dispiegate dall'umano sarebbero utilizzate non per danneggiare, bensì per limitare i disastri ambientali. In realtà, secondo autori come Latour, la logica che sottende le azioni dell'individuo non è cambiata, le soluzioni della geoeingegneria, difatti, nascono dalla stessa logica moderna che ha causato la crisi climatica: l'idea che l'uomo possa dominare la Terra come una macchina, e che questa continui inesorabilmente ad essere un oggetto passivo.

Poiché le minacce sono così gravi e le trasformazioni che abbiamo causato al pianeta sono così radicali, prendiamo di petto l'intero sistema terrestre, considerato come una vasta macchina che ha smesso di funzionare correttamente solo perché non l'abbiamo controllata a *sufficienza*. Ed eccoli qua, colti da una nuova brama di dominio totale su una natura sempre concepita come recalcitrante e selvaggia. In questo grande delirio che chiamiamo umilmente geoeingegneria, è la Terra intera che intendono abbracciare. Per guarire dagli incubi del passato, propongono di aumentare ulteriormente la dose di megalomania necessaria alla sopravvivenza

³⁴ P. Missiroli, *Teoria dell'Antropocene*, cit. p. 43.

in questa clinica per pazienti dai nervi fragili che è divenuto il mondo. La modernizzazione ci ha condotti a un punto morto? E allora continuiamo a essere ancora più risolutamente moderni!³⁵.

La geoeingegneria diventa, dunque, soltanto un alibi per non cambiare il nostro stile di vita, le abitudini di consumo, il modello economico; essa deresponsabilizza il soggetto, perché la riflessione da fare, sebbene impopolare, è sempre la stessa: non può esistere una crescita infinita in un mondo finito. Se nel passato le risorse erano dei beni comuni e non appartenevano a nessuno, e ognuno poteva usarle in base a dei limiti dettati da regole, oggi con l'abbandono di tali regole i prelievi alle risorse sono diventati depredazioni accelerate che la Terra non riesce a sostenere. È vero che vi è un processo di rigenerazione spontaneo della biosfera, ma l'essere umano non gli dà il tempo. Il punto è comprendere che «la nostra sovracrescita economica si scontra con i limiti della finitezza della biosfera. Già supera ampiamente la capacità di carico della Terra»³⁶.

Si sta diffondendo l'idea che l'uomo, ormai pienamente cosciente della crisi ecologica in atto, stia adottando un atteggiamento inedito e diverso nei confronti del pianeta: egli sembrerebbe abbandonare l'atteggiamento prometeico tracotante e impositivo, per passare ad uno temperante e responsabile. Ma in questa nuova forma di interazione con la natura, autori come Cera, non vedono un abbandono del prometeismo, bensì una sua riformulazione inedita, che egli chiama "prometeismo aidosiano", dal nome della dea greca del rispetto e della modestia Aidòs.

All'interno di questa inedita cornice epocale l'essere umano abbandona il tradizionale ruolo di signore di una natura pensata e fruita alla stregua di un oggetto (ovvero nei termini di ciò che

³⁵ B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit. p. 33.

³⁶ *Ibid.*, p. 53.

Heidegger definisce “fondo”), per assumere quello di “steward dello Earth System”, ossia di “manager planetario” [...]»³⁷.

Sebbene in tanti abbiano intravisto nelle nuove azioni dell'uomo delle premesse anti-prometeiche, più temperanti e responsabili, Cera, invece, sottolinea come la subordinazione della natura rimane tale, perché essa da serbatoio di risorse diventa qualcosa di vivente, ma comunque dipendente dalla cura dell'essere umano.

Proprio nella convinzione di una assoluta peculiarità di questo antropocentrismo antropocenico che la nostra posizione si distingue da quella della quasi totalità degli interpreti, pur critici, del paradigma Antropocene, ad avviso dei quali questa aspirante nuova epoca si limiterebbe a riproporre – ancorché in una versione aggiornata e rafforzata – l'antropocentrismo classico. Vale a dire: quello che inscena la dialettica tra un uomo soggetto, centro e fine ultimo di qualsiasi realtà, *e una controparte naturale sconosciuta come tale in quanto mortificata all'interno di una condizione reificata e ancillare*³⁸.

È evidente che nel rapporto essere umano-natura continua a dominare una visione che relega la natura a un ruolo subordinato, e che la concepisce come qualcosa di esterno e distinto dalla sfera umana. Se in passato l'uomo la considerava una sorta di magazzino per l'approvvigionamento di risorse, da cui trarre beneficio, oggi si atteggia quasi a suo custode, arrivando persino a voler correggere le sue imperfezioni. Nonostante questo cambio di atteggiamento, la natura continua a essere percepita come un'entità altra, separata, ma soprattutto passiva. Questa visione deriva dalla storica frattura tra natura

³⁷ A. Cera, *Antropocene e neo-prometeismo aidosiano*, cit., pp. 154-155.

³⁸ *Ibid.*, p. 156 (corsivo dell'autore).

e cultura, una dicotomia che ha a lungo ridotto la natura a semplice oggetto di osservazione, analisi e intervento³⁹.

Nella tradizione occidentale, in effetti, la maggior parte delle definizioni dell'umano enfatizza il grado di *distinzione* della natura. Questo è che si intende, più spesso, con la nozione di “cultura”, di “società” o di “civiltà”. Di conseguenza, ogni volta che tentiamo di “avvicinare l'uomo alla natura”, siamo ostacolati dall'obiezione che l'essere umano è prima di tutto, o è anche, un essere culturale che deve sfuggire o, in ogni caso, distinguersi dalla natura⁴⁰.

La geoingegneria, dunque, rappresenta il tentativo di negare il rovesciamento del ruolo antropocentrico. L'umanità non ha più davanti a sé una natura ordinata e prevedibile, ma è oggi obbligata a subire gli effetti delle trasformazioni ambientali che ha innescato. Per secoli l'essere umano ha concepito se stesso come un soggetto attivo capace di dominare e controllare una natura inerte, ma questa idea è oggi venuta meno: l'idea di una natura passiva, silenziosa, sfruttabile a piacimento, si infrange contro l'evidenza di una natura che risponde, che reagisce, e che impone nuove condizioni di esistenza.

La soluzione geo-ingegneristica è, dunque, l'ulteriore conferma dell'incapacità del soggetto di darsi dei limiti, e del suo eterno anelare all'onnipotenza. Accettare che la natura sia un sistema autoregolantesi e dotato di autonomia genererebbe una ferita narcisistica per l'umanità, la quale sarebbe costretta a dover accettare la propria natura finita e dunque limitata.

Dopo tanto sarcasmo verso chi predicava alle masse che dovevano fuggire nel “retromondo” per scampare alle dure condizioni del mondo di quaggiù, eccoci tuttavia sconcertati dal fatto

³⁹ Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano 2018.

⁴⁰ B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit. p. 36.

che possano esserci dei limiti ai nostri obiettivi, incapaci di definire una condotta mondana, terrestre, incarnata. Mentre la “morte di Dio”, si supponeva, avrebbe dovuto riportarci a una condizione umana, troppo umana, ci ritroviamo esitanti, mormoranti nel buio, in una “valle di lacrime”, chiedendoci stupiti, come sia possibile avere così tanta difficoltà a sentire la terra sotto i piedi!⁴¹.

⁴¹ *Ivi*, p. 339.

Justicia automatizada en tiempos del Antropoceno¹

Automated Justice in Anthropocene Times La giustizia automatizzata nell'Antropocene

Cristina Hermida del Llano

1. Introducción

El Antropoceno es un término propuesto para describir una nueva época geológica caracterizada por el impacto significativo y duradero de las actividades humanas sobre la Tierra y sus sistemas naturales. El Antropoceno sugiere que los humanos nos hemos convertido en una fuerza geológica capaz de transformar el planeta de manera comparable a grandes eventos naturales del pasado, como lo han sido las eras glaciales o la extinción de los dinosaurios. La relación entre el Antropoceno y la inteligencia artificial (IA) no resulta intuitiva desde un punto de vista geológico, pero sí se reconoce desde una mirada social, ética y filosófica. Como Álvarez ha precisado:

¹Universidad Rey Juan Carlos. Este texto se inscribe dentro del proyecto de investigación, del que soy IP, titulado “La libertad de expresión del juez en el marco del respeto a los principios de ética judicial en España” Proyecto PID2021-127122NB-I00 financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER Una manera de hacer Europa. Esta contribución fue defendida en buena parte como ponencia en la Mesa Redonda “Inteligencia Artificial: Perspectiva Judicial y Perspectiva Antropológica” del curso Encuentro Comisión de Ética Judicial (EN24039), dirigido por Don Antonio del Moral García, celebrado en el Tribunal Superior de Justicia de Granada del 22/04/2024 a 24/04/2024.

La IA está cambiando nuestras maneras de trabajar y de vivir, el modo de curarnos y envejecer, la forma de comunicarnos y relacionarnos, el modo de emparejarnos, el reparto del Poder y de la Riqueza, los equilibrios de la naturaleza. Está presente, o va a estarlo, en todas o casi todas las manifestaciones de la vida, personal y colectiva. Y contiene un inquietante abanico de interrogantes².

En el Antropoceno, el ser humano ha pasado a ser una fuerza dominante capaz de alterar profundamente los sistemas naturales. Aunque es cierto que esto incluye los asuntos referidos a la contaminación y el cambio climático, también afecta a la creación de nuevas tecnologías que cambian no solo cómo vivimos sino cómo nos relacionamos como seres humanos que somos con nuestro entorno natural y social. De este modo la IA se está convirtiendo (y estamos en una fase primigenia) en una de las herramientas más poderosas creadas por los humanos, y en el contexto del Antropoceno, representa tanto una causa como una posible solución a ciertos problemas globales³. Ello no es incompatible con el hecho de que encierre también riesgos importantes desde la perspectiva que aquí asumiremos, si tenemos en cuenta que cada decisión tecnológica tiene consecuencias planetarias en el Antropoceno.

² J. Álvarez: «La sabiduría en una taza», *Las culturas de la inteligencia artificial*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2024 pp. 17-20, en especial, p. 17.

³ La IA es cierto que puede ser una valiosa herramienta para combatir los efectos del Antropoceno (predicción del clima, monitoreo de la deforestación, optimización del uso de energía, agricultura de precisión, procesamiento de datos ambientales y jurídicos, identificación de patrones en litigios por desastres ecológicos, etc.). Parece razonable pensar que la IA puede ayudar a mitigar los daños ambientales y hacer un uso más eficiente de los recursos naturales.

La IA plantea así preguntas éticas de calado como, por ejemplo, ¿quién la controla? ¿para qué se usa? ¿reproduce desigualdades? ¿provoca un cambio del paradigma antropológico? Puede afirmarse que la IA es una herramienta que se ha instalado con fuerza en el Antropoceno, al reflejar tanto el poder transformador del ser humano como los desafíos globales que enfrentamos. A mi juicio, del uso que se haga de la IA dependerá que esta nos ayude a resolver los problemas más acuciantes o, todo lo contrario, termine agravándolos. Precisamente, sobre ello vamos a detenernos en este artículo tratando de relacionar la IA aplicada a la administración de justicia con el contexto del Antropoceno, desde el momento en que aquella se ha vuelto parte del debate ético actualmente sobre cómo los humanos interactuamos no solo entre nosotros sino con el planeta en el que habitamos.

El término “Antropoceno” nos permite examinar aspectos antropológicos y ontológicos más allá de la cuestión medioambiental, desde las posibilidades que brinda la IA a la hora de aplicarse a la administración de justicia. Nuestro objetivo será así demostrar aquí, por una parte, cómo el uso de la IA en la administración de justicia puede cambiar el paradigma antropológico y, por otra parte, cómo es uno de los resultados palmarios del “proceso antropoceno” en el que estamos instalados.

2. La justicia en tiempos del Antropoceno: una nueva dimensión

Los daños ambientales, sociales y tecnológicos son complejos y a menudo se tornan globales en el Antropoceno, afectando a generaciones futuras y ecosistemas enteros. A la hora de paliar estos efectos, resultan imprescindibles nuevas formas de pensar la justicia (intergeneracional, ambiental, climática), procesos más eficientes y capaces de lidiar con los

grandes problemas de nuestro tiempo. Parece así imprescindible así repensar la justicia en un mundo profundamente alterado por la actividad humana. El Antropoceno nos ha obligado a repensar la justicia no solo como un concepto aplicable a las personas, sino también en términos de la relación entre los seres humanos y la naturaleza⁴.

Vivimos dentro de un todo social absolutamente relacional al que nadie puede escapar y en el que las condiciones climáticas, sin lugar a duda, juegan un papel relevante. Con palabras de Gil-Cerezo:

La degradación ambiental que pudiera atribuirse a los impactos del cambio climático podría dificultar el acceso a recursos como el agua (sobre lo que, por cierto, ahonda en su contribución Silvia Basualto), o dañar derechos vitales para las personas, y, por ello, desembocar en conflictos con el consiguiente riesgo para la seguridad y la paz de las sociedades afectadas⁵.

Resulta por ello muy sugerente la propuesta hecha por Rodríguez y Cumbe Figueroa de reconsiderar el modo de vida actual hacia una visión más armónica y sostenible con el medio ambiente, teniendo en cuenta los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas en esta materia⁶. No por casualidad,

⁴ L. Ferrajoli: *Por una Constitución de la tierra. La humanidad en la encrucijada*. Traducción al español a cargo de P. A. Ibáñez, Trotta, Madrid 2023.

⁵ E. Sánchez de Rojas, R. Y. Canchari, G. A. Rodríguez. Editores académicos: *El cambio climático visto desde diferentes enfoques y escenarios territoriales*, Colección Ambiente y Desarrollo Sostenible 23, Ibáñez, Bogotá, 2021, pp. 57-58.

⁶ G. A. Rodríguez y A. Cumbe Figueroa: «La participación de los pueblos indígenas en la lucha contra el cambio climático», *El cambio climático visto desde diferentes enfoques y escenarios territoriales*, *ibíd*, pp. 113-132.

la Pachamama es el nombre de la deidad que representa la tierra, una diosa adorada por los pueblos de los Andes. En la mitología Inca ella es una diosa tipo «Madre Tierra», y una diosa de la fertilidad que preside la siembra y la cosecha, encarna las montañas y provoca terremotos, una deidad siempre presente e independiente que tiene su propio poder creador para mantener la vida en esta tierra.

En realidad, hablar de Antropoceno nos obliga a concienciarnos a nivel universal sobre los problemas derivados del cambio climático que no son pocos, si tenemos en cuenta el incremento de los refugiados climáticos afectados o el aumento de la pobreza en países menos desarrollados por la imposibilidad de realizar predicciones climáticas que aminoren los efectos devastadores del incremento de las emisiones de gases de efecto invernadero que derivan del uso de combustibles fósiles, cuestión en la que se ha detenido del Valle⁷. No menos importante resulta también tratar de reforzar alianzas estratégicas para la prevención de conflictos originados por el cambio climático, tal y como ha sugerido González Santamaría en el espacio 5+5⁸. Tenemos que concienciarnos, de una vez por todas, de que el cambio climático conecta con cuestiones de justicia social, de legitimidad, lo que exige también ahondar en el concepto de liderazgo sostenible⁹.

⁷ J. del Valle Melendo: «El clima, un elemento dinámico. Su evolución histórica y reflexiones ante el futuro», *El cambio climático visto desde diferentes enfoques y escenarios territoriales*, *ibíd.*, pp. 23-54.

⁸ A. González Santamaría: «Cambio climático ¿una oportunidad para reforzar la cooperación en materia de seguridad en el espacio 5+5? », *El cambio climático visto desde diferentes enfoques y escenarios territoriales*, *ibíd.*, pp. 179-193.

⁹ E. Bulmer Santana: «Liderazgo sostenible: El camino hacia el cambio organizacional sostenible», *El cambio climático visto desde diferentes enfoques y escenarios territoriales*, *ibíd.*, pp. 73-92.

Los problemas se están multiplicando en el siglo XXI, y ya no solo se puede constatar una falta de conciencia universal, sino que dentro del propio Derecho existen numerosas divergencias a la hora de plantear soluciones y métodos apropiados para poner freno al cambio climático. Uno de estos planteamientos, que pretende aportar una solución que aminore el deterioro que actualmente sufre nuestra ecosfera, se refiere a la propuesta mantenida desde hace décadas de que el derecho a un medio ambiente sano sea catalogado como derecho fundamental. Para quienes alientan esta tesis, el ser tipificado como un derecho de orden supremo resulta una vía válida y deseable en aras de conseguir un planeta más habitable por medio de esta justificada positivación.

Este reconocimiento recíproco de cada uno como seres que poseemos el «derecho a tener derechos», entre otros, el de proteger la Pachamama implica luchas políticas, movimientos sociales y procesos de aprendizaje dentro y a través de las clases, géneros, naciones, grupos étnicos y credos religiosos. Éste es el auténtico significado del universalismo racional de los derechos humanos¹⁰: El universalismo entendido como una aspiración, un objetivo moral por el que hay que pelear, por el que hay que luchar¹¹. Aunque los Estados siguen siendo los actores más poderosos a la hora de provocar cambios sociales, necesitamos como sociedad civil repensar la ley de los pueblos contra el trasfondo de esta emergente y frágil sociedad civil global, que está siendo constantemente amenazada por la

¹⁰ C. Hermida del Llano: «La Universalidad racional de los derechos», *Revista de Filosofía. Bajo Palabra*, Filosofía, Derechos Humanos y Democracia. Época II. Nº 8, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2013, pp. 33-45.

¹¹ S. Benhabib: «Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos». En: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 39, julio/diciembre 2008, pp. 175-203.

guerra, la violencia, la intervención humanitaria o el cambio climático.

Tengamos en cuenta que los derechos medioambientales no proceden de la tradición individualista liberal ni de la socialista, sino que nacen de una preocupación universal por los problemas ecológicos que acucian al planeta. Dicho de otra manera, los derechos de la tercera generación se caracterizan, con palabras de Bellver, por «la existencia de unas preocupaciones planetarias, que han adquirido un carácter de urgencia»¹², según Ballesteros, por la preocupación «de las garantías ecológicas de los derechos económicos»¹³. En palabras de J. de Lucas, significaría que el valor guía de estos nuevos derechos de tercera generación debería ser el de la solidaridad, ya que «exigen para su realización una comunidad de esfuerzos»¹⁴. En esta misma línea, Peces-Barba ha precisado lo siguiente :

Y en estos mismos tiempos que vivimos las exigencias de la solidaridad y los límites a la sociedad de bienestar que convierte al hombre en un lugar para el consumo, vaciándole su contenido humano y haciéndole presa del afán de poseer o dominar, propiedad de sus propiedades, como decía Mounier, alumbran nuevos derechos

¹² V. Bellver Capella: *Ecología: de las razones a los derechos*, Comares, Granada 1994.

¹³ J. Ballesteros: *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza. Cuidar al hombre*, Tecnos, Madrid 1955; *Domeñar las finanzas. Cuidar la naturaleza*, Universitat Catòlica de Valencia -Tirant lo blanc, Valencia, 2021.

¹⁴ J. de Lucas: *El concepto de solidaridad*, Fontamara, México 1993. F. Arcos: *Solidaridad, Historia de los derechos Fundamentales*, Tomo IV, Siglo XX, Volumen IV, *Valores, Principios y Derechos Humanos*, Dirección G. Peces-Barba Martínez, E. Fernández García, R. de Asís Roig, F. J. Ansuátegui Roig, C. R. Fernández, Liesa, Dykinson, Madrid 2014, p. 11.

de los consumidores a no ser manipulados, (...), al aire limpio y al agua limpia, al medio ambiente, etc.¹⁵.

Fue en la época romana cuando se evidenció el surgimiento de una idea más universal de lo que debía implicar la noción de solidaridad. Principalmente se puede citar a Cicerón y a Séneca como baluartes de esta doctrina¹⁶, los cuales emplearon conceptos como los de amor y unión entre los hombres, perspectivas de la amistad más o menos universales, compañerismo y hermandad, etc. Desde la similitud con el término hermandad utilizado por Séneca, para estos autores la solidaridad era amistad o amor que alcanza a todo género humano, implicando un objetivo de comunidad o de unidad, un uso común de bienes y una ayuda mutua desde una actitud serena¹⁷. Como ha apuntado Gómez-Heras:

El lema estoico, por tanto, presenta a la naturaleza como criterio normativo de vida buena, poder derivado de la racionalidad divina inmanente al cosmo¹⁸.

Ahora bien, desde la concienciación ciudadana para universalizar la protección del medio ambiente ha de pasarse a la acción. Ello quiere decir que no se trata de entender solo el problema ecológico como una causa que debe solucionarse necesariamente de forma internacional y cuyos efectos inciden

¹⁵ G. Peces-Barba Martínez: *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*, Dykinson, Colección Bartolomé de las Casas, Madrid, 2004.

¹⁶ K. Adomeit y C. Hermida del Llano: *Filosofía del Derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca*, Trotta, Madrid, 1999.

¹⁷ Séneca: *Sobre la ira y la serenidad*. Traducción de Carmen Codoñer. Ilustraciones de Pere Ginard, Alma. Pensamiento ilustrado, Grupo Anaya, Madrid 2023.

¹⁸ J. M. García Gomez-Heras: *Bioética y ecología*, Síntesis, Madrid 2012, p. 215.

en la globalidad del planeta. En mi opinión, si la protección del medio ambiente depende del valor de la solidaridad y esta no se termina internalizando en los Estados y en la ciudadanía, aquel quedará desprotegido, puesto que su efectividad queda relegada a un valor (la solidaridad), meramente teórico, que todavía no se ha implantado de forma real en la sociedad.

Es por ello imprescindible buscar otros caminos complementarios en aras de poner freno al deterioro ecológico producido por las acciones humanas. Estimo que antes de aceptar la solidaridad como guía del problema ecológico que padecemos, habría que inculcar a la sociedad los ideales necesarios que hagan respetar nuestro entorno natural; y para ello, un método complementario creo que podría ser educar a la humanidad a través de mensajes con carácter formativo que fueran dirigidos a que se actuara de forma responsable en la administración de los biorecursos.

Además, hay que tener en cuenta que, si la solidaridad que se proclama solo va dirigida, exclusivamente, a proteger los intereses humanos, entonces ello resulta del todo incompatible con las necesidades planetarias, puesto que estas no sólo se nutren de las humanas, sino también, y sin preferencias, del resto de la flora y fauna existente. En consecuencia, deberíamos tratar de evitar que el ser humano termine convertido en un factor destructivo que genera todos los problemas que nosotros mismos intentamos superar.

Para que exista un equilibrio entre la naturaleza y el ser humano, a mi juicio, este no sólo debería observar el problema medioambiental desde el agravio que se le produce a título individual, sino desde una perspectiva más amplia, la cual le permita entender y sentir como suyos los problemas que afectan al resto del planeta, por mucho que se tenga la profunda creencia de que el hombre es centro y fundamento del Universo. Esto indica que la solidaridad tal y como se entiende

en la actualidad, de forma íntegramente antropológica, carece de los elementos necesarios para satisfacer los propósitos de esta nueva perspectiva a la que aquí apelo. Así, por ejemplo, una solidaridad exclusivamente antropológica podrá defender la no contaminación de los ríos por las implicaciones alimenticias o salubres que pueden incidir sobre el ser humano, pero nunca tendrá en cuenta los elementos naturales que puedan destruirse si estos son inservibles para el hombre. ¿Es ésta una actitud verdaderamente solidaria?

En estos términos, deberíamos optar en pleno siglo XXI por una solidaridad ecológica. Ello exige implantar una educación ecológica que se instruya desde todos los ámbitos sociales e institucionales de abajo hacia arriba; y por otro, apostar por el desarrollo de una positivación jurídica más exhaustiva y precisa con mecanismos propios que permitan satisfacer las necesidades ecológicas mediante un Derecho que no sea solo sancionador sino «motivador», esto es, que funcione a través de promesas de recompensa a corto plazo y no solo a través del castigo al infractor. Como han precisado Sánchez de Rojas y Canchari¹⁹, la responsabilidad de proteger se refiere a las obligaciones del Estado²⁰ de prevenir atrocidades masivas, reaccionar cuando estas ocurran y reconstruir tras las atrocidades, lo que es trasladable a la protección del medio ambiente y creo que también a otros ámbitos como el de la justicia, pero sin olvidar que el Estado debe ir de la mano en esa triple tarea con la sociedad civil. De hecho, la IA aplicada a la justicia puede ser una herramienta

¹⁹ E. Sánchez de Rojas Díaz y R. Y. Canchari Canchari: «Responsabilidad de proteger seguridad humana y conflictos socio medioambientales: Nuevos mecanismos y amenazas en una sociedad global», *El cambio climático visto desde diferentes enfoques y escenarios territoriales*, cit., pp. 93-112.

²⁰ S. Carretero Sánchez: *La responsabilidad del Estado en sus nuevos frentes: sanitario, alimentario, energético y de inteligencia artificial*, Colex, A Coruña, 2023.

poderosa en el Antropoceno a la hora de abordar conflictos ambientales más rápido y con mayor precisión, pudiendo ayudar a promover la justicia climática y ecológica.

Me parece indiscutible que la IA ha llegado para revolucionar la realidad social y, en particular, el ámbito del Derecho, encontrando un amplio campo de acción en el ámbito jurisdiccional. A ello creo que ha contribuido el avance imparable del fenómeno de la globalización junto con las exigencias de una sociedad en constante crecimiento y desarrollo de carácter tecnológico que está demandando procesos de mayor eficiencia y celeridad. En la época del Antropoceno, nadie duda de que la IA puede ser usada para analizar grandes cantidades de jurisprudencia ambiental; identificar patrones en demandas por daños ecológicos; ayudar a resolver casos de justicia climática o conflictos territoriales. Así, por ejemplo, en casos donde algunas comunidades denuncian daños por deforestación ilegal, la IA puede ayudar a procesar evidencias más rápidamente, lo que puede ser crucial para frenar posibles abusos.

Ahora bien, como ya se apuntó, también la IA puede ser una fuente de nuevos riesgos éticos y sociales que deben ser atendidos cuidadosamente y sobre los que aquí nos detendremos. Son muchas las preguntas que surgen en este contexto como, por ejemplo, cómo afectan las decisiones que emanan de máquinas a la tutela judicial efectiva o cómo funcionan los modelos experimentales para predecir las sentencias del Tribunal Europeo de los Derechos Humanos cuando se trata de dar una protección real a los derechos de nueva generación²¹.

²¹ M. Marchena Gómez: «Inteligencia Artificial y Jurisdicción Penal». *Discurso pronunciado por Excmo. Sr. D. Manuel Marchena Gómez en el acto de su toma de posesión como académico de número el día 26 de octubre de 2022*, Real Academia de Doctores de España, Madrid 2022, p. 13.

Aunque en no pocas ocasiones el Derecho va a remolque de la realidad social, creo que el Derecho tiene la oportunidad en este campo, además de la obligación, de ser un verdadero trampolín para el cambio social, tal y como han tratado de demostrar diversos textos normativos a nivel nacional e internacional: la *Resolución del Parlamento Europeo del 16 de febrero de 2017 con recomendaciones destinadas a la Comisión Europea sobre normas de derecho civil sobre robótica* (2015/2103/inl); los Principios contenidos en la *Carta Ética Europea sobre el uso de la inteligencia artificial*, aprobada en 2018 por la Comisión Europea para la Eficiencia de la Justicia (CEPEJ), del Consejo de Europa; la *Declaración sobre ética y protección de datos en el sector de la inteligencia artificial* aprobada en 2018 por las autoridades de protección de datos de la Unión Europea o el *Libro blanco sobre la inteligencia artificial* de 2020 de la Comisión Europea. En los tiempos recientes, resulta obligado citar también el *Reglamento Europeo de la Inteligencia Artificial*, que fue acordado en las negociaciones con los Estados Miembros el 8 de diciembre de 2023 por la Comisión, el Consejo y el Parlamento Europeo, que posibilitaría que el Parlamento Europeo aprobara con una amplia mayoría el 13 de marzo de 2024 la *Ley de Inteligencia Artificial*²². El texto tiene como objetivo principal proteger los derechos fundamentales de conformidad con los valores de la UE consagrados en la *Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea*, en

²² Resolución legislativa del Parlamento Europeo, de 13 de marzo de 2024, sobre la propuesta de Reglamento del Parlamento Europeo y del Consejo por el que se establecen normas armonizadas en materia de inteligencia artificial (Ley de Inteligencia Artificial) y se modifican determinados actos legislativos de la Unión (COM(2021)0206 – C9-0146/2021 – 2021/0106(COD)) (Procedimiento legislativo ordinario: primera lectura). El Reglamento fue respaldado por la Eurocámara con 523 votos a favor, 46 en contra y 49 abstenciones.

aras de ayudar a proteger a las personas físicas, las empresas, la democracia, el Estado de derecho y la sostenibilidad medioambiental frente a la IA que entraña un alto riesgo, impulsando al mismo tiempo la innovación y el empleo, y además erigiendo a la UE en líder del sector.

De alguna manera la regulación normativa está tratando de seguir el ritmo del actual crecimiento tecnológico e ir más allá, para que no se generen vacíos en relación con las acciones que se puedan realizar, tanto desde una estrategia preventiva como de control y sanción para los usos indebidos, y es que

[...] nuestra democracia debe volver a exponerse al riesgo de una tecnología omnipresente y decisiva, que puede tener efectos negativos sustanciales si no se la regula²³.

Coincidiría con Nemitz en que la IA «no puede servir al bien público sin reglas claras»; sin embargo, desde mi punto de vista, creo que es imprescindible que volvamos al punto primigenio, que precisamente está en el ámbito de la ética individual, en la necesidad de una formación ética para todos²⁴, en especial, para los juristas, en calidad de intelectuales del Derecho, y no solo como operadores jurídicos²⁵ en un estadio necesariamente previo al que resulta del proceso de positivación.

No por casualidad, en 2021, en el marco de las Naciones Unidas, la UNESCO adoptó la *Recomendación*

²³ P. Nemitz: «La democracia en la era de la inteligencia artificial». En: *Nueva Sociedad* n° 294, julio-agosto de 2021, p. 135.

²⁴ A. Aparisi: *Ética y deontología para juristas*. Pamplona: EUNSA, 1ª ed. 2006 y 2ª ed. 2008.

²⁵ J. I. Martínez García: «Inteligencia y Derechos Humanos en la sociedad digital». En: *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 40, 2019, pp. 168-189, en especial, p. 172.

sobre la ética de la inteligencia artificial, que propone valores y principios que buscan, entre otras cuestiones, orientar a los Estados en la formulación de leyes, políticas u otros instrumentos relativos a la IA y las acciones para asegurar la incorporación de la ética en todas las etapas del ciclo de vida de los sistemas de IA²⁶. Esta Recomendación enumera unos valores sustanciales que se encuentran en el corazón de la ética, entre los que se encuentra el respeto, protección y promoción de los derechos humanos, las libertades fundamentales y la dignidad humana. Por otra parte, como ha destacado García Mexía, los dos principios más importantes en la regulación jurídica de la IA (el principio de centralidad de la persona humana, en forma de control sobre los sistemas inteligentes, y el principio de responsabilidad proactiva por parte de dichos sistemas) se han reconocido en declaraciones de naturaleza ética que, como vemos, terminan teniendo virtualidad en el mundo del Derecho²⁷.

3. Riesgos en el uso de la IA, en clave antropológica, dentro del ámbito jurisdiccional

Es innegable que el uso de la IA puede facilitar la resolución de problemas o conflictos jurídicos en un más breve plazo de tiempo y con menor desgaste o esfuerzo, pudiendo llegar a reducir la mora judicial y la duración de los procesos. También es cierto que aquella puede constituir una valiosa herramienta para la generación de soluciones dentro de un marco de productividad y aprendizaje continuo en la optimización de tareas rutinarias y de orden cuantitativo.

²⁶ UNESCO (2021). Recomendación, de 23 de noviembre de 2021, sobre la ética de la inteligencia artificial, París.

²⁷ P. García Mexía: «Inteligencia artificial y Derecho». En: *Claves de inteligencia artificial y derecho*. Director: Pablo García Mexía, La Ley/Wolters Kluwer Legal & Regulatory España S.A., Madrid 2022, p. 88.

Pensemos, por ejemplo, en el campo de la inteligencia forense, donde se han comprobado las ventajas que genera la IA cuando se pone al servicio de la investigación penal²⁸. Marchena pone el ejemplo de la investigación a través de la fórmula robótica para la inicial investigación de la identificación de pederastas (que resulta tan dura en términos psicológicos para los humanos), pero también para las ventajas inherentes en la investigación del delito.

Dicho esto, creo que, desde la ética individual, debemos reconocer también los grandes riesgos que nos acechan y estos no son pocos, tal y como se puso de manifiesto, a primeros de noviembre de 2023, en la primera *Cumbre mundial sobre Seguridad de la Inteligencia Artificial*, que tuvo lugar en Reino Unido²⁹. Si se recuerda el secretario general de la ONU, Antonio Guterres, pidió en aquel momento una respuesta «unida, sostenible y global» frente a los riesgos

²⁸ E. Demetrio Crespo: *Fragmentos sobre Neurociencias y Derecho Penal*, B de F - Euros editores, Buenos Aires – Montevideo 2017.

²⁹ La Cumbre tuvo lugar en Bletchley Park, cuna de los descifradores de códigos de la Segunda Guerra Mundial. Expertos en tecnología, líderes mundiales y representantes de 27 países y de la Unión Europea acudieron allí. En ella han participado numerosos países, entre ellos, Estados Unidos, China e India, además de la Unión Europea, y han estado representadas compañías multinacionales del sector, incluyendo a Open AI (creadora de ChatGPT), Google, Meta y Microsoft, con la presencia, entre otros, de Elon Musk y Sam Altman. Uno de los principales acuerdos alcanzados es el compromiso de realizar nuevas reuniones cada seis meses a fin de supervisar periódicamente la evolución de los avances en IA. Otro logro es la firma, por parte de todos los participantes, de una declaración en la que se comprometen a trabajar juntos para garantizar una inteligencia artificial «centrada en el ser humano. confiable y responsable», y de llevar a cabo este propósito a través de la cooperación internacional. Concretamente, 29 países, entre ellos Estados Unidos, China, la Unión Europea (UE), Brasil y Chile, firmaron el 1 de noviembre de 2023 una Declaración de Bletchley para un desarrollo «seguro» de la inteligencia artificial y «acordaron una responsabilidad compartida» frente a sus riesgos.

generados por el auge de la IA, alertando de que los principios de gobernanza de la IA debían basarse en la *Carta de las Naciones Unidas* y la *Declaración Universal de Derechos Humanos*. De nuevo, podemos constatar, como precisa Marchena, que

los derechos humanos son el factor sorpresa del derecho. Son capaces de tomar al jurista por sorpresa, de descolocarlo, de inquietarlo con preguntas que todavía no sabe cómo responder. Son capaces de desorganizarlo, de desprogramarlo sutilmente, de oponer resistencias, evitando que los actos jurídicos se conviertan en “productos maquínicos”. Una máquina, en fin, puede tener sensores, pero sólo el ser humano puede ser sensible.

A mi modo de ver, si la IA funciona combinando grandes cantidades de datos con procesamiento rápido e iterativo y algoritmos inteligentes, permitiendo al software aprender automáticamente de patrones o características en los datos, queda claro que aquella genera un nuevo paradigma a nivel antropológico, ya que desconoce e ignora la visión a futuro, la dimensión utópica y anhelante, tan importante como inherente al ser humano, y que ha hecho reflexionar a numerosos filósofos en la actualidad no solo sobre el llamado «derecho al futuro» sino sobre «el futuro del derecho»³⁰.

Efectivamente, creo que nadie podría dudar de que la IA puede llegar a ser un excelente agente probabilístico o

³⁰ N. Belloso Martín: «El derecho al futuro: un nuevo ámbito para la reflexión iusfilosófica». En: *Revista Internacional de Pensamiento Político* - I Época - Vol. 17 – 2022, pp. 237-260, en especial, p. 240. R. de Giorgi: «El futuro del Derecho. Democracia, globalización y riesgo». En: J. E. Douglas Price, L. F. Vergara, H. Esperanza Zornosa Prieto (Eds.), *Derecho y política en la deconstrucción de la complejidad. Estudios sobre el presente como diferencia. Homenaje al profesor R. de Giorgi*, Universidad Externado de Colombia 2021, pp. 57-74.

predictivo, al asumir una función automática predictiva basada en patrones, pero lo que también parece evidente es que esta herramienta con los patrones que juega no mira al futuro, al trabajar solo con datos del pasado histórico más o menos reciente que condicionan radicalmente el porvenir, es decir, la predicción. Se podría decir que la IA trabaja en función de una memoria histórica automatizada, no gozando de una visión de futuro abierta a lo imprevisible, más que la que le dan los patrones del pasado del quehacer humano. En consecuencia, se está dejando por el camino la dimensión utópica tan importante en el ser humano, lo que me parece se convierte en un argumento poderoso para reservar a las personas juzgadoras la tarea de adopción de las decisiones judiciales³¹. Como ha resaltado Belloso:

La interpretación jurídica no puede vivir con la vista puesta exclusivamente en el pasado, en cómo se han resuelto casos anteriores, limitándose a identificar y replicar patrones, en una actividad predictiva (modo en el que actúan la mayor parte de sistemas de IA en la contemporaneidad), bajo pena de cerrarse al futuro a los cambios sociales y a los argumentos traídos por las partes en el proceso³².

³¹ En esta línea se ha pronunciado el Vigésimocuarto dictamen, de 8 de septiembre de 2023, de la Comisión Iberoamericana de Ética Judicial sobre el uso ético de la inteligencia artificial en la labor jurisdiccional. Ponente: Luis Porfirio Sánchez Rodríguez. Este dictamen remite al anterior de 2020 en el que la Comisión Iberoamericana de Ética Judicial tuvo ocasión de explorar en su Noveno dictamen sobre el uso por el juez de las nuevas tecnologías, el empleo de la Inteligencia Artificial (IA) en el ejercicio de la función de juzgar.

³² N. Belloso Martín: «Inteligencia artificial en la resolución de asuntos judiciales. Reflexiones desde el paradigma de la justicia predictiva». En: *Cuadernos Digitales de Formación*, nº 3, Consejo General del Poder Judicial 2021 p. 17.

Además, a ello se suma otro problema al que se enfrenta la IA, estrechamente vinculado con lo anterior, y es que los seres humanos no siempre reflejamos en el exterior, es decir, exteriorizamos, lo que son nuestras preferencias, nuestros prejuicios, nuestras creencias, nuestro ser más hondo, cambiante, lo queramos o no, a lo largo de nuestra vida a través de la modelación del *ethos*. Este riesgo, conocido como «amenaza singular», se revelaría en la siguiente fórmula:

Odio esta maldita máquina, me gustaría que la vendieran. No hace nunca lo que quiero sino solo lo que le digo³³.

No se puede pasar por alto tampoco que la IA mutila o ignora otra dimensión importante del ser humano, como sujeto que es capaz de empezar desde cero en cualquier momento, sin volver sobre sus propios pasos, algo que, por cierto, Arendt subrayó al hablar de la importancia de la «vita activa» en el sujeto moral³⁴. Precisamente, la teórica política cuando se refería a que el mal radical tiene que ver con el hecho de «hacer superfluos a los seres humanos como seres humanos»³⁵, podría estar perfectamente queriendo decir, traducido a nuestro tema, que el uso de la IA nos podría llevar a la dominación total del individuo, esto es, a la destrucción sistemática de la

³³ M. Kearns y A. Roth: *El algoritmo ético*. Wolters Kluwer, Madrid 2020, p. 245.

³⁴ H. Arendt: *The Human Condition*, University Press, Chicago 1958. Edición en alemán: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; Piper, Munich 1967. *La condición humana*. Traducción al castellano a cargo de Ramón Gil. Paidós, Barcelona 1993.

³⁵ H. Arendt: *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Traducción de M. Abella y J. L. López Lizaga. Bibliografía en español por A. Serrano de Haro. Trotta, Madrid 2010. Título original: *Ich will verstehen, Selbstauskunfte zu Leben und Werk*, p. 209.

individualidad. Como ha destacado Bernstein, a propósito de Arendt:

Volver superfluos a los seres humanos equivale a erradicar las mismas condiciones que hacen posible la humanidad, destruir la pluralidad humana, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad³⁶.

A sensu contrario, podríamos sostener, reinterpretando a Arendt, que una buena decisión en el ámbito judicial sería aquella que desde la bondad incondicional reconstruye la pluralidad humana, vivificando la espontaneidad, la natalidad y la individualidad, lo que, verdaderamente, no se puede conseguir nunca a través de una máquina por perfecta que sea esta. Con palabras de Popper:

En lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino. Se trataría ahora de cambiar la ficticia necesidad del progreso por la voluntad de progreso³⁷.

La IA se sirve de una racionalidad que no es finalista, sino meramente instrumental. Precisamente por ello, aunque pudiera parecer que las emociones, a primera vista, no están tan presentes en las máquinas como en los seres humanos, en realidad, los sesgos pueden estar mucho más presentes y también ser más fuertes aquellas, poniéndose en peligro y en entredicho el principio ético judicial de la imparcialidad. Tengamos en cuenta que la decisión que emane de la IA estará

³⁶ R. J. Bernstein: «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal». En: *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, S. Giner, H. Jonas, C. Lefort, A. Wellmer y otros, Gedisa, Barcelona 2006, pp. 235-257, en especial, p. 244.

³⁷ K. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Loedel Rodríguez, Paidós Ibérica 2010. [Routledge, Londres 1945].

en directa relación con los datos previamente introducidos en ella, los cuales dependen necesariamente de decisiones humanas cargadas de valores, ideologías, condicionamientos de carácter cultural, económico, social, etc.

Sobre ello ya llamó la atención un *Dictamen* de la Comisión Iberoamericana de Ética Judicial de 2020 cuando retomaba, específicamente y respecto de la administración de justicia, los principios contenidos en la Carta Ética Europea sobre el uso de la inteligencia artificial, aprobada en 2018 por la Comisión Europea para la Eficiencia de la Justicia (CEPEJ), del Consejo de Europa. Allí se resaltó la repercusión que había tenido en diversos tribunales el uso de algoritmos en el ámbito penal y administrativo, relativos al tratamiento privado de los datos, su interpretación y los fines perseguidos, así como la posibilidad de que se exacerbasen los sesgos ya presentes en los datos. En este sentido, recordemos la existencia de los sesgos de anclaje, reconocimiento o confirmación sobre los que ha llamado la atención Sancho Gargallo en *El paradigma del buen juez* (2022)³⁸ y que están también presentes en las máquinas, esto es, en el algoritmo ético³⁹. En septiembre de 2023, la Comisión Iberoamericana de Ética Judicial se hizo también eco de ello en un revelador e interesante dictamen cuya lectura recomiendo.

Otro problema que igualmente plantea el uso de la IA es que se apoya en una visión utilitarista del progreso humano y de la libertad, al creer que los valores que realmente han de imperar son la celeridad y la eficacia, olvidando así un binomio imprescindible ético/jurídico que es el que vincula el reino de la justicia con el de la felicidad, siendo esto algo propio e

³⁸ I. Sancho Gargallo: *El paradigma del buen juez*, Tirant lo blanch, Valencia 2022.

³⁹ M. Kearns y A. Roth: *El algoritmo ético*, Wolters Kluwer, Madrid 2020, p. 91.

inherente al ser humano. A mi modo de ver, el uso indiscriminado de la IA a la administración de justicia conllevaría que las personas juzgadoras dejarían de cultivar la virtud de la justicia y todas las virtudes dianoéticas aristotélicas perderían su razón de ser. Los jueces dejarían de reflexionar críticamente, de hacer uso de la prudencia y de deliberar sobre la decisión justa al ser una máquina la que, parafraseando a Montesquieu, pasaría a convertirse en «la boca que pronuncia las palabras de la ley», como si de una subsunción o silogismo perfecto se tratara⁴⁰.

Además, a la dificultad que entraña la interpretación de las normas, habría que sumar que la labor de depuración de los hechos no es una tarea sencilla. Como, con agudeza se ha precisado, una robotización de la justicia constituye un modelo que «tiende a fosilizar» la justicia puesto que la labor de juzgar requiere de facultades propiamente humanas, vinculadas al buen juicio y la virtud de la prudencia. Si el derecho no es una ciencia exacta como las matemáticas, debería resultar una locura que con la aritmética uno pudiera ir a prisión, lo que, por desgracia, ya está ocurriendo en Estados Unidos.

La aplicación de la IA a los sistemas judiciales y, principalmente, a la decisión judicial obliga a examinar las diferencias entre el modo de actuar de un juez robot frente a un juez humano siendo, por cierto, altamente improbable que este último pueda actuar en sus quehaceres diarios como el juez Hércules de Dworkin, yendo más lejos de lo que las normas dicen y sabiendo lidiar a la perfección con principios, valores, ponderaciones, lagunas jurídicas, conceptos jurídicos

⁴⁰ N. Belloso Martín: «Inteligencia artificial en la teoría de la decisión judicial ¿del juez-robot al asistente-robot del juez?». En: *El derecho y la Inteligencia Artificial*, A. Peralta, L. S. Torres y F. Herrera (coords.), Universidad de Granada, Granada 2022, pp. 341-364, p. 341.

indeterminados, etc⁴¹. Más bien, «un juez humano debe enfrentarse cada día, a «casos difíciles» – como apuntaría Herbert Hart –, sin renunciar a su emociones – que no son sentimentalismo →»⁴², y además, en mi opinión, a un lenguaje jurídico que no es exacto, unívoco y, en términos lógicos, riguroso⁴³.

El transhumanismo⁴⁴ nos acecha a través de estos planteamientos basados principalmente en la razón instrumental y en el utilitarismo⁴⁵, tejiendo una tela de araña alrededor de procesos sumamente complejos. Esto quiere decir que la apuesta por la IA nos aleja de la defensa de una razón universal, imprescindible en la era del Antropoceno, que es la que nos reconoce a los seres humanos como titulares de un «derecho a tener derechos», que es resultado de luchas políticas, movimientos sociales y procesos de aprendizaje dentro y a través de las clases, géneros, naciones, grupos étnicos y credos religiosos: «Éste es el auténtico significado del universalismo», al que ya me referí anteriormente⁴⁶.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 342.

⁴² *Ibíd.*, p. 342.

⁴³ A. E. Pérez Luño: «Qué significa juzgar». En: *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 32, 2009, pp. 151–176, particularmente, p. 164. <https://doi.org/10.14198/DOXA2009.32.09>

⁴⁴ C. Hermida del Llano: «Los riesgos del transhumanismo desde una perspectiva iusfilosófica», *Revista Persona y Derecho*. Coord. R. Madrid, Volumen 84, 2021/1, Universidad de Navarra, Pamplona, 2021, pp. 157-181.

⁴⁵ J. Romañach Cabrero: «Las propuestas éticas y sociales del transhumanismo y los derechos humanos». En: *Universitas*, 2016, nº 24, pp. 2-38, p.11. Disponible en DOI: <<http://dx.doi.org/10.20318/universitas.2016.3175>> (1 de noviembre de 2020).

⁴⁶ S. Benhabib: «Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos». En: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 39, cit., pp. 175-203, p. 191.

Me gustaría también llamar también la atención de que algunos escándalos demuestran que, en nombre de la ciencia, se ha explotado e instrumentalizado a personas que son especialmente vulnerables⁴⁷. Dicho de otra manera: argumentar en favor de la ciencia no garantiza en absoluto que la práctica que se lleve a cabo sea siempre respetuosa con los valores morales, esto es, con los derechos humanos. Es por ello por lo que consideraría imprescindible mantenernos vigilantes ante posibles abusos o extralimitaciones de la IA que puedan poner en riesgo las exigencias o valores morales básicos de la sociedad, los derechos humanos. Los derechos humanos constituyen un límite no sólo para los poderes constituidos sino también para la propia autonomía de sus titulares⁴⁸, como destacó en su momento el art. 3.2 de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea cuando decidió prohibir las prácticas eugenésicas, el tráfico de cuerpos humanos, o de partes del mismo y la clonación reproductora de seres humanos⁴⁹.

Detrás de la aplicación de la IA se puede estar escondiendo la exaltación de un individualismo radical pernicioso, el cual termina salpicando a la propia comprensión de los derechos fundamentales, al perderse de vista que los derechos no pueden ser entendidos en abstracto individualmente. Pensemos que el individuo está incluido en

⁴⁷ N. Belloso Martín: «Inteligencia artificial en la teoría de la decisión judicial ¿del juez-robot al asistente-robot del juez?». En: *El derecho y la Inteligencia Artificial*, cit., pp. 341-364, p. 342.

⁴⁸ L. Ferrajoli: *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid segunda ed. 2001, pp. 47-48.

⁴⁹ F. Rubio Llorente: «La Carta Europea de los Derechos». En: *Revista Claves de razón práctica*, n°122, Madrid, mayo 2002, pp.4-11, en especial, pp. 9-11.

un contexto intersubjetivo humano de comunicación⁵⁰. De hecho, la Comisión Iberoamericana de Ética Judicial se ha pronunciado así:

40. En suma y en el mundo actual la IA carece de capacidad de juicio moral, por lo que no puede comprender el contexto emocional o psicológico de una situación concreta o bien no puede interpretar a ciencia cierta el espíritu de las normas, lo que es esencial para la labor jurisdiccional, por ejemplo, en el manejo del margen de discrecionalidad inherente en la adopción de una decisión judicial⁵¹.

Efectivamente, solo las personas juzgadoras son capaces de atender al espíritu de la norma y, en suma, capaces de responder de las decisiones adoptadas. En el Derecho queda reflejada la propia condición humana: un cuerpo material, las normas jurídicas, y otro esencial, que podemos llamar su alma o razón hasta el punto de que un Derecho sin alma se termina transformando en un «monstruo»⁵².

Otro gran problema que plantea la IA es la trivialización y cosificación del ser humano. Decía el filósofo español Marías que la vida constituye una lucha entre dos impulsos contrapuestos: «el afianzamiento y extensión de la zona personal, y la invasión y reducción de ésta por lo impersonal, en último extremo por la cosificación»⁵³. A mi

⁵⁰ S. Benhabib: «Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos». En: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 39, cit., pp. 175-203, en especial, p. 289.

⁵¹ Vigésimocuarto dictamen, de 8 de septiembre de 2023, de la Comisión Iberoamericana de Ética Judicial sobre el uso ético de la inteligencia artificial en la labor jurisdiccional. Ponente: Luis Porfirio Sánchez Rodríguez.

⁵² D. García Paz: *Entre la ley y la honestidad*. Literatura Abierta (Grupo Torre de Lis), Madrid 2022.

⁵³ J. Marías: *Mapa del mundo personal*. Alianza, Madrid 1993. Primera reimpresión 1994, p. 140.

modo de ver, el uso abusivo de la IA aplicada a la administración de justicia se alimenta, al final, de una corriente de pensamiento con la que no se trata de humanizar a las máquinas sino más bien, lo que es peor, se trata de cosificar al ser humano, al dejar de ser este un fin en sí mismo en el sentido literal kantiano, plasmado en la *Metafísica de las Costumbres*⁵⁴. Debemos ser conscientes de que cuando la técnica deja de ser un simple instrumento, pasa a convertirse en un fin en sí mismo. En definitiva, de nosotros depende no olvidar el alegato de Ortega y Gasset de que la técnica no puede dejar de ser «como un gigantesco aparato ortopédico» que los técnicos crean, a sabiendas de que «toda técnica tiene esta maravillosa y –como todo en el hombre- dramática tendencia y cualidad de ser una fabulosa y grande ortopedia»⁵⁵.

Si se sacraliza la IA, conforme explica Llano, entonces, como contrapartida «la naturaleza no es sagrada, por lo que nada impide modificarla, mejorarla o aumentarla»⁵⁶. Si lo pensamos detenidamente, hacer un uso abusivo de la IA en la administración de justicia claramente nos acercaría a una nueva versión del ser humano, próxima a la defendida por el transhumanismo, provocando un cambio de paradigma, desde el punto de vista antropológico «que conlleva profundas repercusiones en el ámbito de la ética, así como en el modo de organizar nuestras vidas y sociedades»⁵⁷. De alguna manera, el

⁵⁴ I. Kant: *The Metaphysics of Morals* [1797], trad. y editado por Mary Gregor. En *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 133.

⁵⁵ J. Ortega y Gasset: *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*. Alianza Editorial, Madrid 2014, p. 183.

⁵⁶ F. H. Llano Alonso: *Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, Tirant lo Blanch, Valencia 2018, p. 66.

⁵⁷ R. Aretxaga Burgos: Recensión de la obra de Carlos Beorlegui, «Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano». En: *Revista de Hispanismo*

uso de la IA aplicada a la justicia, ignorando sus límites éticos, implica estar «jugando a ser Dios», desde ese claro y contundente rechazo a cualquier forma de sacralización de la naturaleza humana, en la línea defendida, por ejemplo, Max More en la Declaración transhumanista de los principios extropianos⁵⁸.

De este modo el uso de IA en el sistema judicial plantea peligros, especialmente si no está bien regulada y existen algoritmos sesgados que replican o amplifican desigualdades sociales⁵⁹, impactando en poblaciones vulnerables, al carecer de un marco ético sólido. Una de las grandes preocupaciones es, en consecuencia, la deshumanización de la justicia y la falta de transparencia en los sistemas automatizados de decisión, al proliferar decisiones automatizadas sin sensibilidad humana y la desigualdad en el acceso a tecnología⁶⁰ debido a que pueblos originarios o comunidades rurales pueden quedar excluidos del acceso a la IA. No olvidemos que los más vulnerables suelen ser los más afectados por el deterioro ambiental en el Antropoceno.

4. *Algunas conclusiones*

En el Antropoceno, la IA judicial puede ser una herramienta imprescindible pero siempre humanamente

Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano n° 25, Madrid, 2020, p. 230.

⁵⁸ F. H. Llano Alonso: *Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, cit., pp. 66-67.

⁵⁹ S. Carretero Sánchez: *Humanismo Tecnológico. Justicia predictiva y derechos humanos en el futuro digital*, Colex, A Coruña, 2025, p. 28. Y. Martínez Suárez: «Opresión, desigualdad e inteligencia artificial», *Eu-topias. Revista de Interculturalidad, comunicación y estudios europeos*, n° 28, 2024, pp. 23-33.

⁶⁰ S. Carretero Sánchez: *Humanismo Tecnológico. Justicia predictiva y derechos humanos en el futuro digital*, *Ibíd.*, pp. 213-214.

guiada. Ello quiere decir que, aun cuando es cierto que el uso de la IA puede ser sumamente útil para facilitar la resolución de problemas o conflictos jurídicos en un más breve plazo de tiempo y con menor desgaste o esfuerzo, no podemos perder de vista que su uso en el ámbito jurisdiccional exige una reflexión iusfilosófica en clave antropológica porque podemos estar provocando un cambio de paradigma perverso, esto es, en sentido regresivo dentro del contexto del Antropoceno. Como se ha apuntado, con razón,

los avances tecnológicos que marcarán el tránsito del individuo hacia el universo de la singularidad no solo están redefiniendo ya la vida humana, sino que incluso están transformando el rol de los seres humanos en su vida social⁶¹.

Es por ello por lo que, a la vista de los riesgos que aquí hemos examinado, deberíamos preguntarnos si

estamos llevando la ciencia más lejos de lo razonable solo por el placer de poder decir que somos capaces de hacerlo⁶².

A lo que creo que, con sinceridad, habría que contestar de forma afirmativa.

Aquí se aboga por una IA responsable cuando ella se aplica a la administración de justicia teniendo en cuenta las grandes oportunidades que nos brinda en la era del Antropoceno. Necesitamos marcos legales y éticos claros,

⁶¹ F. H. Llano Alonso: «Singularidad tecnológica e identidad personal. Reflexiones para un debate ético-jurídico», *Los Nuevos Derechos Humanos. Teoría Jurídica y Praxis Política*, Jorge Crego y Carolina Pereira Sáez (eds.), Comares, Granada 2024, p. 267.

⁶² S. Macip y Ch. Willmott: *Jugar a ser Dios. Los dilemas morales de la ciencia*, Cátedra de la Divulgació de la Ciència. Publicacions de la Universitat de València, Valencia 2013, p. 176.

mayor transparencia, la inclusión de las comunidades afectadas en el diseño legal de estas tecnologías. Así pues, a mi modo de ver, «urge que la razón jurídica ilustrada actúe en el ámbito de los avances tecnológicos»⁶³, limitando la aplicación de la IA en el ámbito jurisdiccional, a sabiendas de que esta constituye «conocimiento artificial», pero nunca «sabiduría artificial». Como, con acierto, se ha destacado: «Más aún, como Sócrates nos enseñó, la sabiduría, la auténtica sabiduría, es una virtud, por eso la sabiduría es y será siempre un atributo exclusivamente humano. La máquina conoce, no sabe. La máquina desconoce la medida de su ignorancia»⁶⁴.

Si queremos vivir dentro de una sociedad ilustrada, deberíamos ser capaces de afrontar los peligros que supone seguir a ciegas a la ciencia y a la técnica⁶⁵, resultado, a mi modo de ver, de la insatisfacción permanente del ser humano. Ortega ya se ocupó de recordar este aspecto cuando afirmaba que

el hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto – la *insatisfacción* – es lo más alto que el hombre posee, precisamente porque se trata de una insatisfacción, porque desea tener cosas que no ha tenido nunca. [...] esta insatisfacción es como un amor sin amada o como un dolor que siento en unos miembros que nunca ha tenido⁶⁶.

⁶³ J. R. Capella: «Las transformaciones de la función del jurista en nuestro tiempo». En: *Revista de Crítica Jurídica*, nº 17, agosto 2000, pp. 51-69, en especial, p. 69.

⁶⁴ P. García Mexía: «Inteligencia artificial y Derecho». En: *Claves de inteligencia artificial y derecho*. Director: P. García Mexía, La Ley/Wolters Kluwer Legal & Regulatory España S.A., Madrid 2022, pp. 105-106.

⁶⁵ M. Gabriel: «El orden mundial previo al virus letal». En: *El País*, 25 de marzo de 2020. En: https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html

⁶⁶ J. Ortega y Gasset: *Ensimiamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*, cit., p. 182.

Es, por ello, a todas luces deseable y urgente que esa insatisfacción no nos ciegue, hasta el punto de olvidar que el verdadero humanismo es aquel que preserva la autonomía personal y la dignidad humana⁶⁷. Como se ha preguntado Savater:

¿Qué es lo que quiero? Llegar a ser plenamente yo, es decir, ser no-cosa, mantenerme en una totalidad abierta en la que pueda confirmarme como autodeterminación, o sea, como creación y libertad⁶⁸.

Hagamos pues una llamada a un uso reflexivo, ético y consciente de la tecnología en la justicia en la era del Antropoceno. Verdaderamente, puede ser -y esto es un grave riesgo- que lo que esté detrás de ello sea, en realidad, el modelo del Prometeo griego en ese intento de modificarnos a nosotros mismos con el deseo llegar a manipular y controlar el orden natural⁶⁹.

⁶⁷ E. Parens: «Is Better Always Good? The Enhancement Project». En: *Enhancing Human Traits*. Erik Parens (editor), Georgetown University Press, Washington D.C. 1998, pp. 1-28.

⁶⁸ F. Savater: *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona primera edición 19995, segunda edición 1997, p. 30.

⁶⁹ M. J. Sandel: «Contra la perfección: la ética en la era de la ingeniería genética», *Las culturas de la inteligencia artificial*, cit., pp. 7-16, en particular, p. 11.

Umano come potenzialità e soglia: nodo di infiniti legami

Human as potential and threshold: knot of infinite ties

Luca Filaci

Per svolgere una riflessione attorno all'Antropocene ci sembra opportuno partire innanzitutto dall'*antropos*. Cerchiamo dunque di analizzare meglio cosa si intende per *umano*, in particolare nella nostra tradizione culturale moderna.

Cercheremo pertanto di tracciare una visione più ampia di cosa intendiamo per “umano” a partire dalle riflessioni di alcuni antropologi contemporanei come Eduardo Viveiros de Castro e Tim Ingold. Un punto centrale che vorrei sottolineare fin da subito è che quando ci occupiamo della questione di cosa è l'*umano* non dobbiamo dimenticarci che, al di là della sua versione umanisticamente edulcorata, questa categoria ha costituito nella storia una potente arma concettuale, foriera di disuguaglianze, violenze e ingiustizie profondissime.

Infatti, in questo contesto, l'umano è sempre stato definito o come mancante (privo di istinti fondamentali ad esempio) e quindi più potente/intelligente di tutti gli altri esseri, oppure come possessore di una qualità unica: linguaggio, razionalità, sogno, capacità di prevedere il futuro, desiderio, autocoscienza, creare arte o cultura, coscienza della morte, ecc. Tutte unicità distrutte dall'etologia cognitiva contemporanea che ha dimostrato come tutte queste abilità sono presenti, magari in grado differente, in moltissime altre specie. In entrambi i casi è sempre per una contrapposizione

violenta, soprattutto con l'animale (*Animot*¹) che si è voluto definire nell'Occidente moderno cosa è umano.

Questo, chiarisco subito, non vuol dire assolutamente abbracciare alcuna visione transumanista ingenua, naturale prosecuzione proprio di quella auto-rappresentazione falsata di cui sopra, la quale cerca un potenziamento tecnologico illimitato nel tentativo di elude i tratti costitutivi della nostra esperienza terrestre: ovvero morte e dolore.

Si tratta invece di riconoscere come questa logica di contrapposizione violenta tra ciò che è umano e ciò che umano non è si trova declinata in varie forme quali lo schiavismo coloniale, lo sfruttamento e la devastazione degli animali e delle altre forme di vita, il patriarcato. La logica è quella di partire da *una certa idea* di umano: maschio, adulto, occidentale, ecc. e da lì non riconoscere l'attributo di umano a tutto il resto o riconoscerlo solo in parte.

Il selvaggio, la donna, l'animale, per secoli sono stati sottomessi e ritenuti inferiori proprio perché non rispettavano quella specifica configurazione di “umano” che funzionava da modello regolatore universale, pur essendo molto contestuale e limitato. In questo senso andrebbe ripensato anche il concetto di *Antropocene* (l'epoca nella quale l'impatto umano sul pianeta è più distruttivo) che spesso fa riferimento a un essere umano astratto e fuori dal tempo, eludendo le precise responsabilità degli europei nei confronti di tutte le

¹ Ci riferiamo qui all'*Animot*, così come lo definisce Derrida. Infatti, nel coniare il termine *animot* dalla crasi tra la parola francese *animal* (animale) e *mot* (parola) il filosofo vuole mostrare il fatto che quando parliamo degli animali in realtà ci si riferisce a un'entità linguistica e mai veramente a quel singolo, unico, corpo. Un grande calderone, quello dell'Animale, in cui facciamo rientrare tutte le forme di vita accomunate dal solo fatto di non essere umane, dal moscerino alla giraffa. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Rusconi Libri, Milano 2021 (2006).

popolazioni che hanno colonizzato e schiavizzato per secoli, prima tra tutte quella degli amerindiani.

A questo proposito, proprio per ridimensionare questa presunta “natura umana universale”, mi sembra interessante partire da una riflessione di Nietzsche che ci ricorda molto bene il fatto che quando parliamo dell’umano stiamo parlando di una storia antichissima (per quanto riguarda *Homo Sapiens Sapiens* circa 300 mila anni) e soprattutto di un’entità in continua trasformazione, di un processo, una metamorfosi, attraverso il quale i concetti stessi di morale, verità, realtà, hanno assunto di volta in volta caratteri iridescenti e mai eterni:

Tutti i filosofi hanno il comune difetto di partire dall’uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un’analisi dello stesso. Inavvertitamente l’”Uomo” si configura nella loro mente come una *aeterna veritas*, come un’entità fissa in ogni vortice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull’uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull’uomo di un periodo *molto limitato*. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi; molti addirittura prendono di punto in bianco la più recente configurazione dell’uomo, quale si è venuta delineando sotto l’influsso di determinate religioni, anzi di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si debba partire. Non vogliono capire che l’uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta; mentre alcuni di loro si fanno addirittura fabbricare, da questa facoltà di conoscere, l’intero mondo. [...] dell’uomo degli ultimi quattro millenni si parla come di un uomo *eterno*, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il *filosofare storico* è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia².

² F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Vol. I*, Adelphi, Milano 1979, p. 16.

Ai fini del nostro discorso ci sembra utile la prospettiva proposta da Viveiros de Castro, il quale mostra come per la popolazione amazzonica da lui studiata, gli Araweté, “il concetto di persona [...] è precedente e logicamente superiore al concetto di umano.”³ Questo vuol dire che l’uso della categoria di “umano” che viene fatto in questo contesto non è antropocentrico, non parte cioè da un concetto giuridico-teologico di “umano” e di “persona” che poi viene applicato al resto del vivente bensì è un concetto di umanità diffuso e dunque “laddove ogni cosa è umana, l’umano è tutt’altra cosa”⁴:

La condizione comune agli uomini e agli animali non è l’animalità, ma l’umanità [...] Sono i non-umani a essere gli antichi umani, e non gli umani a essere gli antichi non umani. [...] Ciò che il prospettivismo afferma, in definitiva, non è tanto l’idea secondo cui gli animali sono “in fondo” simili agli umani, ma piuttosto l’idea secondo cui, in quanto umani, essi sono in fondo “un’altra cosa”: essi hanno, alla fine, un “fondo”, un altro “aspetto”; sono differenti da se stessi. Il prospettivismo [...] afferma una differenza intensiva che trasferisce la differenza umano/non-umano *all’interno di ogni esistente*. Se tutti hanno un’anima, nessuno coincide con se stesso. Se tutto può essere umano, allora niente è umano in modo chiaro e distinto. L’umanità di fondo rende problematica l’umanità di forma, o di figura. [...] è umano ogni essere che occupi la posizione di soggetto cosmologico; ogni esistente può essere così pensato come pensante (esiste e dunque pensa), cioè come “attivato” o “strutturato” da un punto di vista⁵.

³ E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 45.

⁴ E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, cit., p. 50.

⁵ Ivi, pp. 54-58.

Caduta dunque la separazione tra soggetto e oggetto che ha caratterizzato tutta la modernità occidentale, si tratta quindi di attingere a una possibile connessione e a un rapporto radicalmente relazionale tra il mondo umano e quello non umano. Non si tratta di una fusione panteistica con il mondo, ma piuttosto di abitare questa soglia che contemporaneamente ci connette e ci unisce attraverso le infinite possibilità tumultuose della materia stessa.

Si tratta di sperimentare (sentire e pensare insieme) quindi, non solo a livello intellettuale ma soprattutto a livello esistenziale, la possibilità di un modo diverso di percepire le restanti forme di vita e quindi anche noi stessi, il corpo che siamo. Abitare questo pianeta in modo radicalmente terrestre senza continuare a immaginare di avere il potere di distruggerlo o di salvarlo, ma potendo stare con gli stessi eventi catastrofici che abbiamo causato. Questo significa attingere a una rinnovata cura e responsabilità non solo verso tutti gli esseri umani, ma verso ogni entità vivente e anche verso il mondo inorganico che, come la fisica e la biologia contemporanee hanno perfettamente dimostrato, non è affatto inerte e statico:

È ciò che ho chiamato corrispondenza non nel senso di una corrispondenza esatta, o di un simulacro, con le cose e gli eventi, ma nel senso della nostra risposta a ciò che accade intervenendo, chiedendo e rispondendo, come se fossimo impegnati in una corrispondenza postale. Per me, “Incontrare il mondo” è un invito - un’esortazione, persino un ordine - a unirsi a questa corrispondenza⁶.

Il punto che mi preme sottolineare, però, è che non si tratta di un movimento che deve avvenire solo a livello individuale e soggettivista, perché è evidente che questo

⁶ T. Ingold, *Corrispondenze*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021, p. 218.

radicale ribaltamento della prospettiva del sentire-pensare porta con sé conseguenze dirompenti anche e soprattutto a livello etico e politico. Abbandonare la logica della chiusura identitaria, in difesa di confini che sono illusioni reazionarie più che realtà in sé, per attingere a una postura ecologica che possa farci uscire dalla cecità di fronte alla catastrofe climatica, che coinvolge tutte le culture, le religioni e le possibili morali del pianeta. È ovvio che questo richiede un confronto e un incastro di modi di vivere e di pensare molto diversi tra loro, ma appare ancora più urgente oggi ribadire come la logica bellica dell'identità e della separazione escludente sia qualcosa che, a maggior ragione nelle emergenze che stiamo vivendo, appare non solo anacronistica ma anche del tutto suicida.

Va inoltre chiarito che questo passaggio a una concezione epistemologico-ontologica in cui si supera l'obsoleta scissione tra soggetto e oggetto non rappresenta affatto una sorta di nichilismo, né tantomeno un'irrealizzabile impresa sovrumana, ma piuttosto un semplice *diverso modo di percepire se stessi e ciò che ci circonda*, che cerca consonanza e corrispondenza piuttosto che dominio e controllo.

È ovvio, in questo contesto, come un elemento fondamentale da ripensare sia il linguaggio umano, per secoli individuato, nella nostra tradizione occidentale, come la caratteristica specifica della superiorità umana rispetto a tutte le altre forme di vita. A partire dalla famosa affermazione di Michel Foucault nel suo "Le parole e le cose" per il quale "l'umano è un'invenzione recente"⁷, è fondamentale pensare a

⁷ "L'uomo non è il problema più vecchio o più costante postosi al sapere umano. Prendendo una cronologia relativamente breve e una circoscrizione geografica ristretta – la cultura europea dal XVI secolo in poi – possiamo essere certi che l'uomo vi costituisce un'invenzione recente." M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 2016 (1966), p. 413.

un differente rapporto con il dispositivo linguistico, abbracciando una visione più ampia e multispecie della comunicazione stessa. Ed è proprio su questo punto, collegato al suo concetto di “corrispondenza”, che la proposta dell’antropologo Tim Ingold mi sembra una tra le più fruttuose:

Adottare una visione del discorso completamente diversa: non come l’espressione esteriore dei pensieri interiori, ma come uno dei modi in cui il sé manifesta la sua presenza nel mondo. Così quando parlo o batto le mani, io stesso non sono separato dal suono che produco, cioè dalla mia voce o dall’impatto percussivo delle mie mani. Questi suoni fanno parte di come io sono, appartengono al mio essere nel suo esternarsi nell’ambiente. In altre parole, il discorso non è un modo di trasmettere informazioni o contenuti mentali: è un modo di essere vivi. [...] Il rombo del tuono è la manifestazione della sua presenza nel mondo, proprio come i suoni del parlare umano, il canto, il battere le mani o un tamburo sono le nostre manifestazioni. [...] non si può tracciare una linea decisiva di demarcazione tra i suoni della natura e il discorso umano. [...] gli Ojibwa non suppongono che il tuono stia cercando di trasmettere idee agli umani, ma piuttosto che la sua presenza nel mondo, come quella di altri esseri, sia umani, sia altro-che-umani, può assumere una forma acustica. Rispondere a quella presenza con sensibilità e comprensione non è quindi una questione di traduzione quanto piuttosto di empatia. [...] Entrare in empatia non significa passare a un altro codice di espressione, ma piuttosto assumere un altro modo di essere. In breve, la piena comprensione è raggiunta non attraverso la traduzione ma attraverso la metamorfosi⁸.

È evidente come, senza voler fare la solita immagine esagerata (anche se in senso negativo) della cultura occidentale, la cui stessa autocritica fa sempre parte della sua

⁸ R. Brigati, V. Gamberi, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 80-84.

logica di supremazia, si debba riconoscere che l'Antropocene non è il risultato di un generico, astratto e atemporale essere umano, ma piuttosto di una specifica logica economica e di dominio distruttivo delle risorse che affonda le sue radici nella concezione schiavista e coloniale portata avanti dai popoli europei a partire dal XVI secolo. È per questo motivo che Viveiros de Castro ci ricorda giustamente come i popoli indigeni amerindi abbiano già sperimentato la fine del loro mondo specifico, provocata dai colonizzatori europei cinque secoli fa, e come possano quindi esserci d'aiuto nell'affrontare la fine del nostro mondo (anche se si tratta di una fine molto lenta e non pienamente percepita) dominato dalla logica tardo-capitalista e la conseguente catastrofe climatica:

Gli amerindi [...], nonostante tutto, sono riusciti a rimanere e hanno imparato a vivere in un mondo che non è più il loro mondo “come lo conoscevano”. Presto saremo tutti amerindi. Vediamo cos'hanno da insegnarci in materia di apocalissi⁹.

Un punto che voglio sottolineare è che questa nuova postura poetico-ecologica che sto cercando di sviluppare in questa mia proposta è intrisa dell'unione tra politica e scienza. Infatti, a partire dalla scienza moderna occidentale, dal XVI secolo, si è creata una frattura sempre più profonda tra il mondo della scienza, della conoscenza e quello del potere politico. Così come suggerisce Viveiros de Castro¹⁰, sulla scia anche delle riflessioni di Bruno Latour, parlando del potere cosmo-politico degli sciamani amazzonici, si tratta di concepire un'agentività non più solo umana ma che appartiene a tutti gli esseri, del mondo organico e inorganico. Come ha mostrato bene la vicenda della pandemia e ovviamente quella

⁹ Ivi, p. 281.

¹⁰ E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, cit., p. 133.

che ancora viviamo della catastrofe climatica, non ha più senso separare questi due ambiti ma è necessario sviluppare un'etica politica in grado di farsi carico non solo delle nuove scoperte tecno-scientifiche ma anche delle loro conseguenze pratiche e delle potenzialità a livello di coscienza collettiva che esse dispiegano.

Si tratta dunque di immaginare ancora altri mondi possibili, a partire dalla consapevolezza che il modo in cui percepiamo la realtà e noi stessi è già un atto politico fondamentale: tagliare fuori una sterminata serie di esseri, di forme di vita, solo a partire da un'illusoria autorappresentazione umana ingigantita è proprio ciò che si tratta di superare.

Moltiplicare i mondi non significa farsi soggiogare da un idealismo ingenuo e antiquato. Significa piuttosto smascherare tutte quelle narrazioni sulla realtà sociale, ambientale e politica che si pretendono eterne e imm modificabili. Proprio a partire dalla consapevolezza scientifica, che ci viene dalla biologia e dalla fisica contemporanee, dell'infinita gamma di potenzialità e stratificazioni del reale è possibile attingere a un rapporto con il nostro tempo non più segnato da quello che Mark Fisher definiva "impotenza riflessiva"¹¹, vale a dire la costruzione di

¹¹ "Gli studenti [...] sembrano essere politicamente disimpegnati. [...] paiono come rassegnati al loro destino. Ora: io credo che non si tratti né di apatia, né di cinismo; piuttosto, è quella che chiamo *impotenza riflessiva*. Gli studenti cioè sanno che la situazione è brutta, ma sanno ancor di più che non possono farci niente. Solo che questa consapevolezza, questa riflessività, non è l'osservazione passiva di uno stato delle cose già in atto: è una profezia che si autoavvera. [...] Molti dei giovani studenti in cui mi sono imbattuto sembravano calati in uno stato che definirei di "edonia depressa". Di solito la depressione è caratterizzata da uno stato di anedonia, ma la condizione alla quale mi riferisco descrive non tanto l'incapacità di provare piacere, quanto l'incapacità di non inseguire *altro* che il piacere. [...] si tratta in buona misura

una sorta di profezia che si autoavvera e che ci impedisce di lottare per modificare lo stato di cose attuale.

Un dato di grande interesse che ci salta all'occhio è quello relativo al fatto che la totalità delle popolazioni indigene del pianeta, che sono il 5% della popolazione mondiale (circa 476 milioni di persone), abitano l'80% della biodiversità del pianeta, il che ci dovrebbe spingere a ripensare profondamente la nostra forma di vita e i concetti base che la forgianno come quello di sviluppo illimitato e di benessere basato sul consumo.

In questo senso è molto utile la possibile collaborazione e affinità di intenti che accomuna il movimento decoloniale e quello della lotta per i diritti animali:

Dobbiamo tenere presente che le prove scientifiche esistenti rendono “incontrovertibile che i recenti tassi di estinzione sono senza precedenti nella storia dell'essere umano e altamente insoliti nella storia della Terra” e che “la nostra società globale ha iniziato a distruggere altre specie a un ritmo accelerato, dando inizio a un episodio di estinzione di massa senza precedenti da 65 milioni di anni”. Mentre l'intero pianeta precipita verso un peggioramento della crisi climatica, è ancora più cruciale per il movimento animalista riorientare le nostre strategie verso la solidarietà con gli sforzi di decolonizzazione degli indigeni e sfidare le industrie più distruttive sponsorizzate dallo Stato, che si tratti di estrazione di risorse o di sfruttamento degli animali¹².

Fatta questa disamina approfondita sul concetto di *umano*, possiamo ora a delimitare concettualmente e anche

di una conseguenza dell'ambigua situazione in cui versano gli studenti, stretti tra il vecchio ruolo di soggetti di un'istituzione disciplinare e il nuovo status di consumatori di servizi.” M. Fisher, *Realismo capitalista*, Produzioni Nero, Roma 2018, pp. 58-59.

¹² C. Taylor e K. Struthers Montford, *Colonialism and Animality. Anti-colonial Perspectives in Critical Animal Studies*, Routledge, New York 2020, pp. 44-45, traduzione nostra.

nello spazio-tempo il fenomeno dell'Antropocene, per poi provare a mostrare una possibile alternativa modalità d'essere, in primo luogo del corpo che siamo, che possa affrontare la situazione in cui siamo calati.

Con l'espressione *corrispondenza collaborativa*, vale a dire la modalità d'essere alternativa per fronteggiare la crisi, proponiamo una sorta di connubio (di sintesi) tra il concetto di *corrispondenza* proposto dall'antropologo contemporaneo Tim Ingold, relativamente a una possibile nuova relazionalità tra un "non più soggetto" e un "non più oggetto" e dall'altro lato il concetto di *sopravvivenza collaborativa* proposto dall'antropologa Anna Tsing, la quale cerca di delineare una postura umana che si faccia carico del fascio biosemiotico e bioculturale di cui siamo composti, intrecciati continuamente con le più diverse specie e forme di vita (si pensi al solo microbiota umano, vale a dire l'insieme di microorganismi simbiotici che convivono in ogni momento con l'organismo umano senza danneggiarlo).

Per quanto riguarda il primo punto, vale a dire il circoscrivere il fenomeno dell'Antropocene, ci rifacciamo alle riflessioni dell'antropologa canadese Zoe Todd, di origine Métis (una popolazione nativa americana), la quale mette bene in luce come il fenomeno in questione sia il frutto di una precisa visione del mondo che ha poi avuto un forte impatto a livello politico, economico e ambientale. La cosmovisione in questione è quella europea coloniale e schiavile che si lega a doppio filo con la concezione cristiana (con qualche eccezione) del ruolo dell'umano nel cosmo e del valore stesso della vita sulla terra. Concezione che poi si è diramata anche nelle più moderne forme capitalistiche e consumistiche che hanno informato di sé praticamente l'intero pianeta.

Secondo questa visione il resto del mondo organico e inorganico è unicamente uno strumento nelle mani dell'uomo

(soprattutto maschile appunto) che può dunque essere consumato, amministrato e dominato. Ovviamente alla base di questa prospettiva ontologica vi è l'idea che il soggetto, l'io, sia radicalmente altro rispetto alla "realtà esterna" che dunque percepisce come esteriorità oppositiva. Questo processo è descritto perfettamente da Nietzsche nel secondo volume di *Umano, troppo umano*:

Un'umanità – il cui sentimento fondamentale è e rimane quello per cui l'uomo è l'essere libero nel mondo della necessità, l'eterno *taumaturgo*, sia che agisca bene, sia che agisca male, la sorprendente eccezione, il superanimale, il quasi-Dio, il senso della creazione, il non pensabile come inesistente, la parola risolutiva dell'enigma cosmico, il grande dominatore della natura e dispregiatore di essa, l'essere che chiama la sua storia *storia del mondo*! – *Vanitas vanitatum homo*¹³.

Pertanto, invece di parlare di un essere umano astratto e fuori dal tempo (come spesso capita parlando di Antropocene) l'antropologa ci suggerisce di datare il fenomeno a circa cinque secoli fa, vale a dire con l'invasione delle Americhe da parte delle popolazioni europee (Inghilterra, Spagna, Portogallo, Francia, ecc.)¹⁴:

Rendendo esplicite le relazioni tra l'Antropocene e il colonialismo, siamo quindi in grado di comprendere la nostra attuale

¹³ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Vol. II*, Adelphi, Milano 1979, p. 143.

¹⁴ Su questo punto si veda anche il volume sull'Antropocene del professor Lai: "Parlare dell'impatto delle attività umane per epoche storiche antecedenti alle scoperte geografiche, al colonialismo e alla rivoluzione industriale, con il loro portato di uso di combustibili fossili, incremento della popolazione, ecc. appare, insomma, un discorso inutile e privo di basi effettuali.", F. Lai, *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*, editpress, Firenze 2020, p. 13.

crisi ecologica e di compiere i passi necessari per allontanarci da questo percorso ecocida. [...] le logiche ecocide che oggi governano il nostro mondo non sono inevitabili, frutto della “natura umana”, ma sono il risultato di una serie di decisioni che hanno origine e riverbero nella colonizzazione. [...] l’Antropocene è un progetto universalizzante, serve a re-invisibilizzare il potere delle narrazioni eurocentriche, ricollocandole nuovamente come prospettive neutrali e globali¹⁵.

Un punto molto interessante è inoltre quello messo in luce dalla studiosa di origine Dakota Kim Tallbear¹⁶ sullo *sterminio multispecie* perpetrato dai colonizzatori europei, operato dunque non solo sulle popolazioni umane:

Il colonialismo [...], e le sue estensioni nel petrocapitalismo contemporaneo, è un’interruzione delle relazioni. È una recisione delle relazioni tra gli esseri umani e il suolo, tra le piante e gli animali, tra i minerali e le nostre ossa. Questa è la logica dell’Antropocene. [...] Quando si parla di genocidio nelle Americhe non può essere inteso in relazione all’Olocausto europeo, ad esempio, che viene visto come avente un inizio e una fine, e che si concentra solo sugli esseri umani. Il nostro genocidio nelle

¹⁵ Z. Todd, *On the importance of a date, or decolonizing the Anthropocene*, in ACME: An International Journal for Critical Geographies, 2017, 16 (4), p. 763, traduzione nostra.

¹⁶ Sulla marginalizzazione, che ancora oggi persiste, nei confronti dei nativi americani nel mondo accademico e artistico si vedano le seguenti riflessioni dell’artista di etnia chicano Guillermo Gómez-Peña: “vogliamo essere capiti, non pubblicità. Vogliamo essere considerati intellettuali, non intrattenitori; partner, non clienti; collaboratori, non concorrenti; detentori di una forte visione spirituale, non voci emergenti; e, soprattutto, cittadini a pieno titolo, non minoranze esotiche.”, Z. Todd, *Indigenizing the Anthropocene*, in *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environment and Epistemology*, curato da Heather Davis e Etienne Turpin, Open Humanities Press, 2015, p. 251, traduzione nostra.

Americhe ha incluso e continua a includere i nostri parenti non umani. Abbiamo bisogno di parenti per sopravvivere¹⁷.

Quello che invece è riscontrabile molto spesso in molte visioni della realtà delle popolazioni indigene americane è la stretta connessione tra terra e pensiero, infatti “la maggior parte delle società indigene concepiscono che noi (esseri umani) siamo nati dalla terra; la nostra carne è letteralmente un’estensione del suolo. [...] terra e pensiero sono parte integrante l’uno dell’altro. Biota, geologia e pensiero sono la stessa cosa.”¹⁸, mentre per la mentalità coloniale *il diverso è uno specchio in cui si incontra sempre l’identico* e va riprodotto continuamente il terreno familiare, tanto a livello materiale quanto culturale.

Ora il punto non è rimanere incastrati in questa *autocolpevolizzazione* che l’Occidente fa di sé stesso ormai da secoli e che, oltre a creare uno stato di apatia e impotenza, è anche parte della sua stessa logica di dominazione. Si tratta invece, come dicevamo all’inizio, di intravedere delle possibili modalità alternativa esistenziali che sappiano andare oltre questo scenario qui brevemente riassunto. Così come tenta di fare Anna Tsing nel suo libro sui funghi Matsutake:

Se vogliamo convivere con la precarietà non basta solo inveire contro chi ci ha portato qui (anche se farlo sembra comunque utile, non sono contraria). Dovremmo provare a guardarci attorno e osservare questo strano nuovo mondo, e dovremmo ampliare gli orizzonti della nostra immaginazione fino ad abbracciarne i contorni. E qui ci vengono in soccorso i funghi. La prontezza con cui i matsutake spuntano in paesaggi devastati ci permette di esplorare le rovine in cui ora abitiamo tutti. I matsutake sono funghi

¹⁷ Z. Todd, *On the importance of a date, or decolonizing the Anthropocene*, cit., p. 770, traduzione nostra.

¹⁸ Ivi, pp. 769-770.

selvatici che vivono in foreste perturbate dall'uomo. [...] Seguire le tracce dei matsutake ci apre alla possibilità di coesistenza all'interno di perturbazioni ambientali. Non è una scusa per arrecare altri danni, ma un esempio tangibile di sopravvivenza collaborativa. [...] soltanto riconoscendo l'attuale precarietà come una condizione che investe tutto il globo potremo notare la situazione in cui versa il nostro mondo¹⁹.

Si tratta di un movimento corporeo-esperienziale che tenti di attraversare i processi di alienazione sempre più forti che caratterizzano la nostra epoca, dei quali siamo sempre meno coscienti così come ci ricorda l'attivista dell'Amazzonia indigena Ailton Krenak:

Viviamo in un mondo in cui dobbiamo spiegare perché stiamo continuando a farci allattare. Il nostro mondo si è trasformato in una fabbrica di consumo dell'innocenza e deve essere continuamente potenziato per non lasciare più alcun luogo in cui questa possa abitare²⁰.

Il punto centrale che mi preme sottolineare è che l'intento della mia proposta non è quello di proporre un ritorno a un paradiso perduto che non è mai esistito, né di denigrare astrattamente il dualismo tipico della nostra tradizione che ci ha offerto frutti incredibili. Il punto, però, è riconoscere che quel modo di essere non funziona più nel contesto delle crisi sistemiche, simbolico-culturali ed economico-politiche che stiamo vivendo oggi. Si tratta di un compito esistenziale e collettivo allo stesso tempo: dobbiamo ripensare radicalmente

¹⁹ A.L. Tsing, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller Editore, Rovereto 2021, pp. 26-28.

²⁰ A. Krenak, *Idee per rimandare la fine del mondo. L'identità esemplare di un piccolo popolo per il futuro delle società umane*, Aboca, Arezzo 2020, p. 51.

il tempo dell'agentività dell'individuo, che è esso stesso parte del problema se continua a essere pensato come assolutamente isolato e dominante rispetto all'ambiente circostante. Si tratta quindi di attingere a una soggettività più ampia, radicalmente responsabile e non più cieca alle proprie infinite radici relazionali, altrimenti continueremo per sempre a riprodurre inconsapevolmente gli stessi schemi ecocidi e autodistruttivi.

Per dare forma e corpo a questa trasformazione esistenziale, in senso ecologico-poetico, che ho qui provato a tratteggiare mi affido a una poesia del 2020 della poetessa italiana Mariangela Gualtieri. Vediamo qui come sia nel modo di vivere della poetessa e del poeta, non solo o non tanto in quanto scrittrice o scrittore, che è possibile avere un rapporto con la realtà non più segnato dal controllo e dal dominio ma dall'apertura e dalla meraviglia:

Adesso è forse il tempo della cura.
Dell'aver cura di noi, di dire
noi. Un molto largo pronome
in cui tenere insieme i vivi,
tutti: quelli che hanno occhi, quelli
che hanno ali, quelli con le radici
e con le foglie, quelli dentro i mari,
e poi tutta l'acqua, averla cara, e l'aria
e più di tutto lei, la feconda,
la misteriosa terra. È lì che finiremo.
Ci impasteremo insieme a tutti quelli
che sono stati prima. Terra saremo.
Guarda lì dove dialoga col cielo
con che sapienza e cura cresce un bosco.
Si può pensare che forse c'è mancanza
di cura lì dove viene esclusa
l'energia femminile dell'umano.
Per quella energia sacrificata,

nella donna e nell'uomo, il mondo
forse s'è sgraziato, l'animale
che siamo s'è tolto un bene grande.
Chi siamo noi? Apriamo gli occhi.
Ogni millimetro di cosmo pare
centro del cosmo, tanto è ben fatto
tanto è prodigioso.
Chi siamo noi, ti chiedo, umane e
umani? Perché pensiamo d'essere
meglio di tutti gli altri? Senza api
o lombrichi la vita non si tiene
ma senza noi, adesso lo sappiamo,
tutto procede. Pensa la primavera scorsa,
son bastati tre mesi – il cielo, gli animali
nelle nostre città, la luce, tutto pareva
ridere di noi. Come liberato
dall'animale strano che siamo, arrivato
da poco, feroce come nessuno. [...]
Chi siamo noi ti chiedo ancora.
Intelligenze, sì, pensiero, quelli con le
parole. Ma non vedi come non promettiamo
durata? Come da soli ci spingiamo fuori
dalla vita. Come logoriamo lo splendore
di questo tiepido luogo, infettando
tutto e intanto confliggiamo fra di noi.
Consideriamo il dolore degli altri
e delle altre specie.
E la disarmonia che quasi ovunque portiamo.
Forse imparare dall'humus l'umiltà. Non è
un inchino. È sentirsi terra sulla nobile terra
impastati di lei. Di lei devoti ardenti innamorati.
Dovremmo innamorarci, credo. Sì.
Di ciò che è vivo intorno. E in primo luogo
vederlo. Non esser concentrati
solo su noi. Il meglio nostro di specie
sta davanti, non nel passato. L'età

dell'oro è un ricordo che viene
dal futuro. Diventeremo cosa? È una
grande avventura, di spirito, di carne,
di pensiero, un'ascesa ci aspetta.
Eravamo pelo musi e code.
Diventeremo cosa?
Diremo io o noi? E quanto grande il noi
quanto popolato? Che delicata mano
ci vuole ora, e che passo leggero, e mente
acuta, pensiero spalancato al bene. Studiamo.
Impariamo dal fiore, dall'albero piantato,
da chi vola. Hanno una grazia che noi
dimentichiamo. Cura d'ogni cosa,
non solo dell'umano. Tutto ci tiene in vita.
Tutto fa di noi quello che siamo.²¹

Per concludere ci sembra opportuno sottolineare come probabilmente questo movimento verso un modo di essere in grado di percepirci come *parte e processo* dell'ambiente naturale *anziché giudici e amministratori* sia riscontrabile anche nella nostra stessa esperienza personale, senza doverlo andare a cercare in qualche cultura lontana, geograficamente o temporalmente. Nel *divenire-bambino*, che ovviamente non vuol dire infantilismo o ritorno a un paradiso perfetto mai esistito ma come un movimento verso il futuro, che consiste proprio nella possibilità di esperire il mondo e la vita come un'eterna e imprevedibile meraviglia, venata di drammaticità e ombre ma intrisa comunque di *infinite possibilità e rinascite*:

Tutti nasciamo *infanti* [...] Il mondo che gradualmente si apre alla percezione degli infanti è fonte di meraviglia continua. Sono attratti da ogni cosa e da ogni persona; sono spinti a muoversi, con qualsiasi mezzo, per scoprire di più. [...] fanno continuamente

²¹ Poesia "Adesso" di Mariangela Gualtieri, 2021.

scoperte, senza nemmeno avventurarsi lontano da casa. [...] Da adulti, invece, siamo convinti che all'interno del cerchio del familiare tutto sia già conosciuto, e che per esplorare si debba andare lontano, espandere i nostri orizzonti e prepararci – mentalmente e fisicamente – alla sfida. [...] Per i bambini piccoli, percezione e immaginazione sono una cosa sola non perché il loro sia un mondo di fantasia anziché di realtà, ma perché sono immersi nel processo per cui le cose diventano quello che sono. Tutto e tutti hanno – o, meglio, *sono* – le loro storie e i loro cambiamenti, e l'esploratore-bambino, mentre procede per la sua strada, collega la propria storia alle altre secondo una corrispondenza che potrebbe andare avanti per tutta la vita. Per il bambino il mondo familiare è un'inesauribile fonte di rivelazione. Invece, gli adulti credono che il loro mondo sia completo e totalmente formato. Per convertire l'immaginazione in realtà, o la fantasia in fatti, devono perciò oltrepassare i limiti del familiare; questo è ciò che porta l'esploratore che vuole essere adulto sempre più lontano. Esiste, nel ciclo vitale dell'essere umano, un punto in cui termina l'esplorazione del bambino e comincia quella dell'adulto? O si tratta piuttosto del fatto che, invecchiando, un certo discorso – permeato da idiomi di territorialità, conquista e dominio sulla natura – esercita sulla mente una presa sempre più forte?²²

²² T. Ingold, *Corrispondenze*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021, pp. 66-67.

Approccio delle capacità e questione animale: alcune criticità

The Capability Approach and the Animal Question: Some Inconsistencies

Alma Massaro

1. L'alterità animale nell'approccio delle capacità

La storia della filosofia è costellata da una ricca serie di tentativi di inglobare all'interno del sistema etico gli animali. Numerose fonti testimoniano come, fin dall'Antichità, l'interpretazione strettamente razionalista del fenomeno morale non abbia mai trovato unanime consenso¹. Anche la riflessione contemporanea non è rimasta immune alla sensibilità verso il vivente nonumano e ha dato vita a una vivace discussione generalmente conosciuta come etica animale. La seconda metà del Novecento e i primi decenni del nuovo millennio sono, invero, attraversati da una attenta ricerca dei presupposti e dei limiti dell'agire umano nei confronti delle altre creature, a cui si accosta un'indagine

¹ Per un'analisi delle diverse risposte alla questione animale nella storia del pensiero si vedano gli studi di A. Massaro, *Breve storia della filosofia animale*, LAS, Roma 2025; G. Ditadi, *I filosofi e gli animali*, Isonomia, Milano 1994; *Per una storia non antropocentrica. L'uomo e gli altri animali*, a cura di E. Granito e F. Manzione, Pubblicazione a cura dell'Archivio di Stato di Salerno, Salerno 2009; C. Fucarino, *Da Pitagora al veganesimo. L'astensione dagli esseri viventi*, Aracne, Roma 2020; E.J. Mannucci, *La cena di Pitagora*, Carocci, Roma 2008. Tra i numerosi studi disponibili in lingua inglese, si ricordano i lavori di R. Preece, *Awe for the Tiger, Love for the Lamb. A Chronicle of Sensibility to Animals*, Routledge, Londra 2002 e R.D. Ryder, *Animal Revolution, Changing Attitudes Towards Speciesism*, Berg, Oxford 2000 [1989].

attorno alle caratteristiche che tracciano – o su cui è possibile tracciare – il confine uomo-animale².

Un tentativo piuttosto recente di confrontarsi con tali interrogativi proviene dalla pensatrice statunitense Martha Nussbaum e dal suo *approccio delle capacità*, ovvero da quella teoria normativa della giustizia elaborata, innanzi tutto, come approccio per lo sviluppo e la giustizia in ambito umano e, solo in un secondo momento, applicata anche al mondo nonumano³. Richiamandosi al dibattito relativo alla giustizia sociale, l'autrice mira a superare la tradizionale impostazione etica della questione animale e a formulare alcuni principi «politici coi quali definire il rapporto uomo-animale»⁴. In apertura del saggio *Le nuove frontiere della giustizia*, ella osserva:

abbiamo bisogno di affrontare le questioni di giustizia che derivano dal nostro modo di trattare gli animali non umani. Il fatto che gli animali provino dolore e subiscano trattamenti indegni è stato spesso considerato dall'uomo un problema di ordine etico; molto più raramente esso è stato riconosciuto come problema di giustizia sociale. Se di fatto lo riconosciamo come tale [...] è evidente, ancora una volta, che questo problema necessita di un diverso approccio

² Per una disanima dell'etica animale contemporanea si veda Massaro, *Breve storia della filosofia animale*, cit., pp. 195-229.

³ A proposito del processo di allargamento dell'approccio delle capacità al mondo animale si veda M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, a cura di C. Faralli, il Mulino, Bologna 2007, pp. 363-364 (ed. or. M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass-Londra 2006). Sull'elaborazione di tale approccio da parte di Amartya Sen e Martha Nussbaum Cfr. W. Kuklys, *Amartya Sen's Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications*, Springer, Berlino 2005. Per un'attenta analisi del pensiero di Nussbaum si veda L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 263-352, in particolare pp. 306-352.

⁴ M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 368.

teorico. Le forme della cooperazione sociale e della reciprocità, che richiedono razionalità in tutti gli ambiti, dovranno, ad esempio, essere riesaminate e occorrerà forgiare nuove concezioni di un diverso tipo di cooperazione⁵.

Giustizia, senzienza e dignità sono i tre pilastri su cui viene poggiato l'allargamento del suddetto approccio oltre i confini di specie. Il richiamo alla giustizia sociale mira a bilanciare le istanze "concrete" dell'individuo con l'universalismo dei diritti, mentre il riconoscimento della senzienza, oltre che di un certo grado di intelligenza, di molti animali è funzionale al riconoscimento della loro dignità. L'autrice sottolinea come l'intuizione morale fondamentale del modello da lei presentato risieda proprio «nel riconoscere dignità a ogni forma di vita, in seno alla quale si sviluppano sia capacità sia esigenze profonde»⁶. In questo senso viene proposta una concezione della dignità individuale non direttamente dipendente dalla facoltà intellettuale ma relativa a ciascuna specie vivente. Il rispetto della dignità viene giustificato attraverso il requisito etico di non «ostacolare le funzioni della vita [...] degli organismi viventi», per i quali «è un bene persistere e fiorire»⁷.

Sulla base di tali presupposti teorici, gli animali vengono riconosciuti come *agenti e soggetti, creature* «a cui qualcosa è dovuto», dei *fini in sé*⁸ e, pertanto, dei *soggetti primari di giustizia*⁹, verso i quali esistono «obblighi diretti di

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 343.

⁷ *Ibidem*, p. 366.

⁸ *Ibidem*, p. 354.

⁹ In questo modo l'autrice sembra voler superare la visione dell'animale come *soggetto derivato* di giustizia contenuta nella cosiddetta teoria dei *doveri indiretti* adottata da numerosi pensatori quali, tra gli altri, Kant. Il filosofo di Königsberg, ad esempio, sostiene l'impossibilità di parlare di *doveri diretti*

giustizia»¹⁰.

La riflessione sulla giustizia è volta a superare l'argomento della compassione¹¹, da Nussbaum ritenuto inadatto a rilevare adeguatamente la distinzione tra le cause naturali e quelle antropogeniche della sofferenza animale e, pertanto, a soddisfare la richiesta di giustizia insita nel dolore sofferto da un animale a causa della libera volontà umana¹². La

per quanto riguarda il rapporto che l'essere umano intrattiene con gli altri esseri viventi: «i nostri doveri verso gli animali», egli spiega, «sono indirettamente doveri verso l'umanità» in I. Kant, *Dei doveri verso gli animali e gli altri spiriti*, in Id., *Lezioni di etica*, Laterza, Bari 1973, p. 274 (ed. or. *Vorlesung Kants über Ethik*, a cura di P. Menzer, Pan Verlag R. Heise, Berlino 1924). A proposito della formulazione kantiana dell'argomento dei doveri indiretti si veda, in italiano, F. Basagli, *La ricezione dell'argomento kantiano per i doveri indiretti relativi agli animali nel dibattito contemporaneo*, in *I Castelli di Yale IV* (2016), pp. 15-41. Per quanto riguarda gli studi in lingua inglese si vedano, invece, A. Broadie e E.M. Pybus, *Kant's Treatment of Animals*, in *Philosophy* IL (1974), pp. 375-382; P. Kain, *Duties Regarding Animals*, in *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, a cura di L. Denis, Cambridge University Press, New York 2000, pp. 210-233; e L. Denis, *Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration*, in *History of Philosophy Quarterly* XVII (2000), pp. 405-423.

¹⁰ M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 368. Nussbaum intende superare la tradizionale visione contrattualista al fine di includere tra i soggetti di giustizia anche coloro che non possono prendere direttamente parte alla stipula del contratto sociale. Ritenere gli animali soggetti di giustizia significa, spiega l'autrice, considerare il mondo abitato da «molteplici e differenti tipi di animali che cercano di vivere la loro vita con la dignità che le è propria» (p. 374). L'approccio delle capacità, aggiunge Nussbaum, considera gli animali come oggetti di giustizia, «nella misura in cui ogni singolo animale si trova in condizioni di dolore e di privazione» (p. 375).

¹¹ Riguardo alle due classiche argomentazioni a favore del rispetto degli animali si veda Massaro, *Breve storia della filosofia animale*, cit., pp. 7-13 e 232-234.

¹² M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., pp. 352-353.

nozione di giustizia serve, inoltre, a stabilire, con un certo grado di approssimazione e provvisorietà, i doveri umani che sorgono dal riconoscimento della dignità delle altre creature viventi e, quindi, dei loro diritti morali. In quanto *agenti* e *soggetti* gli animali non possono essere considerati solo «oggetti di compassione»¹³:

La sfera della giustizia è la sfera della titolarità dei diritti fondamentali. Quando sostengono che il trattamento degli animali è ingiusto, intendo dire non solo che noi sbagliamo a trattarli in quel modo, ma anche che essi hanno un diritto morale a non essere trattati in quel modo. Ciò è ingiusto per loro¹⁴.

L'autrice prende, tuttavia, le distanze dal classico approccio dei diritti animali, in particolare dall'individualismo razionalista insito nel linguaggio occidentale dei diritti. Similmente, ella si propone di superare anche l'altro approccio fondamentale dell'etica animale contemporanea, ovvero l'utilitarismo, ravvisandone un limite fondamentale nel suo monismo etico, che misura il bene attraverso un unico parametro, quello del piacere-dolore. La mancanza di dolore sarebbe, infatti, insufficiente a rendere una vita dignitosa:

La mera facoltà di sentire è un criterio troppo semplice: trascura la varietà delle capacità e delle attività animali e quindi alcune caratteristiche che ostacolerebbero la loro fioritura pur non provocando dolore¹⁵.

¹³ *Ibidem*, p. 369.

¹⁴ *Ibidem*, p. 353.

¹⁵ *Ibidem*, p. 110. Il rifiuto della senienza come condizione necessaria per avere rilevanza morale e l'argomento aristotelico del *telos* per comprendere le obbligazioni umane nei confronti degli animali sono argomenti utilizzati, inoltre, dal filosofo statunitense Bernard Rollin. A tale proposito si vedano, a titolo di esempio, B.E. Rollin, *The Regulation of Animal Research and the*

A differenza dell'utilitarismo, l'approccio delle capacità rispetterebbe ogni singola creatura. Attraverso tale prospettiva, infatti:

Nessuna creatura viene trattata come mezzo per servire i fini altrui, né per i fini della società nel suo insieme¹⁶.

In questo senso Nussbaum presenta il suo modello come un approccio “plurale”¹⁷, volto a prendere in considerazione quella molteplicità di beni “imprescrittibili e incommensurabili” a cui tendono naturalmente sia gli umani sia gli animali, come, ad esempio, la prosecuzione dell'esistenza, la libertà dal dolore, il movimento, i rapporti di amicizia e di affiliazione¹⁸. Il principio della eterogeneità del bene apre a una *lista* di capacità che dovrebbe essere in grado di rendere conto della complessità della vita animale: l'idea di

Emergence of Animal Ethics: A Conceptual History, in *Theoretical Medicine and Bioethics* XXVII (2006), pp. 285-304 e Id., *Animal Pain: What It Is and Why It Matters*, in *The Journal of Ethics* XV/4 (2011), pp. 425-437.

¹⁶ M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 369.

¹⁷ Nussbaum presenta il suo approccio come una proposta volta a essere: *concreta*, in quanto mira a considerare il singolo individuo, umano e nonumano, come un agente dotato di dignità e avente un diritto a fiorire nel modo che gli è proprio, nella misura in cui non reca danno agli altri; *specie-specifica*, in quanto riconosce il diritto di ciascuna creatura senziente a fiorire nella maniera caratteristica alla sua specie; *individualista*, nella misura in cui non si sofferma alle sole caratteristiche delle diverse specie viventi ma riconosce come, all'interno di ciascuna di esse, siano presenti forme di vita dotate di fini molteplici ed eterogenei – il soggetto dell'etica delle capacità, infatti, rimane il *singolo*, non la specie o il gruppo; infine, *pluralistica*, nella misura in cui considera «un mondo in cui vi sono molteplici e differenti tipi di animali che cercano di vivere la loro vita con la dignità che le è propria» (M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., pp. 366-374).

¹⁸ *Ibidem*, pp. 361-362.

capacità vorrebbe raffigurare proprio ciò che i singoli individui sono in grado di fare e di essere¹⁹.

Nell'elaborare il suo modello, l'autrice si richiama alla vita buona aristotelica (*eudaimonia*) e considera la felicità come la realizzazione (*fioritura*) delle capacità proprie di ciascun individuo. E dal momento che ciascun individuo ha numerose capacità, ciò significa che la sua fioritura avrà numerose sfaccettature²⁰. La fioritura implica, allora, il prendere in considerazione non solo la mancanza del dolore ma anche le complesse forme di vita che gli animali, quali esseri dotati di un certo grado di intelligenza e impegnati nella realizzazione delle proprie funzioni, sono in grado di avverare.

Gli animali hanno, allora, diritto a realizzare un'ampia gamma di capacità e la stessa giustizia richiedere all'essere umano non solo di non interferire nella loro realizzazione, ma anche di facilitarla. Se ogni essere è dotato di capacità differenti, ciò significa che ciascuno fiorisce in modo differente, in accordo con il tipo di essere che egli è, ma anche in accordo con l'ambiente politico e sociale in cui si trova a vivere. E ciò perché, secondo l'autrice, le capacità:

non sono semplicemente delle abilità insite nella persona, ma anche libertà o opportunità create dalla combinazione di abilità personali e ambiente politico, sociale ed economico²¹.

¹⁹ A tale proposito si veda, inoltre, M.C. Nussbaum, *Giustizia per gli animali: La nostra responsabilità collettiva*, traduzione di A. Asioli, il Mulino, Bologna 2023, p. 123 (ed. or. *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*, Simon & Schuster, New York 2022).

²⁰ M.C. Nussbaum, *Working with and for Animals: Getting the Theoretical Framework Right*, in *Denver Law Review*, XCIV/4 (2017), pp. 609-626. M.C. Nussbaum, *Giustizia per gli animali*, cit., pp. 75 sgg.

²¹ M.C. Nussbaum, *Creare capacità*, trad. it. a cura di R. Falcioni, il Mulino, Milano 2014, p. 28 (ed. or. *Creating Capabilities: The Human Development*

Per permettere la fioritura risulta, pertanto, opportuna l'implementazione di una serie di misure politiche, sociali ed economiche che consentano agli individui la libertà necessaria per esercitare le proprie capacità.

L'autrice prova a stilare un primo, provvisorio elenco delle capacità animali di cui è opportuno garantire la "fioritura" e che, in definitiva, coincidono con i loro diritti morali: la vita – «tutti gli animali hanno diritto di vivere la loro vita fino alla fine, sia che essi abbiano un tale interesse cosciente oppure no, per lo meno fino a quando il dolore e la vecchiaia non rendano desiderabile la morte»²² –; la salute fisica – «Uno dei diritti fondamentali degli animali è il diritto a una vita sana»²³ –; l'integrità fisica – «Secondo l'approccio basato sulle capacità gli animali hanno diritti intrinseci [...] contro le violenze della loro integrità fisica, dovute alla violenza, all'abuso e alle altre forme di maltrattamento, che esso risulti doloroso o meno»²⁴ –; i sensi, l'immaginazione e il pensiero – gli animali devono «poter fare esperienze piacevoli ed evitare dolori inutili»²⁵ –; i sentimenti – gli animali «hanno diritto ad un'esistenza che renda possibile l'affetto, l'amore e

Approach, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass-Londra 2011).

²² M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., 410. Interessante a tale proposito la critica mossa alla lista delle capacità da A. Schinkel, *Martha Nussbaum on Animal Rights*, in *Ethics and the Environment* XIII (2008), pp. 41-69, in particolare pp. 53-54. Dal momento che Nussbaum ammette la possibilità di violare la prima delle capacità elencate, ovvero quella alla vita, da cui tutte le altre dipendono, Schinkel propone di corredare le capacità che vanno dalla 2 alla 10 con l'espressione «fino a quando non ce ne cibiamo». In questo modo la lista corretta dovrebbe recitare «Gli animali hanno diritto alla salute/integrità fisica ... *fino a quando non ce ne cibiamo*».

²³ M.C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 410.

²⁴ *Ibidem*, p. 412.

²⁵ *Ibidem*, p. 414.

la cura degli altri, e tali forme di affetto non devono essere alterate, attraverso un isolamento forzato o incutendo timore»²⁶ – ; la ragion pratica – bisogna considerare e promuovere «la capacità [di ciascuna creatura] di definire obiettivi e progetti e di programmare la propria vita»²⁷ – ; l'appartenenza – hanno «diritto a sviluppare affetti [...] e a impegnarsi in forme caratteristiche di legami e di interrelazioni. [...] Allo stesso tempo, hanno diritto a vivere nella cultura pubblica di un mondo che li rispetta e li tratta come esseri dignitosi»²⁸; le altre specie – gli animali «hanno il diritto [di poter entrare] in relazione con le specie, inclusa la specie degli esseri umani, e il resto del mondo naturale»²⁹ – ; il gioco – «Questa capacità è ovviamente fondamentale per la vita di tutti gli animali senzienti. Essa richiede molte di quelle linee politiche che abbiamo già discusso: la tutela di uno spazio adeguato, la luce, la stimolazione sensoriale adeguata nei luoghi vitali e, soprattutto, la presenza di altri membri della specie»³⁰ – ; e, infine, il controllo del proprio ambiente – è necessario rispettare «l'integrità territoriale del loro habitat, sia domestico sia “selvaggio”»³¹.

2. *Ambiguità e contraddizioni*

L'impianto teorico che sottende all'approccio delle capacità sembra aprire al superamento di un agire improntato all'assoggettamento del mondo nonumano. Tuttavia, la prassi

²⁶ *Ibidem*, p. 415.

²⁷ *Ibidem*, p. 416.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 417.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 418. Come osserva R. Shaw, *A Case for Recognizing the Rights of Animals as Workers*, in *Journal of Animal Ethics*, VIII/2 (2018), pp. 182-198, la lista delle capacità costituisce una rielaborazione delle cinque libertà enumerate nel 1965 all'interno del Brambell Report.

suggerita dall'autrice non corrisponde all'applicazione pratica dei principi di giustizia, senzenza e dignità riconosciuti agli animali ma, piuttosto, a una loro più o meno aperta violazione. Nussbaum propone, infatti, un agire improntato a una lettura *paternalista* del rapporto umano-animale, per cui l'essere umano dovrebbe esercitare una sorta di dispotismo illuminato, volto a garantire il rispetto dei diritti morali delle altre creature viventi³². Tale paternalismo, edulcorato attraverso aggettivi rassicuranti quali «intelligente», «rispettoso» e «attento alle specie», viene declinato diversamente a seconda dello status domestico o selvatico attribuito agli animali.

³² Per un'attenta disanima delle criticità insite nell'applicazione di una prospettiva paternalistica al mondo animale si veda J. Clark, *Capabilities Theory and the Limits of Liberal Justice: On Nussbaum's Frontiers of Justice*, in *Human Rights Review* X (2008), pp. 583-604. Secondo Clark, la posizione di Nussbaum «suffers from the manner in which it seeks to expand paternalistic human ethical concern and extend it to animals throughout the natural world». Ancora Clark «Nussbaum's project is ill-fated from the outset because it entails a misguided attempt to impose a moral individualism on a natural world in which such an ethical standpoint is incoherent and contradictory. In reality, one cannot effectively promote the welfare of organisms in the natural world by conceiving of them as individuals with rights on the model of individual human beings possessing human rights. To begin with, even if a goal such as that "no sentient animal should be cut off from the chance for a flourishing life" were adopted, it could have no moral force since human beings have no power to come even vaguely close to assuring that none of these beings should lack such an opportunity. In the real world, humans are incapable of preventing countless numbers of such animals from failing to flourish. But beyond the obvious "ought implies can" problem in this area, there is the crucial fact that the flourishing of life in the natural world simply does not depend on the possibility that "no sentient animal" would fail to flourish. In fact, such overall flourishing results precisely from conditions that from an anthropocentric perspective would seem like a morally abhorrent waste of individual life. The question for ecological ethics is not whether every sentient animal should be able to flourish but rather the degree to which communities of life are allowed to flourish, often at the expense of countless individual organisms».

Per quanto riguarda i domestici e i selvatici che si trovano in stato di cattività – ad esempio negli zoo, nei circhi e nei laboratori biomedici – l'autrice ritiene che, a causa dello stretto rapporto di dipendenza creato con l'essere umano, essi non siano in grado di provvedere autonomamente a se stessi e al loro benessere, e abbisognino, pertanto, di un tutore umano. Questi, in quanto titolare di capacità più complesse, avrebbe il dovere di sopperire alle minori disponibilità intellettive e morali degli animali posti sotto la sua cura, al fine di garantirne i diritti. Le buone intenzioni su cui è imbastita la responsabilità umana non pregiudicano, però, alcune pratiche lesive di tali diritti. Ad esempio, la stessa “tutela” dell'animale posseduto può, secondo l'autrice, essere facilmente ceduta da un essere umano all'altro, attraverso lo scambio commerciale:

mi sembra che non ci sia nulla di male nello scambiare i tutori degli animali attraverso la compravendita, a patto che i diritti degli animali vengano in tal modo protetti³³.

La mercificazione degli animali d'affezione, tuttavia, lungi dall'essere una pratica esente da dilemmi etici, solleva numerose criticità, tra cui, per usare il linguaggio presentato nell'approccio delle capacità, la violazione della loro dignità e del loro essere dei *fini in sé*³⁴.

Allo stesso modo la sterilizzazione degli animali viene presentata come una pratica *compatibile* con la piena realizzazione dell'individuo:

³³ Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 394.

³⁴ A proposito dei problemi etici e giuridici relativi al rapporto uomo-animale d'affezione si vedano P. Donadoni, *Antropocene e animali di affezione: segnaletica orientativa per una bioetica degli esseri viventi*, in Rivista Quadrimestrale di Diritto dell'Ambiente I (2022), pp. 383-399 e M. Andreozzi, *Il dilemma etico dei pet*, in *Relations X/1* (2022), pp. 47-58.

la castrazione di certi animali maschi (cavalli, cani, gatti) sembra (sulla base di una lunga esperienza) essere compatibile con la fioritura della vita di questi animali attraverso forme di attività varie e senza sofferenza.

Eppure, la sterilizzazione degli animali domestici sembra violare apertamente il diritto all'integrità fisica, posta dall'autrice al terzo posto sul podio delle capacità; inoltre, in quanto in grado di influire sullo sviluppo della personalità, essa ha, inoltre, importanti ricadute anche sul suo diritto ai sentimenti³⁵.

Oltre ad avallare anzidette pratiche eticamente controverse, il paternalismo "alla Nussbaum" non pregiudica nemmeno l'impiego degli animali per fini alimentari e di ricerca. Secondo l'autrice, l'azione di tutela, teoricamente volta a garantire i diritti delle altre creature, si troverebbe, nella realtà, a dover fare i conti con la conflittualità esistente tra il benessere umano e quello animale:

Il mondo in cui viviamo racchiude al suo interno conflitti continui e spesso tragici tra il benessere degli esseri umani e quello degli animali.

Appare, quindi, possibile porre fine a quelle azioni violente che non portano un reale beneficio all'essere umano – come l'uccisione degli animali nell'industria della moda e alcuni metodi di allevamento e macellazione ingiustificatamente crudeli. In questi casi, infatti, l'autrice non

³⁵ Riguardo ai dilemmi etici sollevati dalla sterilizzazione degli animali domestici si veda C. Palmer, S. Corr e P. Sandøe, *Inconvenient Desires: Should We Routinely Neuter Companion Animals?*, in *Anthrozoos* XXV (2012), pp. 153-172 e la ricca bibliografia ivi inclusa, in particolare D. Boonin, *Robbing PETA to spay Paul: Do Animal Rights Include Reproductive Rights?* in *Between the Species* III (2003), pp. 1-8.

rinviene nessuno di quei conflitti tra i due benessere in campo che, invece, ritiene esistere nel caso delle abitudini alimentari:

L'utilizzo di animali per il nutrimento generalmente rappresenta un caso molto più complesso, visto che nessuno veramente può dire quale impatto avrebbe sull'ambiente un totale passaggio ai principi vegetariani, oppure fino a che punto una dieta di questo genere potrebbe essere compatibile con la salute dei bambini di tutto il mondo³⁶.

Nessuno è a conoscenza delle eventuali conseguenze ambientali e pediatriche negative che potrebbe avere la modifica delle abitudini alimentari su scala planetaria, tuttavia, la sola pensabilità di tali ripercussioni rende, agli occhi dell'autrice, auspicabile il mantenimento dello *status quo*, nonostante esso abbia reali e comprovati effetti negativi sulla vita degli animali. Nella mancanza più totale di studi che avvalorino i remoti timori paventati, Nussbaum suggerisce «di concentrarsi, inizialmente, sul buon trattamento durante la vita [degli animali] e sul modo di uccidere senza dolore»³⁷.

In questo modo, però, l'approccio delle capacità finisce per coincidere con la prospettiva propria del benessere animale, che non rifiuta lo sfruttamento delle creature nonumane ma ne individua le condizioni di possibilità in un allevamento definito, sulla base di alcuni parametri, "rispettoso". L'autrice, tuttavia, apre uno spiraglio per gli

³⁶ Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 420. Come osserva F. Guma, *Una teoria oggettiva del benessere animale. La giustizia interspecifica di Nussbaum*, in *Filosofia Morale/Moral Philosophy I* (2022), pp. 27-44, Nussbaum attribuisce diritti agli animali «ma poi afferma chiaramente che in molte situazioni non si incorre in una violazione di giustizia se non si garantisce agli animali la possibilità di poter raggiungere la soglia di capacità fondamentali fissata» (p. 40).

³⁷ Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 420.

animali più senzienti, i quali, in un futuro non meglio determinato, potrebbero vedersi garantire la prima delle capacità presenti nell'elenco:

Sembra opportuno, inizialmente, concentrarsi sul divieto di tutte le forme di crudeltà nei confronti degli animali viventi e, successivamente, muoversi, in maniera graduale, verso un consenso a favore del divieto di uccidere, a scopo alimentare, almeno gli animali più senzienti³⁸.

Nell'attesa di questi tempi "escatologici" per il regno degli animali più senzienti, Nussbaum si dedica a invocare etichettature delle carni maggiormente dettagliate, che permettano al consumatore, qualora ne sentisse il desiderio, di ottenere informazioni in merito al tipo di allevamento da cui provengono i prodotti che si accinge ad acquistare. Ciò favorirebbe «scelte etiche responsabili» ad una cerchia di persone che orienterebbe i propri acquisti verso prodotti provenienti da allevamenti caratterizzati da superiori standard etici. Per quanto encomiabili le buone intenzioni di tali possibili acquirenti, la sola attenzione per l'etichettatura non sembra in accordo col diritto inviolabile alla vita degli animali né, tantomeno, con la concezione dell'animale come fine in sé.

Nondimeno il paternalismo, rivisto alla luce del "conflitto tragico" tra i diversi benessere in gioco, è detto accordarsi con l'uso degli animali nella ricerca biomedica, che viene prontamente definita «di cruciale importanza per i progressi della medicina, sia per gli esseri umani sia per gli altri animali»³⁹ e in grado di fornire «informazioni fondamentali» sui comportamenti delle diverse specie viventi.

³⁸ *Ibidem*, p. 411.

³⁹ *Ibidem*, p. 421.

«Senza bloccare la ricerca di base»⁴⁰, l'autrice invoca un miglioramento delle condizioni di vita di questi animali, i quali, ella ammette, nonostante le maggiori attenzioni, saranno comunque soggetti a gravi sofferenze, imputabili, appunto, alla “componente tragica” del rapporto uomo-animale:

ci sarà sempre una ineliminabile componente tragica nelle relazioni tra gli esseri umani e gli animali⁴¹.

Esisterebbe, insomma, un destino ineluttabile, che porta l'uomo a far soffrire le altre creature viventi. In questo senso la stessa ricerca biomedica non costituisce un'azione liberamente decisa in vista di un fine particolare – e apertamente lesiva dei diritti alla vita, alla salute e all'integrità fisica degli animali – ma il prodotto di un fato ineluttabile e crudele, che getta sulla terra una quantità di dolore e sopraffazione, a cui neppure l'essere umano può sottrarsi, con buona pace di qualsiasi paternalismo “intelligente”, “rispettoso” e “attento alle specie”.

Anche gli animali selvatici, che conducono le proprie vite in autonomia, sono detti ricadere sotto il raggio d'azione dell'«aspetto valutativo ed etico»⁴² dell'approccio delle capacità. Rifiutando la proposta non interventista⁴³ propria dell'Abolizionismo – riassunta nel motto *Leave them alone*⁴⁴ – giudicata viziata da un certo romanticismo nei confronti della natura, l'autrice afferma:

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ *Ibidem*, p. 422. Per un'acuta critica della rilettura in termini di tragedia dell'impiego degli animali nella ricerca si veda A. Schinkel, *Martha Nussbaum on Animal Rights*, cit., pp. 56-57.

⁴² Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 374.

⁴³ *Ibidem*, pp. 384-385.

⁴⁴ Si veda, tra gli altri, G.L. Francione, *Animals as Persons*, Columbia University Press, New York 2008, in particolare p. 13.

l'idea di non valutazione, che fa derivare le norme direttamente dall'osservazione dei modi di vita tipici degli animali, non è probabilmente un'idea utile per promuovere il bene degli animali. [...] Il rispetto per la natura non dovrebbe e non può significare semplicemente che la natura va lasciata così com'è⁴⁵.

L'essere umano è chiamato a intervenire anche sul mondo naturale sia in virtù delle proprie capacità superiori, sia poiché «allo stato attuale le scelte umane condizionano notevolmente la vita degli animali», per cui sarebbe auspicabile una sua maggior ingerenza anche ai fini della preservazione ecologica. Non intervenire, da questo punto di vista, sarebbe peggio di intervenire. Nussbaum puntualizza come la valutazione circa la fioritura dei singoli animali selvatici non possa basarsi sulla mera osservazione del mondo naturale, poiché, ella spiega, la natura «è violenta, noncurante delle norme morali, generosa e piena di conflitti»⁴⁶. Nell'elencare le capacità necessarie per una vita dignitosa di tali creature, l'essere umano dovrà, allora, scegliere, sulla base delle sue categorie etiche, quali capacità tutelare.

L'autrice ammette come, in questo caso particolare, tale valutazione, sia «sfuggente e difficile»⁴⁷, e riconosce, inoltre, l'esigenza di bilanciare l'interventismo umano con il rispetto dell'autonomia della specie, definita «parte del bene degli animali non umani»⁴⁸. Il bilanciamento tra interventismo e autonomia viene rinvenuto in un paternalismo, questa volta

⁴⁵ Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., pp. 386-387. Per una denuncia dell'anti-naturalismo della posizione di Nussbaum si veda N. Kowalsky, *Towards an Ethic of Animal Difference*, in *Environmental Philosophy*, XIII/II (2016), pp. 239-268.

⁴⁶ Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 385.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 385.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 392.

definito come «molto attento alle diverse forme di fioritura perseguite dalle varie specie»⁴⁹.

3. Conclusioni

L'interessante proposta elaborata da Nussbaum presenta una serie di criticità che rischia di minare alla base la validità dell'intero impianto teorico sotteso all'approccio delle capacità. In particolare, nel presente lavoro si è evidenziata la profonda antinomia ivi presente tra teoria e prassi: se, da un lato, l'autrice elabora la lista delle dieci capacità sulla base dei principi di giustizia, senzienza e dignità, dall'altro, ella dà l'assenso ad alcune pratiche eticamente controverse – quali la compravendita e la sterilizzazione degli animali d'affezione – nonché ad altre apertamente lesive dei loro diritti fondamentali – quali l'alimentazione carnea e la ricerca *in vivo*. Come ha rilevato Francesca Guma, Nussbaum non sembra avvedersi dei conflitti interni al suo approccio, sebbene ne riconosca le “asimmetrie concrete”, relative alle diversità del trattamento riservato a uomini e animali.

Proprio al fine di rendere conto di tale disparità di trattamento, l'autrice ricorre a un espediente retorico che, introducendo un velato elemento “metafisico”, le consente di eludere il ragionamento logico e di tacere, pertanto, l'inconsistenza tra la teoria e la prassi presentate. Il richiamo alla “componente tragica” del rapporto uomo-animale – più approfonditamente ripreso nel recente *Giustizia per gli animali*⁵⁰ – consente uno slittamento della discussione dal

⁴⁹ *Ibidem*, p. 393.

⁵⁰ Nussbaum recupera l'argomento della tragicità del rapporto uomo-animale anche in *Giustizia per gli animali* dove drammatizza l'uso degli animali a fini umani e i vantaggi che questi ultimi ottengono da tale uso. Paragonando il dramma di Agamennone chiamato a scegliere se portare alla vittoria il suo esercito attraverso il sacrificio della sua primogenita, Ifigenia, o non recidere la giovane vita di quest'ultima, condannando, così, alla disfatta

piano razionale a quello mitico. La tragedia nasce, invero, come espressione del contrasto insanabile presente all'interno della realtà e che si manifesta, primariamente, nel goethiano «conflitto inconciliabile» tra libertà e necessità, tra volontà e destino. Compito della tragedia è, pertanto, rappresentare quella incomprensibile ambiguità del reale, per cui spesso l'agire umano si rivela foriero di conseguenze opposte a quelle desiderate, svelando, così, l'illusorietà della libertà soggettiva. Davanti a una simile realtà, l'essere umano è, quindi, chiamato ad accettare eroicamente quel dolore inspiegabile e insanabile che segue alle sue stesse azioni.

Posta in questi termini, la questione del conflitto tra benessere umano e benessere animale assume caratteri misteriosi, che, alludendo a una oscura colpa metafisica e a un incoercibile destino, finiscono per deresponsabilizzare l'agire umano. Traslando i fatti dal piano reale a quello mitico, dal ragionamento razionale alla rappresentazione tragica, viene dissimulata una conciliazione degli opposti tra un impianto teorico che attribuisce diritti morali agli animali con pratiche manifestamente lesive di tali diritti. Il richiamo alla tragedia è, quindi, volto a trovare una giustificazione ad un agire dialetticamente opposto alla fioritura delle capacità animali⁵¹ e

e, quindi, alla morte i suoi uomini, da cui probabilmente sarebbe seguita anche quella di sua figlia. In realtà il richiamo alla tragedia sembra in questo caso una fallacia, poiché l'essere umano non si trova affatto nella situazione di Agamennone prima della partenza per la guerra: mettendo fine alla ricerca sugli animali, l'essere umano non condannerebbe i suoi simili alla disfatta, né, qualora ciò fosse, ne seguirebbe alcun male per gli altri animali. L'argomento, per quanto suggestivo e ben sviluppato, non regge nei suoi presupposti e svela il profondo utilitarismo di tale ragionare.

⁵¹ Le profonde incoerenze presenti nella proposta di Nussbaum tra le argomentazioni teoriche e i suggerimenti pratici hanno condotto Schinkel a individuare una vera «schizofrenia morale» nella proposta di affiancare al rispetto per gli animali la possibilità di usarli come mezzi per fini alimentari e di ricerca (A. Schinkel, *Martha Nussbaum on Animal Rights*, cit., p. 58).

lascia trapelare un impianto ancora «antropocentrico e antropomorfo». Invero, se opportunamente analizzata, la componente tragica qui presentata sembra coincidere, né più né meno, che con la presenza nel rapporto uomo-animale di alcuni “conflitti di interesse”, in cui l’uomo non vuole, tragicamente, rinunciare a nulla. Come osserva Guma, per dare una ragione alle sue incoerenze, Nussbaum

parla di continui e tragici conflitti tra il benessere umano e il benessere animale; sottolinea che siamo davanti alla scelta tra due mali che richiede, il più rapidamente possibile, l’arrivo a uno stato di cose in cui non si sia più costretti a scelte che procurino sofferenza agli animali. Nell’attesa, però, gli interessi umani hanno sempre la meglio⁵².

In definitiva è, inoltre, possibile rilevare come lo stesso impianto «antropocentrico e antropomorfo» sottenda anche alla descrizione del rapporto cultura-natura presente in questo modello. Nussbaum non si limita, invero, alla semplice constatazione della distinzione tra *physis* e *nomos*, ma ne immagina anche un suo superamento, per realizzare, in un ipotetico futuro, il completo dominio morale dell’uomo sul mondo. L’intervento umano, osserva l’autrice, condurrà alla

formazione graduale di un mondo interdipendente, dove tutte le specie godranno di relazioni sostenute in maniera cooperativa e reciproca. La natura non è strutturata in questo modo e non lo è mai stata: quindi, in modo molto generale, essa richiede

Inoltre, egli osserva, «these practices cannot consistently be allowed for within the framework of Nussbaum’s capability approach, which entails a throughgoing respect for animal autonomy and dignity. Nussbaum’s approach entails that “no creature is being used as a means to the ends of others, or of society as a whole”» (*ibid.* 60-61).

⁵² F. Guma, *Una teoria oggettiva del benessere animale*, cit., p. 40.

che gradualmente ciò che è naturale sia sostituito con ciò che è giusto⁵³.

L'essere umano sembrerebbe, insomma, chiamato a plasmare a sua immagine e somiglianza le creature dotate di capacità inferiori, educandole alle categorie di bene e male, di giusto e ingiusto, e sopperendo, in tal modo, alle “mancanze” etiche della natura. Si otterrebbe, così, una natura addomesticata a quelle stesse regole di origine antropogenica che l'essere umano, come si è avuto modo di osservare, può, in caso di conflitto reale o apparente, disattendere.

Il progetto di riscrivere, moralizzare, normare la natura, rendendola materiale plastico dell'umano tradisce un'utopica volontà di superare il naturale col giusto-per-l'uomo – per questo uomo situato *qui e ora*⁵⁴ –, al fine di raddrizzare le storture, ovvero le ingiustizie presenti nel mondo naturale. Il lacerato regno della giustizia umana getterebbe, così, il suo velo sul regno della natura, trasformando ciò che è in un mondo *provvisoriamente* ideale, dove l'uomo avrebbe in ogni momento il dovere di intervenire, per aggiustare, migliorare, arricchire e potenziare. Un mondo antropizzato non solo fisicamente, ma anche, e soprattutto, moralmente. L'oscillante

⁵³ Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 417.

⁵⁴ Come osserva Anders Schinkel, l'utopismo di Nussbaum prevede non tanto la graduale trasformazione di questo mondo ma «la distruzione del mondo (animale) attualmente esistente. Nel mondo naturale, i carnivori predano gli altri animali. Al di là dei livelli di giustizia che gli animali sociali possono essere in grado di raggiungere all'interno delle loro società, nessun animale (al di là dell'essere umano) sembra in grado di estendere la giustizia alle altre specie. Rendere giuste le relazioni tra predatori e prede, oppure controllarle per mantenerle all'interno dei limiti imposti dalla giustizia, significa porre fine al mondo naturale quale noi lo conosciamo» (A. Schinkel, *Martha Nussbaum on Animal Rights*, cit., pp. 50-51, la traduzione è nostra).

punto di vista umano diverrebbe il fine a cui deve tendere la natura, tutta.

In questo senso sembra possibile assimilare, almeno in parte, la proposta di Nussbaum alla “narrazione prometeica” dell’Antropocene descritta da Paolo Massioli: “prometeica” in quanto patrocinatrice di una visione del mondo naturale che abbisognerebbe dell’intervento umano⁵⁵. È possibile, infatti, intravedere nel sustrato di ogni forma di paternalismo tracce di quella *hubris* che fa dell’essere umano il sovrano incontrastato del mondo in cui vive, origine del bene e del male, unica sorgente che può e, anzi, deve normare, nonché plasmare, la natura.

Non sembra, allora, esservi spazio, nella prassi descritta da Nussbaum, per quella che Marcello Gigante aveva definito come la «solidale alleanza che l’uomo deve stringere con la natura per una vita degna di essere vissuta». L’alleanza viene, invece, sostituita con l’addomesticamento e la natura viene intesa come il prodotto del volere – sempre cangiante e conflittuale – dell’essere umano.

⁵⁵ L’utopismo di Nussbaum, tuttavia, non condivide tutti i tratti caratteristici di tale “narrazione prometeica”, che vede nell’essere umano non solo la soluzione dei problemi che affliggono il mondo naturale ma anche la loro causa. L’autrice statunitense, inoltre, non basa il suo approccio su una chiara esaltazione della tecnica e, in particolare, della geo-ingegneria che invece sono presenti in suddetta narrazione, sebbene, appunto, ne condivida la fede in una risoluzione antropogenica dei problemi che affliggono il mondo naturale.

**El constitucionalismo
en los tiempos del Antropoceno.
Las contranarrativas del *Sur global***

**Constitutionalism in the Times of the Anthropocene:
some Counternarratives from the Global South**

**Il costituzionalismo ai tempi dell'Antropocene:
contronarrative dal Global South**

Domenico Amirante

1. *El pensamiento del Sur y el medio ambiente*

Hablar hoy de derecho medioambiental es como adentrarse en la crisis de civilización más profunda de la época contemporánea. Es una crisis que afecta a todo el planeta y a sus habitantes, empezando por las opciones cotidianas de cada individuo (qué comer, cómo moverse...) hasta las cumbres políticas internacionales.

Es una crisis de civilización, cuyos orígenes se encuentran en la fractura propia del pensamiento moderno, que, a partir de Descartes, ha conducido a la separación entre el hombre y la naturaleza, y entre la naturaleza y la cultura, que se ha extendido progresivamente a todas las dimensiones de la acción humana y a todas las disciplinas científicas, incluido el derecho.

En esta perspectiva, Ost, ya en 1995, describió el peculiar camino epistemológico-filosófico que ha puesto a la naturaleza fuera de la ley (*la nature hors la loi*) en el

paradigma científico de la modernidad occidental¹. Para Descartes, el bosque «ya no es una fuente de sabiduría y un depósito de conocimiento como lo era antes; encarna el error y la oscuridad»². Sobre esta base se ha determinado en nuestra cultura la profunda fractura entre ciencia y moral, que ha llevado a «la destrucción del conocimiento, el declive del diálogo interdisciplinario y, lo que es más importante, el descrédito y la pérdida de interés en las cuestiones sobre el significado del conocimiento»³. Esta separación ha caracterizado plenamente a las ciencias sociales, determinando su extrema fragmentación. En particular en el ámbito de las ciencias jurídicas, esto ha llevado a una falta total de correlación entre la filosofía del derecho y el derecho medio ambiental positivo, entre las normas medioambientales y sus fundamentos.

Es por estas razones que una mirada hacia el Sur, hacia formas de vida y de pensamiento alternativas a la modernidad occidental, puede dar nueva vida no sólo al derecho medioambiental en crisis sino, también y de manera más general, a la forma misma de abordar los problemas ambientales. Evidentemente no es posible identificar un pensamiento único y genérico del Sur que pueda abarcar continentes tan diferentes y tan ricos en tradiciones científicas e intelectuales, como África, Asia, América Latina, Oceanía. Además hay que tener en cuenta que estilos de vida y pensamientos alternativos coexisten en zonas del Sur de Europa inmersas en el mar Mediterráneo como Italia, Grecia, España, Francia, e incluso en Portugal, aunque lo mismo es un país costero atlántico. Algunos epistemólogos europeos como

¹ F. Ost, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Éditions de la Découverte, París 1995.

² *Ibid.*, p. 39.

³ S. Ferlito, *L'Ecologia come paradigma delle scienze sociali*, en *Diritto e Antropocene. Mutamenti climatici e trasformazioni giuridiche*, editado por A. Andronico-M. Meli, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020, pp. 37-59.

Boaventura de Sousa Santos, Edgar Morin, Franco Cassano han trabajado intensamente sobre estos temas para llegar a la conclusión que, a pesar de su diversidad, las distintas zonas del Sur del mundo tienen un rasgo principal en común: su apertura al diálogo con otras culturas.

Según Boaventura de Sousa Santos, por lo que se refiere a las bases metodológicas para un pensamiento alternativo del Sur, «las epistemologías del Sur reflexionan creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre»⁴. Edgar Morin también afirma que «para alcanzarse una plena consciencia de las cualidades y virtudes del Sur, se necesitaría un pensamiento del Sur», pero «un pensamiento como ese todavía tiene que elaborarse a partir de las experiencias de los diversos sures»⁵.

Asimismo, el italiano Franco Cassano propone el «pensamiento meridiano»⁶ como crítica al tipo de mirada dominante en la cultura contemporánea: «una visión a través de la cual el Noroeste define la realidad, define el tiempo, define las características del futuro, define al otro»⁷. Para Cassano, sin embargo, «el Sur no es sólo un no-Norte, una patología infinita de la que debemos curarnos para llegar a ser finalmente civilizados y dignos del don de la palabra; el sur es muchas cosas [...] pero también es una perspectiva diferente.

⁴ B. de Sousa Santos, *Las epistemologías del Sur*, en AA.VV., *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, CIDOB, Barcelona 2011, pp. 9-22, p. 14 para la referencia textual.

⁵ E. Morin, *Por un pensamiento del Sur*, en *Quaderns de la Mediterrània*, 27, 2018, pp. 296-303, p. 297 para la referencia textual.

⁶ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari 1996.

⁷ F. Cassano, *Il pensiero meridiano oggi: Intervista e dialoghi con Franco Cassano*, en *CIS*, entrevista realizada por Claudio Fogu, Bari 2008.

Mirando al sur desde el Mediterráneo, el pensamiento meridiano debe intentar centrarse en la diversidad y la riqueza de esta visión, sin ninguna pretensión de poder representarla exhaustivamente, sino como una indicación, una perspectiva»⁸. En este sentido, resulta de particular interés la propuesta de Enrico Buono de identificar un constitucionalismo meridiano, resultado de una comparación entre el constitucionalismo del Sur del mundo y el pensamiento meridiano de Cassano, en diálogo ideal con el constitucionalismo solidario europeo⁹. El constitucionalismo meridiano podría representar una superación de las lógicas periféricas del provincialismo constitucional y contrasta con las interpretaciones eurocéntricas unilaterales de la globalización y el derecho global, ofreciendo una verdadera pluralidad de pensamientos.

La predisposición al diálogo, la apertura natural de los pueblos del Sur del mundo a la confrontación con otras culturas, que caracterizó a las grandes civilizaciones de épocas pasadas, es un medio esencial para construir políticas ambientales efectivas y también un derecho medioambiental alternativo, basado en lecturas alternativas del mundo. Para Morin:

necesitamos mezclar esas herencias culturales mediterráneas con las herencias culturales africana y sudamericana. Por más diferentes que sean, todas comportan modos míticos o religiosos de integración al cosmos y a la naturaleza, de los que debemos extraer la verdad profunda y conectarla a nuestra nueva consciencia ecológica, que reconoce

⁸ *Ibid.*, p. 1.

⁹ E. Buono, *Costituzionalismo meridiano. «Utopie necessarie» dal Global South per il futuro del costituzionalismo democratico*, en *Sud-Nord. Identità, Sviluppo, Confini*, editado por L.M. Alagna-A. Arienzo, Palermo University Press, Palermo 2020, pp. 221-250, p. 221 para la referencia textual.

nuestra integración a la biosfera, algo que el devenir de la mundialización continúa a degradar, impulsado por el Norte¹⁰.

De hecho, un cambio de paradigma que sea adecuado a los desafíos que plantea hoy la crisis ambiental sólo puede tener lugar si las diferentes ramas del derecho llegan a entrelazar diálogos significativos, tanto dentro de su contexto disciplinario más amplio, como fuera de él. Creo que el derecho, junto con las otras ciencias sociales, tiene un papel muy importante que desempeñar: sin embargo tendrá que modificar profundamente su forma de mirar el medio ambiente, empezando por una revisión profunda de sus paradigmas metodológicos.

Para lograr este objetivo es fundamental partir de las constituciones y del constitucionalismo, que representan el momento más alto y reconocible de síntesis entre valores, principios y normas, teniendo un potencial transformador particularmente alto. Si consideramos que las constituciones «mantienen una relación mucho más estrecha con la política y la ética que la mayoría de las otras leyes» y que incluyen «núcleos de significado» que reflejan arquetipos, modelos, estructuras, podemos entonces afirmar que el compromiso constitucional hacia el medio ambiente puede y debe representar (como, en realidad, en varias partes del mundo ya representa) un arquetipo de nuestro tiempo¹¹.

En las últimas décadas se ha producido una constitucionalización generalizada del medio ambiente a escala planetaria, con un aumento exponencial de las constituciones que contienen referencias explícitas a la protección ambiental; estamos hablando de textos

¹⁰ E. Morin, *Por un pensamiento del Sur*, cit., p. 298 para la referencia textual.

¹¹ G. Frankenberg, *Comparing constitutions: Ideas, ideals, and Ideology - toward a layered narrative*, en *International Journal of Constitutional Law*, 4, 3, 2006, pp. 439-459, pp. 439-440 para la referencia textual.

constitucionales que representan hoy más de las tres cuartas partes del atlas constitucional mundial¹².

La historia de esta expansión imparable, que condujo al surgimiento de un verdadero constitucionalismo medioambiental, toma sin embargo la forma de una contranarrativa, de la cual queda claro que su vanguardia no se guía por el derecho occidental dominante, sino de países del Sur del mundo (en diferentes continentes, desde América Latina, hasta Asia y África).

2. *El constitucionalismo medioambiental como contranarrativa*

El desarrollo del constitucionalismo medioambiental pero se funda sobre una paradoja, porque aparece como «una práctica sin teoría», que se ha difundido en todo el mundo sin una base teórica o doctrinal profunda, por esto el enfoque histórico es sin duda el más adecuado.

Este último confirma el carácter del constitucionalismo medio ambiental como contranarrativa, el cual da lugar a nuevos debates, tanto frente a las reconstrucciones habituales entorno a la expansión del derecho medioambiental, como en un contexto más general. En este sentido, puede observarse que, a lo largo de los últimos cincuenta años, el constitucionalismo medioambiental se ha expandido significativamente dentro de los sistemas jurídicos y ordenamientos considerados periféricos frente al constitucionalismo euroatlántico clásico. En particular, durante las últimas décadas (es decir, desde el Tercer Milenio), la contribución más importante, tanto cuantitativa (la presencia de un número significativo de normas medioambientales en las constituciones) como

¹² D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, il Mulino, Bologna 2022.

cualitativa (conceptos e instituciones de carácter innovador), ha llegado esencialmente del Sur global. En efecto es importante subrayar que los pocos países que hasta ahora no han incluido al ambiente en sus constituciones son ordenamientos democráticos de importancia geopolítica. En general, son las democracias clásicas del bloque euroatlántico las que han mostrado mayores reticencias a la constitucionalización medioambiental, mientras en muchas constituciones del Sur global se encuentran innovaciones audaces y jurídicamente interesantes.

Esta contranarrativa, en la que toman la delantera los países normalmente considerados en vías de desarrollo, se basa en la observación de dos procesos evolutivos: por un lado, un paulatino surgimiento de la dimensión constitucional del derecho medioambiental a partir de un *corpus* jurídico inicialmente de origen internacional y, por otro, el creciente papel propulsor desempeñado por sistemas constitucionales de reciente construcción o radicalmente modificados, generalmente atribuibles a democracias y ordenamientos jurídicos relativamente jóvenes, que representan hoy el punto más avanzado del constitucionalismo medioambiental.

En ambos casos, puede identificarse una importante evolución ontológica del derecho medioambiental en su conjunto. En la actualidad, de hecho, las disposiciones constitucionales en materia de medio ambiente no se limitan a añadir un nivel adicional de protección sin afectar a la relación fundamental entre el hombre, la sociedad y el medio ambiente en el marco axiológico del texto. En cambio, las nuevas constituciones medioambientales establecen que la relación entre estos elementos resulta un componente esencial del discurso constitucional, de manera que influye tanto en la genealogía de los derechos como en la organización del

Estado. En estos textos constitucionales, el medio ambiente no sólo «se toma en serio» sino que se convierte en el criterio ordenador tanto de la actuación de los poderes públicos como de la estructura global de los derechos, introduciendo una tercera dimensión (la dimensión natural y biológica) a las dimensiones individual y social, que agotaban el concepto de persona, incluso en el constitucionalismo más avanzado posterior a la Segunda Guerra Mundial.

3. *La fase naciente del constitucionalismo medioambiental*

La historia del constitucionalismo medioambiental conoce tres fases y empieza en los años Setenta, cuando la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, celebrada en Estocolmo en 1972, determinó un cambio de rumbo internacional.

Esta Conferencia impulsó una serie de programas e intervenciones en materia de medio ambiente (entre ellos, en 1972, la creación del PNUMA – Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente), que también han influido en la adopción de normas medioambientales de nivel constitucional. En este sentido no es causalidad que algunas constituciones de pequeños Estados, aprobadas en aquellos años, contengan las primeras referencias sobre la protección del medio ambiente, como ocurrió con la Constitución de Panamá (1972) y la de San Marino (1974). La primera Constitución medioambiental europea fue aprobada en Grecia, aunque el texto de 1975 no reconoce plenamente un derecho al medio ambiente y se basa en un enfoque esencialmente estatista, considerando la protección del medio ambiente como una mera obligación del Estado. Sin embargo, es la Constitución portuguesa de 1976 a tratar de manera más detallada los problemas ambientales, estableciendo en el art. 66

un «derecho a un medio ambiente humano, salubre y ecológicamente equilibrado» al que se acompaña «el deber de defenderlo».

En el “tríptico” de las constituciones medioambientales europeas de los años Setenta el modelo español reviste especial importancia con respecto a la relación entre medio ambiente y economía, contenida en el artículo 45 la Constitución.

Esta disposición normativa ha contribuido a construir, de acuerdo con los análisis doctrinales más acreditados, el modelo europeo de «estado ambiental de derecho», con sus aspectos positivos y sus lados oscuros¹³. De hecho, ya desde una primera lectura de este texto aparece el doble carácter atribuido a las normas sobre el medio ambiente, que se sitúan entre el derecho subjetivo y una obligación de derecho objetivo, dirigida principalmente a los poderes públicos. En efecto, el primer párrafo contiene un enfoque personalista ya que afirma que «todos tienen el derecho a disfrutar de un medio ambiente adecuado para el desarrollo de la persona, así como el deber de conservarlo». Aun así, cabe señalar que el segundo párrafo del mismo artículo contiene una visión diferente, precisando que «los poderes públicos velarán por la utilización racional de todos los recursos naturales, con el fin de proteger y mejorar la calidad de la vida y defender y restaurar el medio ambiente, apoyándose en la indispensable solidaridad colectiva». De este aspecto se desprende la característica del derecho al medio ambiente como principio programático, que vincula a la acción de los poderes públicos y tuvo un impacto en la misma constitución económica, como

¹³ M.J. Montoro Chiner, *El estado ambiental de derecho. Bases constitucionales*, en *El Derecho Administrativo en el umbral del siglo XXI: Homenaje al Profesor Dr. D. Ramón Martín Mateo*, coordinado por F. Sosa Wagner-R. Martín Mateo, Tirant lo Blanch, Valencia 2000, pp. 3437-3466.

se deduce de las referencias sobre la utilización racional de los recursos naturales y la mejoría de la calidad de vida. No obstante, si se presta atención al desarrollo efectivo de los intereses y valores medioambientales en el derecho “vivo” español, debe constatarse que, a pesar de los entusiasmos iniciales, la primera dimensión del derecho al medio ambiente, la subjetiva, se ha mostrado claramente recesiva, mientras que la dimensión objetiva, que lo define como principio rector de la acción de los poderes públicos, ha evolucionado de manera consistente.

En términos generales, los textos constitucionales europeos de los años Setenta y Ochenta contienen una visión parcial de la protección del medio ambiente basada principalmente sobre la actividad del Estado – incorporada, usualmente, en la sección programática de la constitución – y sobre principios de regulación de la actividad económica que tuvieran causar efectos sobre el medio ambiente. La reticencia hacia el pleno reconocimiento de la protección del medio ambiente como derecho o interés primario puede explicarse principalmente por las necesidades de su equilibrio con las exigencias del desarrollo económico y, desde una perspectiva más amplia, del “crecimiento”, entendido como objetivo que casi siempre prevalece.

La prudencia en el reconocimiento constitucional del medio ambiente en Europa puede explicarse también por el papel principal que la Comunidad Europea (hoy la Unión Europea) ha asumido desde los años Setenta, convirtiéndose en el principal centro de propuestas y de producción de las políticas y normativas ambientales¹⁴. Efectivamente, la perspectiva de la Unión Europea no implicaba

¹⁴ D. Amirante, *Diritto ambientale italiano e comparato. Principi*, Jovene, Napoli 2003.

preocupaciones sistemáticas o intenciones retóricas/declaratorias, sino tenía como objetivo definir instrumentos suficientemente claros para la intervención en el sector ambiental, así que estos pudieran aplicarse en los diversos sistemas nacionales y, por lo tanto, permitir un control comunitario. Con esta “remisión al derecho de la Unión Europea” puede explicarse el carácter instrumental y pragmático de las normas de protección del medio ambiente en las Constituciones europeas, que continuará en los años siguientes.

4. *La fase adolescente del constitucionalismo medioambiental en los años Noventa*

Cuando en 1989 cayó el muro de Berlín, el constitucionalismo medioambiental seguía siendo un fenómeno circunscrito, teniendo en cuenta que en aquella época sólo algo más de cuarenta constituciones del mundo contenían referencias explícitas a la protección del medio ambiente. Así, solo en los años Noventa, el número de constituciones que preveían normas de protección del medio ambiente han aumentado considerablemente.

En esta fase, hay tres razones fundamentales que han contribuido a la expansión del constitucionalismo medioambiental a escala mundial. En primer lugar, la mayor toma de conciencia de la importancia de las cuestiones medioambientales se debe a trágicos acontecimientos de especial impacto mediático y emotivo, como, por ejemplo, el desastre de la central nuclear de Chernóbil de 1986. Luego, a nivel internacional, la Conferencia de Río de Janeiro de 1992 representó un verdadero punto de inflexión, al considerar la protección del medio ambiente como una prioridad de la política internacional, enunciando una serie de principios, en parte muy innovadores y contenidos en la Agenda 21, el principal documento aprobado en esa ocasión. El tercer

elemento es inherente al desarrollo del constitucionalismo en Europa, que, en una ola de renovación político-institucional posterior a la caída del muro de Berlín, ha llevado a una transformación de los equilibrios geopolíticos mundiales y, por consiguiente, a la reorganización de las constituciones de Europa del Este.

La modernización constitucional fue sin duda una oportunidad, en particular para los países que habían salido de la esfera de influencia soviética (fenómeno ocurrido también en muchos países de otros continentes), de introducir en las nuevas Cartas fundamentales principios relativos a la protección del medio ambiente.

Entre estos países debe mencionarse ante todo la Constitución de la Federación de Rusia de 1993, que reconoce en el artículo 42 un auténtico derecho al medio ambiente, precisando que: «Toda persona tiene derecho a un entorno favorable, información confiable sobre su condición y compensación por daños causados a su salud o propiedad por una ofensa ambiental».

Como en el modelo español, en su artículo 9, dicho texto equilibra este derecho con la concepción instrumental del medio ambiente, estableciendo que «la tierra y demás recursos naturales se custodian y protegen en la Federación Rusa como la base de la vida y actividad de los pueblos que viven en los territorios correspondientes»¹⁵. Naturalmente, la configuración de la protección del medio ambiente en los ordenamientos del Este de Europa no es homogénea y varía según los asuntos nacionales y las diferentes situaciones, incluso económicas.

Sin perjuicio del impacto cuantitativamente

¹⁵ G. Cordini, *Diritto ambientale e comparato*, en *Trattato di diritto dell'ambiente*, editado por P. Dell'Anno-A. Picozza, CEDAM, Padova 2012, pp. 105 ss.

significativo de las nuevas Constituciones del Este, los casos más interesantes de la innovación constitucional que se haya producido en los Noventa en materia de medio ambiente se encuentran en las reformas constitucionales de Alemania y de Bélgica.

La Constitución alemana representa un caso particularmente emblemático de la evolución gradual del constitucionalismo medioambiental en Europa, habiendo sido reformada en 1994 con la inserción del artículo 20a, que se coloca en el Título segundo de la Ley fundamental, que es relativo a los principios programáticos del Estado.

La revisión constitucional alemana es el resultado de un debate (político y doctrinal) amplio y articulado, y puede considerarse un paso importante en la evolución del pensamiento jurídico europeo sobre el medio ambiente, ya que se beneficia de alguna manera de las experiencias de aplicación de las constituciones de los años Setenta, para adoptar un enfoque, aunque moderado, frente a la cuestión medioambiental¹⁶, pero no por ello menos interesante. El texto del artículo 20a contiene una opción clara a favor de la protección del medio ambiente como valor objetivo del ordenamiento, indicando que «El Estado protegerá, teniendo en cuenta también su responsabilidad con las generaciones futuras, dentro del marco del orden constitucional, los fundamentos naturales de la vida a través de la legislación y, de acuerdo con la ley y el Derecho, por medio de los poderes ejecutivo y judicial». La ausencia de referencias al medio ambiente como derecho subjetivo indican claramente el carácter compromisorio del texto final de la revisión del 1994,

¹⁶ H. Schultze-Fielitz, *La protezione dell'ambiente nel diritto costituzionale tedesco*, en *Diritto ambientale e Costituzione. Esperienze europee*, editado por D. Amirante, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 69-85, véase en particular pp. 35 ss.

que intentaba resolver el debate alemán ideológicamente polarizado entre concepciones radicales y ecocéntricas, y concepciones antropocéntricas del medio ambiente. En particular, la indeterminación de la expresión «fundamentos naturales de la vida» no aclaraba si la protección tenía que incluir la naturaleza en general (según un enfoque holístico) o si los «fundamentos naturales» debían referirse exclusivamente a la vida humana.

Sin embargo puede afirmarse que esta construcción normativa presupone una clara separación entre el hombre y la naturaleza, confirmado lo que destacó Schulze-Fielitz, es decir que «en caso de conflicto entre los intereses humanos y naturales, se debe dar prioridad a la vida humana»¹⁷. En esta perspectiva, también la referencia a «la responsabilidad con las generaciones futuras» tiene un carácter muy concreto, ya que configura un imperativo de ponderación preventiva y de cuidado en la utilización de los recursos naturales desde el cual derivan principios por los que «el consumo de recursos renovables no deberá exceder de su posibilidad de regeneración» o «la utilización de recursos no renovables debe limitarse a un nivel mínimo»¹⁸. El ordenamiento jurídico alemán, en su conjunto, representa un modelo típico de “constitución medioambiental revisada” de los años Noventa, caracterizado por la inclusión en la Constitución de principios de protección medioambiental pragmáticos y operativos, como los relativos a las bases naturales de vida y el uso racional de los recursos naturales.

¹⁷ *Ibid.*, p. 76.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

5. *La fase adulta del constitucionalismo medioambiental: el medioambiente en el centro del orden constitucional*

En la primera década de los años dos mil, el constitucionalismo medioambiental experimentó una aceleración decisiva, tanto en términos cuantitativos como cualitativos.

Por un lado, las constituciones con referencias a la protección del medio ambiente se han expandido por una gran parte del atlas constitucional del mundo; por el otro, algunas nuevas constituciones han querido atribuir una fuerza particular al tema del equilibrio entre personas y medio ambiente, considerándolo como la piedra angular de todo el ordenamiento constitucional. En esta nueva fase la protección del medio ambiente pasa de ser considerada la “periferia” del constitucionalismo mundial a representar un tema central e imprescindible, un valor primario para los ordenamientos constitucionales contemporáneos. Las mayores aportes en este sentido provienen de las recientes constituciones del Sur del mundo, cuya nueva redacción (o revisión sustancial, según el caso) se ha encontrado en la confluencia de diversos procesos evolutivos del constitucionalismo mundial, que van desde la revitalización de los derechos de los pueblos indígenas y del llamado derecho autóctono¹⁹, al reconocimiento del multiculturalismo (incluso en las formas de una evolución del Estado federal en «Estado plurinacional»), a la identificación de la cuestión medioambiental como uno de los elementos centrales para fundamentar la estructura del ordenamiento constitucional.

¹⁹ H.P. Glenn, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, il Mulino, Bologna 2011. Véase, en español, A. De Julios-Campuzano, *Culturas jurídicas y globalización. Presupuestos metodológicos de un derecho cosmopolita*, en *Derechos y Libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, 13, 2004, pp. 217-239.

Con relación a este último aspecto ha suscitado gran interés el “nuevo constitucionalismo” andino, en particular las Constituciones de Ecuador y Bolivia (2008 y 2009, respectivamente), que sitúan en el centro del ordenamiento constitucional la relación entre persona y medio ambiente. Estas dos constituciones representan un modelo de “constitución ambiental evolucionada” y han sido ampliamente analizadas por la doctrina comparativa, sino adquieren una importancia fundamental, sobre todo desde el punto de vista del constitucionalismo medio ambiental²⁰.

En el caso de la Constitución boliviana, la referencia a la Madre Tierra (Pachamama) se encuentra ya en el Preámbulo y el *suma qamaña* (vivir bien) aparece entre los principios ético-morales de la sociedad plural que el Estado promueve (art. 8). En este contexto, fomentar y garantizar la conservación del medio ambiente son objetivos y funciones esenciales del Estado para el bienestar de las generaciones actuales y futuras (art. 9). Por lo tanto, en el Título segundo, relativo a los derechos sociales y económicos, se consagran expresamente al medio ambiente los artículos 33 y 34: en efecto, aquí se reconoce a toda persona el derecho a un medio ambiente sano, protegido y equilibrado, cuyo ejercicio – incluido el derecho a emprender acciones jurídicas de protección – es funcional al desarrollo del individuo y de las colectividades según un criterio intergeneracional. En una óptica de reconocimiento e inclusión de las «naciones y pueblos indígenas originario campesinos», el derecho a vivir en un medio ambiente sano se reconoce también expresamente a favor de estos (art. 30, n. 10). Desde el punto de vista de las garantías jurisdiccionales, junto a la previsión relativa a la

²⁰ R. Viciano Pastor-R. Martínez Dalmau, *El nuevo constitucionalismo latino americano: fundamentos para una construcción doctrinal*, en *Revista General de Derecho Público Comparado*, 9, 2011, pp. 1-24.

acción popular contra cualquier acción u omisión que se derive de la violación de derechos o intereses colectivos inherentes al ambiente (art. 135), se instituye el Tribunal Agroambiental, definido como vértice de la jurisdicción agroambiental (Segunda parte, Título III, Capítulo Tercero, artículos 186-189).

En la Constitución ecuatoriana, el derecho a un medio ambiente sano se enmarca en el Título segundo (Capítulo II), que tiene por objeto los «derechos del buen vivir», y precisamente en la Sección segunda, con epígrafe «Ambiente sano», en un contexto donde se reconoce un amplio abanico de derechos, incluidos los al agua, a la alimentación, al hábitat y a la vivienda, así como a la salud. El artículo 14 reconoce el derecho a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado para garantizar la sostenibilidad y el *sumak kawsay*, elevando a interés público la protección del medio ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención de daños medioambientales y la recuperación de los espacios naturales degradados. En el siguiente artículo 66, entre los derechos de libertad, figura «el derecho a vivir en un medio ambiente sano, ecológicamente equilibrado, libre de contaminación y en armonía con la naturaleza». Sin embargo, el enfoque innovador de esta Constitución se encuentra sobre todo en los artículos del 71 al 74, que contienen el estatuto de los derechos de la Pachamama, definida como entidad «donde se reproduce y realiza la vida», con el cual se reconoce el derecho al respeto integral de su existencia, al mantenimiento y a la regeneración de sus ciclos vitales, de estructura, funciones y procesos evolutivos, junto con el derecho a la reparación en caso de daño ambiental. La defensa de la integridad territorial y de los recursos naturales, así como el respeto de los derechos

de la naturaleza, la preservación de un medio ambiente sano y la explotación racional y sostenible de los recursos naturales, y también la conservación del patrimonio natural, forman parte de los deberes y responsabilidades del pueblo ecuatoriano contemplados en el artículo 83.

Estas dos Constituciones se inscriben en un humus histórico-cultural que ha caracterizado la evolución del constitucionalismo medioambiental en América del Sur en las últimas décadas. A este respecto, Rozo Acuña, definiendo el «Estado social de derecho medioambiental» como «tipo particular de organización estatal [...] que sitúa entre sus objetivos o finalidades fundamentales los temas del medio ambiente»²¹, identifica precisamente la América Latina como el espacio geopolítico más orientado a la construcción de esta nueva categoría de Estado, gracias a una «constitucionalización de forma clara y precisa del derecho medioambiental»²². En el marco de la Constitución brasileña, en un capítulo dedicado al Meio Ambiente, el artículo 225 garantiza el derecho a un «meio ambiente ecológicamente equilibrado», previendo, al mismo tiempo y paralelamente, un deber de defensa y de preservación del medio ambiente en una óptica intergeneracional, que está dirigida a la comunidad y al Gobierno²³. Este último es responsable de las actividades de defensa, promoción, protección y control, incluida la de realizar estudios preventivos de impacto ambiental para garantizar la efectividad del derecho. En el Título VII, sobre la organización económica y financiera, se pone de

²¹ Véase *Profili di diritto ambientale da Rio De Janeiro a Johannesburg. Saggi di diritto internazionale, pubblico comparato, penale ed amministrativo*, editado por E. Rozo Acuña, Giappichelli, Torino 2004, p. 151 para la referencia textual.

²² *Ibid.*, p. 158.

²³ P.A. Leme Machado, *Direito Ambiental Brasileiro*, Malheiros Editores, São Paulo 2017.

manifiesto que el medio ambiente tiene importancia por la dinámica económica. En particular, el artículo 170 eleva la protección del medio ambiente como principio que debe observarse en un contexto donde el orden económico tiene como su objetivo garantizar a todos una existencia digna. La protección del medio ambiente está regulada por los artículos 23 y 24, que tratan de la competencia común de la Unión, de los Estados, de los distritos federales y de los municipios, y la competencia es compartida con respecto a la segunda disposición, mientras que la *ação popular* se establece en el artículo 5.

Ampliando nuestra perspectiva, cabe señalar que, si bien América del Sur parece la zona geográfica donde el desarrollo del constitucionalismo medioambiental es más generalizado y homogéneo, no faltan innovaciones de gran interés también en otros continentes del Sur del mundo.

En el continente africano, por ejemplo, se ha reevaluado recientemente el principio del *ubuntu*, que tiene sus raíces en la tradición autóctona de esta zona geográfica.

El mismo se ha convertido en uno de los pilares del sistema constitucional sudafricano y de la jurisprudencia de la Corte Constitucional. Introducido por la jurisprudencia a partir de la sentencia *S v. Makwanyane* en 1995, el *ubuntu* se presenta como una cosmovisión tradicional que orienta la interpretación jurisprudencial hacia una concepción comunitaria y solidaria²⁴.

De hecho, en una decisión de 1996 relativa al artículo 24 del texto constitucional sudafricano el derecho a un medio ambiente sano, a la luz del principio de *ubuntu*,

²⁴ D. Cornell, *Law and Revolution in South Africa: Ubuntu, Dignity, and the Struggle for Constitutional Transformation*, Fordham University Press, New York 2014; véase también P. Mtungwa Ndlovu, *Discovering the Spirit of Ubuntu Leadership: Compassion, Community, and Respect*, Palgrave Macmillan, New York 2016.

invocable para tutelar las generaciones presentes y futuras, adquiere una mayor concreción, reforzando su enfoque solidario y plurigeneracional. Entre las constituciones que contienen una protección indirecta del medio ambiente se encuentra la de la Tanzania (1977), que consagra el principio de *Ujamaa*, una doctrina formulada por su primer presidente (J.K. Nyerere) y que puede ser sintetizada como declinación de una forma de socialismo en clave africana, basada en el comunitarismo y la autosuficiencia.

Como consecuencia de la aplicación de los principios de *Ujamaa*, la protección del medio ambiente se realiza indirectamente a través de la preservación de los bienes colectivos. Habida cuenta de este principio y de la cosmovisión de *ubuntu*, en algunos casos se han constitucionalizado elementos tradicionales autóctonos relacionados con el medio ambiente, que han permitido la participación de las asambleas tradicionales en la gestión y en las decisiones de carácter medioambiental. En tal sentido, la Constitución de Madagascar (2010) hace referencia a las asambleas locales, y la de Zimbabwe (2013) enumera entre las funciones de los jefes tradicionales también la gestión de las tierras comunes y la protección del medio ambiente (art. 282)²⁵.

Además, el fenómeno medioambiental adquiere múltiples declinaciones en el continente asiático y en Oceanía, independientemente de los modelos clásicos y antiguos, como el de la India. Entre las soluciones más recientes e innovadoras se encuentra la Constitución del Reino de Bután (2008), que afirma que todos los ciudadanos son «fideicomisarios» del medio ambiente y de los recursos

²⁵ D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, cit.

naturales del Reino, en beneficio de las generaciones presentes y futuras: «Cada butanés es un fideicomisario de los recursos naturales y del medio ambiente del Reino en beneficio de las generaciones presentes y futuras» (art. 5).

En Oceanía, en la Constitución de Fiyi (2013) se declara en el Preámbulo el compromiso con la protección del medio ambiente, mientras que en el artículo 1 se indica explícitamente, entre los valores que basan el Estado, una «relación prudente, eficiente y sostenible con la naturaleza» (artículo 1).

Frente al activismo y a la creatividad constitucional que caracteriza el desarrollo del constitucionalismo medioambiental en el Sur del mundo, el derecho occidental parece permanecer anclado a los modelos de protección del medio ambiente descritos en la primera y segunda fase de nuestro excursus histórico. Si bien algunos países de *common law*, como Gran Bretaña, los Estados Unidos, Canadá y Australia, reconocen la importancia de la protección del medio ambiente a nivel legislativo y jurisprudencial, pero hasta ahora no han introducido ninguna norma constitucional en este sentido.

El ordenamiento occidental más activo es sin duda el francés. En el 2005 se aprobó la *Charte de l'environnement*, constituida por 10 artículos, que establecen derechos, deberes y principios de protección del medio ambiente, que se deben coordinar con los valores y preceptos constitucionales preexistentes del *bloc de constitutionnalité* francés. Junto a elementos con dimensión jurídica efectiva (derechos, deberes y principios), la *Charte* contiene otros de carácter programático (artículos 8, 9, 10), que confieren a este texto un carácter complejo y de amplio alcance.

6. *Un nuevo contrato social para el Antropoceno*

Si el Antropoceno exige una profunda transformación del derecho desde sus fundamentos, el mejor instrumento para propiciar ese necesario cambio de paradigma es, sin duda, el constitucionalismo medioambiental²⁶. Las constituciones, más cercanas a los ciudadanos que las declaraciones y los tratados internacionales (instrumentos técnicos lejos del hombre común), no sólo tienen una fuerza normativa más fuerte y estable que las de las leyes y de los actos administrativos, sino que además atribuyen un valor moral y simbólico capaz de introducir los cambios necesarios para afrontar el Antropoceno.

La ambición del constitucionalismo medioambiental frente a los retos del Antropoceno es renovar una teoría constitucional en crisis. Es una perspectiva de reconstrucción que se fundamenta en una dimensión humana completa y integral: los grandes valores de las constituciones liberales y democráticas deben reconocer la inseparabilidad de los tres componentes del hombre: el individual, el social y el biológico. Esto es el cambio de paradigma constitucional que constituye la respuesta más eficaz a la crisis epistemológica y cognitiva creada por el Antropoceno, porque el derecho medioambiental consagra por vía jurídica el vínculo entre sociedad, historia, tradiciones indígenas y medio ambiente, que emerge con fuerza de muchas constituciones del Sur del mundo.

Significativamente, los nuevos paradigmas de soberanía y democracia muestran un rasgo común fundamental en el Sur como en el Norte: la constatación que el hombre contemporáneo, para afrontar las consecuencias de

²⁶ F. Ost, *Le droit constitutionnel de l'environnement: un changement de paradigme?*, en *Droit constitutionnel de l'environnement*, editado por M.A. Cohendet, Mare & Martin, París 2021, pp. 405-438.

sus actos – como agente colectivo pero también como individuo – necesita un saludable baño de humildad.

En efecto, para la politóloga australiana Eckersley, abordar el Antropoceno requiere «una sobria lección de humildad» que permita «superar la presunción de aislamiento del hombre» para fomentar una relación recíproca con las demás fuerzas geológicas del planeta²⁷. En el *Routledge Handbook of Law and the Anthropocene*, Kotzé, Adelman y Dube sostienen que el mantra del desarrollo sostenible necesita ser rediscutido a partir de «epistemologías alternativas orientadas al cuidado y la humildad, las únicas capaces de reconsiderar y alcanzar paradigmas de bienestar de forma justa y equitativa»²⁸. En el mismo libro, Allen, propone la búsqueda de un «humanismo de la sobriedad», fundado esencialmente en

una forma de humildad epistémica, basada en el hecho de que somos miembros de una única comunidad formada por diferentes especies» y en «una humildad moral correspondiente»²⁹.

En términos más específicamente constitucionales, Enroth, teniendo en cuenta que el debate público sobre el Antropoceno sigue en punto muerto, considera necesario poner en marcha un verdadero momento constituyente «en el

²⁷ R. Eckersley, *Geopolitical Democracy in the Anthropocene*, en *Political Studies*, 65, 4, 2017, pp. 983-999, p. 997 para la referencia textual.

²⁸ J.L. Kotzé-S. Adelman-F. Dube, *The Problem with Sustainable Development in the Anthropocene Epoch: Reimagining International Environmental Law's Mantra Principle through Ubuntu*, en *The Routledge Handbook of Law and the Anthropocene*, editado por P.D. Burdon-J. Martel, Routledge, London-New York, 2023, pp. 3-17, p. 3 para la referencia textual.

²⁹ I. Allen, *Chastened Humanism and/or Necrotic Anthropocene: Transcendence toward Less*, en *The Routledge Handbook of Law and the Anthropocene*, editado por P.D. Burdon-J. Martel, cit., pp. 80-96, p. 80 para la referencia textual.

que se articulen nuevos principios de convivencia» con el medio ambiente³⁰. Refiriéndose a la historia de los Estados Unidos de América, Enroth cree que ha llegado el momento de inspirarse en el espíritu revolucionario de la Declaración de Independencia para formular en su lugar «Declaraciones de Dependencia» como actos fundacionales de una relación diferente, en el Antropoceno, entre el hombre y el medio ambiente. En un paralelismo casi perfecto, Ost, en un documento del 2021 sobre los fundamentos conceptuales de un nuevo derecho constitucional del medio ambiente, afirma que

lo que necesitamos hoy ya no es una Declaración de Independencia como en 1776, sino una Declaración de Interdependencia» en la que «el individualismo competitivo debe dejar paso a las exigencias de una autonomía cooperativa [...]»³¹.

Reiterando la necesidad de actos fundacionales y simbólicos, Ost argumenta que asumir las consecuencias del Antropoceno requiere una reinterpretación del contrato social desde la base del constitucionalismo moderno, mediante la afirmación de nuevos principios de responsabilidad e interdependencia entre el individuo, la sociedad y la naturaleza. Esta propuesta recuerda explícitamente la hipótesis de un contrato natural de Serres³², que, sin embargo, requiere ser reformulada porque, al poner a la naturaleza en el lugar del hombre, mostraría carencias dialécticas, arriesgándose a sustituir una hegemonía por otra. Ost propone

³⁰ H. Enroth, *Declarations of Dependence: On the Constitution of the Anthropocene*, en *Theory, Culture & Society*, 38, 7-8, 2021, pp. 189-210, p. 191 para la referencia textual.

³¹ F. Ost, *Le droit constitutionnel de l'environnement: un changement de paradigme?*, cit., p. 420.

³² M. Serres, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano 1991.

en cambio un «contrato social planetario», a partir de la perspectiva de Morin sobre «la era planetaria», basada en el concepto de interconexión³³. En particular, en relación a los fundamentos del nuevo contrato social, el elemento central y propedéutico, para Ost, es precisamente la transición del individualismo liberal del siglo XVII/XVIII al concepto de autonomía cooperativa del individuo, puesto que hoy en día «el individuo no es concebible fuera de sus relaciones sociales y naturales»³⁴. En cuanto a las disposiciones territoriales, asimismo a una triple recomposición de las coordenadas del Estado-nación tradicional, debido al mayor protagonismo del nivel internacional, por un lado, del nivel local, por otro, y, por último, por razón del protagonismo de instancias no estatales de orden y origen diferentes (desde empresas multinacionales, hasta ONG, pasando por comunidades tradicionales y indígenas). Estas transformaciones del espacio normativo exigen el enraizamiento de formas de derecho multinivel, mediante la aplicación de la subsidiariedad.

Por lo que respecta a la esfera de los derechos, la adhesión a un contrato social planetario implica una fuerte expansión de la dimensión paralela de los deberes, que, si se «toman en serio», se refieren no sólo a los individuos, sino también a las formaciones sociales, a las entidades empresariales y a las mismas instituciones públicas. A su vez, los sistemas jurídicos tendrán que interactuar con formas alternativas de normatividad, como las reglas sociales, los derechos de origen consuetudinario o ctónico y los principios generales.

Para concluir, me parece útil volver a exponer algunas

³³ E. Morin-A.B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

³⁴ F. Ost, *Le droit constitutionnel de l'environnement: un changement de paradigme?*, cit., p. 419.

de mis consideraciones, producto de una investigación sobre el constitucionalismo medioambiental a escala mundial³⁵, cuya progresiva y constante difusión ha supuesto un cambio sustancial en la forma de entender las constituciones y el Estado. Esta transformación no parte de posiciones ideológicas, sino de una preocupación por la condición primaria de la existencia del hombre (pero más en general de todas las especies naturales de la tierra), es decir la vida, en todas sus connotaciones materiales y espirituales. Hoy, gracias al constitucionalismo medioambiental, existe la visión compartida de una responsabilidad por la vida, abordada de distintas maneras en las diversas culturas jurídico-políticas o filosófico-religiosas del Sur del mundo, desde el *vivir bien* de las constituciones andinas, al *ubuntu* de las africanas, pasando por los principios ambientales ligados al *tawheed* islámico y la *ahimsa*, comunes a muchas tradiciones orientales, hasta la protección de las bases de la vida y la solidaridad intergeneracional de las europeas³⁶. Por medio de estos puntos en común, que han de cultivarse y desarrollarse a través del diálogo entre las culturas jurídicas y constitucionales, el pensamiento del Sur podrá proponer un constitucionalismo integral en el que la mera protección del medio ambiente se transfigure en un principio más general de biofilia. Esto no debe concebirse como una inversión ideológica de las prioridades del constitucionalismo, para afirmar en última instancia el valor de la naturaleza frente al del hombre, sino como una aceptación de la naturaleza como parte del ser humano, o, como dice Morin, de su naturaleza

³⁵ D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, cit.

³⁶ Véase *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene: Values, Principles and Actions*, editado por D. Amirante-S. Bagni, Routledge, London-New York 2022.

trinitaria «bio-socio-antropológica»³⁷.

El constitucionalismo integral toma como punto de partida la constatación de que las tres nociones de individuo, sociedad y biología son inseparables y que «una no puede funcionar sin la otra»³⁸. Entonces, tendrán que integrarse los grandes relatos constitucionalistas de los últimos siglos (el individualismo liberal de los siglos XVIII y XIX, y la dimensión social, común al constitucionalismo democrático y socialista del siglo XX) con la dimensión biológico-natural, siempre presente en el trasfondo, pero ocultada a través de la separación entre naturaleza y cultura típica del mundo moderno. En el Antropoceno, la superación de esta separación requiere, como primer paso, una rematerialización de las estructuras jurídicas básicas a través de una reinterpretación tridimensional de las mismas (persona, sociedad y contexto biológico de la vida) que no puede basarse, como en las hipótesis extremas de cierto ecologismo, en la sustitución de una hegemonía por otra. Tenemos que aceptar la totalidad de la experiencia humana, también como antídoto contra la liquidez contemporánea que está arrancando progresivamente al hombre su esencia viva y su dimensión terrestre.

³⁷ E. Morin, *Sette lezioni sul pensiero globale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 1 para la referencia textual.

³⁸ *Ibid.*, p. 5.

Naturaleza, cosmovisión y antropoceno

Nature, worldview and Anthropocene

Natura, visione del mondo e Antropocene

Farit L. Rojas Tudela

1. Un recuerdo personal

Hace muchos años me encontraba en tránsito en el aeropuerto El Dorado de Bogotá (Colombia). Como tenía un largo viaje me entretuve en una librería del aeropuerto, hojeando libros que estaban a la venta, fue entonces que me encontré con un ejemplar de «1491, una nueva historia de las Américas antes de Colón» de Charles C. Mann¹ y mientras lo hojeaba me llevé la sorpresa que el capítulo I «Vista aérea» comenzaba en el Beni, un departamento de Bolivia –mi país–, Charles Mann se encontraba en un avión en compañía de dos arqueólogos sobrevolando la cuenca del Amazonas, todos ellos pegados a las ventanas del avión observaban la selva llena de ríos y bosquesillos, hasta que Mann comentó que le parecía que habían formas geométricas perfectas, círculos de verdor, pequeñas islas que se levantaban sobre los ríos y hasta calzadas rectas de cuatro a cinco kilómetros, a lo que uno de los arqueólogos le mencionó que se sabe, en el mundo de los arqueólogos, que más de ciento cincuenta mil kilómetros cuadrados del Amazonas, en particular en esta región del Beni, son resultado de la intervención humana, es decir, un ecosistema construido por una sociedad tecnológicamente

¹ C. Mann, *1491, una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Siete Cuentos Editorial, Nueva York 2013.

avanzada y populosa hace más de un millar de años. La sorpresa de Mann fue similar a la mía, en la educación escolar se nos enseñó que el Amazonas es una cuenca natural con muy poca presencia humana, a dicho comentario de Mann – y el mío, aunque yo estaba leyendo en un aeropuerto un par de hojas del libro – los arqueólogos esbozaron una sonrisa y señalaron que hay muchas investigaciones que no han tenido la suerte de ser mediatizadas ni incluidas en los currículos de enseñanza. Lo entendí respecto a Mann pero qué sucedía conmigo, yo vivía cerca del Beni, en la ciudad de La Paz y tampoco sabía respecto a estas investigaciones, me quedé pensando que es compleja la relación del ser humano con lo que llamamos naturaleza, tal vez la misma no se encuentra tan lejana como la distinción cartesiana de sujeto-objeto nos habían enseñado en la escuela.

Hace un año atrás, en 2024, volví a estar en tránsito en el mismo aeropuerto colombiano, y esta vez me encontré con un libro respecto a un cuidado reportaje acerca de unos niños que sobrevivieron a un accidente de avión en la región de la Amazonía colombiana, en mayo de 2023. La historia cuenta que, para encontrar a los niños, el gobierno colombiano tuvo que recurrir a los pueblos indígenas para ingresar a la selva, pero la historia no acaba allí, los sabios indígenas tuvieron que lidiar con los espíritus de la selva que habían capturado a los niños y los retenían, mostrando, de esta manera, la existencia de un mundo distinto en la selva, uno que solo la cosmovisión indígena puede otorgar herramientas y saberes para su comprensión. Según la narración del reportaje, en cada expedición de la policía y la guardia militar, la selva amazónica se cerraba y era imposible encontrar a los niños, por ello, como último recurso se acudió a los sabios indígenas, quienes ingresaron a la selva por medio de ceremonias que incluían el consumo de yagé, una bebida sagrada que los indígenas

utilizan para conectarse con la selva, sus animales y los espíritus que la habitan. El libro se titula «Los niños del Amazonas, 40 días perdidos en la selva» y su autor es Daniel Coronell². Esta vez quedé convencido que la naturaleza, tal cual la entendía desde la escuela, no se parecía a la que se manifiesta ante y en los pueblos indígenas.

La compleja relación de los seres humanos con la naturaleza ha sido motivo de muchas reflexiones. Raymond Williams señaló que *naturaleza* es quizás la palabra más compleja del lenguaje³. Timothy Morton caracterizó a la *naturaleza* como un significante flotante cuyo contenido es inasible⁴. Slavoj Žizek considera que cualquier intento de saciar el sentido de significantes vacíos o flotantes, como la *naturaleza*, es un gesto decididamente político⁵. Para Bruno Latour el mundo es radicalmente heterogéneo y en él habitan colectivos más que humanos –acoplamientos humanos y no humanos– que constituyen una colección infinita de cosas que llamamos cosmos, compuesta por ensamblajes relacionalmente constituidos, por lo que *naturaleza*, como *algo en sí y para sí*, no es una categoría que hoy podamos retener⁶.

En el mundo indígena – con el riesgo de simplificar una pluralidad de mundos en una palabra – en particular en las lenguas indígenas que aún sobreviven en América – o en las muchas Américas que existen – es posible dudar sobre la existencia semántica de la palabra *naturaleza*. Philippe

² D. Coronell, *Los niños del Amazonas, 40 días perdidos en la selva*, Editorial Aguilar, Bogotá 2023.

³ R. Williams, *Problems of Materialism and Culture*, Verso, Londres 1980, p. 221.

⁴ T. Morton, *Ecology without nature*, Harvard University Press, Cambridge 2007, p. 14

⁵ S. Žizek, *El frágil absoluto*, Pre-Textos, Valencia 2000, p. 52.

⁶ B. Latour, *Políticas de la naturaleza*, RBA, Barcelona 2012, p. 55.

Descola señala que los pueblos indígenas comparten una noción de *naturaleza* pero no conceptual, sino vivencial, en tanto viven en participación mística con ella, a la que se sienten unidos o de la que forman parte, de ahí que no la pueden concebir como algo separado a ellos⁷. Eduardo Viveiros de Castro opone a las reflexiones de *naturaleza* de los occidentales la reflexión de *animismo*, en particular en los pueblos del Amazonas, así, el *animismo* atribuye un alma, una subjetividad, una conciencia moral y una disposición corporal a los no humanos, que les permite contar con un punto de vista singular sobre el mundo⁸.

Entonces, frente a la concepción problemática y occidental de *naturaleza*, es posible pensar en la cosmovisión de pueblos indígenas como algo parecido, tal vez no equivalente, pero con un potencial simbólico que puede comprender la idea de naturaleza, pero que va más allá.

2. *Equivocaciones*

En el constitucionalismo contemporáneo existe una curiosa atención a las constituciones políticas de estados como Ecuador y Bolivia. Incluso se considera a estas constituciones como la vanguardia en materia de constitucionalismo latinoamericano, siendo sus grandes aportes al debate constitucional la plurinacionalidad, el pluralismo jurídico y los derechos de la naturaleza⁹.

Tanto las constituciones de Bolivia y de Ecuador declaran en sus primeros artículos que son estados

⁷ P. Descola, *La composición de los mundos, conversaciones con Pierre Charbonnier*, Capital Intelectual, Buenos Aires 2016, p. 141.

⁸ E. Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar*, Tinta Limón, Buenos Aires 2013, p. 49.

⁹ R. Martínez Dalmau-C. Storini-R. Viciano Pastor, *Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano. Garantías de los derechos, pluralismo jurídico y derechos de la naturaleza*, Ediciones Olejnik, Buenos Aires 2021.

plurinacionales, es decir, que rechazan la noción de Estado-nación y se abren a la plurinacionalidad, es decir, al “reconocimiento realizado por el Estado de las diferentes nacionalidades indígenas y culturas que habitan en el territorio, que implica una estructura legal que admite su propia administración de justicia, modo de vida, sistema económico, lenguas y otros”¹⁰; lo plurinacional supone el pluralismo jurídico, es decir, la determinación de la existencia de varios sistemas jurídicos, además del sistema jurídico estatal u ordinario, cuya fuente de producción es la actividad legislativa estatal. Los sistemas jurídicos de pueblos indígenas son variados y no necesariamente comparten las características del sistema jurídico estatal, generalmente se los ha llamado *normas y procedimientos propios* de pueblos indígenas o *Derecho propio*. Respecto a los derechos de la naturaleza, contamos con extensos tratamientos de un constitucionalismo ambiental en las constituciones de América latina, sin embargo, el tratamiento específico de derechos de la naturaleza se encuentra en la Constitución del Ecuador de 2008.

Este nuevo constitucionalismo ha ido construyendo tres narrativas de tratamiento del medio ambiente, (i) la narrativa ambiental que considera a la naturaleza un objeto de protección; (ii) la narrativa de la dignidad humana que extiende la noción de compasión humana a la naturaleza, en particular a los animales y a los ríos, a los que se lo ve como seres vivos similares o parecidos a los seres humanos, y finalmente (iii) la narrativa sintiente que señala, en particular respecto de los animales, que existen seres que sienten y, en consecuencia, reconoce en los animales una dignidad animal. Estas narrativas se fueron expresando en la jurisprudencia de

¹⁰ Véase el Diccionario Panhispánico de español jurídico en <https://dej.rae.es/lema/plurinacionalidad> visitado el 2 de junio de 2025.

países como Colombia, Argentina, Brasil, Bolivia y Ecuador¹¹. Sin embargo, el desafío más amplio se encuentra, para muchos estudiosos del Derecho constitucional¹², en los derechos de la naturaleza que se encuentran explícitos, como lo señalamos, en la Constitución ecuatoriana.

La Constitución ecuatoriana, en su artículo 10 señala que la naturaleza será un sujeto de derechos, es decir, de aquellos que le reconozca la Constitución. El artículo 71 señala que “la naturaleza o Pacha Mama [término indígena de difícil traducción pero que se refiere a la vida de todos los seres vivos] tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento de regeneración de sus ciclos vitales”. Sin embargo, en los artículos siguientes empieza una mutación curiosa, el artículo 72 señala que la naturaleza tiene derecho a la restauración, en particular por los casos de impacto ambiental grave, incluidos los que son resultado de la explotación de recursos naturales renovables y no renovables, y el artículo 74 señala que “las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir”. La mutación curiosa es la que va de la naturaleza como sujeto de derechos a la naturaleza como recurso natural dispuesto a la explotación, claro que con medidas que garanticen que esa explotación no sea abusiva, así el artículo 83 en su numeral 6 establece como un deber de los ecuatorianos el de “respetar los derechos de la naturaleza,

¹¹ A. Padilla, *Derecho sintiente. Los animales no humanos en el derecho latinoamericano. Siglo del hombre editores*, Bogotá 2022.

¹² R. Martínez Dalmau-C. Storini-R. Viciano Pastor, *Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano*, *Ibid.* Y en una reflexión similar véase a R. Martínez Dalmau; A.P. Bueno *Debates y perspectivas sobre los derechos de la naturaleza*, Pireo, Valencia 2023.

preservar un ambiente sano y utilizar los recursos naturales de modo racional, sustentable y sostenible”.

La jurisprudencia del Tribunal constitucional ecuatoriano ha señalado esta ambigüedad en su sentencia 166-15-SEP-CC de 20 de mayo de 2015, a través del siguiente argumento: “es importante resaltar que la Constitución de la República consagra una doble dimensionalidad sobre la naturaleza y al ambiente en general, al concebirla no solo bajo el tradicional paradigma de objeto de derecho, sino también como un sujeto independiente y con derechos específicos o propios”.¹³

Posiblemente las equivocaciones en la manera de concebir a la naturaleza en la Constitución ecuatoriana se encuentran en que se la sigue concibiendo como algo separado del ser humano, incluso cuando se busca que sea un sujeto de derechos, la separan del ser humano que sería otro sujeto de derecho, y también es posible que el lenguaje jurídico, proveniente de una larga tradición occidental de Derecho, capture en su gramática a la naturaleza y genere esta ambigüedad.

En una exposición de los derechos de la naturaleza en la Constitución ecuatoriana por un grupo de profesores ecuatorianos expertos en Derecho Constitucional, en un encuentro en Caserta (Italia) el año 2023, pregunté sobre esta extraña mutación de la naturaleza, de ser un sujeto de derecho a ser un objeto al cual se lo pueda explotar como un recurso natural, asimismo, cuestioné que en la jurisprudencia ecuatoriana –por lo menos en la que revisé– las reparaciones a vulneraciones de derechos de la naturaleza generalmente suponen reparaciones en concreto a determinadas personas

¹³ Véase <https://www.derechosdelanaturaleza.org.ec/wp-content/uploads/casos/Ecuador/Jurisprudencia/Sentencia%20166-15-SEP-CC.pdf> consultada el 2 de junio de 2025.

humanas pero no específicamente a la naturaleza y en algunos casos el resarcimiento económico es solo a estas personas humanas. No encontré una respuesta satisfactoria de los profesores ecuatorianos, en su lugar me preguntaron cómo trata este tema la Constitución boliviana, entonces respondí algo parecido a lo que sigue.

3. *Cosmovisión*

La Constitución boliviana no posee una parte dedicada a derechos de la naturaleza, sólo posee una serie de resguardos al medio ambiente en beneficio de los seres humanos y otros seres vivos en su artículo 33 y promueve de manera transversal, en todo el texto constitucional, el desarrollo sustentable. Sin embargo, en el desarrollo del proceso constituyente existió un debate sobre el tema¹⁴. Para los constituyentes no indígenas la naturaleza merecía protección y resguardos, en tanto era algo objetivo que suponía una diferencia entre los seres humanos y la naturaleza, todo lo anterior, en el entendido de que era algo distinto al ser humano y que era víctima de la actividad humana y, en tanto víctima, estaban dispuestos a otorgar a la naturaleza un estatus de sujeto de derecho. Sin embargo, para los pueblos indígenas y su representación constituyente, la naturaleza no era algo separado de los seres humanos, y estos no estaban separados de los seres vivos, no había en su cosmovisión una división o una barrera cognitiva que separe al humano de la naturaleza, y que lo que se debía hacer era proteger a todos los seres vivos, finalidad parcialmente lograda en el artículo 33 de la Constitución boliviana.

¹⁴ Varios Autores, *Enciclopedia Histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano*, Tomo III, Volumen 1, Vicepresidencia del Estado, La Paz 2010, pp. 348-402.

Entonces, insistí en que esta noción curiosa de seres vivos a los que refieren los pueblos indígenas se relaciona con la idea de cosmovisión, presente de manera transversal en los derechos de pueblos indígenas en la Constitución boliviana, por ejemplo, en sus creencias religiosas de acuerdo con sus cosmovisiones (artículo 4), en la noción de pueblos indígenas como colectividad humana que comparte identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión (artículo 30.I.), en el derecho a su cosmovisión (artículo 30.II.2), a su sistema de salud conforme a su cosmovisión (artículo 30.II.13), al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión (artículo 30.II.14) y al patrimonio indígena consistente en sus cosmovisiones, mitos, historia oral, danzas, prácticas culturales, conocimientos y tecnologías tradicionales (artículo 100.I.).

La cosmovisión es la manera en la que el ser humano se piensa a sí mismo como ser vivo en conexiones complejas, es decir, es la imagen simbólica como unidad psíquica relacionada a las diferentes relaciones o experiencias en las que participa, y que va más allá de su expresión lingüística instrumental. Ernst Cassirer señala que en la capacidad simbólica de los seres humanos hay una impotencia constitutiva que condena a la conciencia a no poder comprender algo sin inquirir inmediatamente por su significación, pero esta impotencia no es más que una pregnancia simbólica que tiene un inmenso poder que es el de integrar ese algo en un todo significativo abierto, enigmático y fascinante¹⁵.

¹⁵ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I, *El lenguaje*, FCE, México 1972.

Comprender la cosmovisión de un pueblo indígena no es tarea sencilla, Borges lo retrató con el caso de Fred Murdock –en su cuento titulado *el etnógrafo*–, esta narración cuenta con un solo personaje Fred Murdock, aunque como señala Borges “en toda historia los protagonistas son miles, visibles e invisibles, vivos y muertos”. Murdock estudiaba lenguas indígenas en alguna universidad de Estados Unidos, y uno de sus profesores le había sugerido realizar su estancia de investigación en un pueblo indígena, para que “observara los ritos y que descubriera el secreto que los brujos revelan al iniciado”. Lo hizo, estuvo más de dos años conviviendo con indígenas, primero como buen etnógrafo tomó notas, luego las destruyó, luego un sacerdote le enseñó a leer los sueños y luego le enseñó la doctrina secreta. Murdock después de dos años regresó a la universidad, sin embargo sucedió algo extraordinario, decidió guardar silencio, ante el cuestionamiento del profesor –el mismo que le había sugerido realizar la estancia de investigación en un pueblo indígena– le respondió que en esas lejanías aprendió algo que no puede decir, el profesor inquirió si se debía a algún juramento a lo cual Murdock lo negó, entonces el profesor volvió a preguntar, ¿tal vez porque el idioma inglés es insuficiente? Murdock respondió: “nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad. El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos”. Luego Murdock continuó su vida, se casó, se divorció y terminó como bibliotecario de la Universidad de Yale¹⁶.

¹⁶ J.L. Borges, *Obras Completas II (1952-1972) Edición crítica*, Emecé, Buenos Aires 2010, pp. 627-628.

En la edición crítica de las obras de Borges, de dónde tomamos el cuento, el editor Rolando Costa señala que Bioy Casares refiere que Borges tomó la idea de una conversación en 1955 con un joven estadounidense llamado John Grand Copland quien preparaba una tesis para la Universidad de Indiana sobre el cuento argentino, en esta conversación Borges le había dicho que “los indios guardan secretos” y que cuando un antropólogo llega a conocer los secretos “adquiere la desconfianza de indio frente a los antropólogos”¹⁷.

La cosmovisión indígena es compleja, el ser indígena no es un ser separado de la naturaleza sino interconectado a ella. Los chamanes colombianos –como se señala en el texto de Coronell sobre los niños perdidos en el Amazonas– señalan que el espíritu de todos se encuentra interconectado, pero ese *todos* no solo incluye a los seres vivos sino a los espíritus que viven en la selva¹⁸, de la misma manera, los indígenas de tierras altas, de las montañas del altiplano boliviano y peruano, consideran que los seres tierra –*tirakuna*– que incluyen a los ríos, no son sin los seres vivos –*runaka*– entre los que se encuentran el ser humano, los animales y los bosques. Entonces, se trata de una relación inseparable y de difícil explicación¹⁹, es decir una *relacionalidad* de la vida más allá de lo humano, una especie de concepción ontológica en el sentido de pensar ontología como nuestra comprensión de lo que significa que algo o alguien exista²⁰.

¹⁷ *Ibid*, p. 670.

¹⁸ D. Coronell, *Los niños del Amazonas*, en *Ibid*, p. 128.

¹⁹ D.L. Serna-C. Del Cairo, *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y la ontología*, Editorial de la Universidad Javeriana, Bogotá 2022.

²⁰ A. Escóbar-M. Osterwil-K. Sharma, *Relacionalidad. Una política de la vida más allá de lo humano*, Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires 2024.

Para el mundo indígena no es posible pensar sin *relacionalidad*, no es concebible la separación sujeto-objeto, es decir, la escisión entre seres y su entorno, entre seres y su medio ambiente, las ideas de conexión o interconexión pueden ser útiles pero en tanto no las pensemos como conexión de entidades separadas y que luego se comunican, en realidad nada pre-existe a las relaciones que las constituyen, así la cognición, como lo señalan los biólogos Maturana y Varela, no es una representación del mundo exterior y ajeno a nosotros, sino que es un continuo hacer surgir el mundo por medio del propio proceso de vivir²¹.

4. *Jurisprudencia*

En Bolivia, el Tribunal constitucional plurinacional se encuentra a cargo de determinar la jurisprudencia aplicable respecto a la Constitución llevada a la práctica, sin embargo, el Tribunal constitucional plurinacional tiene una composición particular, de acuerdo a lo establecido en el artículo 197 de la Constitución boliviana, el mismo está integrado por magistrados elegidos con criterios de plurinacionalidad, es decir, con la representación del sistema ordinario y occidental de justicia y con la representación del sistema indígena originario campesino de justicia, lo cual permite la creación de un Derecho plurinacional inédito, es decir, una construcción de Derecho que fluye entre el Derecho occidental y el *Derecho propio* de los pueblos indígenas. Este fluir entre un Derecho y otro se encuentra mediado por la cosmovisión de los pueblos indígenas y la interpretación y traducción intercultural.

La interpretación y traducción intercultural permite enriquecer los conocimientos, los saberes, y ante todo iniciar un diálogo, una confrontación que posibilita mirar los límites

²¹ H. Maturana-F. Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Editorial Universitaria Lumen, Santiago 2003.

de nuestras culturas y, a la vez, apreciar los saberes y las prácticas de las cosmovisiones indígenas.

Debido a la complejidad de las cosmovisiones de los pueblos indígenas, el Tribunal constitucional plurinacional cuenta con una Unidad de descolonización, también llamada Secretaría técnica de descolonización, misma que realiza informes, en muchos casos peritajes antropológicos, que permiten la comprensión de la cosmovisión de pueblos indígenas para la interpretación compleja de los *derechos y procedimientos propios* de pueblos indígenas.

Veamos algunos extractos que la doctrina jurídica denomina *ratio decidendi*, en las que podemos encontrar reflexiones y fundamentos respecto a la cosmovisión de pueblos indígenas. En algunas sentencias se copian párrafos breves, pero en otras, debido a la importancia de la reflexión, se copian extensos párrafos relacionados a la cosmovisión de pueblos indígenas.

*Sentencia constitucional plurinacional SCP 1422/2012 de 24 de septiembre de 2012*²²

Refiere a una acción de libertad (*habeas corpus*) de una persona contra una junta vecinal indígena, en esta sentencia el Tribunal constitucional plurinacional funda cuatro parámetros de axiomaticidad proporcional y razonable, que en conjunto constituyen el *test del paradigma del vivir bien*, referidos parámetros son a) armonía axiomática; b) decisión acorde con cosmovisión propia; c) ritualismos armónicos con procedimientos, normas tradicionalmente utilizados de acuerdo a la cosmovisión propia de cada nación y pueblo indígena originario campesino; y, d) Proporcionalidad y

²²Véase

<https://jurisprudencia.tcpbolivia.bo/Fichas/ObtieneResolucion?idFicha=14247> consultada el 2 de junio de 2025.

necesidad estricta. A partir de este test, los derechos fundamentales y los derechos humanos se reinterpretan y, con ello, se busca otorgar a los mismos la dimensión que precisan para su diálogo con la realidad y práctica de los pueblos indígenas.

La armonía axiomática se refiere a la materialización de principios y valores propios de los pueblos indígenas en las decisiones de sus autoridades, en caso de conflicto con derechos individuales se propone la ponderación intercultural en la que se presta atención al posible conflicto de principios entre el Derecho occidental y el Derecho propio de pueblos indígenas, sin embargo, en el parámetro de decisión acorde a la cosmovisión propia se desarrolla uno de los razonamientos más interesantes, sobre la cosmovisión de pueblos indígenas, veamos el razonamiento del tribunal.

En coherencia con lo señalado, debe establecerse que el control plural de Constitucionalidad, en su labor plural hermenéutica, como segundo elemento del test del paradigma del vivir bien, deberá, a través de la metodología de la ponderación intercultural, cotejar la armonía y concordancia de la decisión emanada del pueblo o nación indígena originario campesino con su propia cosmovisión, a cuyo efecto, la cosmovisión de cada pueblo o nación indígena originario campesino, debe ser entendida como la concepción que la nación o pueblo indígena originario campesino tenga sobre su realidad cultural de acuerdo a sus valores y cultura propia.

*Sentencia constitucional plurinacional SCP 0260/2014 de 12 de febrero de 2014*²³

Refiere a una acción de inconstitucionalidad abstracta presentada por el Defensor del pueblo contra un reglamento de admisiones a una universidad policial. En los argumentos desarrollados por el Tribunal constitucional plurinacional se encuentra una valiosa reflexión sobre la noción indígena de *suma qamaña* referida como un valor plural en el artículo 8 de la Constitución, y que generalmente se traduce como el vivir bien o buen vivir de los pueblos indígenas, sin embargo, para el tribunal, en base a los trabajos realizados por la Unidad de descolonización, la vida es un algo colectivo, pero no solo desde una comprensión biológica, sino que la vida supone también la vida espiritual, tanto de animales, plantas, ríos y cerros, veamos el razonamiento del tribunal.

El *suma qamaña*, desde una traducción literal, ha sido entendido como el vivir en paz, vivir a gusto, vivir nomás dulcemente (...) el *suma qamaña* es cualificado por el *sumaj*; es decir, no se trata de un vivir cualquiera, sino de lo cualitativo del vivir, es un vivir completo, como normatividad inherente al mismo hecho de vivir, como verdaderos seres humanos. El *suma qamaña* supera así lo individual, porque el *suma* es algo colectivo, comunitario; es decir, es todos, no uno. El *suma qamaña* implica entonces recuperar nuestro horizonte de sentido (...) implica recuperar nuestro pasado, dotando de contenido al presente, desde la potenciación del pasado como memoria actuante con proyección hacia el futuro.

El *suma qamaña*, es la “filosofía de la vivencia cósmica” de los pueblos ancestrales, que hace referencia no sólo a la vida

²³

Véase

<https://jurisprudencia.tcpbolivia.bo/Fichas/ObtieneResolucion?idFicha=14092> consultada el 2 de abril de 2025

biológica del ser natural, sino también a la vida espiritual, económica, social, cultural, etc., en sus diferentes dimensiones. Además, no sólo se refiere al ser humano, sino también se incluye en esta filosofía de vivencia conjunta y compleja, a otros seres como los animales, vegetales, cerros, agua, etc. El *suma qamaña*, es entendido como una “filosofía de convivencia colectiva”, pacífica, armónica, consustancial al entorno que es parte del todo y en similar dimensión es definido por la filosofía del pueblo quechua como el *sumajkawsay* y/o *qhapajñan*.

*Sentencia constitucional plurinacional SCP 2007/2013 de 13 de noviembre de 2013*²⁴

Refiere a un caso de acción de libertad (*habeas corpus*) interpuesto por el hijo de una persona fallecida y que el hospital niega la entrega del cadáver porque se adeudan los costos de gastos médicos. El accionante señala que se vulneran, entre otros, el derecho a sus creencias de acuerdo a la cosmovisión de pueblos indígenas.

El Tribunal constitucional plurinacional argumenta que no existe propiamente la muerte en la cosmovisión indígena, en tanto la tierra es solo un espacio dentro de otros espacios, es decir, un plano dentro de otros planos de existencia espiritual. Veamos a continuación la reflexión del tribunal.

Desde la perspectiva de las naciones y pueblos indígenas, el fallecimiento no implica la muerte de la persona, pues ésta permanece en la comunidad, sigue existiendo de un modo intangible. Así, conforme concluyó la Unidad de Descolonización de este Tribunal, desde la concepción de los pueblos indígenas: “...no hay muerte (...) Nuestros abuelos no mueren, viven aquí; por ejemplo los chullpas caminan y están a nuestro lado porque son nuestros

²⁴

Véase

<https://jurisprudencia.tcpbolivia.bo/Fichas/ObtieneResolucion?idFicha=10846> consultada el 2 de junio de 2025

antepasados, ellos también ‘comen’, ‘beben’ agua, ‘viajan’, ‘trabajan’, ‘se visten’, nos ‘visitan’ el primero de noviembre al medio día, luego se van al otro día, a la misma hora que ha llegado o ha arribado a esta *pacha*’ (quien viaja siempre te visita) Esta forma de concebir la vida, ratifica que para las naciones y pueblos indígena originario campesinos no hay muerte; simplemente es el paso de un espacio a otro del cosmos.

[...] Por tanto, este ‘proceso’ de transición de la vida, de un espacio a otro, se puede explicar con el siguiente ejemplo: ‘la semilla (*jatha/muju*) muere y da paso a otra planta que nace, crece y reproduce en el fruto, el fruto da paso nuevamente a la semilla (*jatha/muju*). Este proceso, nos lleva a comprender que la semilla (*jatha/muju*), desde una visión ajena, muere; pero lo que realmente ha sucedido es la traslación de un espacio a otro, porque a partir de la semilla (*jatha/muju*) se genera la vida, y esta semilla (*jatha/muju*) llega a ser tierra (que tiene a la vez su propia vida). En este caso se convierte en abono, y este abono genera vida a la vez, porque la planta que ha germinado de la semilla (*jatha/muju*), necesita de elementos como el abono para seguir desarrollándose. Por eso es cíclico.

[...] Dentro de la concepción ancestral, la vida tiene un sentido totalmente opuesto al de occidente; ya que la vida es ante todo, ‘un estar’ en diferentes espacios, porque no hay ‘muerte’. Este argumento, tiene mayor sustento, visto desde las siguientes interrogantes y respuestas: ¿Qué es la vida? La vida es el hombre ¿Qué es el hombre? El hombre es tierra. Tierra que piensa. La vida no se reduce al simple funcionamiento de los órganos vitales; porque si así lo fuera, en el momento que deje de funcionar uno de los órganos vitales, este llegaría a su finitud y la vida pierde su ‘sentido’ de ser.

Al contrario, la tierra es enteramente energía o vida que fluye constantemente. Entonces, la vida va más allá de la tierra, entendida desde una sola dimensión (*aka pacha*, en su sentido

micro), sino en su totalidad del cosmos (*aka pacha, makha pacha, alax pacha y hanan pacha*). De modo que la comunidad humana, como facsímile del planeta, es pues tierra. Si esto es así, la vida viene en sí mismo de ella (*pacha*); por tanto, esta vida transita en los cuatro espacios del cosmos. Y es la razón fundamental para que no exista la ‘muerte’ en la concepción filosófica de la civilización ancestral.

[...] Los pueblos de tierras bajas tienen un gran respeto por la naturaleza, pues nacen de ella, viven en ella y el cuerpo vuelve a ella. El cuerpo es como una semilla y de ahí el respeto que se le tiene, porque viene de la naturaleza y se va a ella. En ese sentido, con la *mano* (muerte), el cuerpo vuelve a la naturaleza, en tanto que el *tekove* (espíritu, alma) es el que ronda en la comunidad y va al *iru tenta* (otro mundo).

[...] Así, desde esa visión, no existe la muerte del ser humano y tampoco se halla la conversión del cuerpo en objeto, “del sujeto en objeto”; pues, en la cosmovisión ancestral, seguimos siendo sujetos más allá de la “muerte” concebida occidentalmente; por eso se habla y se pide ayuda a los “*ajayus*” “*mirata reta*”, quienes se convierten en “*achachilas*”, *iya reta*; es decir, energías individuales que al transitar a otro espacio, se convierten en una energía cósmica que se aloja en los cerros y montes (*kaa*), que son los depositarios de esas energías “sentipensantes”.

*Sentencia constitucional plurinacional SCP 0572/2014 de 10 de marzo de 2014*²⁵

Se trata de una acción popular (una variante de la *class action*) interpuesta por el pueblo indígena *Takana El Turi Manupare II* contra un particular que aduce tener derecho propietario en el territorio indígena. Los accionantes reclaman su derecho al hábitat y el Tribunal constitucional plurinacional

²⁵

Véase

<https://jurisprudencia.tcpbolivia.bo/Fichas/ObtieneResolucion?idFicha=14101> consultada el 2 de junio de 2025

realiza una serie de reflexiones sobre el hábitat y el territorio indígena desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, en los siguientes fragmentos que se copian a continuación.

Debe considerarse que las naciones y pueblos indígena originario campesinos, en la mayoría de los casos, todavía habitan en su territorio o realizan actividades en él, aunque no tengan un asentamiento permanente en el territorio que vivieron sus antepasados y ancestros, siendo para ellos, la tierra no un simple bien o un medio de producción, sino parte de su vivencia, de su ser, de su existencia, concebida como una integralidad, la casa en la cual vivieron sus antepasados, el territorio que vio el comienzo de los tiempos, viviendo en comunidad con sus hermanos, plantas animales y otros seres a quienes se les llama “*achachilas*”, “*Awichas*”, “*Waq’as*”, etc.

Entonces, el hábitat de los indígenas, comprende no sólo la tierra, sino también el territorio; es decir, abarca el espacio ancestral donde se desarrolla sus específicas formas de vida, donde se desarrolla su cultura, espiritualidad, su organización social y política, así como sus conocimientos en relación a los recursos naturales y se despliegan todas sus instituciones.

Así, todo ese espacio geográfico es su casa grande, donde todas las cosas pertenecen a todos y a nadie en particular, bajo una comprensión integral, entonces su hábitat, son sus ríos, cerros, montañas, cascadas, bosques, plantas etc., cada uno en su especie, están llenos de significados profundos sobre la cosmovisión de estos pueblos, para ellos el hábitat es el santuario, pues allí está su medicina, sus alimentos, lo que da vida, lo que mantiene y alivia el espíritu, es el principio y el fin, es su vida misma, en conexión con el “multiverso” sus “*ajayus*” estarán allí, bajo otra forma de expresión, por ello deben ser preservados y respetados.

*Sentencia constitucional plurinacional SCP
0273/2016-S1 de 3 de marzo de 2016*²⁶

Se trata de una acción popular (una variante de la *class action*) interpuesta por el sindicato campesino Kellu Mayu contra un alcalde municipal, en la que demandan el derecho al agua en los márgenes de la cosmovisión indígena. El Tribunal constitucional plurinacional desarrolla una serie de reflexiones sobre la importancia del agua al interior de la cosmovisión de los pueblos indígenas. Veamos los siguientes fragmentos.

De nuestro texto constitucional puede extraerse la denominada ‘Constitución Ecológica’, entendida como el conjunto de postulados, principios y normas constitucionales en materia ecológica que permiten entre otros el uso racional de los recursos naturales renovables y no renovables, para preservar la vida no únicamente del ser humano sino del resto de los animales, plantas y otras formas de vida que conforman los diferentes ecosistemas cuyo análisis supera el antropocentrismo que estableció al ser humano como la medida de las cosas y la considera como una especie más de entre las otras, no más importante sino complementario al resto de seres vivos, la tierra y lo que se encuentre adherido a ella.[...]

El derecho al agua es reconocido por la Norma Suprema como un derecho fundamental; es decir, derecho indispensable para preservar la condición y dignidad humana tanto individual como colectiva, de ahí su doble dimensión constitucional, e indispensable para el vivir bien, como derecho colectivo y difuso, más aún cuando se trata de sectores vulnerables como en el presente caso y su respectivo contexto (animales, plantas y otras formas de vida), esto dentro una visión biocéntrica, donde los seres vivos, la tierra y lo que se encuentre adherido a ella se complementan; por lo que, se constituye en un derecho autónomo íntimamente relacionado al

²⁶

Véase

<https://jurisprudencia.tcpbolivia.bo/Fichas/ObtieneResolucion?idFicha=25476> consultada el 2 de abril de 2025.

medio ambiente, saludable, protegido y equilibrado (preámbulo y art. 33 de la CPE).

Las NPIOC [Naciones y pueblos indígena originario campesino] [...] consideran al agua como parte de la vida y expresión de ella [...] En las comunidades andinas, culturalmente, la organización temporal está en base al líquido; por ello, el agua es un ser vivo sagrado, omnipotente, creador y transformador, proviene de *Wiraqucha*, dios creador del universo, que fecunda la *Pachamama* y permite la reproducción de la vida; por consiguiente, no es solamente un componente básico, ni mucho menos es únicamente un recurso híbrido, sino se constituye en la sabia de la madre tierra que permite la subsistencia de sus hijos.

Los fragmentos que encontramos en la jurisprudencia del Tribunal constitucional plurinacional constituyen un tratamiento distinto de interpretación, cercano a la hermenéutica *pluritópica*²⁷ en oposición al tipo *monotópico* que podría darse en la interpretación desde una episteme occidental. La hermenéutica *pluritópica* es una posibilidad de ver el mundo desde diferentes puntos de vista, recordando que la práctica del pluralismo jurídico debe comprenderse acorde con la cosmovisión de cada pueblo indígena, como lo señala el artículo 30 parágrafo II numeral 14 de la Constitución boliviana.

5. *Antropoceno*

Las sentencias del Tribunal constitucional plurinacional boliviano en las que se desarrollan reflexiones sobre la cosmovisión de pueblos indígenas tienen contextos

²⁷ G. Verdesio, *Semiosis colonial*, en M. Rufer, *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*, Clacso, Buenos Aires 2022, y B. De Sousa Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, Ediciones Morata, Madrid 2020.

diferentes, sin embargo, se refieren –en muchos casos– a confrontaciones con las ideas occidentales de propiedad, naturaleza y explotación de recursos naturales, revelando que aquello que se pone en juego son concepciones de formas de vida distintas a la occidental.

Si no se argumentara desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, es posible que el Derecho occidental no vea lo que el *Derecho propio* de los pueblos indígenas permite ver, generando lo que Jacques Rancière denomina *desacuerdo*. Los casos de desacuerdo, según Rancière, son aquellos en que la disputa sobre lo que hablar quiere decir constituye la racionalidad misma de la situación de habla, en estos casos, los interlocutores entienden y no entienden la misma cosa en los mismos términos. Aun cuando se entienda un discurso, puede ser que esa persona no vea el objeto acerca del cual habla, o que vea otro objeto bajo las mismas palabras. La situación extrema de desacuerdo es aquella en que X no ve el objeto común que le presenta Y porque no entiende que los sonidos emitidos por Y compongan palabras y disposiciones de palabras parecidos a los suyos²⁸.

¿Podría haber una conexión entre las cosmovisiones indígenas y la reflexión sobre el *Antropoceno*?

Antropoceno es una categoría que ha sido objeto de debate en el campo de las humanidades y ha generado controversias en el ámbito geológico, en particular en la estratigrafía, por lo cual podemos decir que existe una pluralidad de *antropocenos* pululando, adaptados a distintos propósitos, acentuando, en particular, la extraordinaria magnitud de la influencia humana sobre el planeta, en particular referida a una pulsión destructiva del mundo tal

²⁸ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires 1996, pp 61 ss.

como lo conocemos. Frente a esta pluralidad de *antropocenos*, las cosmovisiones de pueblos indígenas tal vez puedan decir algo.

Dipesh Chakrabarty²⁹ como Sverre Raffnsøe³⁰ en sus reflexiones sobre el *Antropoceno*, remiten a cuatro preguntas fundamentales que planteó Kant en su *Lógica*³¹, para distinguir cuatro campos del conocimiento: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Y la que resume las tres anteriores ¿qué es el hombre?

La primera pregunta se responde con el conocimiento, la ciencia, la teoría y la metafísica. En el ámbito de debate sobre el *Antropoceno* existe una cantidad significativa de investigación científica y de datos que sustentan el cambio climático y el calentamiento global. La segunda pregunta kantiana se responde con la moral y la reflexión racional práctica, misma que ha llevado a la búsqueda de una serie de compromisos – moral por acuerdo – y declaraciones interestatales para reducir las condiciones de contaminación y de destrucción del planeta. La tercera pregunta kantiana se responde con la religión y la estética, en la que se ha buscado desplazar el antropocentrismo hacia un biocentrismo o un ecocentrismo, y como lo vimos hacia ideas como los derechos de la naturaleza, armonía del ser humano con la naturaleza, respecto a los derechos de los animales, entre otras propuestas; sin embargo la cuarta pregunta, que para Kant debía ser resuelta por la antropología, hoy se encuentra abierta al cuestionamiento, junto con toda la discusión abierta por la

²⁹ D. Chakrabarty, *El clima de la historia en una época planetaria*, Alianza, Madrid 2022, p. 45.

³⁰ S. Raffnsøe, *Philosophy of the Anthropocene*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2016, p.53.

³¹ I. Kant, *Lógica*, Akal, Madrid 2001.

categoría incómoda del *Antropoceno*, ¿qué humanidades son posibles?

Las cosmovisiones de pueblos indígenas pueden ingresar al debate de las humanidades posibles y necesarias para re-pensar una comprensión compleja de la vida en la tierra, una que muchas veces no es vista por la modernidad occidental, incluso por la que problematiza las discusiones sobre el *Antropoceno*.

Las cosmovisiones, a la inversa de los procesos de modernización que buscaban desencantar el mundo, extirpar idolatrías, perseguir a las brujas y desterrar a los chamanes, buscan actualmente reencantar el mundo, concebir que el ser humano es en devenir animal, espíritu, río, tierra. Es compleja esta tarea, en tanto la relacionalidad de la vida es difícil de captarla adecuadamente, por ello en esta breve intervención hemos presentado algunas narrativas de vida y cosmovisión, empezando por la sorpresa del Amazonas cuando se lo sobrevuela, cuando unos niños se pierden en él y cuando los pueblos indígenas buscan los medios para argumentar sobre el mundo que ellos pueden ver, pero que lamentablemente muchas veces se les ha despojado de estos argumentos y de estas posibilidades de hacerse entender en nuestros mundos modernos y racionales que producen activamente la no relacionalidad de la vida.

The Natural environment in the documents of the Catholic Church and the Orthodox Churches

L'ambiente naturale nei documenti della Chiesa cattolica e delle Chiese ortodosse

Vladan Stanković

1. Introduction: Social issue and Ecology

Increasingly intense human activities on planet Earth are causing, now already frequent, reactions of Nature. Thus, a mutually strong and dependent cause-and-effect relationship is created between Human activities and Nature's reactions¹. Scientifically speaking: We live in the *Anthropocene*. We live in a period in which the intensity of human activity is causing visible geological changes and disruption of the biodiversity balance. Geological changes are causing feedback loops in the natural, climatic and human environment, but also in social relations and bioethics. Man, the active subject of Nature's cultivation, becomes, in the sight of everyone, its Master². Human control over nature creates a "Boomerang effect", so Nature turns against man. An authentic rebellion of Nature against Human excesses often has a drastic and even fatal outcome for people.

¹ J. Piccolo, B. Taylor, H. Washington, H. Kopnina, J. Gray, H. Alberro, E. Orlikowska. "Nature's contributions to people and peoples' moral obligations to nature". *Biological Conservation*. 270: 1-8. Elsevier, 2022, pp. 1-2.

² M. Damonte, "IA, intenzionalità e approccio sistemico: alle origini di un dibattito", *Anthropocene e bene comune: tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*: 65-86. A cura di: S. Langella, M. Damonte, A. Massaro. Genova University Press, 2022, pp. 83.

And that's where churches and religious communities with their specific mission are now appearing. Their role is to awaken Man's conscience, to convince man to change and transform his soul. The Church insists on harmonizing Man with Nature, on coexistence between Man and Nature, because Man came from Nature: from its womb, environment³. Consciously disturbing the balance of Man and Nature leads human civilization toward extinction. Therefore, it is very important to arouse people's conscience so that they harmonize their relations with Nature⁴. The gifts of Nature should be processed, but no violence should be done against Donor. Nature's response, otherwise, can be fatal to the survival of humans on Earth.

The integrist determinations of the Christian faith in social reality have varied over the centuries: they ranged from complete disinterest in social issues to their involvement⁵. Within the patristic heritage of the first millennium, the then unified church relied primarily on the teachings of the Church Fathers and their interpretations of primary biblical texts. The Eastern variant of Christianity, Orthodox Christianity, has remained committed to this tradition until the present day. Even today, the prevailing view, especially among Greek theologians, is that «it is not the Church's business to deal with

³ Sancta Romanae Ecclesia Catholica, Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Part Two, Chapter Ten: "Safeguarding the Environment". II: "Man and the Universe of Created Things", Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2004, § 460. (op.cit.: [967] John Paul II, *Encyclical Letter Centesimus Annus*, 37: AAS 83 (1991), 840).

⁴ E. Bryndin, "Harmonization – Civilization Improvement Process", *Global Journal of Human-social Science C: Sociology & Culture*. Volume 20 Issue 1: 15–19. Global journals, Framingham, Massachusetts: pp. 16.

⁵ W. Schweiker, *Theological Ethics and Global Dynamics In the Time of Many Worlds*. Wiley, 2008, pp. 162-163.

social issues»⁶. On the other hand, the Western, Catholic Church, enriched the patristic heritage of the first millennium with scholastic, neo-scholastic and many other approaches during the second millennium⁷. The Catholic Church embarked on passing judgment on earthly life, and thus sacralized social reality and social relations⁸.

At the very beginning of the 21st century, a revolution took place in the Orthodox world in terms of defining the church in relation to social issues. On August 15, 2000, the Russian Orthodox Church (ROC) issued an official document in which it defines itself in relation to social reality. The document is entitled *The Basic Social Concepts of the Russian Orthodox Church* (*Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*). The Russian Orthodox Church has published its values and moral positions on many social issues. Among other things, it has offered principled views on some of the fundamental technological and ecological issues facing the modern world⁹.

The significance of this document is so far-reaching that some authors have gone so far as to characterize it as: «a

⁶ V. Makrides, “Why does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?”, *Skepsis – A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research*. 23: 281-312. Brill, 2013, pp. 282-312.

⁷ M.S. Gillet, “Il pensiero di San Domenico e i bisogni della società moderna”, *Studium*, 31(5): 232-245. Roma, 1935, pp. 232-245.

⁸ В. Станковић, „Апостолат лаика пре и након Другог ватиканског сабора“. *Политичка ревија*, 6 (1): 193-212, Институт за политичке студије, Београд, 2005.

⁹ О. Мумриков, „Православная культура сегодня: христианские основания экологической этики“. *Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология*. 30(3):7-21. Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013.

great civilizational step forward»¹⁰. *The Basic Social Concepts of the Russian Orthodox Church* announced the end of the almost century-long dominance of radical secularism and atheism as the official ideology of the USSR¹¹. Fifteen years later, the *Catholic Social Teaching* (CST) was supplemented by the papal encyclical *Laudato si'*, which is dedicated exclusively to issues of the Natural Environment, primarily ecological problems but also technological challenges. Pope Francis (†*Jorge Mario Bergoglio*), guided by the messages of Saint Francis of Assisi, published a document in which he suggests that «we should take care of our common home». The encyclical arose from the need to preserve «our common home» planet Earth from: the devastation imposed by the ideology of consumerism, but also from: uncontrolled economic development, wild markets, and environmental degradation caused by climate change¹².

Finally, in 2020, the Greek Orthodox Archdiocese of America (*Ecumenical Church of Constantinople*) released its document entitled *For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*, in which it reviews social

¹⁰ C. West, “The Russian Orthodox Church and Social Doctrine: A Commentary on Fundamentals of the Social Conception of the Russian Orthodox Church”. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 22(2), 3. Oregon: George Fox University, 2002.

¹¹ С. Амелъченко. „Основные направления культурфилософской интерпретации религии в Современном Мире“. Сборник научных трудов: *Государство, Общество, Церковь в истории России XX–XXI веков*. Материалы XX Международной научной конференции: 5-10. Издательство „Ивановский государственный университет“, Иваново, 2021, pp. 6.

¹² J. Yardley, L. Goodstein. “Pope Francis, in Sweeping Encyclical, Calls for Swift Action on Climate Change”. *The New York Times*, New York, June 18, 2015.

issues. Among other things, the Patriarchate of Constantinople presents moral dilemmas regarding environmental issues¹³.

2. *The Natural environment in the documents of the Russian Orthodox church*

The Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви) is a fundamental document on social issues, the first of its kind ever published in the Orthodox parts of the world¹⁴.

By way of this document, the ROC took a stance towards the most significant issues that permeate human day-to-day life. Technological and ecological issues are dealt with in chapter 13. The first of the five subchapters of chapter 13 points to the reasons behind environmental devastation. Grave concern is expressed for man's natural habitat. Man, no longer stops at being satisfied with the diversity of gifts given to him by God, «but exploits without restraint whole ecosystems»¹⁵. Human activity progressively increases: especially that which is dictated by rapid innovations occurring in the realms of science and technology.

The pollution of the environment by industrial wastes everywhere, bad agricultural technology, the destruction of forests and top-soil: all result in the suppressed biological activity and the

¹³ F. Simmons, "Life in This World and For the Life of the World: Natural Science and the Social Ethos of the Orthodox Church". *Theology Today*. 78 (4): 385-395. Sage Publishing, 2022.

¹⁴ В. Станковић, *Православно друштво*, Институт за политичке студије, Београд, 2014, pp. 211.

¹⁵ Русская Православная Церковь. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*. Архиерейский Собор, Москва, 2000, XIII-1.

steady shrinking of the genetic diversity of life. The irreplenishable mineral resources are being exhausted; the drinking water reserves are being reduced (*Ibidem*).

All of this generates pollution in nature. «The ecological balance has been violated»¹⁶. Large amounts of waste matter threaten the ecosystem. The destruction of the natural environment and an increase in amounts of waste happens «against the background of an unprecedented and unjustified growth of public consumption in highly developed countries, where the search for wealth and luxury has become a norm of life»¹⁷. The ROC's document appeals for a more equal distribution of natural and social wealth, as well as a reduction in consumption.

In the second subchapter, the ROC questions the attitude of man and nature towards the divine plan and design. According to the divine image of the world: «The full organic unity that existed between man and the world around him before the fall was made impossible»¹⁸. Instead of assimilating into the environment from which it had hailed, mankind greedily seeks to overcome it and subjugate it: to transform, revise, and subdue it. Along with all that, selfish motives of people pampered in comfort drive them to relentlessly introducing novel things into their lives: to spend and discard them. The social concept of the ROC warns: «according to St. Gregory of Nyssa, ("man", note by V.S.) [should express] his royal dignity not in dominion over the world around him or violence towards it, but in 'dressing' and 'keeping' (*Gen* 2:15) the magnificent kingdom of nature for which he is responsible

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

before God»¹⁹. The concept openly lambastes human domination over nature and the consumeristic principle which is destructive both to the natural environment and mankind itself.

For these very reasons, in the third subchapter of chapter 13 the ROC sets the foundations of its ecological ethics. The church is of the opinion that modern society pays too high a price for the level of civilization it has attained. Special concern is expressed over growing selfishness and economic egoism²⁰. The church is very vocal

against the consumer way of life, demanding that the moral and legal responsibility for the damage inflicted on nature be enhanced. It also proposes to introduce ecological education and training and calls for joined efforts in protecting the environment on the basis of broad international co-operation²¹.

The ROC underscores the need for the relationship between mankind and nature to be built not so much on humanism and anthropocentricity, but on Christian motives.

This is precisely why the ROC focuses the fourth subchapter of chapter 13 on the Church's position towards ecological matters.

One of the main principles of the Church's stand on ecological issues is the unity and integrity of the world created by

¹⁹ Русская Православная Церковь. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*. Архиерейский Собор, Москва, 2000, XIII-2.

²⁰ Русская Православная Церковь. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*. Архиерейский Собор, Москва, 2000, XIII-3.

²¹ *Ibidem*.

God. Orthodoxy does not view nature around us as an isolated and self-closed structure. The plant, animal and human worlds are interconnected. From the Christian point of view, nature is not a repository of resources intended for egoistic and irresponsible consumption, but a house in which man is not the master, but the housekeeper, and a temple in which he is the priest serving not nature, but the one Creator (Russian Orthodox Church, 2000, XIII-4).

Responsibility for man's relation towards nature is to be sought within mankind itself. Hence, in the final, fifth subchapter of chapter thirteen, the ROC places the entire ecological set of issues it has been discussing in the document on an anthropological plane. The opinion voiced in the social concept of the ROC is that the attitude of man towards nature is a reflection of the state of his soul. Matters concerning the relationship of man with his natural surroundings pertain therefore to neither the domains of economy, biology and technology, nor even that of politics. The concept concludes: «Nature is [actually] transformed or dies not by itself, but under the impact of man»²².

In modern society, man frequently loses awareness that human life is God's gift, and the meaning of life as the bare essence of human existence nowadays boils down just to being alive physically. The natural environment is no longer seen as a house, or as a holy temple, but rather as a habitat.

The spiritually degrading personality leads nature to degradation as well, for it is unable to make a transforming impact

²² Русская Православная Церковь, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, Архиерейский Собор, Москва, 2000, XIII-5.

on the world. The colossal technological resources cannot help humanity blinded by sin, for, being indifferent to the meaning, mystery and wonder of life, they cannot be really beneficial and sometimes become even detrimental. In a spiritually disorientated man, the technological power would beget utopic reliance on the boundless resources of the human mind and the power of progress (*Ibidem*, XIII-3).

The ecological teaching of the ROC expresses its hope: «for a positive change in the man-nature relationships, she [the ROC] relies rather on society's aspiration for spiritual revival»²³. The Orthodox Church requests that the world should change in keeping with the changes which must first take place in man's conscience²⁴. That entails an inner drama of change and transformation of the world from within, in order for a man transformed in such a fashion to be dispatched on a mission to change the world around us. The concluding sentences of the ROC's ecological chapter of its social doctrine document are the following:

The transformation of nature should begin with the transformation of the soul. According to St. Maxim the Confessor, man can turn the earth into paradise only if he carries paradise in himself²⁵.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Н.И. Зямалова, „Проблемы экологии души в Библии и русской православной традиции“, *Философия*, 159-165. Москва, 2009, pp. 162.

²⁵ Русская Православная Церковь. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, Архиерейский Собор, Москва, 2000, XIII-3.

3. *The Natural environment in the documents of the Greek Orthodox Archdiocese of America (Ecumenical Patriarchate of Constantinople)*

The Greek Orthodox Archdiocese of America (*Ecumenical Patriarchate of Constantinople*) published a document called: “For the Life of the World – Toward a Social Ethos of the Orthodox Church”, in 2020. Unlike the *Basis of the Social Conception of the Russian Orthodox Church*, the Ecumenical Patriarchate of Constantinople has come out with a document that is more extensive and less flexible towards social issues. Christian-Orthodoxy insists on a living and omnipresent communion with God. Communion with God is in Jesus Christ²⁶. The ultimate goal is: to live the faith of Jesus Christ himself. The reward for this is Christlikeness, a reflection of the Holy Spirit in the ascetic²⁷. The document is burdened with efforts to preserve in almost every segment of the text the Orthodox approach to faith that the Patristic heritage conserve and makes untouchable. This hesitation towards the order of the external world is already visible in the interpretation of the place and role of the Church in the world:

The Church exists *in the world*, but is *not of the world* (John 17:11, 14–15). It inhabits this life on the threshold between earth and heaven [...] ²⁸ (*Ibidem*, §80).

Since the transformation of man into a divine being is the central idea of Orthodoxy, Orthodox Christians have a responsibility to transform fallen nature. From this it follows

²⁶ Greek Orthodox Archdiocese of America. *For the Life of the World – Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*. Holy Cross Orthodox Press, 2020, §1.

²⁷ *Ibidem*, §79.

²⁸ *Ibidem*, §80.

that: Orthodox Christians have a responsibility towards created nature and are obliged to care for its integrity and flourishing²⁹.

The document expresses awareness of contemporary problems of the Natural Environment:

anthropogenic climate change, toxic pollution of water sources and soils around the world, ubiquitous damage to the entire ecosystem by microplastics and other contaminants, deforestation, soil erosion, the rapid decline of biological diversity, and so forth³⁰.

The document's prevailing thesis is that the poorest citizens are the ones most often exposed to the terrible consequences of environmental degradation³¹.

The attitude towards science and research is, therefore, in principle affirmative: «The desire for scientific knowledge flows from the same wellspring as faith's longing to enter ever more deeply into the mystery of God»³². The Orthodox Church expresses awareness of the dangers arising from ecological devastation, and therefore welcomes the efforts of science to prevent them³³.

In our age of ecological crisis especially, we must draw on all the resources of scientific research and theory to seek out an ever

²⁹ *Ibidem*, §68.

³⁰ *Ibidem*, §41.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, §71.

³³ Y. Nachev, "Ecology and Environment from an Orthodox Perspective: Current Encounters in Bulgaria". Tampakis, Ventis (ed), *Orthodox Christianity and Modern Science: Past, Present and Future*: 53-61, Brepols Publishers, Turnhout, 2022, pp. 60.

deeper knowledge of our world, and ever more effective solutions to our shared dangers³⁴.

The document further calls on governments of the world to: «to be willing to fund technologies that might serve to reverse the dire effects of carbon emissions, pollution, and all forms of environmental degradation»³⁵. In Orthodoxy, therefore, as interpreted by the Patriarchate of Constantinople, reconciliation with God cannot occur without reconciliation with nature as its creation. Every attack on nature, therefore, is an attack on the living God³⁶. The document calls for love and respect not only for humans, but also for animals and plants³⁷. In accordance with the casuistic approach of “revived law”, every innovation in science and technology must be examined on a case-by-case basis³⁸.

4. *Encyclical of Pope Francis: Laudato Si*

The papal encyclical *Laudato si* was published on May 24, 2015. It is the second encyclical of Pope Francis (*Jorge Mario Bergoglio*). Its subtitle, *On Care for Our Common Home*, suggests that the encyclical will question the impact of technical and technological innovations on the natural environment. The encyclical consists of 246 points. It is a very

³⁴ Greek Orthodox Archdiocese of America, *For the Life of the World – Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*, Holy Cross Orthodox Press, 2020, §71.

³⁵ *Ibidem*, §76.

³⁶ V. Coman, “Sustainable Development: Insights From an Eastern Orthodox Theology of Creation”, *Наукові записки УКУ: Богослов’я*. Вип. 9: 165-182. Український Католицький Університет, Львів, 2022, pp. 167.

³⁷ Greek Orthodox Archdiocese of America. *For the Life of the World – Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*. Holy Cross Orthodox Press, 2020, §78.

³⁸ *Ibidem*, §69.

comprehensive document, significantly longer than the *Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*”, and much more systematic than the document of the Patriarchate of Constantinople. *Laudato sì*, therefore, represents an in-depth study of the phenomenon of rapid technological growth and its harmful consequences for the eco-system.

The introductory remarks emphasize the need to gathering the entire human family in the search for sustainable and integral development³⁹. Efforts to find concrete solutions are not effective. Deniers have blind faith in the power of electronics and technology. Biological evolution is simply unable to keep up with the accelerated human activity⁴⁰. Nowadays, the planet Earth resembles more and more an enormous dirt dump. Mankind is in dire need of a “a circular model of production”, which would ensure that anything that has been produced, consumed and discarded – is recycled, which is not the case at the moment⁴¹. The encyclical warns of the “greenhouse effect” which is “the consequence of the great concentration of greenhouse gases” in our atmosphere⁴². Development based on the use of fossil fuels renders the problem even more complicated. The encyclical pleads with the public for complete replacement of fossil fuels with renewable energy sources, which would, in time, reduce the “greenhouse effect”, and, in turn, global warming, too⁴³. The document also calls for access to potable water, which is a

³⁹ *Laudato sì*, § 13.

⁴⁰ *Ibidem*, § 18.

⁴¹ *Ibidem*, § 22.

⁴² *Ibidem*, § 23.

⁴³ J. Cole, F. Incropera, *A Catholic Perspective on Climate Change*, Catholic Relief Services, 2015, pp. 5-6.

fundamental and universal human right⁴⁴. Directly connected to water shortage is the surge in food prices. The encyclical warns that due to unbridled human activity thousands of plant and animal species are being wiped off the face of the Earth, never to appear again. The pope offers his special reflection on insalubrious living in cities, which house a significant portion of the world's population. Urbanist chaos reigns supreme in big cities: traffic is bad, air pollution exists on a grand scale, while the din is insufferable.

Many cities are huge, inefficient structures, excessively wasteful of energy and water. We were not meant to be inundated by cement, asphalt, glass and metal, and deprived of physical contact with nature⁴⁵.

Today's big cities need a slower tempo of life, cleaner air, and a lot more foliage (parks with vegetation).

The encyclical is particularly critical of the plague of consumerism, which has flooded the modern civilization. The consumer society causes stratification into the rich and the poor, along with incessant piling up of waste everywhere⁴⁶. The planet Earth has turned into a gigantic dump. The contemporary consumerist system of global economy, scrambling for profits, rests on speculative economy, and has no feeling for context, let alone human dignity and the protection of the natural environment⁴⁷. It is precisely in social activism that the Catholic Church sees the path to solving

⁴⁴ *Laudato sì*, § 30.

⁴⁵ *Ibidem*, § 40.

⁴⁶ *Ibidem*, § 50.

⁴⁷ M. Northcott, "Economic Magical Thinking and the Divine Ecology of Love", *Environmental Humanities*, 8 (2): 263-269. Duke University Press, 2016, pp. 267.

problems (including the ones that have to do with ecology)⁴⁸. The Church urges people to follow in Saint Francis of Assisi's footsteps, who «through universal reconciliation with every creature, [...] in some way returned to the state of original innocence»⁴⁹. Even though the Bible states that «man has been given dominion over the earth» (Gen 1:28), it is only true in a figurative sense. This dominion in question primarily refers to tilling and keeping not rule or dominance over land. God's creation is an act of Godly love, so an assault on it is a sacrilege. It would be wrong to treat other living beings as mere objects subjected to arbitrary human dominance. Therefore, the Church rejects any tyrannical and irresponsible domination of human beings over other creatures.

One learns from the encyclical that «all of us are linked by unseen bonds and together form a kind of universal family»⁵⁰. Every act of cruelty towards nature in its entirety or any creature injures human dignity⁵¹. Hence, private property must be subordinate to the common, public good⁵². It is the heritage of the first Christian communities: «The natural environment is a collective good, the patrimony of all humanity and the responsibility of everyone»⁵³.

Well-directed technoscience can significantly improve the quality of human life: «from useful domestic appliances to great transportation systems, bridges, buildings and public spaces»⁵⁴. A grave problem arises when

⁴⁸ *Laudato sì*, § 61.

⁴⁹ *Ibidem*, § 66.

⁵⁰ *Ibidem*, § 89.

⁵¹ *Ibidem*, § 92.

⁵² *Ibidem*, § 93.

⁵³ *Ibidem*, § 95.

⁵⁴ *Ibidem*, § 103.

our immense technological development has not been accompanied by a development in human responsibility, values and conscience⁵⁵.

Technological specializations lead to a fragmentation of knowledge, which is, perhaps, of help when it is applied in specific situations in practice, but it does not lead to an appreciation of the whole in question. These specializations are powerless at offering solutions for complex problems, such as environmental protection and poverty reduction. The technological mind sees nature as a cold entity, as a feelingless order of things, which is at our service for our own gain. Nature is treated as “raw material” only waiting to be shaped⁵⁶. Such a viewpoint testifies more to the soul of the observer than to the creation being observed. Human dignity in relation to other creatures entails respect for others and otherness, and the world in its entirety. The technocratic paradigm results in the culture of relativism which causes the very same disorder «which drives one person to take advantage of another, to treat others as mere objects»⁵⁷.

This culture of relativism and consumerism allows the invisible forces of the market to regulate the economy, all the while considering its pernicious influence on society and nature mere collateral damage. The “use and discard” logic creates a lot of waste. The quantity is disproportionate to the actual needs. The consumer seeks to compensate for his inner dissatisfaction, restlessness, and anxiety through consumption, to fill the inner void – the one in his life and soul.

⁵⁵ *Ibidem*, § 105.

⁵⁶ M. Mills, H. Schnitker, J. Orr, *Reflections on Pope Francis's Encyclical Laudato sì*, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 104.

⁵⁷ *Laudato sì*, § 103.

The ecological discourse cannot be comprehended without comprehending the purpose of work. The original anchoritic flight from the world was soon to be replaced by a Benedictine motto: *Ora et labora!* (Work and pray!). Manual work became spiritually meaningful⁵⁸. Human dignity involves work, which spurs both moral and spiritual growth. Work is a necessity; it gives human life its meaning. It is through work that people grow: the work of machines can inflict immediate damage to people, because it is through work that people grow and improve their ability (acquire new skills, strengthen their spirit and collective solidarity, become useful)⁵⁹.

The Catechism of the Catholic Church advises that experimentation on animals is morally acceptable only «if it remains within reasonable limits [and] contributes to caring for or saving human lives»⁶⁰. Scientific research should rely on certain ethical boundaries for a start: from determining what is morally acceptable, and what is not. *Laudato sì* articulates concern and advocates for an integral approach in solving problems affecting the natural environment: «the analysis of environmental problems cannot be separated from the analysis of human, family, work-related and urban contexts»⁶¹.

Integral improvement to the quality of life also means that the environment in which man lives should be of some quality. Uncontrolled consumption and enormous waste have made man a victim of his own carelessness for the natural

⁵⁸ *Ibidem*, § 127.

⁵⁹ Ufficio Stampa della Santa Sede. “Nota Antiqua et nova sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana”. Città del Vaticano, Roma, 28.01.2025, §31.

⁶⁰ *Laudato sì*, § 130.

⁶¹ *Ibidem*, § 141.

environment in which he lives⁶². «[...] many problems of society are connected with today's self-centred culture of instant gratification»⁶³. Today, more than ever before, there is a «need for a renewed sense of intragenerational solidarity»⁶⁴. A communitarianism is proposed in which private interests would be subordinate to the common needs and the common good:

planning a sustainable and diversified agriculture, developing renewable and less polluting forms of energy, encouraging a more efficient use of energy, promoting a better management of marine and forest resources, and ensuring universal access to drinking water⁶⁵.

Special importance is attached to a statement put out by the bishop of Bolivia which reads:

the countries which have benefited from a high degree of industrialization, at the cost of enormous emissions of greenhouse gases, have a greater responsibility for providing a solution to the problems they have caused⁶⁶.

Pope Francis offers some advice to poor countries:

[...] the priorities must be to eliminate extreme poverty and to promote the social development of their people. At the same time,

⁶² J. Alen, "Pope's eco-manifesto looks like a game-changer in the US." *Crux*. Taking the Catholic Pulse. Crux Catholic Media. Glendale, Arizona: June 19, 2015.

⁶³ *Laudato sì*, § 162.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, § 164.

⁶⁶ *Ibidem*, § 170.

they need to acknowledge the scandalous level of consumption in some privileged sectors of their population and to combat corruption more effectively”⁶⁷.

The encyclical goes on to offer the following summary:

A more responsible overall approach is needed to deal with both problems: the reduction of pollution and the development of poorer countries and regions⁶⁸.

Local authorities should undertake such activities that seek solutions which favour industrial production that achieve maximum energy efficiency, remove from the market less energy efficient producers and products (pollutants), encourage the construction and repair of buildings which provide greater energy efficiency⁶⁹. Promotion of sustainable use of natural resources is a *sine qua non*: it is an investment which provides economic benefits in the medium term⁷⁰.

The encyclical cites the message of Pope Benedict XVI: «technologically advanced societies must be prepared to encourage more sober lifestyles, while reducing their energy consumption and improving its efficiency»⁷¹. A change in the global development is required⁷². «What is needed is a politics which is far-sighted and capable of a new, integral and interdisciplinary approach to handling the different aspects of

⁶⁷ *Ibidem*, § 172.

⁶⁸ *Ibidem*, § 175.

⁶⁹ *Ibidem*, § 180.

⁷⁰ V. Stanković, *The Catholic Society: Culture, Institutions, Development, Politics*. Konrad Adenauer Stiftung, Archidioecesis Belogradensis. Belgrade, 2022, pp. 290-292.

⁷¹ *Laudato si*, § 193.

⁷² *Ibidem*, § 194.

the crisis»⁷³. The mass society is a conformist one. The modern man believes he is free as long as he enjoys the alleged freedom to consume (*libertas sumptionis*). «But those really free are the minority who wield economic and financial power»⁷⁴. Consumption is really just a substitute: «The emptier a person's heart is, the more he or she needs things to buy, own and consume»⁷⁵.

Environmental degradation warns us to question our attitude towards life.

The [...] amassing of things and pleasures are not enough to give meaning and joy to the human heart. (Laudato sì, 209)

Therefore, the encyclical calls for ecological education: educators are necessary who are capable of developing an ethics of ecology, and helping people grow in solidarity, responsibility and compassionate care⁷⁶. «The existence of laws and regulations is insufficient in the long run to curb bad conduct»⁷⁷. Shouldering ecological responsibility is of pivotal importance for the modern world. To that end, people should become habituated to new ecological standards which are to be adopted in their own behavior:

avoiding the use of plastic and paper, reducing water consumption, separating refuse, cooking only what can reasonably be consumed, showing care for other living beings, using public transport [...], planting trees [...] Social problems must be addressed

⁷³ *Ibidem*, § 197.

⁷⁴ *Ibidem*, § 203.

⁷⁵ *Ibidem*, § 204.

⁷⁶ *Ibidem*, § 210.

⁷⁷ *Ibidem*, § 211.

by community networks and not simply by the sum of individual good deeds⁷⁸.

Christian spirituality teaches one to be happy with little:

to be spiritually detached from what we possess, and not to succumb to sadness for what we lack. This implies avoiding the dynamic of dominion and the mere accumulation of pleasures⁷⁹.

The conclusion is then drawn that «it is a way of living life to the full», since «happiness means knowing how to limit some needs»⁸⁰. «Care for ours home» means making every effort to ensure that everything beautiful and good ascends to Heaven one day, and returns again to our Father-creator in all its glory.

5. *Conclusion remarks*

All of three documents deal with the Natural Environment: technological and ecological issues. However, each of these documents has its own approach to the topic of preserving the Natural Environment. The document of the Russian Orthodox Church has a general character and is of a principled nature. It deals with ecological issues systematically, but poorly, insufficient and scarcely. Unlike the document of the Russian Orthodox Church, the Greek document of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople is less principled, more focused on the topic, but ideologically colored. In an effort not to separate ecological issues from the

⁷⁸ *Ibidem*, § 219.

⁷⁹ *Ibidem*, § 222.

⁸⁰ *Ibidem*, § 223.

integral human personality, which is called to accept the faith of Christ towards asceticism and “maturation in God”, the Greek document expresses a tendency to view all raised issues of preserving the Natural environment exclusively through the pre-established framework of the Ideology of the early church fathers. Finally, the papal encyclical *Laudato sì*, in addition to fundamental values and statements, offers concrete measures and solutions to the problems of Contemporary human: the preservation and regeneration of the disturbed balance of the Natural environment.

The findings of the documents are worrying. Planet Earth has, unfortunately, been turned into a huge garbage dump. The consumer society and excessive consumerism are the result of the Keynesian doctrine of hyperconsumption, which has managed to preserve the myth of the market. The documents call for less consumption, greater solidarity among nations and point to the urgent need for a redistribution of wealth throughout the world. The documents accuse human domination over nature and its living species of being the culprit for the state we are in. Degraded nature is only a reflection of the devastated nature of human souls.

All of three documents express the expectation that Nature will be renewed when Man is transformed. The renewal of nature, therefore, goes through the transformation of human consciousness. Here too, the same Christian heritage is visible. However, the approaches are not the same. And while in the Russian and Greek documents this idea, in accordance with the tradition of the early Fathers of the Church, often appears, in *Laudato sì* it is more discreet. The papal encyclical boldly steps out into the outside world. It calls for social activism: solidarity, mutual trust, networking, and social engagement.

Antropocene e filosofia politica. Michel Foucault e l'immunizzazione

Anthropocene and political philosophy. Michel Foucault and immunization

Simone Rapaccini

1. Saperi e dispositivi

L'epidemia di covid-19 che ha colpito recentemente l'Europa e il resto del mondo è stata interpretata come uno degli esiti più specifici dell'Antropocene, perché ha messo in chiaro rilievo quanto la vita dell'uomo e quella dell'ecosistema che lo circonda siano in stretta correlazione tra loro, imponendo anche una riflessione su quello che è il ruolo dell'essere umano nel mondo, sulle conseguenze delle sue azioni nella natura. In un mondo malato, infatti, l'uomo non può pretendere di vivere sano e, in caso di patologie infettive, i suoi ritmi di vita attuali non fanno che facilitarne la diffusione, poiché l'organismo patogeno viaggia alla stessa velocità dell'essere umano, muovendosi da una parte all'altra del mondo, in modo tale che la globalizzazione dei trasporti e delle comunicazioni amplifica i suoi meccanismi di riproduzione. La capillare circolazione del virus Sars-CoV-2 ha quindi rappresentato un invito a pensare quanto possa essere imminente la minaccia di una catastrofe in un pianeta già inquinato e "infetto". In merito alla questione dell'Antropocene, inoltre, il discorso deve essere ampliato ad un altro aspetto. Si è discusso molto sulla possibilità che il virus che ha causato la pandemia sia una chimera elaborata in uno dei tanti laboratori in cui si manipolano enti patogeni pericolosi per gli esseri viventi. Dopo un momento iniziale, in

cui tale prospettiva veniva per lo più negata, essa è sembrata sempre più plausibile ad un gran numero di esperti. In questo caso non si tratterebbe di una vera e propria zoonosi, perché vi è in mezzo l'intervento dell'uomo. Se questa supposizione fosse vera, lo sviluppo e la trasmissione del virus non sarebbero quindi un frutto della natura "naturale", ma di una natura alterata, modificata artificialmente. Ciò rafforza la preoccupazione che l'Antropocene sia davvero un'epoca in cui il potere dell'uomo è così forte e, per certi versi, incontrollabile da poter distruggere veramente la vita sulla terra. Per cercare di contenere il pericolo emergono, tra le altre, ipotesi che guardano con favore l'istituzione di una *governance* mondiale che vada oltre i particolarismi dei singoli Stati sovrani, per guidare l'umanità nel suo complesso verso obiettivi di sostenibilità ecologica e salvaguardare il futuro del pianeta¹.

Da tali considerazioni sull'origine artificiale del virus ne discende una seconda sul rapporto tra natura e cultura², anche in considerazione del fatto che proprio l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha richiamato l'attenzione su una doppia epidemia virale, quella "biologica" e quella delle informazioni – l'"infodemia" – che, numerose e contrastanti, si sono diffuse senza freni, acuendo allarmismi, creando scontri e opposizioni e alimentando sospetti.

Tale quadro, descritto sinteticamente, ha delle precise ripercussioni in campo politico. Per arginare la diffusione dei contagi, diversi governi hanno fatto ricorso a misure eccezionali, che comportavano la limitazione di alcune fondamentali libertà dell'individuo, quali quella al libero

¹ G. Montani, *Antropocene, evoluzione della conoscenza e teoria della politica internazionale*, in *Il Politico*, LXXXVIII, 2023, p. 8.

² Cfr. G. Burghi, *Prospettive e interrogativi filosofici di fronte alla pandemia*, in N. Abbagnano-G. Fornero, *Vivere la filosofia*, vol. 3, Pearson, Milano 2021, p. 831.

movimento, all'associazione, perfino al lavoro. In seguito a provvedimenti del genere si è aperto un dibattito che vede contrapposti quanti ritengono che misure di questo tipo siano del tutto plausibili, in quanto temporanee e riconducibili ad uno “stato di emergenza” e, dall'altro lato, quanti sostengono che si tratti invece di un'autentica sospensione delle libertà costituzionali e quindi si abbia a che fare con uno “stato di eccezione”. In ogni caso, le pratiche della politica si sono intrecciate con le convenzioni della medicina, la biologia si è allargata dal corpo fisico e individuale al corpo politico, rendendo attualissimo il paradigma della biopolitica, secondo il quale gli accadimenti della pandemia hanno messo in moto o accelerato un processo che, in nome della “biosicurezza”, tende al pieno controllo della vita degli individui, attraverso l'utilizzo di nuovi “dispositivi” sempre più invasivi. In sostanza, la vicenda politico-sanitaria che abbiamo vissuto recentemente, secondo alcuni, avrebbe realizzato “l'incubo” di Michel Foucault³, un autore a cui si è fatto frequentemente ricorso, quasi come a un testimone che potesse rendere conto di quanto stava accadendo. È stato sottolineato che

ormai, la cultura è esplicitamente terapeutica e la parola “medicalizzazione” si disloca dalla medicina in senso stretto alla società nel suo paradigma complessivo, *omnes et singulatim* come aveva preconizzato Foucault⁴.

Il riferimento al filosofo francese è stato orientato anche dalla cognizione che per lui non esiste una struttura di potere alla quale non corrisponda l'istituzione di un campo del

³ Cfr. P. Becchi, *L'incubo di Foucault. La costruzione di una emergenza sanitaria*, Lastaria, Roma 2020.

⁴ P.A. Rovatti, *Michel Foucault. Il paradosso della soggettivazione*, Feltrinelli, Milano 2023, p. 120.

sapere, così come ogni sapere presuppone relazioni di potere, poiché da esso è prodotto. Il potere si fonda su una data conoscenza, ma nello stesso tempo il potere può determinare quali conoscenze debbano essere coltivate e diffuse all'interno di una società, stabilendo in questo modo ciò che è vero e ciò non lo è, ciò che è normale e ciò che è anomalo. La produzione di un sapere è inscindibile da un intervento coercitivo e disciplinare. Ciò che in un certo momento viene presentato come normalità non è mai un dato acquisito e naturale, ma sempre rispondente ad una norma confacente a quelle pratiche discorsive⁵.

Gli studi di Foucault, quindi, si orientano in modo particolare nell'analisi dei dispositivi disciplinari e biopolitici di cui si avvale il potere, prendendo avvio dallo studio storico-critico di varie pratiche che utilizza in ambiti diversi, quali la psichiatria, il sistema penale, la medicina. Il primo caso che egli prende in esame in questo itinerario è quello della follia. Prima dell'epoca moderna essa era vista in funzione dialettica con la ragione, poiché il comportamento dei folli apriva uno squarcio sul lato irragionevole del mondo⁶. Con l'Illuminismo

⁵ L'oggetto di un sapere è dato dalle «pratiche discorsive», ossia da un insieme eterogeneo di concetti, valutazioni, procedure di osservazione, norme giuridiche, procedimenti amministrativi, espressioni linguistiche, che permettono di individuare un «dispositivo» riconosciuto a livello istituzionale, dove l'oggetto del sapere diventa anche oggetto di una pratica ben definita e regolamentata (C. Härle, *Archeologia del sapere*, http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/archeologia_del_sapere_b.htm, consultato il 14 aprile 2025).

⁶ S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2024, p. 28. L'età moderna, secondo Foucault, è l'epoca della ragione, l'era in cui l'identificazione individuale e sociale avviene per il tramite della ragione, l'età in cui il soggetto giunge alla piena consapevolezza della sua razionalità. Il *Cogito* cartesiano indica chiaramente che essere capaci di pensiero razionale significa esistere. Il folle a questo punto viene a rappresentare l'anti-ragione, il contrario del pensiero razionale (cfr. *Ibidem*, pp. 38-42).

invece la ragione prende il sopravvento e definisce le categorie della devianza. La malattia mentale diviene un problema politico e i provvedimenti di reclusione che la riguardano assumono la fisionomia di vere e proprie misure di ordine pubblico. La follia, in quanto patologica e socialmente pericolosa, viene ridotta ad un “oggetto” di studio. Al malato – osservato, sottoposto ad analisi, interrogato – non rimane che riconoscere la propria devianza, *conditio sine qua non* del proprio reintegro sociale. Saranno gli addetti alle sue cure a verificare la bontà del percorso di risanamento compiuto. Il rapporto medico-paziente, del tutto asimmetrico, descrive una pratica di potere, perché il giudizio del medico è insindacabile. Tra i due si crea un rapporto gerarchico che distingue il sano dal malato, il giudice dal giudicato, colui che esclude dalla convivenza sociale e colui che ne viene escluso.

La malattia ha ripercussioni nel rapporto tra individuo e istituzioni, infatti,

è in quanto la singolarità somatica è diventata, attraverso i meccanismi disciplinari, il supporto della funzione-soggetto che l'individuo è potuto apparire all'interno di un sistema politico. L'individuo si è potuto costituire solo grazie al fatto che la sorveglianza ininterrotta, la scrittura continua, la punizione virtuale hanno inquadrato un corpo in tal modo assoggettato, e ne hanno estratto una psiche. [...] Non è dunque pensabile di eliminare le gerarchie, le costrizioni, gli interdetti, per far valere l'individuo, come se l'individuo fosse qualcosa che esiste al di sotto di tutti i rapporti di potere, che a essi preesiste e sul quale tali rapporti graverebbero indebitamente. In realtà, l'individuo è il risultato di qualcosa che è anteriore, e che è rappresentato da questo meccanismo, da tutte quelle procedure che consentono di applicare il potere politico al corpo⁷.

⁷ M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique* (2003); trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-74)*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 65. Un

Nel suo nuovo approccio, la scienza clinica inserisce l'osservazione e la comparazione con una tecnica di carattere statistico-matematico. L'ospedale è il luogo in cui tale casistica viene raccolta e rielaborata, prendendo in esame alcuni valori di riferimento. L'essere o non essere conformi a tali valori determina la condizione di normalità o patologia. La clinica assume allora una funzione istituzionale, perché deve restituire il paziente ad una condizione di normalità: la medicina quindi viene istituzionalizzata e politicizzata, mentre la società viene medicalizzata⁸.

punto di riferimento per Foucault nell'ambito della filosofia della scienza è George Canguilhem. Egli non accetta che si indichi come patologica una condizione sulla base di un raffronto con un'idea di normalità, assunta come valore medio, di cui sarebbe un disordine, una sproporzione, un eccesso o un difetto. Questa riduzione è dovuta, a suo modo di vedere, dalla commistione di giudizi di ordine qualitativo con giudizi di ordine quantitativo. Una collusione che può essere spiegata dalla confusione semantica creata tra *anormale* e *anomalia*. Egli ricorda che "anomalia", di origine greca, sta a significare un'irregolarità dovuta ad un mutamento rispetto ad *omalos*, cioè l'"uniforme". È del tutto errato, pertanto, ricondurre l'etimologia di "anomalia" a *nomos*, nel senso di *a-nomos*, "senza legge", quindi illegale. L'anomalia con tale distorsione non possiede più un significato descrittivo ma viene ad assumerne uno normativo. La diversità, conclude l'autore, non è malattia, l'anomalia non è patologia, ma tutt'al più l'affermazione di un'altra possibilità di vita, che rappresenta il provvisorio fino a quando l'anomalia non riesce ad imporsi come nuova regola. In conclusione, una norma scientifica che intende distinguere e classificare il normale e il patologico è in realtà una norma sociale che utilizza la neutralità della scienza per conservarsi e opporsi al principio del cambiamento. Su questo si fonderà anche il potere disciplinare che assumerà gradualmente la medicina (Cfr. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966).

⁸ M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Press Universitaires de France, Paris 1963; trad. it. *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969, pp. 35 ss.

Di conseguenza, la salute pubblica diventa questione istituzionale, un ingrediente essenziale del governo degli uomini⁹, che assume un rilievo tale da produrre una situazione in cui la scienza medica si trova stretta tra le cognizioni tecniche che le competono e l'ideologia politica, che persegue l'utopia della scomparsa della malattia dalla società, nel segno del ripristino di una presunta “salute originaria”¹⁰ da tutelare.

2. Sorveglianza disciplinare e biopolitica

L'ideale della normalizzazione si allarga dalla clinica alla prigione, con lo scopo, stavolta, di emendare il disadattato. Il sistema carcerario è predisposto come un complesso meccanismo che il nostro autore chiama “dispositivo”. La massima efficienza del dispositivo disciplinare si raggiunge con il *Panopticon*, la peculiare struttura architettata da Jeremy Bentham¹¹. Si tratta di un edificio di forma circolare che ospita le celle occupate dai singoli detenuti. In mezzo si innalza una torre dalle quale un osservatore, in modo unilaterale, può controllare tutti i prigionieri. Non riuscendo a scorgere il guardiano, i reclusi non sanno se e quando il controllore rivolgerà su di loro le sue attenzioni. Per tale motivo il detenuto agirà sempre con prudenza, immaginando di essere osservato in qualsiasi momento. Il non sapere *se* e *quando* l'occhio del sorvegliante si poserà su di loro incute nei prigionieri una sensazione di inquietudine più grande di quella che proverebbero avendo la certezza di essere costantemente sorvegliati.

⁹ D. Fassin, *Les politiques de la médicalisation*, in P. Aïach, D. Delanoë (sous la direction de), *L'ère de la médicalisation. Ecce homo sanitas*, Anthropos, Paris 1998, p. 7.

¹⁰ M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., pp. 31-37.

¹¹ J. Bentham, *Panopticon, Or The Inspection House*, London 1790; trad. it. *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Anthropos, Paris 1998, pp. 36-37.

La struttura panottica, dissociando la doppia e reciproca azione del vedere e dell'essere visti, consente al potere di nascondere la sua individualità. Sappiamo che è presente ma non sappiamo chi sia, perché si cela in un automatismo quasi incorporeo che non si impone dall'esterno ma pervade dall'interno e obbliga i corpi ad adeguare i propri comportamenti. Un potere così dematerializzato e indefinibile – anche se percepito in maniera ancora più forte – in cui nessuno è individuato a livello interlocutorio e chiamato in causa come responsabile di una procedura, richiama quella che Hannah Arendt definisce la più moderna forma di dominio – la burocrazia – che consiste in un intricato sistema di cui nessuno può essere ritenuto responsabile e che per tal motivo potrebbe essere qualificato come il dominio da parte di Nessuno, pertanto il peggiore di tutti i dispotismi¹². Il raggio di azione degli individui si può descrivere, inoltre, secondo le parole di Michael Hardt e Antonio Negri, come una totalità senza «un luogo del potere», poiché «il potere è ovunque e in nessun luogo»¹³. Ma l'aspetto più importante è che il potere si introietta nei soggetti controllati e genera autodisciplina, per cui essi *de facto* si rendono collaboratori dei loro stessi sorveglianti. Il potere si riveste di una forza multiforme che agisce *sul* corpo ma anche *nel* corpo¹⁴, indirizzando i soggetti verso un obiettivo normalizzante da raggiungere. Dominio e consenso si intrecciano: normale è chi si adegua, fuori dalla norma chi non ci riesce o non vuole farlo.

¹² H. Arendt, *On Violence*, Hartcourt, Brace and World, New York 1970; trad. it. *Sulla violenza*, Guanda, Milano 2021, p. 40.

¹³ M. Hardt-A. Negri, *Empire*, Harvard University Press 2000; trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, p. 181.

¹⁴ S. Berni, *Arendt e Foucault*, in S. Berni-A. Camerano, *L'alchimia del potere. La filosofia politica di Hannah Arendt*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022, p. 160.

La disciplina scompone gli individui e i loro gesti in parti minute, li classifica, ne stabilisce le sequenze e le coordinazioni ottimali al fine di ottenere elementi osservabili, modificabili e disposti nella maniera più efficace¹⁵.

La disciplina, inoltre, genera un sapere – coerentemente con quanto affermato all’inizio – che deriva dall’osservazione costante dei casi. Nella società della normalizzazione il potere non opera solo nel campo del giuridico, ma anche nella produzione di verità convalidate dalla scienza. Nella società medicalizzata la procedura sanitaria affianca, quando non sostituisce, quella giuridica e il patologico va corretto e guarito proprio come va punito l’illecito.

Dopo aver scrutato istituzioni localizzate come ospedali e carceri, lo sguardo di Foucault si sposta su un campo più ampio, quello della razionalità governamentale¹⁶, segnato

¹⁵ G. Vagnarelli, *Oltre i confini del politico. Michel Foucault filosofo della politicizzazione*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2018, p. 53.

¹⁶ Con “governamentalità” l’autore intende sia «l’insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell’economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale», sia la tendenza «ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo “governo” su tutti gli altri – sovranità, disciplina –, col conseguente sviluppo, da un lato, di una serie di apparati specifici di governo e, dall’altro, di una serie di saperi», sia il processo con il quale lo Stato viene governamentalizzato (*Securité, territoire, population*, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 88). Aggiunge Foucault: «Ho voluto studiare l’arte di governare, vale a dire il modo ragionato di governare al meglio e contemporaneamente la riflessione sul miglior modo possibile di governare. [...] Si potrebbe dire, in un certo senso, che l’oggetto del mio studio è la coscienza di sé del governo» (*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-79)*,

dall'interesse per lo Stato quale gestore dei processi bio-sociologici delle masse. La sua attenzione si concentra quindi su quella pratica che «chiamiamo il *governare*, all'interno della quale egli individua una *razionalità* pratica sottesa a un certo *modo di governare*, che potremmo anche chiamare *ragion di Stato*»¹⁷ e che comprende meccanismi e apparati non propriamente istituzionali, ma comunque capaci di richiamare i cittadini all'obbedienza. La politica riesce a trasformare ciò che le è esterno, che è “al di fuori” nello strumento principale della sua attività¹⁸. Per arrivare ad esaminare tutti i suoi intrighi, il potere deve essere frammentato «nella sua trama di relazioni e procedure»¹⁹.

Il potere sovrano è stato caratterizzato a lungo per la sua specifica prerogativa di possedere nelle proprie mani il diritto di vita e di morte dei sudditi. «Il diritto che si formula come “di vita e di morte” è nei fatti il diritto di *far morire* o di *lasciar vivere*»²⁰. Il sovrano può dunque far morire, ma non possiede alcun contatto diretto con l'espressione della vita – che non è in grado di determinare. Approcciandosi verso la modernità, però, i meccanismi di gestione del potere subiscono alcune trasformazioni. «Alla fine del secolo [il Settecento] si vede apparire qualcosa che non è più anatomo-politica del

Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 14).

¹⁷ C.M. Pizzorno, *La biopolitica e la rifondazione ontologica dell'umano. Hannah Arendt e Michel Foucault in dialogo*, Cantagalli, Lugano-Siena 2023, ebook: cap. I, *I regimi di veridizione: la governamentalità*.

¹⁸ B. Karsenti, *La politica del “fuori”. Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1978-1979)*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre Corte, Verona 2006, p. 81.

¹⁹ S. Luce, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2009, pp. 80-81.

²⁰ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 120.

corpo umano, ma qualcosa che chiamerei “biopolitica” della specie umana»²¹.

Promuovere e condizionare la vita degli uomini risulta ora più utile che toglierla. Disciplinare il corpo e regolare la popolazione sono due modi attraverso i quali si possono tenere sotto controllo i processi biologici, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la longevità²². Quando la salute e la malattia assurgono a problemi politici ed economici di primo piano, la medicina diventa una strategia biopolitica. L’incontro tra la medicina e le esigenze dell’ideologia politica porteranno ulteriori sviluppi, secondo Foucault. Il diritto alla salute dei cittadini, a suo parere, rappresenta il simbolo di un cambiamento epocale verso la medicalizzazione infinita. Questa si caratterizza

per un intervento della medicina che non è, a differenza del passato, né richiesto né sollecitato ma si estende ad ambiti sempre

²¹ *Ibidem*, p. 123.

²² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 123. Il potere come gestione della vita, che si sviluppa con il liberalismo, è lo stesso che condurrà alla terrificante vicenda del totalitarismo. Questo esito si realizza per il fatto che il biopotere non sostituisce la sovranità, ma convive con essa, in un’unione che *prima facie* potrebbe sembrare poco conciliabile, perché uno promuove la vita, l’altra si è affermata con la minaccia della morte. Una convergenza si raggiunge in un punto cruciale in cui la pratica del sottrarre la vita a qualcuno corrisponde con il benessere di altri. È il caso del razzismo, che raggiunge il suo apice nel Novecento e nei totalitarismi. Una delle funzioni del razzismo è «quella di permettere di stabilire una relazione positiva del tipo: [...] “più lascerai morire, più, per ciò stesso, tu vivrai”»; in effetti il razzismo permette «di stabilire una relazione tra la mia vita e la morte dell’altro», perché «la morte dell’altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore (o del degenerato, o dell’anormale), è ciò che renderà la vita in generale più sana; più sana e più pura» (M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, Paris 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 220-221).

più ampi dell'esistenza individuale e collettiva [...] tanto da far sembrare che nessun ambito dell'esistenza possa sfuggirgli²³.

In particolare, negli ultimi decenni del Novecento prende avvio un sistema di protezione della salute che sposta la sua attenzione dalla fase della cura a quella della prevenzione, segnando l'avvio di quella medicalizzazione della società descritta da Foucault²⁴. La prevenzione per evitare l'insorgere di malattie e per mantenere un buono stile di vita diventa un dovere, che i singoli sono invitati ad accogliere anche con forti pressioni. L'individuo viene spesso considerato colpevole delle sue condizioni sanitarie, se non rispetta il dogma igienista al quale si attribuisce un valore etico²⁵. Il biopotere assume, infine, una funzione moralizzatrice, attribuendo a chi esula dai criteri di normalità il contrassegno dell'essere pericoloso.

3. *Biopolitica e immunizzazione*

La biopolitica considera tutti gli uomini come un insieme di esseri viventi che possiedono per natura tratti

²³ G. Vagnarelli, *cit.*, pp. 69-70.

²⁴ *Ibidem*, p. 71.

²⁵ Sono due «gli strumenti più efficaci di cui si è servita la biopolitica per ottenere un consenso sociale e per realizzare una progressiva forzatura del pensiero. Il primo è rappresentato dall'ideologia, la quale gode di due decisive qualità: da un lato essa è una macchina che genera e accumula potere e dall'altro ha l'effettiva capacità di imporre una visione olistica e compatta della realtà e di imprimere una costante forza di controllo, gestione e organizzazione delle libertà individuali [...]; un secondo strumento usato a piene mani dalla biopolitica è il potente connubio tra conoscenza scientifica e applicazioni tecnologiche, o quello tra politica e medicina, il quale ha dato vita all'avanzamento inarrestabile della tecno-scienza, e quindi sempre nuove e inimmaginabili possibilità di esplorazione e manipolazione nel campo dell'umano, del non umano [...] e dell'artificiale» (C.M. Pizzorno, *cit.*, cap. *Introduzione*).

biologici e patologici simili, per cui si può intervenire su di loro con un'azione collettiva che si avvalga di saperi e tecniche specifiche. Non a caso, per Giorgio Agamben, la possibilità di separare, nell'uomo, l'elemento biologico naturale (*zoé*) – l'espressione della nuda vita – dalla forma di vita specifica condotta dagli individui (*bíos*) è la premessa indispensabile della politicizzazione della vita – il vero nodo della politica moderna – affinché essa diventi l'oggetto dell'esercizio del potere²⁶. L'integrazione e la connessione tra sovranità, procedimenti di controllo disciplinare e biopolitica può essere facilitata da quello che il filosofo francese chiama il «potere pastorale», cioè quel potere che si esercita su una popolazione – più che su un territorio – intesa e trattata come una massa e, quindi come un gregge, che necessita di una guida superiore (un pastore, di fatto) che la conduca alla salvezza, anche se si tratta di una salvezza tutta mondana, che corrisponde alla sicurezza interna e al benessere sociale ed economico, ivi compresa l'assistenza sanitaria. Questa missione soteriologica è possibile solo se lo Stato prende pieno possesso delle coscienze²⁷, attratte dalla seduzione della protezione e della tutela offerte.

²⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, pp. 72-76.

²⁷ Per la trattazione del rapporto tra totalitarismo e società di massa, si veda H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Company, New York 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, pp. 423-470. Anche Platone, nel *Politico*, utilizza l'analogia del pastore e del gregge, quando descrive l'uomo politico come un pastore di uomini, che si prende cura di loro e provvede alle loro necessità. Gli uomini, come un gregge, non oppongono obiezioni e li seguono in massa (310e; trad. it. *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2000, pp. 360 ss.). È nota la posizione di Karl Popper che classifica il filosofo greco tra i totalitari, proprio perché nella sua prospettiva lo Stato si arroga il diritto di modellare la coscienza dei cittadini (*The Open Society and its Enemies*, University of London 1945; trad. it. *Tutte le opere*, Armando, Roma 2018).

Alla luce di queste considerazioni risulta comprensibile come la filosofia di Foucault sia stata chiamata in causa negli ultimi anni per cercare di decifrare molte situazioni in cui l'intervento dello Stato ha spinto i cittadini, con obblighi più o meno velati, a compiere delle scelte sanitarie. Gli scritti dell'autore francese sono stati spesso indicati come paradigmatici anche da coloro che si sono opposti a queste misure²⁸. È comprensibile che durante la pandemia, le limitazioni e i lockdown, le diverse politiche sanitarie con annessi obblighi e proibizioni, varianti da paese a paese, hanno ridestato l'interesse per diversi studi di Foucault, a partire da quelli sulla società della sorveglianza.

Fausto Colombo ritiene che molti riferimenti all'opera di Foucault, esternati durante il periodo in questione, non siano stati fatti con cognizione di causa e molte delle conclusioni che sono state tratte a partire dal suo pensiero risulterebbero infondate²⁹. Con la diffusione del virus, sostiene, si è verificata

²⁸ Una panoramica sull'uso del pensiero di Foucault durante la pandemia si trova in M.G. Hannah, J.S. Hutta, C. Schemann, *Thinking Through Covid-19 Responses With Foucault – An Initial Overview*, <https://antipodeonline.org/2020/05/05/thinking-through-covid-19-responses-with-foucault/>. «La maggior parte delle risposte statali al virus SARS-CoV-2 sono state giustificate in termini biopolitici [...] dall'imperativo generale percepito di mantenere in vita quante più persone possibile. Alcuni dei mezzi più importanti utilizzati per perseguire questo fine generale sono stati gli strumenti familiari della sovranità statale, ordini e decreti che vietavano determinate attività o ne richiedevano altre, e l'approvazione (o la sospensione) di leggi al fine di garantire che queste misure fossero giuridicamente e costituzionalmente legittime o adeguatamente finanziate. La polizia, le guardie nazionali e in alcuni casi anche i militari (e le unità paramilitari) sono stati chiamati a far rispettare le restrizioni. Questi strumenti sovrani sono stati utilizzati in senso ampiamente biopolitico, cioè per far vivere (piuttosto che lasciar morire)» (*ibidem*).

²⁹ F. Colombo, *Verità e democrazia. Sulle orme di Michel Foucault*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022. Sull'argomento si veda anche P. Sarasin, *Understanding Pandemic of Coronavirus with Foucault?*,

un'infodemia che ha portato danni aggiuntivi, perché ha confuso le idee, ha reso più difficile l'identificazione di una soluzione e, con il suo diluvio di disinformazione, disinformazione e pettegolezzi, ha creato sfiducia e confusione tra le persone. Si può parlare, pertanto, di due viralità che si sono sovrapposte e hanno obbligato le istituzioni a una doppia cura, facendo emergere il

legame molto stretto tra la dimensione scientifica e quella governamentale dei provvedimenti: una prospettiva infodemiologica, adottata come criterio di governo, promuove il bene comune della salute collettiva attraverso il controllo dell'informazione, anche a rischio di una parziale riduzione della libertà di espressione³⁰.

Secondo Colombo le opposizioni che hanno alzato la voce contro le decisioni governative di questo periodo si possono dividere in due tronconi. Il primo è di carattere prettamente politico e contesta le strategie di governo in quanto tali, perché non avrebbero l'obiettivo di garantire la salute pubblica, ma mirerebbero al controllo sempre più serrato della popolazione. A questo filone appartarrebbe anche il manifesto che i filosofi Giorgio Agamben e Massimo Cacciari hanno redatto contro l'adozione sempre più estesa del green pass, denunciando la gravità della discriminazione tra i cittadini e ricordando che tutti i regimi dispotici hanno operato in questo modo, procedendo proprio con formule gradualistiche³¹.

<https://blog.genealogy-critique.net/essays/254/understanding-corona-with-foucault> (consultato il 14 aprile 2025).

³⁰ F. Colombo, *cit.*, p. 68.

³¹ G. Agamben, M. Cacciari, G. Scarselli, *Per una critica giuridico-politica del green pass*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 3 novembre 2021, iisf.it/progetti/diario-della-crisi/item/2611-giorgio-agamben-massimo-cacciari-giuliano-scarselli-per-una-critica-politico-giuridica-del-green

Queste forme di dissenso, conclude Colombo, sono sempre esistite e devono esistere in una democrazia, coerentemente con il pensiero di Foucault.

Il secondo indirizzo della contestazione si rivolge, invece, alla scienza istituzionalizzata, che è insieme una forma di sapere e di potere consolidato. Anche in questo caso di tratterebbe di una realtà diffusa da tempo – e per la quale l'autore cita il Nietzsche della *Gaia scienza* – che diffida della scienza “positiva”, dietro alla quale si nasconderebbero intenzioni oscure, e preferisce cure alternative, le stesse che sono state bandite durante la diffusione dell'infezione. Coloro che rientrano in questa categoria contestano l'incoerenza e le contraddizioni mostrate dalle istituzioni scientifiche nel dare indicazioni operative e nel prendere decisioni circa la gestione dell'emergenza sanitaria. Ma questo, chiosa Colombo, sarebbe da attribuire alla discussione interna dei vari organismi medici e alla continua riconsiderazione dei propri metodi, mentre gli stessi personaggi che criticano le istituzioni, per sostenere le proprie tesi contro quelle ufficiali, avrebbero esibito delle

pass.htm. «Non si tratta di prendere posizione in favore o contro il *green pass*, o in favore o contro la vaccinazione obbligatoria; si tratta, più precisamente, di esercitare quel senso critico e quella libertà di pensiero che appare necessaria affinché una società possa continuare a dirsi viva e democratica». Dopo questo *incipit*, gli autori fanno riferimento ad una serie di problematiche che emergerebbero dalla situazione italiana: un'estensione del *green pass* che non ha uguali in Europa; il ricorso fittissimo alla legislazione d'urgenza, che cambia le regole in continuazione e viene approvata sempre su fiducia governativa, senza dibattito parlamentare, e che ha ormai da tempo abbandonato ogni riferimento alla crisi sanitaria e al comitato tecnico-scientifico; la soppressione del segreto medico e della riservatezza sui dati personali del cittadino; il ricorso alla legge che fa da “scudo penale” per eventuali danni da vaccinazione; il fatto che nella traduzione italiana del regolamento UE 953/2021 sia stata espunta la frase in cui si dice che non si devono creare discriminazioni tra cittadini in base alle loro scelte sanitarie.

prove che non possono in nessun modo essere considerate evidenza dei fatti e quindi assolute.

Secondo Roberto Esposito, invece, la biopolitica di stampo immunitario rischia di capovolgersi nel suo contrario, perché il sistema di protezione della vita può arrivare a negare la vita stessa, in quanto ogni immunità è una guerra civile che si combatte sia sul piano politico che su quello biologico. Vi è infatti il pericolo che, anziché conformare la protezione al rischio reale, si propenda ad adeguare alla percezione del rischio il bisogno di protezione, sicuramente crescente in situazioni particolari, come un'epidemia su larga scala. Esposito osserva che nell'odierna società, da un tempo che precede ampiamente la diffusione del virus Sars-Cov2, sono in corso diverse battaglie che rispondono alla logica dell'immunizzazione. Tale metodo era già stato utilizzato contro epidemie di portata minore, ma anche per affrontare problemi di ordine diverso, come nei tentativi di limitare l'immigrazione clandestina, ma soprattutto dopo l'attentato alle Torri gemelle di New York³². Il *Patriot Act*, ad esempio, è una norma che limita alcune libertà e il diritto alla *privacy*, per prevenire il terrorismo. Anche questa è da intendersi alla stregua di una forma di immunizzazione, perché ha l'intento di rintracciare il nemico prima ancora che si presenti "nell'organismo", in modo da combatterlo preventivamente, proteggendo le potenziali vittime da ogni pericolo. Se, però, l'immunizzazione diventa un'ossessione, sottolinea Esposito, non si può più parlare di una società sana. Quando si rinuncia a vivere e a sperimentare la novità perché si è sopraffatti dalla paura o quando molte attività vengono sottoposte ad una serie di pratiche preliminari o subordinate a delle limitazioni, la convivenza sociale entra in una fase di decadenza, poiché «la

³² Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

malattia è il rischio di non poter più affrontare rischi»³³. È necessario, allora difendersi dalla dinamica immunitaria, che è assai radicata nella contemporaneità, perché appartengono al suo linguaggio anche una serie di tecniche afferenti l'ingegneria genetica e la chirurgia plastica, a cui ricorrono quanti cercano immunità non solo dalla malattia, ma anche dall'invecchiamento e persino dalla morte. In effetti, negli ultimi anni è stata sfiorata l'ossessione a cui accenna il filosofo italiano. Ci sono stati periodi particolarmente critici, ma la paura ha messo a dura prova la convivenza sociale forse per troppo tempo.

4. *Episteme e politica*

La chimera del perfettissimo può fare in modo che il medicamento infinito sfoci nell'«ideologia della prevenzione»³⁴, dalla quale è bene guardarsi. Colombo nella sua ricostruzione fa riferimento ad una scienza "istituzionalizzata" opposta a posizioni divergenti e minoritarie, frettolosamente messe in disparte. Eventuali errori, incertezze, mutamenti di posizione in merito alla gestione della crisi sanitaria e ai consigli che sono stati suggeriti alla popolazione vanno a suo dire giustificati con l'esigenza di procedere per validazione e falsificazione. A ben vedere, proprio il riferimento a questo metodo suggerirebbe, invece, una maggiore attenzione nei confronti di tutte le voci del mondo scientifico, all'interno del quale si sono manifestate effettivamente delle divergenze di opinione talvolta abbastanza rilevanti. Il pieno ricorso alla teoria della falsificazione consiglia di non escludere a priori nessuna ipotesi, mentre quella che Colombo chiama scienza istituzionalizzata qualche volta è stata tentata dal giudizio

³³ Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 172.

³⁴ G. Vagnarelli, *cit.*, p. 72.

perentorio. Nella prospettiva della falsificazione – che egli stesso evoca – la ricerca non ha mai un punto di approdo definitivo e la scienza, nel suo complesso, rappresenta una sorta di apparato di controllo, pronto a confutare e a ripartire con nuove ipotesi. Del resto, è la natura stessa della scienza che alimenta la sua sete di comprendere sempre più a fondo.

Sottolineare questo aspetto potrebbe rientrare nell'ambito del comportamento parresiasico promosso da Foucault, che comporta il dire tutto e l'esprimersi con franchezza e libertà di parola di fronte alle autorità, senza distinguere le istituzioni politiche da quelle scientifiche. Lo stesso ricorso ai dati, come elementi oggettivi e inoppugnabili, che è stato fatto con abbondanza, in realtà non solleva dal dubbio, perché gli stessi dati sono stati spesso utilizzati per giungere a conclusioni discordi e sono stati sciorinati da studi che volevano dimostrare esiti diversi³⁵. La scienza non pensa, come scrive Heidegger, perché non può pensare, ma calcola, registra, scompone e ricompone la realtà tramutandola in quantità misurabile. La verità, invece, non può mai darsi in un pieno possesso oggettivo, non si presenta mai in una forma definitiva e matematicamente misurabile, come la intende la scienza, che mira a coniugare lo stato dei fenomeni descritti con il modello mentale di riferimento³⁶. La razionalità scientifica esamina solo il fatto, ma è bene andare oltre la visione dello scienziato per aprirsi ad uno sguardo complessivo sulla vita, che è fatta di un mondo di scopi ed esigenze, di volti

³⁵ Sulla diversa interpretazione che si possono dare a dati e numeri, anche in epoca pandemica, si veda M. Desmet, *De Psychologie van totalitarisme* (2022); trad. it. *La psicologia del totalitarismo*, La Linea, Bologna 2022, pp. 62 ss.

³⁶ Cfr. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1954; trad. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1988.

umani. La scienza positivista, denuncia Husserl³⁷, votata all'efficacia, ha abbandonato le questioni che riguardano specificatamente l'uomo in nome di un'obiettività modellata sulla realtà fisica. In questo modo, però, ha perso il primato della libera ragione, che dovrebbe «plasmare l'esistenza politica e sociale dell'umanità» e guidare l'attività pratica.

I rilievi avanzati da Agamben, Cacciari e altri esponenti, d'altro canto, non possono essere accantonati o ridotti all'insignificanza con troppa leggerezza. Se talvolta è stato trasgredito il dettato «della costituzione, allo scopo di assicurare e guidare non la libera scelta dei cittadini», ma «la navigabilità – cioè in realtà la governabilità» delle scelte politiche, in una situazione in cui hanno prevalso lo «stato di eccezione invece della legge, l'informazione invece della verità, [...] la tecnica invece della politica»³⁸, il ragionamento critico non può non tenerne conto. Al fatto che si sono create discriminazioni e sono stati limitati alcuni diritti si possono dare spiegazioni e significati diversi, ma non lo si può far passare sotto silenzio. L'essere umano non può essere ridotto ad oggetto osservabile empiricamente e al quale si impone

³⁷ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936); trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 36-39.

³⁸ G. Agamben, *Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l'11 novembre 2021 a Ca' Sagredo*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-intervento-al-conve-gno-degli-studenti-veneziano>, (consultato il 6 novembre 2024). A questo va aggiunta «la patologizzazione dei discorsi sgraditi e la psichiatrizzazione dell'avversario: se non sei d'accordo con me che la penso “come tutti” allora “neghi la realtà”, e chi nega la realtà è un folle o un demente, e coi folli o i dementi non si può ragionare» (Wu Ming, *A che cosa serve l'epiteto “negazionista” e quale realtà contribuisce a nascondere*; <https://www.wumingfoundation.com/giap/2020/11/caccia-al-negazionista/>, consultato il 14 aprile 2025).

qualsiasi cosa in maniera asettica. Lo sguardo prettamente tecnico e scientifico va conciliato con la realtà umana nella sua complessità, fatta di diritti e aspirazioni nella piena comprensione e rispetto dell'essente. Pensiamo che sia utile un approccio fondato su un'antropologia integrale, che tenga conto che l'uomo è un'unità di *bíos*, psiche, corpo, anima e non semplice nuda vita, *zoé*³⁹, non un ente omologato, indifferente agli altri, quindi impersonale e interscambiabile. In ogni contesto e situazione si deve tener conto della sua umanità, che può essere ferita e umiliata in un modo che non può mai considerarsi degno e accettabile.

³⁹ Cfr. C.M. Pizzorno, *cit.*, cap. *Introduzione*.

The California Gold Rush of 1848. The Anthropocene and Filmic Prophecies of Mass Extinction

La corsa all'oro californiana del 1848. Antropocene e profezie cinematografiche di estinzione di massa

William Boelhower

A Klee painting named 'Angelus Novus' shows an angel looking as though he is about to move away from something he is fixedly contemplating. His eyes are staring, his mouth is open, his wings are spread. This is how one pictures the angel of history. His face is turned toward the past. Where we perceive a chain of events, he sees one single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of his feet.

Walter Benjamin, *Illuminations*¹.

¹ Walter Benjamin, *Illuminations*, edited by Hannah Arendt, trans. by Harry Zohn, New York, Schocken, 1969, p. 257. Benjamin's angel sees the wreckage of history all around now that the myth of progress is no longer a feasible historiographic paradigm. What is left is ruins, which we are compelled to study like archaeologists: ruins as an open series of microhistories and case studies in which Benjamin's eschatological vision has become overtly eco-eschatological, due to the irrepressible inbreaking of natural history onto the world stage. This essay is indebted to the following sources: on the myth of progress see Gennaro Sasso, *Tramonto di un mito*, Bologna, Il Mulino, 1984; on archaeology, see William Boelhower, "Mnemohistory: the archaeological turn in the humanities," *Symbiosis* 9.2 (October) 2005, pp. 99-116; on case study, see Jean-Claude Passeron and Jacques Revel, eds., *Penser par cas*, Paris: Éditions de l'école des Hautes Études, 2005, pp. 9-45; on microhistory, see Carlo Ginsburg, *Threads and Traces. True False Fictive*, trans. Anne C. Tedeschi and John Tedeschi, Berkeley, University of California Press, 2012, pp. 193-215.

The inbreaking of the Anthropocene as a planetary phenomenon is composed of countless local events going back hundreds of years². Of the California Gold Rush of 1848, a world-historical event, Walter Benjamin's "angel of history" might prophetically have called it "one catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage." The exact site of the discovery of gold in the Sacramento Valley was at the Swiss-Mexican-American Johann August Sutter's saw mill along the American River in late January, 1848. The cry of 'GOLD!' in the streets of San Francisco, then a makeshift port town of less than 2,000 souls, quickly became a transnational byword with global reverberations, attracting people overland from the country's eastern seaboard, and by ship from countries around the world. The gold fever's immediate demographic and extractive effects on the region's sociobiome, natural environment, and native peoples – contributing stark evidence of the disruptive Capitalocene³ in a biotically rich, sparsely populated West – strikingly anticipated today's more strident end-of-the-world scenarios based on climate disruption, draught, rising sea levels and temperatures, and mass migrations from the global South to the global North. Significant testimony of Gold Rush consequences beamed forth in a noted cultural constellation from the early decades of the twentieth century, when Blaise Cendrars's novel *L'Or*, two

² For a discussion of whether or not the Anthropocene defines an epoch or merely an event, see transcript of The Conversation Weekly podcast 'The Anthropocene epoch that isn't– what the decision not to label a new geological epoch means for Earth's future,' published on April 4, 2024. <https://theconversation.com/the-anthropocene-epoch-that-isnt-what-the-decision-not-to-label-a-new-geological-epoch-means-for-earths-future-227069>.

³ For a discussion of this marxist-inspired alternative label, see Jason W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland CA, PM Press, 2016.

films by James Cruze and Luis Trenker, and a film scenario by Sergei Eisenstein dramatized the catastrophe that swept away Sutter's peaceable kingdom, New Helvetia, with the discovery of gold.

1. *Questions of terminology and method*

Claiming that the California Gold Rush is a prophetic antecedent of today's Anthropocene militantly expands the merely physical verifications geologists require in identifying and naming the Earth's epochal transformations⁴. Understood anthropologically as a "total social fact"⁵, the Gold Rush offers a fuller anthropogenic picture of the Anthropocene's entanglements. In line with this ecocritical approach, the historian Dipesh Chakrabarty has called for a more generous and metaphorical use of the Anthropocene when he argues that it should be considered not only a "biophysical" but also a "socioeconomic" phenomenon⁶. He also reminds us that the Anthropocene "is not a unit of time," but "of the *extent* of human impact on the planet"⁷. And by "human" is meant we

⁴ For the term "Anthropocene" to become official, it must be sanctioned by the International Commission on Stratigraphy, appointed by the International Union of Geological Sciences. Evidence for it is drawn from climate science, biology, hydrology, the geosciences, paleontology, and other disciplines. See Christopher J. Preston, *The Synthetic Age*, Cambridge MA, The MIT Press, 2018, p. 167.

⁵ Marcel Mauss described the "total social fact" as a heuristic: "The facts we have studied are all "total" social phenomena. [...] Some of the facts presented concern the whole of society and its institutions [...]; others, in which exchanges and contracts are the concern of individuals, embrace a large number of institutions. These phenomena are at once legal, economic, religious, aesthetic, morphological and so on." See Marcel Mauss, *The Gift* [1925], trans. by Ian Cunnison, New York, Norton Library, 1967, p. 76.

⁶ Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 2021, p. 161.

⁷ *Ibid.*, p. 156.

as a species, which “isn’t anthropocentric at all”⁸. Indeed, the California Gold Rush anthrome, which in terms of mass migration «was certainly of the largest and most diverse in modern history»⁹, was a species event.

Marxist scholars deploy the term “Capitalocene” to target the mining of rare earth minerals (gold, copper, silver) as the defining practice of extractive capitalism, but they give far less importance to the social, religious, and existential factors shaping the anthropogenic shift which an event like the California Gold Rush prompted. In *Capital* Marx writes

The discovery of gold and silver in America, the extirpation, enslavement and entombment in mines of the aboriginal population [...] signalled the rosy dawn of the era of capitalist production¹⁰.

Marx, a materialist, would have brushed off the idea that the anthropogenic terraforming of the Sacramento Valley during the Gold Rush was a blatant act of impiety. It was, however, a shining example of ecological imperialism with

⁸ See Timothy Morton, *Dark Ecology*, New York, Columbia University Press, 2016, p. 23.

⁹ Elliott West, *Continental Reckoning. The American West in the Age of Expansion*, Lincoln, The University of Nebraska Press, 2023, p. 10. Between 1840 and 1860, more than 300,000 migrants flooded into the Western territories, most of them heading to the gold fields. “Anthromes, or anthropogenic biomes, characterize the globally significant ecological patterns shaped by sustained direct human interactions with ecosystems, including agriculture, urbanization, and other land uses.” See John E. Quinn and Erle Ellis, “Anthromes,” in *Handbook of the Anthropocene*, ed. by N. Wallenhorst and C. Wulf, London and Berlin, Springer, 2023, p. 203.

¹⁰ Karl Marx, *Capital*, vol. I, edited by Frederick Engels, trans. by Samuel Moore and Edward Aveling, New York, International Publishers, 1974, p. 751.

little regard for nature¹¹. But as Timothy Morton in *Dark Ecology* rightfully notes, «Capitalism is a symptom of the problem, not the cause»¹².

Marx's precocious analysis in *Capital* of the "metabolic rift" between nature and human society is a crucial factor in labeling the present age the Anthropocene. Extractive capitalism has created «an irreparable rift in the interdependent process between social metabolism and natural metabolism»¹³. Marx's hardly whimsical characterization of the capitalist attitude towards high-risk economic development nicely captures the very same mindset of the men working in the California gold fields: «*Après moi le deluge!*»¹⁴. Early on in *Capital* Marx suggested that the metabolic rift may not be irreparable, but in volume 3 «[his] language is haunted by an 'apocalyptic metaphor'»¹⁵. Of like mind, the historian Elliott West remarked, «The impact of gold itself was seismic»¹⁶. Taking into account the many mineral strikes that followed in rapid succession throughout the west, he notes further,

A gold or silver strike brought changes that were less a disruption than a derangement. A mining camp was the germ of an urban, industrial life that set loose an environmental assault, massive and sustained, on the native economy¹⁷.

¹¹ See Alfred W. Crosby, *Ecological Imperialism: the Biological Expansion of Europe, 900-1900*, New York, Cambridge University Press 1986.

¹² Timothy Morton, *Dark Ecology*, cit. p. 23.

¹³ Kōhei Saitō, *Marx in the Anthropocene*, Cambridge MA, Cambridge University Press, 2022, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵ *Ibid.*, p. 238.

¹⁶ Elliott West, *Continental Reckoning*, cit., p. 6.

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

2. *California before Sutter, New Helvetia, and the gold strike*

The films, scenario, and novel forming a constellation documenting the vicissitudes of Johann/John Sutter's implausible adventures all pivot on a radical narrative break caused by the "seismic [...] derangement" of the gold rush. Before I turn to the ecological insights of this thematic nucleus, however, a few historical observations are necessary. For the bioregion that Sutter entered was at the crossroads of colliding political forces that would meet and clash on his property. Arriving by sea at Yerba Buena (later, San Francisco) in July of 1839 with over one hundred indentured Kanakas from the Hawaii islands and given a vast land grant by the Mexican governor of upper California to start with, Sutter began in earnest to build his colonial settler project of New Helvetia. And with timely good luck, he found an agricultural model ready at hand. From 1800 to 1830 the Franciscan Order ran some nineteen Spanish missions scattered around the Mexican province of California. Granted unlimited power by the Spanish Viceroy, these missions had become wealthy agricultural communities worked feudally by a servile indigenous population. As the traveler and poet Bayard Taylor explained after visiting the region in 1849, «[E]ach Mission was a little principality, with its hundred thousand acres, and its twenty thousand head of cattle»¹⁸.

The Mexican government changed all that in 1833, and again in 1845, by secularizing the missions and selling off the property to an elite class of *Californios* who then organized the lands into cattle-raising ranches for tallow and hides. Not only

¹⁸ Bayard Taylor, *Eldorado Or, Adventures in the Path of Empire Comprising a Voyage to California, via Panama; Life in San Francisco and Monterey; Pictures of the Gold Region and Experiences of Mexican Travel* [1850], New York, G. P. Putnam's Sons, 1879, p. 181.

did Sutter arrive in California at the right time, but he was able to implement the region's *ranchero* economy based on local Indian labor¹⁹. The Mexican governor counted on Sutter to pacify the Indians on the northern frontier who were raiding the ranches for horses and cattle. The French traveler Duflot de Mofras, who visited Sutter's fort and lands in the early 1840s, was deeply impressed by the Swiss Captain's spread: 4,000 beef, 1,500 horses and mules, 2,000 sheep, 1,200 milk cows²⁰. New Helvetia was shaping up into Sutter's agrarian ideal. De Mofras also appreciated the extensive river system of the Sacramento Valley: "All these watercourses are bordered by woods and abound in salmon and beavers"²¹. In January of 1848 Sutter would build a saw mill on the Coloma River to provide much-needed lumber for the incoming American and European settlers who passed by his fort.

Although the Native peoples' freedom of movement in the interior valley was diminished by the rancher economy, they were still numerous and strong enough to live independently, by relying on the abundant natural resources around them. Sutter was at peace with them and had even created an armed regiment of Indians to protect his property. In short, their Native world was still intact. There was still plenty of game, fish, acorns, grasses, and fruits for them to live as their ancestors had always done. The region was biotically rich. Like a bolt of lightning, the Gold Rush changed all this. As an Indian agent wrote at the time,

¹⁹ Albert L. Hurtado, "'Saved So Much as Possible for Labor:' Indian Population and the New Helvetia Work Force, *American Indian Culture and Research Journal* 6.4 (1983), pp. 63-78.

²⁰ Duflot de Mofras, *Exploration du territoire de l'Orégon, des Californies, et de la mer vermeille*, vol. 1, Paris, Arthus Bertrand Éditeur, 1844, p. 462.

²¹ *Ibid.*, p. 458.

[I]t is now impossible for them to make a living by hunting or fishing, for nearly all the game has been driven from the mining region or has been killed by the thousands of our people who now occupy the once quiet home of these children of the forest.

And further,

The rivers of tributaries of the Sacramento formerly were clear as crystal and abounded with the finest salmon [...]. But the miners have turned the streams from their beds and conveyed water to the dry diggings and after being used it is so thick with mud that it will scarcely run²².

3. *Ecocide: the end of a world, the end of New Helvetia*²³

For the Native populations the Gold Rush amounted to ecocide. Demographically, California recorded an instant population increase of 90,000, enough for the Gold Rush settlers to demand statehood without first having to organize as a territory. (With the Treaty of Guadalupe Hildago in 1848, Mexico ceded present-day California, New Mexico, Nevada,

²² Quoted in David Gutiérrez, "Seeing the Elephant. Myth and Myopia: Hispanic Peoples and Western History," in *The West. An Illustrated History*, ed. by Geoffrey Ward et al., Boston and New York, Little, Brown and Company, 1996, pp. 156-57.

²³ Decades before the word "Anthropocene" was introduced to mark a new natural history paradigm of the death of nature and species extinction, scholars had advanced the field of ecocriticism to underscore the interrelatedness between the human and non-human spheres. As Joseph W. Krutch sums up the temperament of this call for a new eco-consciousness, «We have engineered ourselves into a position where, for the first time in history, it has become possible for man to destroy his whole species». See Krutch, *The Measure of Man*, New York, Bobbs-Merrill, 1954, p. 28. On the rise of ecocriticism, see *Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, eds. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm, Athens, University of Georgia Press, 1996.

Utah, most of Arizona and Colorado, and confirmed the southern border of Texas.) According to the historian David Gutiérrez, «Ecologically, as mines spread across the West, they consumed water, timber, and other natural resources with a historic voraciousness»²⁴. In the process they also destroyed local Native ecologies and soon reduced the various Indian tribes to scattered bands dependent on white people for survival. As the mining camps and towns drew more Americans to them and spread into the foothills of the Sierra Nevada range, violence toward the Indians became systematic and genocidal. As the historian Ned Blackhawk reports, with the help of settler militia, there was «indiscriminate violence [...] in which tens of thousands of Indians were killed»²⁵. Slaughtering Indians on sight became part of the new common sense in the gold fields: «Throughout the 1850s, twenty-three state-authorized militia units fought against Native peoples in Indian-hunting campaigns»²⁶. It was the end of their world.

When news of gold arrived in Hong Kong at the end of 1848, Chinese gold seekers began to leave for *Gum Shan* – Gold Mountain – in droves. As the journalist Michael Luo writes,

In 1852, the number of Chinese passing through San Francisco's Custom House jumped to more than twenty thousand from less than three thousand in the previous year²⁷.

²⁴ *Ibid.*, pp. 315-16.

²⁵ Ned Blackhawk, *The Rediscovery of America. Native Peoples and the Unmaking of U.S. History*, New Haven, Yale University Press, 2023, p. 296.

²⁶ *Ibid.* David Gutiérrez writes, "Before the forty-niners came there were some 150,000 Indians in California. By 1870, there would be fewer than 30,000. It was the worst slaughter of Indian people in United States history." See David Gutiérrez, "Seeing the Elephant," *cit.*, p. 157.

²⁷ Michael Luo, *Strangers in the Land. Exclusion, Belonging, and the Epic Story of the Chinese in America*, New York, Doubleday, p. 2025, p. 21.

Jill Lepore offers more accurate numbers:

In 1849, California had 54 Chinese residents; by 1850, 791; by 1851, more than 7,000; by 1852, about 25,000²⁸.

Almost all men, these migrants formed bachelor societies that were not that different from those of other frontier mining communities where men went armed, gambled, drank whiskey, and frequented prostitutes. In the words of David Courtwright, «Gold Rush California was a brutal and unforgiving place» – imbued with an «all-risk atmosphere» and “almost totally anomic»²⁹.

Ironically, it was with the idea of further enhancing his agricultural kingdom that Sutter decided to build a water-powered sawmill on one of the tributaries running through his extensive lands. While virgin stands of redwood, pine and fir abounded, there was a huge shortage of lumber in the Sacramento Valley. But as the Gold Rush accelerated, the rise of instant towns and cities (Sacramento, Stockton, San Francisco, Fairfield) required boards and further deforestation. After interviewing an elderly and impoverished Johann Sutter in 1876, the historian Hubert H. Bancroft reported, «Gold was not his salvation but his undoing»³⁰. A mere four months after John Marshall had discovered gold nuggets at the sawmill, Sutter entered this final comment in his *Diary*, dated May 25:

The travelling to the Mines was increasing from day to day, and no more Notice was taken, as the people arrived from South

²⁸ Jill Lepore, *These Truths. A History of the United States*, New York, Norton, 2018, p. 324.

²⁹ David T. Courtwright, *Violent Land. Single Men and Social Disorder from the Frontier to the Inner City*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1996, pp. 74, 72, 67.

³⁰ Quoted in Albert L. Hurtado, *John Sutter. A Life on the North American Frontier*, Norman, University of Oklahoma Press, 2006, p. 218.

America, Mexico, Sandwich Islands, Oregon, etc. All the Ships Crews, and Soldiers deserted. [...] I think now from all this you can form some facts, and that you can mention how thousands and thousands made their fortunes, from this Gold Discovery produced through my industry and energy, [...] but for me it has turned out a folly³¹.

Sutter lost his agricultural kingdom, New Helvetia, through preemption, squatters's rights, and the desertion of his work force. While his idea of Eldorado was an agrarian ideal, for his employees it was simply gold. And gold fever caused the end of his world. For the region's Natives, it meant their doom.

4. *Extractivism in practice: In the gold fields with Bayard Taylor*

Thanks to the gold fever, the entire bioregion of the mines had been reduced to "a depository of resources" that could be exploited at will³². In their unfettered fury the miners, and later the companies, proved as monomaniacal as Herman Melville's Captain Ahab in his whale-hunting epic, *Moby Dick*. There were no prohibitions. As David Gutiérrez put it, «It was the beginning of our national madness, our insanity of greed»³³. While the California Gold Rush helped to pull the country westward, its extractive fever spread quickly to other parts of the West – Nevada's Comstock Lode, the Colorado silver mines, Montana, Idaho, Arizona, the Klondike in Alaska, and elsewhere. The Gold Rush signaled a new demeanor towards nature that revealed a sense of species omnipotence. Bayard Taylor witnessed how this actually

³¹ Johann August Sutter, *The Diary*, intro. by Douglas S. Watson, San Francisco, The Grabhorn Press, 1932, pp. 50, 56.

³² Kōhei Saitō, *Marx in the Anthropocene*, cit., p. 32.

³³ David Gutiérrez, "Seeing the Elephant," cit., p. 120.

appeared in practice during his visit to a stretch of the American River called the Upper Bar, in 1849:

Climbing up the rocky bottom of the gulch, as by a staircase, for four miles, we found nearly every part of it dug up and turned over by the picks of the miners. Deep holes, sunk between the solid strata or into the precipitous sides of the mountains, showed where veins of the metal had been struck and followed as long as they yielded lumps large enough to pay for the labor³⁴.

As Taylor points out, there were thousands of such gulches in the foothills of the Sierra Nevada, «nearly all of which undoubtedly contain gold»³⁵. Later, when visiting another site near the Mokelumne River, he observes,

In the deep nooks and recesses of the mountains we noticed ruined huts and the ashes of deserted camp fires. The gulches in all directions had been dug up by gold-hunters during the summer.

And further,

One, in particular, at the foot of the Butte, showed – as we ascended it, for more than a mile – scarcely a foot of soil untouched³⁶.

Observing mining life for several weeks, Taylor speculated philosophically on «the different effects which sudden enrichment produced upon different persons. [...] Secure in possessing the ‘Open Sesame’ to the exhaustless treasury under their feet, gave free rein to every whim or impulse which could possibly be gratified»³⁷. In effect, his descriptive romp across the gold fields of the Sacramento Valley reveals not just the miners’ latent human qualities, but

³⁴ Bayard Taylor, *Eldorado*, cit., pp. 88-89.

³⁵ *Ibid.*, p. 90.

³⁶ *Ibid.*, pp. 240-41.

³⁷ *Ibid.*, p. 254.

a new man licensed by thousands upon thousands of fellow gold seekers to unleash a ruthless, unforgiving extractive force against an uncharted bioregion whose biotic balance and splendors it cared little about. As one miner put it, «Soon the area of every strike was [...] as sterile as a sandbar»³⁸.

In his map of the gold region published in 1849, J. J. Jarves provides a stunning picture of the invasiveness of gold mining along the pristine rivers and tributaries of the Sacramento Valley, with Sutter's New Helvetia appearing as the entry hub to the region. (Fig. 1) Sutter had strategically located his fort ("Sutters Fort" on the map) at the confluence of the Sacramento and American Rivers, which also gave him riverine access to the Bay of San Francisco. When Sutter first arrived in 1839, San Francisco (then Yerba Buena) was a mere clutch of houses. By 1849, it had become a world-class port city. Already by the end of 1848, the city boasted a population of around five hundred. A year later, it had reached fifteen thousand. As Bayard Taylor marveled, «San Francisco was something of a whirlpool before, but now it had widened its sweep and seemed to draw everything into its vortex»³⁹. The same can be said for the entire bioregion on Jarves's map.

³⁸ Elliott West, *Continental Reckoning*, cit., p. 44.

³⁹ Bayard Taylor, *Eldorado*, cit., p. 193.

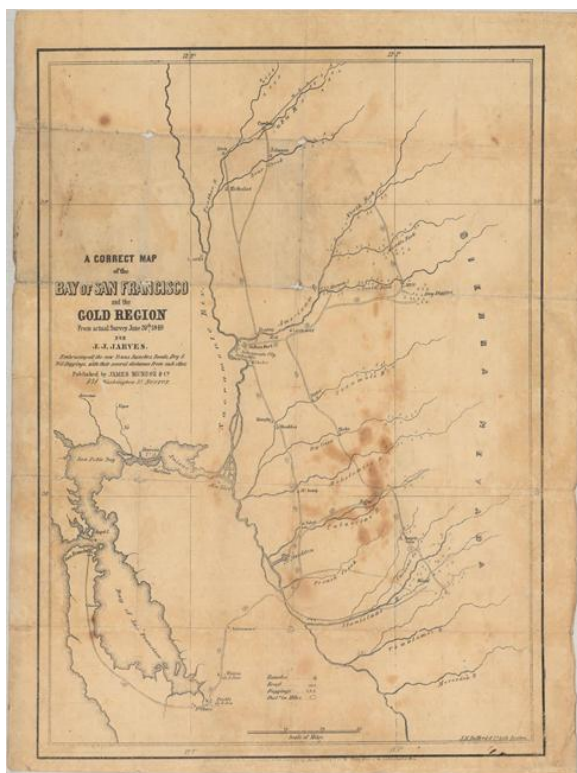


Fig. 1

Jarves's map is a particularly striking bird's-eye view of the entire gold region. The diggings are ironically marked by the cartographic sign “^” – which gives the uncanny impression of a teepee, a typical conical lodge we associate with Native American architecture. For that matter, the map has suppressed any evidence of the Native American presence, if not for a place-name or two. Its focus is elsewhere. In effect, proliferation of the “^” sign dotting the length of the main and lesser arteries of the Sacramento and American (formerly *Rio de los Americanos*) Rivers represents the swarm of squatters claiming ownership of a gold-bearing segment of river or

nearby gulch they have preempted by their activity. In this sense Jarves's map serves as an up-to-date guide to the region's rivers and is meant to facilitate those seeking information about potential sites for mining gold. Dated 1848, the map is meant to be newsworthy, the latest snapshot of a region that has become world famous for its legendary rivers of gold.

Semiotically, the map is doing much more. While it provides an overall synchronic view of the region, it also serves as a route map presenting two major kinetic systems, the rivers and roads radiating from Sutter's fort, where one could find lodging, tools, food, and news. The map's untroubled synoptic grasp of the Sacramento Valley implies visual omniscience and, implicitly, a sense of human power and freedom of movement. Even though generically it is a chorographical map of the region's interior, it willfully sacrifices any of the territory's physical features that might upset a traveler's resolve. Chorographic maps often deploy images to celebrate a territory's local resources along with a sense of the terrain. Jarves's exquisitely functional map features a lot of blank space instead. Including the toponymic system, the map is all about gold fever matters, namely the roads and rivers leading to a possible jackpot. By choosing to do so – by ignoring the local flora and fauna and passing up on a seductive image of a jumping salmon or portrait of a local Native American chief – Jarves deprives his map of any aesthetic function.

We should make no mistake, Jarves's map and the territory remain two different realities. Like all maps, Jarves's is a scaled reduction of the gold region. It abstractly projects the valley as an open space without impediments. In reality, there was no end to difficulties in traveling through the region: seasonal weather shifts, flooding rivers, roads that were no

more than muddy trails, hostile miners and even more hostile Indians. Equally important, on the left side of the map, in vertical capitalized lettering, we find the name “SIERRA NEVADA,” announcing the challenging mountain range which harbored most of the gold. And up along the “*South Fork*” of the “*American R.*”, about thirty-five miles from “Sutters Fort”, we find the bare, cautionary lexeme “*Mill*”. It is at this commemorative site, now a ruin, that gold was first discovered in January of 1848. Also, it is there that Sutter lost his sense of a communal world to the fury of laissez-faire squatters. In a single cartographic gesture Jarves’s map, a functional homage to the Gold Rush, also canceled an entire ecosystem, an entire pre-1848 world, by choosing not to reference it. Unwittingly, the map portrayed a catastrophe.

5. *Blaise Cendrars’s novel L’Or and the Sutter film scenarios*

The little-known but highly regarded avant-garde poet Blaise Cendrars had given up on writing poetry for film-making in the early twenties in France, but he had never forgotten his childhood fascination for the legendary adventures of a fellow Swiss by the name of Johan August Sutter⁴⁰. After spending a few months in Brazil, Cendrars finally decided to write a fictional autobiography or docufiction of his countryman, which he wrote in a fury in six weeks. Grasset published it in 1925 with the title *L’Or* and the novel became an immediate bestseller, published a year later in the U.S. as *Sutter’s Gold*. In his experimental collage of various historical sources, Cendrars adopted a narrative pace and third-person voice that made his tale read like a film script – like the Gold Rush itself. Inspired by Jacobus de Voragine’s

⁴⁰ Eric Robertson, *Blaise Cendrars. The Invention of Life*, London, Reaktion Books, 2022, pp. 21-24, 137-44.

Legenda Aurea, Cendrars cast Sutter and his California adventures as a modern legend⁴¹. Cendrars' Sutter is both hero and martyr, a Swiss who courageously founded New Helvetia in the California wilderness only to fall victim to the discovery of gold on his property.

In effect, *Sutter's Gold* is riven in two by the Gold Rush. California: "This is the country Johann August Sutter has crossed a continent and an ocean to conquer"⁴². In the first half of the novel, Sutter builds his agricultural kingdom. He begins like all pioneers, by clearing the land:

On every side are blackened stumps still smoking sullenly, shriveled bark, branches burned to charcoal. [...] Oxen come and go in yokes. The mules are at plow. Seed flies through the air into furrows. [...] At a delta where two rivers meet, foundations have been dug and the ranch house is rising, [...] vast, monumental, conceived for an indefinite future.⁴³

Helped by a servile work force of Kanakas, local Indians, and thirty Mormon settlers, Sutter transforms a pristine wilderness into an agrarian Eldorado. All the while,

the tribes along the High Sacramento were watching his enterprise with a sinister eye, [...] as this prosperous colony whose future extension no man could prophesy, were encroaching upon their immemorial hunting-grounds⁴⁴.

⁴¹ Claude Leroy, *L'or de Blaise Cendrars*, Paris, Éditions Gallimard, 1991, pp. 93-99.

⁴² Blaise Cendrars, *Sutter's Gold*, trans. by Henry Longan Stuart, New York, Harper & Brothers, 1926, p. 48. For the novel's fortunes in the U.S., see Jay Bochner, "La Fortune de *L'Or* en Amérique," in *Cendrars aujourd'hui, présence d'un romancier*, ed. by Michel Décaudin, Paris, Minard, 1977, pp. 35-62.

⁴³ Cendrars, *Sutter's Gold*, cit., p. 57.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 62.

There is an even more ominous portent on the horizon as a wagon “drawn by sixty yoke of white oxen” arrives “bearing the first steam-driven mill ever set up in the United States”⁴⁵. This machine in the garden would spell the quick end of New Helvetia – a Promethean desire with Promethean consequences. As Cendrars intimates, either machine or garden, but not both.

Then comes the narrative break – a threshold, kairotic moment for Sutter and the entire ecosystem of the Sacramento Valley – rendered roughly halfway through the novel in its shortest chapter: «REVERIE. Calm. Repose. / Peace? / No! No! No! No! A thousand times No! / It is GOLD! / The rush for gold»⁴⁶. Sutter is finally allowed to speak in first person, by means of a manuscript written in his hand: «My poor domain was overrun. Misery now began for me. The mills ceased to work»⁴⁷. The rest of the novel is a biblical tale of destruction, the destruction not only of New Helvetia but also of its embracing bioregion. The novel also charts Sutter’s decades-long abortive attempt to recover his losses through the law courts, first in California, then at the Capitol in Washington, D.C. In his final years, he reads the Bible assiduously and casts his personal story and the country’s in an eco-eschatological key: «He mixes his beloved Apocalypse [...] into the story of his life»⁴⁸. He superimposes one temporal order, the eschatological, over another, the merely chronological. In short, he reads the destruction of his

⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 174.

California microcosm according to a different scale and time⁴⁹. By this sleight of hand Cendrars prophetically turned the Gold Rush of 1848 into a species event epitomizing the Age of mass extinction.

6. *Gold Variations in the films of James Cruze and Luis Trenker*

In a remarkable coincidence, two films based on *Sutter's Gold* were produced in 1936; one by the American James Cruze, the other by the Nazi Luis Trenker, Adolf Hitler's favorite director. Universal assigned the film to Cruze because of his 1923 silent film *Covered Wagons*, which set the standard for future Hollywood westerns. The opening title cards for *The Covered Wagon* read as follows:

The blood of America is the blood of pioneers – the blood of lion-hearted men and women who carved a splendid civilization out of an uncharted wilderness.

With dauntless courage, facing unknown perils, the men and women of the 'forties flung the boundaries of the nation westward [...], – until they bounded the United States with two Oceans.

More than a decade later, Cruze's opening title card for *Sutter's Gold* remains imbued with the colonial-settler spirit towards a trumped-up 'hostile' wilderness:

This story of a man whose star of destiny guided him through danger and wilderness to found a great empire in the west is [...] legend and fiction inspired by fact. With deep respect for his splendid courage and amazing strength of purpose, this saga of a

⁴⁹ On the double structure of time – as chronology and as Aeon – see Giorgio Agamben, *La Lingua che resta. Il tempo, la storia, il linguaggio*, Turin, Einaudi, 2024, pp. 3-39.

California hero is dedicated to memory of GENERAL JOHAN A. SUTTER.⁵⁰

To please the public's craze for formula-driven westerns, Cruze adds a comic sidekick to accompany Sutter on his adventures and a love interest to an otherwise male-dominated plot. But what matters here is that the film dramatizes how Sutter's life is broken into two radically different narratives with the discovery of gold at his mill. Ominously, the night when James Marshall charges into Sutter's study to show him some gold nuggets, it is pouring rain outside. Hearing the news, Cruze's Sutter momentarily forgets his agrarian vocation and dreams of being not only the emperor of California but the world's richest man. Then the rush for gold begins, and miners overrun his lands, tear down his mill, and destroy New Helvetia. One brilliant film sequence shows the headlines of newspapers around the world announcing 'GOLD!' in California. As miners pour in from around the world, the Sacramento Valley is turned upside down in a matter of months.

Luis Trenker's major film biography of Sutter (*Der Kaiser von Kalifornien*)⁵¹, which won the Mussolini cup for best foreign film at the Venice Biennale in 1936, introduces its protagonist as a William Tell figure who must flee from home because of his political ideas. Once Sutter reaches America and heads west along the Oregon Trail, he is portrayed as a hard-riding, charismatic hero enhanced by the breathtaking

⁵⁰ Cruze's Paramount film *Covered Wagons* of 1923 can be viewed gratis on Youtube. His film *Sutter's Gold* was produced by Universal in 1936, with the actor Edward Arnold playing Sutter.

⁵¹ Luis Trenker, *Der Kaiser von Kalifornien*, produced by Tobis-Rota-Film, Berlin, 1936. Trenker wrote, directed, and starred in the film. A dubbed version of the film titled *The Kaiser of California*, came out in 2015, published by Friedrich-Wilhelm-Murnau-Stiftung, Wiesbaden.

landscapes he observes around him. A natural leader, he is principled and sympathetic to all, including the Native Americans. Some of the film's opening episodes in Switzerland and the closing visionary scene on the steps of the Capitol in Washington, D.C. are indebted to German expressionist film techniques, while Trenker borrows from Leni Riefenstahl's 1935 propaganda film *Triumph of the Will* to choreograph the army of workers harvesting wheat in the fields at New Helvetia. Trenker's Nazi-styled Sutter is deeply and irredemiably devoted to his agrarian ideal. No amount of gold can derail him.

With the gold rush, the harmonies of New Helvetia are suddenly interrupted and the film necessarily breaks in two; but not before the camera poignantly follows Sutter on horseback as he surveys the rewards of his work: his herds of cattle and sheep, his acres of fruit trees, squashes, pumpkins, and cohorts of farm hands diligently and happily at work. And at the center of all this stands his villa, where Sutter ends the tour of his realm and dismounts. When Marshall suddenly charges into Sutter's study late in the evening to show him a pouch of gold nuggets from the mill, he is already delirious with the gold fever and quickly runs off to break the news to others over a bottle of whiskey. For as Marshall had warned Sutter a moment earlier, "Gold belongs to the person who finds it." Every man for himself. Then follows the cataclysmic unraveling of Sutter's peaceable kingdom, which a mob from San Francisco burns down in a fury to discourage Sutter from trying to reclaim his lands. Sutter arrives just in time to watch his villa go up in flames. The film switches back and forth between a close-up of his face and the fire, indulging in the conflagration.

7. *Eisenstein's Anthropocene: an apocalyptic vision of the Gold Rush*⁵²

Willy-nilly, Cendrars, Cruze, and Trenker all render the disruptive effects of the Gold Rush in apocalyptic terms. In their hands a historical event that was repeated across the western states of America in the following years, signaled the radical transformation of a local bioregion. It also offered them a prophetic glimpse of the Anthropocene's effects at a planetary scale. This prophetic interpretation is most vivid in the last filmic text of the Sutter constellation, namely Sergei Eisenstein's scenario based on Cendrars's *Sutter's Gold*⁵³. Written in 1930 for Universal Studios by the Russian director and his collaborators, this brilliant film script was never made into a movie, in part because of Eisenstein's reputation as a communist, but also because the famous film-maker was not familiar with Hollywood technology and the rules of its studio system.

Of the three films discussed here, Eisenstein's version of the Cendrars novel is the most faithful in spirit and scene. In effect, the novelist's cinematic aesthetic found in the Russian's scenario its ideal interpreter. Both Cendrars and

⁵² The texts and films that form the Gold Rush constellation provide us with a further archaeological microhistory of a rich sequence of American environmental apocalypticism, which ranges from Edgar Allen Poe's *Eureka* (1848) and George Perkins Marsh's *Man and Nature; or, Physical Geography as Modified Human Action* (1864) to Rachel Carson's *The Sea Around Us* (1950) and *Silent Spring* (1962). For an overview of this cultural tradition, see Lawrence Buell, *The Environmental Imagination*, Cambridge MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1995, pp. 143-310.

⁵³ Sergei Eisenstein - G. V. Alexandrov - Ivor Montagu, "Sutter's Gold Scenario," in Ivor Montagu, *With Eisenstein in Hollywood*, New York, International Publishers, 1969, pp. 149-206. This scenario was technically called a treatment, "an advanced stage of visualization" in which the sequence of paragraphs roughly corresponds to the visual impressions of the finished film. See Montagu, *With Eisenstein*, cit., p. 150.

Eisenstein saw the Gold Rush as an ecocritical threshold event, one that compelled both of them to change discursive strategies and techniques in order to dramatize the breaking effects of the gold fever on people and portray the gold fields for what they were, “environmental sacrifice zones” that only a cosmic imagination could properly capture⁵⁴. In his efforts to create audio-visual (vertical) montage, Eisenstein in his book *The Film Sense* cites what he calls Leonardo da Vinci’s “shooting-script” for representing The Deluge as a totally synaesthetic event⁵⁵. The Russian director singles out the visual, the dramatic (human behavior), and the sound element (“the noise of crashing and crying”) – “all equally fuse into a single, unifying, definitive image of a deluge”⁵⁶.

Having noted Leonardo’s call for a synchronization of the senses in order to create a total, horrifying presentation of the end of the world, Eisenstein in his Sutter scenario now reaches for the same effects in his eco-apocalyptic rendering of the Gold Rush. In doing so, he gives us a close up of a catastrophe by deploying one of the world’s fundamental elements, water – water in the form of relentless rain:

Eisenstein scenario, reel 4

⁵⁴ See Ted Toadvine, *The Memory of the World: Deep Time, Animality, and Eschatology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2024, p. 236.

⁵⁵ Sergei Eisenstein, *Notes of a Film Director*, Amsterdam, Fredonia Books, 2003, p. 78.

⁵⁶ Sergei Eisenstein, *The Film Sense*, edited and trans. by Jay Leyda, New York, Meridian Books, 1957, p. 70; on vertical montage, see Luka Arsenjuk, *Movement, Action, Image, Montage. Sergei Eisenstein and the Cinema of Crisis*, Minnesota, University of Minneapolis Press, 2018, pp. 117-18, 169-172. For Leonardo da Vinci’s notes on a deluge, see da Vinci, *The Notebooks*, edited by Edward MacCurdy, New York: George Braziller, 1955, pp. 909, 914-919.

Title: FRIDAY

On the ground is beating a merciless and ceaseless deluge of rain.

Title: THE 28th OF JANUARY

The deluge continues.

Title: 1848.

The deluge. / Sutter writes, seated before an old writing desk.

The hopeless rain beats on the windows.

The gallop of horse's hooves is heard, beating through the rain.

Sutter lifts his head, rises to his feet, takes his gun and approaches the window.

The sound of the gallop approaches.

The door is flung open and, with a gust of rain, a man in dripping clothes rushes into the room oversetting two chairs.

“Marshall!”⁵⁷

Trying to keep Marshall's discovery a secret, they close the doors, and with trembling fingers, Marshall reveals the gold nuggets. A silent-film title card then flashes the demon word “GOLD” in capitals that will soon spur the nineteenth century's unashamed devotion to extractivism around the planet:

Title: GOLD.

Rushing up from small to fill the screen and, in a simultaneously rising inhuman roar the word “GOLD!”

⁵⁷ Eisenstein – Alexandrov - Montagu, “*Sutter's Gold Scenarios*”, cit., p. 177.

“Gold!”

– shrieks Marshall at the top of his voice, overturning the table, flinging the door open and rushing into the yard.

Sutter rushes to the window and opens it, ignoring the rain, and shouts after Marshall: “Stop! Stop!”

But Marshall does not hear. Through the rain and tempest he gallops his furious way.

In the room with the overturned table, a cupboard also on its side, the rain coming unheeded through the window and the wind playing havoc with the papers in the room, the door flung open, stands Sutter, brooding in foreboding over the gold on the table.

A fresh gust of wind blows out the light. The dim outlines of the windswept room slowly *fade out*⁵⁸.

I have quoted at length here to show how Eisenstein uses Leonardo’s Deluge and synaesthesia to create vertical montage, roughly an aesthetic equivalent of the anthropologist Marcel Mauss’s method of “the total social fact” cited at the outset.

Explaining the technique behind the above world-ending scene, Eisenstein writes, “The spectator is made to traverse the road of creation which the author traversed in creating the image. [It] is the *montage* principle, as distinct from one of representation, which makes the spectator create and which arouses in him that intensity of inner creative excitement”⁵⁹. His handling of the prophetic function of art variously informs all the texts making up the Sutter/Gold Rush ecocritical constellation. Hard rain – wild weather - is also used by Cruze to capture the biblical sense of dissolution that

⁵⁸ *Ibidem*, p. 179.

⁵⁹ Sergei Eisenstein, *Notes of a Film Director*, cit., p. 79.

transcends mere calendar time and a single bioregion like the Sacramento Valley. Without having to call the Gold Rush of 1848 a symptom of the Anthropocene, Eisenstein and fellow artists knowingly provided a cautionary tale about an ecological debt that would be hard, if not impossible, to pay back.

Nietzsche and the Anthropocene: Reflections from the Slopes of a Volcano

Nietzsche e l'Antropocene: riflessioni dalle pendici di un vulcano

Timothy Freeman

*For believe me—the secret to harvesting the greatest fruitfulness and the greatest enjoyment from existence is to live dangerously! Build your cities on the slopes of Vesuvius!*¹

1. Living on the Edge

Living near the summit of Kīlauea on the island of Hawai‘i for almost twenty-five years has provided ample opportunity for reflection on Nietzsche’s recommendation for living dangerously on the slopes of a volcano. Kīlauea does not have quite the fearsome reputation as Vesuvius; and yet it still allows for a close experience of one of nature’s most powerful forces. I’ve experienced many dramatic events over the years on the slopes of this volcano, and yet nothing quite so spectacular at the summit as the towering fountains of lava that have occurred on an almost weekly basis this year. The proximity to such a force makes one intimately aware of one’s mortality, especially those moments when one realizes the next moment could be one’s last. I have come to appreciate the profound reverence many Hawaiians have for Pele, the goddess of the volcano. I have come to understand that she is not some transcendent deity but is rather the fiery force within the Earth. Despite her destructive power, Hawaiians have long

¹ F. Nietzsche, *The Joyous Science*, Penguin, New York 2018, p.182.

understood that this force brings forth the *‘āina*, the land and its biotic community that makes possible their island home. Now we understand from science that this force is one of the things that makes the Earth a living place, as the movement of magma around the iron core creates the magnetic field that enables the Earth to have an atmosphere. Yet, we are now all living on the edge one might say as the world turns further into the darkness of the Anthropocene as the human imprint upon the Earth, through the “perfect storm” of climate change and other environmental problems, and the continuing threat of global conflict in the nuclear age threatens to make the planet uninhabitable. This all happens at a time when it is even dangerous to speak of climate change, at least in my country, which was once thought of as the leader of the free world; but now, due to the failure of democracy, has been taken over by those who think freedom is simply the license to get as rich as possible, and are also, confident of their eternal reward, looking forward to the end of this life on Earth.

In the year 2000, the term the *Anthropocene* was coined to refer to a new geological epoch to suggest the dramatic transformation of the Earth due to human activity.² Since that proposal there has been considerable academic debate concerning the scientific validity of the term, and in March 2024, the International Union of Geological Sciences (IUGS) voted to reject the proposal. However, the rejection of this designation should not be taken as a denial of anthropogenic climate change or the human influence on the planet. As summed up in a recent online article:

Ultimately, the formal rejection of the Anthropocene term does not mean that anthropogenic climate change is less-real of a

² P.J. Crutzen-E.F. Stoermer, *The ‘Anthropocene’* in *IGBP Newsletter* 41 (May 2000), pp. 17-18.

global reality. What the verdict does suggest, however, is that we need to adopt a deeper and more nuanced view of this reality – one that embraces the sweeping historical complexity of our human relationship to the environment, rather than one that distorts this history in the attempt to define it through neat scientific labels³.

One could say that Nietzsche is a philosopher of the Anthropocene insofar as he anticipates the poststructuralist deconstruction of the notion of *nature as origin*, acknowledging that the world, as we know it, is inescapably the product of human artifice. In *Beyond Good and Evil*, Nietzsche uses an analogy drawn from painting to suggest the philosopher as artist:

Is it not sufficient to assume degrees of apparentness and, as it were, lighter and darker shadows and shades of appearance – different “values,” to use the language of painters? Why couldn’t the world *that concerns us* – be a fiction?⁴

Much of Nietzsche’s thought can be understood as an attempt to confront the Anthropocene, the extent of the human imprint on the world that concerns us, and the looming catastrophe, the advent of nihilism that he foresaw coming in our time. In late 1888, Nietzsche warned of an approaching catastrophe facing humanity, the advent of nihilism:

‘What I relate is the history of the next two centuries. I describe what is coming, what can no longer come differently: the *advent of nihilism*. This history can be related even now; for necessity itself is at work here. This future speaks even now in a

³ L. Sherry, *Not Yet Anthropocene: What the Official Rejection of Earth’s New Epoch Means for the Climate Discourse* in *Earth.Org*, May 6, 2024.

⁴ F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Random House, New York 1966, pp. 46-47.

hundred signs, this destiny announces itself everywhere; for this music of the future all ears are cocked even now. For some time now, our whole European culture has been moving as toward a catastrophe, with a tortured tension that is growing from decade to decade: restlessly, violently, headlong, like a river that wants to reach the end, that no longer reflects, that is afraid to reflect'⁵.

In a recent paper titled *Twilight of the Humans: Nietzsche, Dismal Politics, and the Coming Planetary Apocalypse*, Andrew Johnson presents Nietzsche as «the philosopher *par excellence* who determined the politics of catastrophic climate change»⁶. In describing the coming planetary apocalypse Johnson writes:

The death of all future generations weighs like a nightmare on the brain of the living. Human civilization has charted a one-way, irreversible course toward the end of history, planetary destruction, civilizational collapse, and the extinction of the human species. We (a general, amorphous, and problematic “we”) live in doomed days. The horizon of possibilities has grown dark and midnight approaches. A capitalistic death-drive prepares to “immanentize the eschaton”. Shrouded in darkness, the human herd scatters and scurries, screaming that “now, finally now, is the time to act”, before neoliberal global capitalism makes all that is solid melt into air!⁷

I really like that Johnson chose a quote from *Gravity's Rainbow*, long one of my favorite books, for one of the epigrams. The riveting opening section begins with one of the greatest opening lines in literature, *A screaming comes across the sky*. The story begins in London during the Blitz and

⁵ F. Nietzsche, *The Will to Power*, Vintage, New York 1968, p. 3.

⁶ A. Johnson, *Twilight of the Humans: Nietzsche, Dismal Politics, and the Coming Planetary Collapse* in *The Agonist* 2 Vol. XII, 2019 (pp. 7-27), p. 8.

⁷ A. Johnson, *cit.* p. 7.

masses of people are evacuating, fleeing the burning city into underground shelters after the latest bombing by the Luftwaffe.

Is this the way out? Faces turn to the windows, but no one dares ask, not out loud. Rain comes down. No, this is not a disentanglement from but a *progressive knotting* into [...] ⁸.

Gravity's Rainbow has long been considered a masterpiece of postmodern literature, and this question might be raised regarding postmodern thought. From the rooftop Pirate Prentice watches the vapor trail of the latest V2 rocket wondering if it will land right on his head. It turns out the global crisis brought on by climate change has the same parabola, gravity's rainbow, as a rocket bomb. Once the rocket reaches *Brennschluss*, fuel cut-off, the rocket's trajectory is fixed; and once climate change passes the tipping point, there will be nothing we can do to stop the rise in average global temperature. The earth is heating up dramatically as a result of our burning of fossil fuels, and the latest IPCC report emphasizes that we must cut carbon emissions in half by 2030. And yet carbon emissions are still climbing.

For Nietzsche, this crisis of nihilism is not a modern problem, simply the result of the development of modern technology and the burning of fossil fuels that powers modern civilization but is rather the culmination of a long history of thought, the "history of metaphysics" as he put it, that has shaped modern civilization. Nietzsche's response, *avant la lettre*, to the coming darkness of the Anthropocene, was not to deny the human hand in shaping the world that concerns us, but rather in suggesting an overcoming of the values that have so far shaped the Anthropocene. The problem with the values

⁸ T. Pynchon, *Gravity's Rainbow*, Viking Penguin, New York 1973, p. 3.

which have shaped the Anthropocene is that the Earth has not been recognized as our home. With the longing for eternal life in another world, the Earth becomes a place that is to be used up and left behind. Against this, the protagonist of *Thus Spoke Zarathustra* exhorts us to overcome these values and remain loyal to the Earth. Nietzsche understood the dangerousness of this task of the revaluation of values, and this is why he recommended living dangerously on the slopes of Vesuvius⁹.

In this paper, I will reflect on this in the context of Gianni Vattimo's defense of Nietzsche's "weak thought" (*il pensiero debole*). For Vattimo, Nietzsche's weak thought involves an acceptance of «"nihilism" in the sense first given it by Nietzsche: the dissolution of any ultimate foundation, the understanding that in the history of philosophy, and of western culture in general, "God is dead;" and "the real world has become a fable"»¹⁰. Vattimo is here drawing attention to the famous passage in *Twilight of the Idols* where Nietzsche summarizes the history of metaphysics in which the "real world" finally becomes a "fable" or a "dream"¹¹. Vattimo defends Nietzsche's weak thought as emancipatory, as a prelude to a profound transformation of humanity:

That the real world becomes a dream can also be expressed in terms of Nietzsche's nihilism. As the objective world consumes itself, it gives way to a growing subjective transformation not of

⁹ The beat poet Albert Saijo suggested something perhaps like Nietzsche when he recommended living on the edge of a volcano. See my article: T. Freeman, *Living on the Edge of a Volcano: Reflections on Nietzsche's Philosophy and Albert Saijo's Zensational Rhapsody* in *Journal of World Philosophies*, 8 (Summer 2023), pp. 40-59.

¹⁰ G. Vattimo, *Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law*, Columbia University Press, New York 2004, p. xxv.

¹¹ F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 20.

individuals but of communities, cultures, sciences, and languages. This is what I theorized with the notion of weak thought¹².

2. Vattimo's *Il Pensiero Debole*

What Vattimo finds liberating in Nietzsche's weak thought is its modesty. In the 'Preface to the Second Edition' of *The Joyous Science*, Nietzsche makes a bit of a risqué joke at the expense of the aim of traditional philosophers to reveal the naked truth:

We no longer believe that truth remains truth when her veil is withdrawn; we have lived too long to believe this. Nowadays we regard it as a matter of common decency not to be eager to see everything naked, or be present at everything, or understand and 'know' everything. [. . .] One should cherish the *modesty* with which nature has concealed herself behind enigmas and iridescent uncertainties. Perhaps truth is a woman who has reasons for not showing her reasons?¹³

In the 'Preface' to *Beyond Good and Evil*, Nietzsche continues this play with the woman-truth making fun of dogmatic philosophers who have ended up like love-sick suitors disappointed in their attempt to possess this truth:

Supposing truth is a woman—what then? Are there not grounds for the suspicion that all philosophers, insofar as they were dogmatists, have been very inexpert about women? That the gruesome seriousness, the clumsy obtrusiveness with which they have usually approached truth so far have been awkward and very improper methods for winning a woman's heart? What is certain is

¹² G. Vattimo, 2007. *Toward a Nonreligious Christianity* in *After the Death of God*, ed. J. Robbins, Columbia University Press, New York 2007, p. 40.

¹³ F. Nietzsche, *The Joyous Science*, cit., p. 13.

that she has not allowed herself to be won—and today every kind of dogmatism is left standing dispirited and discouraged¹⁴.

Nietzsche goes on to say that the “dogmatist’s error”, which he concedes is «the worst, most durable, and most dangerous of all errors so far», and which began with «Plato’s invention of the pure spirit and the good as such», amounts to «standing truth on her head and denying *perspective*, the basic condition of all life»¹⁵. What Vattimo praises as Nietzsche’s weak thought is the modesty of accepting that we only know from limited human perspectives, and thus the overcoming of dogmatism, this lovesickness in the lovers of wisdom. Perhaps the most radical formulation of Nietzsche’s perspectivism is this passage from the notebooks:

Against positivism, which halts at the phenomena – “There are only facts” – I would say: No, facts is precisely what there is not, only interpretations. We cannot establish any fact “in itself”: perhaps it is folly to want to do such a thing. [. . .] In so far as the word “knowledge” has any meaning, the world is knowable; but it is *interpretable otherwise*, it has no meaning behind it, but countless meanings. – “Perspectivism”¹⁶.

In the ‘Foreward’ to *Nihilism & Emancipation*, Richard Rorty explains that while critics think Nietzsche’s perspectivism

will lead to “relativism” and moral flabbiness, Vattimo thinks that it will produce a desirable humility about our own moral intuitions and about the social institutions to which we have become accustomed. This humility will encourage tolerance for other

¹⁴ F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, cit., p. 2.

¹⁵ F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, cit., p. 3.

¹⁶ F. Nietzsche, *The Will to Power*, cit., p. 267.

intuitions and a willingness to experiment with ways of refashioning or replacing institutions. Vattimo sees this humility as an antidote to the prideful characteristics of those who claim to be obeying unconditional, ahistorical, transcultural, categorical imperatives¹⁷.

Vattimo's defense of Nietzsche's weak thought has been described as «the most striking current of thought in Italian philosophy in the post-WWII period' and as a movement 'that goes to the very heart of the great problems in continental philosophy»¹⁸. In the seminal essay in which Vattimo introduced this notion of weak thought, it is proposed as a "third way" related to but distinct from the two dominant trends in continental thought, dialectics and difference. There Vattimo explains that this notion

is not to be understood mainly or solely as an "overcoming" but, rather, it is to be defined primarily in terms of the Heideggerian notion of *Verwindung*, a term whose sense also must be understood within the horizon of a "weak" notion of what it means to think¹⁹.

This term, *Verwindung*, translated as "distortion," "torsion," or "twisting," is used by Heidegger in place of *Überwindung*, the "overcoming" that is proper to dialectics. As Vattimo puts it:

¹⁷ R. Rorty, *Foreward in Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, Law*, Columbia University Press, New York 2004), pp. xviii-xix.

¹⁸ P. Carravetta, *Introduction* in G. Vattimo, *Weak Thought*, State University of New York Press, New York 2012, pp. 1-2.

¹⁹ G. Vattimo, *Dialectics, Difference, Weak Thought* in *Weak Thought*, State University of New York Press, New York 2012, p. 39.

Heidegger's overcoming of metaphysics seems to involve a dialectical overcoming, yet it is different precisely insofar as it is a *Verwindung*²⁰.

Understood as a "twisting torsion" the term connects to the "twisting free" of the history of metaphysics Heidegger suggested in his *Nietzsche* lectures. As Heidegger puts it there in discussing the overturning of Plato's valuation of the supersensuous over the sensuous:

The new hierarchy does not simply wish to reverse matters within the old structural order, now reverencing the sensuous and scorning the supersensuous. It does not wish to put what was at the very bottom on the very top. A new hierarchy and new valuation mean that the ordering *structure* must be changed. To that extent, overturning Platonism must become a twisting free of it²¹.

Vattimo explains that this *Verwindung*, the twisting free of metaphysics,

is already exemplified in Nietzsche's announcement that God is dead, which is *not* a metaphysical utterance on the nonexistence of God. The statement is intended as the true realization of an "event," since the death of God means mainly the end of the stable structure of Being, hence also the end of the possibility of stating God's existence or nonexistence²².

²⁰ G. Vattimo, *Weak Thought*, cit. p. 46.

²¹ M. Heidegger, *Nietzsche: Volume I: The Will to Power as Art*, Harper and Row, San Francisco 1979, pp. 209-210. The word Krell translates as 'twisting free' is *Herausdrehung*. See J. Sallis, *Twisting Free: Being to an Extent Sensible in Research in Phenomenology*, Vol. 17, 1987, pp. 1-22.

²² G. Vattimo, *Weak Thought*, cit., p. 46.

It is interesting that Nietzsche uses *Überwindung* and not *Verwindung* in introducing the “overcoming” that is the central theme of *Thus Spoke Zarathustra*:

“I teach to you the Overhuman. The human is something that shall be overcome (*überwunden*). What have you done to overcome (*überwinden*) it?”²³

This task of overcoming is also the reason why Nietzsche recommends living dangerously on the slopes of Vesuvius. Earlier in the same passage Nietzsche sees a need for preparatory human beings, those «with the ability to remain silent, solitary, resolute, contended with and persistent in invisible activity,’ human beings, he continues, ‘who have an inner inclination to seek in all things that which is to be overcome (*überwinden*) in them»²⁴. Vattimo explains that Heidegger uses *Verwindung* because it contains no notion of dialectical sublimation (*Aufhebung*) in *Überwindung*. Whereas *Überwindung* is connected with dialectics, *Verwindung* is the term suggesting the twisting free from the history of metaphysics which marks the beginning of postmodern thought. Nevertheless, in another essay Vattimo explains:

The first philosopher who writes in terms of *Verwindung* – without actually using the word – is not Heidegger but Nietzsche. One might indeed claim that philosophical postmodernism originates in Nietzsche’s work²⁵.

²³ F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 11. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Walter de Gruyter 1968, p. 8.

²⁴ F. Nietzsche, *The Joyous Science*, cit., p. 181. F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1982, p. 176.

²⁵ G. Vattimo, “*Verwindung*”: *Nihilism and the Postmodern in Philosophy in Substance*, Vol 16, No. 2. Issue 53, 1987, (pp. 7-17), p. 7.

How is Nietzsche's weak thought a third way, related to but distinct from dialectics and difference? For Vattimo, dialectical thought assumes a progressive unfolding of time. The very idea that history is this march of progress "belongs to a culture of masters", those who think they understand this process and justify forms of domination as the inevitable unfolding of this history²⁶. Vattimo sees a "dissolutive" tendency in the materialistic overturning of Hegelian dialectics, and this tendency towards dissolution "inserts itself" in the thought of difference. While Heidegger expressed this thought of difference in its most radical form, for Vattimo it begins with Nietzsche:

The idea of totality and reappropriation, the very pillars of dialectical thought, remain metaphysical notions to be critiqued. Nietzsche helped bring this awareness to light by analyzing metaphysical subjectivity in terms of mastery and by announcing that God is dead²⁷.

Again, for Nietzsche, the notion of the death of God is not a metaphysical thought, a claim about the existence of God, but is rather a metaphor for the end of metaphysics, where the very idea of claiming to know whether God exists or not is surrendered.

Difference is thus «the heir to and radicalization of the dissolutive tendencies of dialectics», while the movement of *Verwindung*, according to Vattimo, is the «declination of difference into weak thought», and this involves a new ontology:

²⁶ G. Vattimo, *Weak Thought*, cit., p. 41.

²⁷ *Ibidem*, p. 43.

Reappropriation is not possible without liberating Being from the idea of stable presence, of *ousia*. But what would be entailed by such a reappropriation that no longer deals with Being as stability? The enfeeblement of (the notion of) Being, the explicit occurrence of its temporal essence (which is also and especially ephemerality, birth and death, faded trans-mission, antiquarian accumulation) has serious repercussions for the way we conceive of thinking and of the *Dasein* that is its “subject.” Weak thought aims at articulating such repercussions and thereby preparing a new ontology.²⁸

This weak ontology, Vattimo emphasizes,

will have important consequences, and of which thought has only begun to become aware of. These are the derangements that substantiate the announcement of the death of God, and which, according to Nietzsche are fated to play a major role in the coming centuries of our history²⁹.

What are the consequences of this weak thought which proceeds from the recognition of this enfeeblement of the notion of Being no longer understood as a stable presence, an unchanging substance, outside of the flow of time and ephemeral existence? What then is truth in this weak ontology? Vattimo suggests a weakening in the conception of truth. If truth can no longer be thought in terms of a correspondence to a stable presence, and can thus no longer serve as a stable foundation, then truth becomes something that takes place in the continual process of interpretation. Playing on the word *Versucher* in *Beyond Good and Evil*, Nietzsche allows that the philosophers of the future may still love their truths, but such truths are only attempts and temptations:

²⁸ *Ibidem*, p. 45.

²⁹ *Ibidem*, p. 47.

A new species of philosophers is coming up: I venture to baptize them with a name that is not free of danger. As I unriddle them, insofar as they allow themselves to be unriddled for it belongs to their nature to want to remain riddles at some point these philosophers of the future may have a right it might also be a wrong to be called attempters (*Versucher*). This name itself is in the end a mere attempt (*Versuch*) and, if you will, a temptation (*Versuchung*)³⁰.

Truth becomes an event that happens, as Heidegger suggested, in the work of art. Vattimo suggests the discourse of philosophy becomes something more aesthetic, or poetic: «the true does not have a metaphysical or logical nature but a rhetorical one»³¹.

One of the consequences of weak thought which Vattimo suggests here is the liberating one:

There is no doubt that once the characteristics of being and truth are rethought in weak terms, philosophical thinking, or the thinking of being, can no longer vindicate the sovereignty that metaphysics attributed to it—mainly through ideological deception—in the sphere of politics and social praxis³².

But can weak thought be anything more than the dismantling or deconstruction of the dogmatic pretensions in the history of metaphysics? Vattimo thinks that it does, and this perhaps marks the “third way” that is distinct from both dialectics and difference: «As for the constructive task of thought which seems to have lost much of its former emphasis

³⁰ F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, cit., p. 52.; F. Nietzsche, *Jenseits Von Gut und Böse*, Alfred Kröner, Leipzig 1924, pp. 52-53

³¹ G. Vattimo, *Weak Thought*, cit., p. 50.

³² *Ibidem*, p. 50.

in the postmodern experience, a philosophy of *Verwindung* in no way renounces it».³³

So, what might be the constructive task of Nietzsche's thought? In announcing the "death of God" and the "advent of nihilism," Nietzsche anticipated an unprecedented crisis in our time. In another passage announcing the death of God, curiously titled *What Our Cheerfulness Means*, Nietzsche likens the event to an eclipse of the sun:

The greatest event of recent times – the fact that "God is dead", that the belief in the Christian god has become unbelievable – has already begun to cast its first shadows over Europe. For the few at least whose eyes, whose *suspicious* eyes, are strong enough and subtle enough for this drama, some sun seems to have set, some ancient and profound confidence has turned into doubt; to these eyes our old world must seem to be becoming more vespertine, distrustful, strange and "old" with every passing day. In the main, however, we may say that the event itself is much too great, too remote, too far beyond most people's capacity to understand, for us to imagine that even the tidings of it could have *reached* their ears, let alone that very many people would already know *what* its actual implications were, of what things would have to collapse, now that this belief had been undermined, because they were built upon it: for example, our entire European morality. With regard to this long and abundant train of consequences which are now imminent, this demolition and destruction, this decline and fall, who nowadays has already divined enough of it to have to play the educator and prognosticator of this tremendous logic of terror, to play the prophet of a gloom and solar eclipse the like of which has probably never before existed on earth?³⁴

³³ *Ibidem*, p. 51.

³⁴ F. Nietzsche, *The Joyous Science*, cit., p. 225.

Now we know that it is Plato's sun, the idea that there is a universal truth, a ground or foundation for our values in the "Form of the Good" that is eclipsed, it is not difficult to understand why this eclipse of the sun leads to the collapse of morality. How is Nietzsche's weak thought emancipatory and transformative, as Vattimo has suggested, in this time of the Anthropocene? What is the reason for Nietzsche's cheerfulness in facing the cataclysm that is now impending in the Anthropocene? At the end of the passage Nietzsche suggests the reason for cheerfulness:

In fact, we philosophers and "free spirits" experience the news that the "old god is dead" as if illuminated by a new dawn; our hearts are overflowing with gratitude, astonishment, presentiment, and expectation—at last the horizon seems free again, even if it is not bright; at last our ships can set sail again, ready to face any danger; every venture of the knowledge-seeker is permitted again; the sea, *our* sea, lies open again before us; perhaps there has never been such an "open sea"³⁵.

The metaphor of the philosopher as intrepid sailor venturing out into an uncharted open sea perhaps suggests what Vattimo means by weak thought. Vattimo directs our attention to some passages from early writings where Nietzsche speaks of this "morning philosophy," and a philosophy of convalescence, healing, and health, all of which become major themes in his mature work: «These metaphors suggest a sort of 'surpassing' of metaphysical (modern, decadent) thought by means of an attitude other than the critical surpassing entailed in the search for a newer, stronger, or "truer" foundation»³⁶.

³⁵ F. Nietzsche, *The Joyous Science*, cit., p. 226.

³⁶ G. Vattimo, "*Verwindung*", cit., p. 11.

The notion of a “morning philosophy”, and this experience of being “illuminated by a new dawn”, point to *Thus Spoke Zarathustra* as the narrative begins and closes with Zarathustra’s addressing the rising sun, and at the end the narrator closes book: «Thus Spoke Zarathustra, and [he] left his cave, glowing and strong, like a morning sun out of dark mountains»³⁷. The story that unfolds in between these two mornings, leading to Zarathustra “illuminated by a new dawn,” involves the teachings Zarathustra brings down from his mountain solitude as gifts for human beings: the teaching concerning the Overhuman, the will to power, and the eternal recurrence. The notion of the Overhuman, the further overcoming or transformation of human beings, involves overcoming the longing for another world and thus becoming capable of remaining loyal or true to the earth: «I beseech you, my brothers, *stay true to the earth* and do not believe those who talk of over-earthly hopes!»³⁸. Understanding will to power and affirming the strange idea of the eternal recurrence are crucial in the overcoming of the values that have led to the darkness of the Anthropocene.

3. Nietzsche’s *Canto della Terra*

Thus Spoke Zarathustra is a series of speeches given by the protagonist, but the narrative also includes a few key passages that are songs rather than speeches, each closing with the line: “Thus sang Zarathustra”. In this closing section, I would like to suggest that the song *Canto della Terra* (Song of the Earth), made famous by the great Italian tenor Andrea Bocelli, might be taken as a coda, a song perhaps

³⁷ F. Nietzsche, *Zarathustra*, cit., p. 287.

³⁸ *Ibidem*, p. 12.

accompanying Zarathustra as he makes that final descent from the dark mountains, glowing and strong like the morning sun.

The notion of will to power is introduced as Zarathustra is explaining how in his travels through many lands, he has encountered many different tablets of good and evil: «A tablet of things held to be good hangs over every people. Behold, it is the tablet of its overcomings, behold, it is the voice of its will to power»³⁹. Here Nietzsche is emphasizing the all-too-human origins of morality. Instead of coming to us on stone tablets from God, or merely discovered in the nature of things, Zarathustra explains that the values of good and evil are expressions of, the voice of, the will to power of a people. The will to power should not be thought, as it often is, as a mere drive for power upon the part of a conscious ego. It refers rather to the underlying forces within the psyche that shape one's values. Part of the point in emphasizing the will to power in our values is recognizing the human origin of values. Only in recognizing the modest origin of our values can we become capable of changing them.

This is where it may seem strangest to think of will to power in the context of Nietzsche's weak thought. Perhaps the most challenging of the passages where Nietzsche discusses will to power is the notorious one in *Beyond Good and Evil* where he describes the will to power as the underlying drive of all life:

Here we must beware of the superficiality and get to the bottom of the matter, resisting all sentimental weakness: life is essentially appropriation, injury, overpowering of what is alien and weaker; suppression, hardness, imposition of one's own forms, incorporation and at least, at its mildest, exploitation⁴⁰.

³⁹ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, cit., p. 203.

He continues to say that this “exploitation” is not a character of primitive societies that humanity has evolved out of; nor is this true only of corrupt societies, aberrations from the refined norm of modern advanced civilization. This “exploitation,” Nietzsche explains, «belongs to the essence of what lives, as a basic organic function; it is a consequence of the will to power, which is after all the will of life». All of life, he goes on to explain, strives «to grow, spread, seize, become predominant» precisely because «life simply is will to power»⁴¹. One might like to resist this hard truth about life, and say that Nietzsche was just wrong; but when one considers the totality of the human impact upon the earth this seems harder and harder to do. That we now even speak of the Anthropocene may be a confirmation of this hard truth that life is will to power. The most troubling aspect of this is that if this drive for domination and exploitation is not something that humanity can evolve out of, and is that which is now driving humanity to the brink of extinction, how can it be possible to become capable of remaining loyal to the earth?

It is important to consider that *Beyond Good and Evil* closes with a passage in which the author looks back over what he has written and raises a question about the status of the text:

Alas, what are you after all, my written and painted thoughts! It was not long ago that you were still so colorful, young, and malicious, full of thorns and secret spices – you made me sneeze and laugh – and now? You have already taken off your novelty, and some of you are ready, I fear, to become truths: they already look so immortal, so pathetically decent, so dull!⁴²

⁴¹ F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, cit., p. 203.

⁴² *Ibidem*, p. 236.

The passage recalls the connection between writing and painting Socrates makes at the end of the *Phaedrus*, an association which destabilizes Plato's discourse founded on the opposition of art and truth at the outset of the history of metaphysics⁴³. Cautioning the reader not to take his written and painted thoughts as truths is perhaps an example of the *Verwindung*, the twisting free of the history of metaphysics that Vattimo suggests marks Nietzsche's weak thought. If one ignores the warning in Nietzsche's closing address and takes what he says about the exploitative will to power at the core of all life as a metaphysical truth, a truth about the fundamental nature of life, then it doesn't seem possible for humanity to become capable of remaining loyal to the Earth. If there is no way of transforming or evolving out of this exploitative will to power that has so far shaped the Anthropocene, then how will it be possible for human beings to overcome the exploitation of the Earth that is leading to the coming planetary apocalypse?

Yet the overcoming of human being in Zarathustra's teaching that leads to becoming capable of remaining loyal to the Earth involves a revaluation of values and thus, it would seem, also a transformation of the will to power in human beings. This is what *Thus Spoke Zarathustra* is about, and the drama turns on the thought of the eternal recurrence. Vattimo emphasizes the importance of this strange thought:

It is worth recalling that from the moment it first came to him (during the famous walk by Lake Silvaplana in the high Engadine), Nietzsche saw the idea of the eternal return as the core of his own philosophizing, the key that unlocked all problems, his

⁴³ Plato, *Phaedrus*, Hackett, Indianapolis 2003, p. 63.

message to the world: Zarathustra is “the teacher of the eternal recurrence”⁴⁴.

But how does the thought of eternal recurrence work as a catalyst for this transformation? Of course, Nietzsche introduces the thought in the penultimate section of Book IV of *The Joyous Science*:

What if one day or night a demon came to you in your most solitary solitude and said to you: “This life, as you now live it and have lived it, you will have to live again, and innumerable times again, and there will be nothing new in it, but rather every pain and joy, every thought and sigh, and all the unutterably trivial or great things in your life will have to happen to you again, with everything in the same series and sequence—and likewise this spider and this moonlight between the trees, and likewise this moment and I myself. The eternal hourglass of existence will be turned over and over again, and you with it, speck of dust!”⁴⁵

In an extended reflection on the thought of eternal recurrence, Vattimo suggests how the thought developed from Nietzsche’s earlier writings concerning the relationship between time and the eternal. As a cosmological hypothesis, the thought seems most nihilistic, foreclosing on the possibility of anything new ever really happening, undermining any meaning, any purpose to existence. As Vattimo explains,

The process of the eternal return, if it has neither sense nor purpose, always entails that that which takes place is only the

⁴⁴ G. Vattimo, *Dialogue with Nietzsche*, Columbia University Press, New York 2000, p. 2.

⁴⁵ F. Nietzsche, *The Joyous Science*, cit., pp. 220–22.

repetition of what has already taken place and cannot differ in any way⁴⁶.

On this interpretation, the thought seems to imply a determinism in which there is no liberty either as «the actions of man are simply produced by the cyclical becoming of the cosmos»⁴⁷. On the other hand, Nietzsche seems to present the thought as a moral imperative, challenging one to act as if every moment were to eternally recur:

If that thought took hold of you as you are, it would transform you and perhaps crush you; the question with regard to each and every thing, “Do you want this again, innumerable times again?” would weigh upon your actions with the greatest weight!⁴⁸

As the cosmological and moral interpretations are incompatible there must be another way. As Vattimo explains:

Surely the doctrine of the eternal return must have yet another meaning, not reducible to these two, that would somehow reveal the possibility of a closer, more profound link between the eternity of the world and human choice⁴⁹.

In Nietzsche’s diagnosis the problem with the values which have so far shaped the Anthropocene is that they have been expressions of a craving for vengeance or *ressentiment*. Zarathustra perhaps reveals the secret to Nietzsche’s thought when, in the section titled *On the Tarantulas*, he exclaims:

⁴⁶ G. Vattimo, *Dialogue*, cit., p. 3.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁸ F. Nietzsche, *The Joyous Science*, cit., p. 222.

⁴⁹ G. Vattimo, *Dialogue*, cit., p. 3.

For *that humanity might be redeemed from revenge*: that is for me the bridge to the highest hope and a rainbow after long storms.⁵⁰

Becoming loyal to the Earth requires the redemption of humanity from the spirit of revenge. The overcoming of the vengeful will to power requires confronting the problem of time and time's passing. In the crucial section titled *On Redemption*, Zarathustra explains «“This, yes this alone, is what *revenge* itself is: the will's ill-will toward time and its “It was” [*Es war*]»⁵¹. Vattimo focuses on this problem in examining the thought of eternal recurrence:

Thus, while nihilism is indeed a historical phenomenon, the development of which can be traced, it is also the universal condition *tout court* of mankind when the problem of *es war* has not been resolved. Proof of this lies in the fact that Nietzsche does not recognize any nonnihilistic historical epoch. Nihilism commences with Plato, and even before him, with Socrates. Indeed, wherever thought has arisen, there the spirit of revenge has dominated, and as we shall shortly see, it is both symptom and upshot of the incapacity to resolve the problem of *es war* and break free from the crushing weight of the past.⁵²

In what he acknowledges only a «preliminary to an interpretation of the doctrine of the eternal return», Vattimo focuses on the scene where the thought is finally introduced in *Zarathustra*⁵³. This takes place in the section titled *On the Vision and Riddle* and Vattimo turns our attention to the confrontation that takes place between Zarathustra and a

⁵⁰ F. Nietzsche, *Zarathustra*, cit., p. 86.

⁵¹ *Ibidem*, p. 121.; Also *Sprach Zarathustra*, cit., p. 176.

⁵² G. Vattimo, *Dialogue*, cit., p. 14-15.

⁵³ *Ibidem*, p. 22.

dwarf, the Spirit of Heaviness, in the gateway of the moment where two paths meet, each stretching back to eternity, one to the past and one to the future. In contrast to a linear view of time, in the eternal return all the past and the future meet in the present moment. As Vattimo puts it

The major consequence of the doctrine of the eternal return is the function performed by the instant. Now it bears with it all of the future, and thus also all of the past. It is in a sort of immediate rapport with the totality of time, which is how Nietzsche conceives of eternity⁵⁴.

The solution to the problem of time and time's passing lies in each present moment.

Perhaps it is crucial to recall here that Zarathustra first begins his story of the vision and the riddle by framing to whom the story is addressed: «To you, bold searchers, tempters, experimenters, and whoever has embarked with cunning sails upon terrifying seas. [. . .] to you alone I recount the riddle that I saw»⁵⁵. Here we see that same play with the word *Versucher* that Nietzsche employed when he addressed the question of whether the philosophers of the future will still love their truths. The story is not told to those who need a thread of argument to make it through the labyrinth of the thought of the eternal return. It would be too strong an interpretation to take the eternal return as a metaphysical truth about how time really works or what really happens after death. It is told only to those who have abandoned solid ground, those like Odysseus who have set sail, risking sirens' songs on terrifying seas.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Zarathustra*, cit., p. 134.

After the confrontation with the dwarf in the gateway of the moment, the scene shifts strangely like in a dream, a lucid dream, and Zarathustra sees a young shepherd writhing on the ground with a heavy black snake hanging out of his mouth. The shepherd is choked up with the nauseating heaviness of the thought of eternal recurrence. Zarathustra tells the shepherd to bite through it, bite off the head of the snake. When the shepherd heeds Zarathustra's call and bites through, spewing out the head of the snake, he jumps up transformed, no longer shepherd, no longer human. He is radiant, illumined, and laughing. Vattimo suggests that the solution to the problem posed by temporality and our ephemeral existence «must for Nietzsche be a smile»⁵⁶. This echoes Camus' suggestion in *The Myth of Sisyphus* that we must imagine his happiness and silent joy as Sisyphus begins again rolling the rock⁵⁷.

At the end of *Beyond Good and Evil* Nietzsche suggests «an ordering of rank among philosophers depending on the rank of their laughter—all the way up to those capable of golden laughter»⁵⁸. There is also one of the last mad letters, perhaps the last thing Nietzsche ever wrote when he explains that he has been «condemned to while away the next eternity with bad jokes»⁵⁹. That the shepherd jumps up laughing leads one to the suspicion that the thought of eternal recurrence might even be something of a joke. In any case, I think this is what Vattimo's interpretation of Nietzsche's weak thought might suggest about the thought of eternal recurrence. Nevertheless, even a joke could be transformative. When the shepherd jumps up laughing, he is radiant and illumined, like

⁵⁶ G. Vattimo, *Dialogue*, cit., p. 19.

⁵⁷ A. Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Vintage, New York 1991, p. 123.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, cit., p. 232.

⁵⁹ R. Hayman, *Nietzsche: A Critical Life*, Penguin, New York 1982, p. 335.

the golden sun. In *Zarathustra* gold is suggested as an allegory for the highest virtue, the gift-giving or bestowing virtue, and the sun is praised for giving its light without asking for a return on an investment. The golden sun is thus an image for a love that is a gift rather than an investment⁶⁰.

Now this is what I think the song *Canto Della Terra* perhaps suggests⁶¹. It is often taken as a love song where lovers find solace and joy amidst the spinning world. The opening lines, «Si lo so, amore, che io e te/Forse stiamo insieme/Solo qualche istante (Yes, I know, love, that you and I/May be together/Just some moments)», suggest a gratitude for a love even if it is ephemeral, and thus for a love that is a gift not an investment. The chorus suggests gratitude for the Earth for turning us from darkness to light, to the sun: «Guarda questa terra che,/Che gira insieme a noi,/Anche quando è buio./Guarda questa terra che,/Che gira anche per noi,/A darci un po' di sole, sole, sole. (Look at the Earth that,/That turns with us,/Even when it's dark./Look at the Earth that,/That also turns for us,/To give us a bit of sun, sun, sun.)». This is what I suggest is Nietzsche's response to the darkness of the Anthropocene: find the love that is a gift in the present moment; instead of longing for eternal reward in another world, be grateful for this Earth that turns with us toward the light, toward the sun. If only human beings could be capable of such a love, the world that concerns us would be a very different place.

⁶⁰ See T. Freeman, *Staying True to the Earth in Zarathustra, Zhuangzi, and Zen in A Wandering Dance Through the Philosophy of Graham Parkes: Comparative Perspectives on Art and Nature*, edited by David Jones, Bloomsbury Academic 2024, pp. 179-214.

⁶¹A. Bocelli, *Canto Della Terra* in *Sogno*, composed by F. Sartori, lyrics by L. Quarantotto, Dolby Atmos 1999.

L'Antropocene come categoria da superare. Un'ermeneutica letteraria

Reconsidering the Anthropocene. A Literary Hermeneutics

Sarah Dierna

1. *Premessa*

È innegabile riconoscere che l'essere umano sia, tra le specie animali, quella che sicuramente ha inciso di più sull'equilibrio del Pianeta, l'ente la cui presenza si è rivelata spesso volte dannosa per gli altri viventi e per se stesso. È altresì vero però che ammettendo un'era geologica che porta il nome di *Homo sapiens* – Antropocene – si corre il rischio di assegnare all'umanità un peso specifico notevole e superiore rispetto all'ecosistema nel quale si trova inserito e opera. Peso che ratifica la pretesa di superiorità dell'umano fino al punto di incidere su un'epoca geologica, di segnare l'ingresso verso una nuova era tutta umana in cui alla nostra specie è data la responsabilità del cambiamento incombente in natura, nonché la possibilità di volgerne l'esodo verso un finale più lieto.

L'argomento antropocenico è tra i più dibattuti della contemporaneità, con voci che insistono su elementi specifici del medesimo problema soffermandosi ora sull'aspetto politico, ora sull'aspetto ambientale, ora sui paradigmi economici in corso.

Quale che sia l'andamento della riflessione che ha per oggetto l'Antropocene, l'umano rimane in ogni caso presente e al centro della questione. Presenza plausibile se si pensa che è della sua capacità di modificare un'era geologica che si sta parlando. E tuttavia sarebbe interessante prendere un poco le

distanze da noi stessi e ragionare per un attimo sull'assenza dell'umano dal cosmo. Un compito che certo viene pur sempre svolto da un individuo che esiste e che compie tale presunto esercizio di distanza ma che può rivelarsi fecondo per semantizzare diversamente il concetto di Antropocene.

Per descrivere tale assenza dell'umano mi rifarò a due capolavori della letteratura italiana di tutti i tempi¹: le *Operette morali* di Giacomo Leopardi e *Dissipatio H.G.* di Guido Morselli. Questi testi infatti possono essere letti e studiati come dei saggi filosofici in cui vengono affrontati alcuni concetti decisivi riguardanti l'io e la sua circostanza, per dirla con Ortega, vale a dire la condizione della natura umana e il suo rapporto con il mondo e gli altri animali. Rispetto agli scopi del presente lavoro, insisterò in particolare modo su quelle operette di Leopardi e quelle parti del romanzo di Morselli in cui l'essere umano si è estinto, è scomparso e la narrazione si schiude a partire da questo fatto così decisivo.

L'ermeneutica delle due opere, affrontando la scomparsa di *Homo sapiens* e occupandosi quindi delle conseguenze di tale dipartita per l'equilibrio geologico dell'Intero, diventa un'occasione proficua per descrivere il posto che l'umano ha preteso di occupare nel cosmo e quale sia la sua vera posizione, mostrando così la pericolosità di un concetto quale potrebbe essere quello di Antropocene – più correttamente pensabile come mis-Antropocene – che scaturisce dal paradigma antropocentrico all'interno del quale l'umano è stato abituato a pensarsi e a concepirsi. Mantenendo

¹ Il panorama letterario più comunemente invocato per tematizzare l'Antropocene si rifà perlopiù alla cosiddetta *fiction*. Si veda a tal proposito A. Trexler, *Anthropocene Fictions: The Novel in a Time of Climate Change*, Charlottesville, Virginia University Press, 2015. Si veda inoltre N. Scaffai, *Letteratura e ecologia. Forme e temi di una relazione narrativa*, Roma, Carocci editore, 2017. In questa sede non considererò tali aspetti; preferisco soffermarmi su alcuni classici della letteratura.

tale dispositivo concettuale si rischia di non riuscire a perseguire l'obiettivo di una decentralizzazione dell'umano dal cosmo, mediante il quale soltanto è possibile superare la falla sulla quale invece si muove l'era geologica attuale.

Oltre ai due capolavori italiani, accennerò inoltre a uno dei romanzi più conosciuti della narrativa di McCarthy, *La strada*. Se da una parte esso descrive la fiducia nella bontà umana e nella sua capacità di riparare un mondo che diventa sempre più invivibile, d'altra parte il romanzo potrebbe avere un valore simbolico diverso che rimanda a una più originaria comprensione dell'essente, del rapporto tra l'ente e l'essere, la parte e l'intero, insomma, l'elaborazione un paradigma non più antropocentrico ma ontologico che si avvicina a ciò che in questo saggio si prova a sostenere.

Attraverso l'ermeneutica di alcune opere letterarie si proverà dunque a mostrare come l'Antropocene sia una categoria imprecisa, ambigua e – in riferimento ad alcuni brani – persino errata. La difficoltà di sostenere il dispositivo teorico antropocentrico senza il rischio di viziare anche la dimensione prassica dell'era geologica considerata suggerisce di superare tale concetto, o quantomeno di ridefinirlo; di favorirne l'elaborazione di uno nuovo e più centrato che permetta all'umano di pensarsi e di riappropriarsi di una visione più autentica, veritiera e non antropocentrica che gli consenta di abitare con più consapevolezza e misura il cosmo, nella convinzione che quella di Antropocene sia una categoria troppo impastata di umanismo che non permette di cogliere adeguatamente la soluzione che pure si pensa spetti all'umano trovare, praticare e risolvere.

2. *Il Nemico si è ritirato*

Nel romanzo, pubblicato postumo nel 1977, Guido Morselli conduce il lettore nello scenario surreale della città di

Crisopoli, ridotta a Necropoli dopo la scomparsa improvvisa del genere umano avvenuta nella notte tra l'1 e il 2 giugno. Nella realtà sensibilmente trasformata «rimane ciò che pur essendo corporeo, non era organico. [...] Rimane anche quello che è organico e vivente, ma non umano»².

Il fatto, tutt'altro che perturbante, prepara il ritorno felice degli altri animali che cominciano ad abitare gli spazi antropici fino a quel momento inaccessibili. Si incontra quindi un cagnolino che si porta a spasso da solo con il suo guinzaglio, o dei camosci che si aggirano per la stazione ferroviaria tra locomotive rimaste ferme. Il silenzio dà voce al canto degli uccelli; gli animali si muovono liberi nella Natura mentre «l'istinto li avverte di una novità in cui certo non speravano; il grande Nemico si è ritirato»³.

La *Dissipatio Humani Generi* ripulisce anche l'aria che adesso torna respirabile. Il problema dell'inquinamento, del quale l'umano era responsabile, è rientrato così da potere rispondere – non senza ironia e verità – alla domanda che ripetutamente ci poniamo alla seguente maniera: «O genti, volevate lottare contro l'inquinamento? Semplice: bastava eliminare la razza inquinante»⁴.

A osservare tutto questo, infine, è un ex-uomo, un individuo che sembra avere abbandonato le vesti, i costumi e i comportamenti specificatamente umani e nutre adesso una 'fobantropia', ha «paura dell'uomo, come dei topi e delle zanzare, per il danno e il fastidio di cui è produttore inesausto»⁵.

Insomma, niente lascia intendere che ci siano motivi per disperare a causa della scomparsa del genere umano.

² G. Morselli, *Dissipatio H.G.*, Adelphi, Milano 2012, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 53.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 43.

Esistevano piuttosto ragioni per farlo dinnanzi al danno, più o meno manifesto, che la sua presenza mieteva per l'intero Pianeta.

Il confronto con questo scenario liberato dalla presenza umana sembra sostenere il concetto di Antropocene. La presenza dell'umano, infatti, incide e altera l'equilibrio del Pianeta; in sua assenza però la Terra e l'atmosfera ritrovano fisiologicamente l'omeostasi originaria come se niente fosse accaduto. Anche questo lascerebbe allora concludere che dall'umano dipende in qualche modo il cambiamento sperato, benché esso richieda non un intervento attivo bensì passivo, e cioè che l'umano si faccia da parte.

Uno scenario molto vicino a quello appena descritto si trova nel *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*. Anche qui la specie umana si è estinta ed è significativo che a confrontarsi a proposito di tale evento siano prima di tutto due personaggi della fantasia; soltanto in un componimento successivo sarà la Natura a rivolgersi direttamente all'Islandese in quella che è, tra le *Operette*, la più nota e la più suggestiva. Nemmeno questo scambio tra la natura e la creatura umana ha però l'ultima parola, che spetta invece a due bestie, un cavallo e un toro, dunque a due entità viventi e reali che dell'umano hanno soltanto un ricordo. È plausibile pensare questa divisione in tre momenti nel seguente modo: inizialmente come un'ipotesi da verificare, poi come una situazione concreta che si verificherà nel prossimo futuro e infine come un ricordo di ciò che, accettato o meno, è ormai accaduto. Ciò che potrebbe essere, ciò che accadrà, ciò che sarà stato. Leopardi, detto altrimenti, ritorna sullo stesso argomento in tre modi diversi: nel primo caso esso appare quasi come l'oggetto di fantasia che intrattiene lo gnomo e il folletto; come se tali considerazioni non fossero ancora sufficienti a chiarire la sorte umana, interviene la Natura che si rivolge direttamente all'ente

interessato, vale a dire all'animale umano; il dialogo con l'islandese si conclude con un soffio di vento o l'arrivo di due leoni: nell'uno come nell'altro caso con la scomparsa di *Homo sapiens*, evento del quale il toro e il cavallo tornano a parlare quando già non è più. Procediamo con ordine.

Il dialogo tra il folletto e lo gnomo inizia con una notizia sconvolgente per lo gnomo che era stato mandato dal padre a prendere notizie sull'umanità della quale non se ne avevano più da qualche tempo; il folletto lo avverte con queste parole: «Voi gli aspettate invan: son tutti morti, diceva la chiusa di una tragedia dove morivano tutti i personaggi» e aggiunge: «Gli uomini son tutti morti, e la razza è perduta»⁶.

Il grande annuncio è seguito da un intenso scambio di battute dal quale si evince la presunzione dell'umano di credere la propria presenza lo scopo del mondo, mentre tutto il resto è soltanto una risorsa messa a disposizione dei *sapiens* affinché possano vivere⁷. Il folletto rassicura le perplessità dello gnomo mostrando che senza la nostra specie l'universo e la luna continuano il loro corso, il cielo non si arrugginisce. Insomma, il mondo prosegue serenamente:

FOLLETO. Ma ora che ei sono tutti spariti, la terra non sente che le manchi nulla, e i fiumi non sono stanchi di correre, e il mare,

⁶ G. Leopardi, *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, in *Operette morali*, a cura di G. Ficara, Mondadori, Milano 2016, p. 39.

⁷ A tal proposito vale la pena riportare il celebre *incipit* dell'opera nietzscheana del 1873: «In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della "storia del mondo": ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, l'astro si raggelò e gli animali intelligenti dovettero morire», in F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2015, p. 11.

ancorché non abbia più da servire alla navigazione e al traffico, non si vede che si rasciughi.

GNOMO. E le stelle e i pianeti non mancano di nascere e di tramontare, e non hanno preso le gramaglie.

FOLLETTO. E il sole non s'ha intonacato il viso di ruggine; come fece, secondo Virgilio, per la morte di Cesare: della quale io credo ch'ei si pigliasse tanto affanno quanto ne pigliò la statua di Pompeo⁸.

Leopardi non lascia spazio a equivoci. La Terra continua a girare come sempre, il sole a riscaldare, i fiumi a scorrere. L'assenza dell'umano, e quindi l'inevitabile tramonto dell'era geologica che porta il suo nome e che dovrebbe far seguito alla sua dipartita, non produce cambiamenti di nessun tipo. Il vivace scambio di battute tra lo gnomo e il folletto ci presenta l'idea che l'Antropocene, a dispetto dell'impressione che l'umano ha di incidere sugli spazi del Pianeta, sia più propriamente un'espressione della natura medesima che è tale indipendentemente dall'umano così da continuare anche quando questi si sarà congedato dalla Terra.

Se il dialogo tra i due personaggi di fantasia corre il rischio di far apparire anche il contenuto del loro scambio fantasioso, subentra la Natura che ancora più impietosa si rivolge all'Islandese mettendolo a conoscenza della totale indifferenza del suo corso:

Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime, sempre ebbi ed ho l'intenzione a tutt'altro, che alla felicità degli uomini o all'infelicità. Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per dilettarvi o giovarvi. E

⁸ G. Leopardi, *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, cit., pp. 43-44.

finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei⁹.

La risposta della Natura sembra suggerire un ulteriore passo in avanti rispetto alla possibilità di un'era geologica siglata dall'uomo. La natura non solo non si avvede della felicità umana ma è lei a offendere, a danneggiare così come è lei a beneficiare e mitigare. Quindi anche il tentativo contemporaneo di attribuire all'umanità la potenza di incidere su un'era geologica, tanto nel compiere il danno quanto nel trovare la soluzione, sembra escluso nella prospettiva non antropocentrica di Leopardi. È sempre la natura a essere responsabile; l'umano ne subisce i colpi o ne riceve i piaceri ma è la Natura a incidere sul tempo geologico e della vita. Il dialogo della Natura con l'Islandese esclude insomma alla radice la possibilità di una simile categoria ermeneutica.

Anche questa posizione, d'altra parte, va assunta con la giusta precauzione. Il rischio infatti è che ritenendo l'umano innocente quanto al danno e impotente quanto alla soluzione del problema, questi si senta esentato da qualsiasi responsabilità etica e si legittimino alcuni comportamenti sbagliati. Il dialogo ci permette però di fare un altro passo in avanti nell'ipotesi che si sta provando ad argomentare, e cioè che quella antropocentrica non è primariamente una questione prassica legata all'utilità e al danno dell'umanità per la vita del Pianeta – per parafrasare un magnifico titolo nietzscheano – ma vada piuttosto ripensata in termini più teoretici e meno etici: ciò su cui bisogna riflettere è il modo in cui l'umano si percepisce nella Natura.

Leopardi mette infine in dialogo un cavallo e un toro chiamati a discorrere, tra le altre cose, della superbia umana di ritenersi il centro del mondo e di avere soggiogato gli altri

⁹ Id., *Dialogo della natura e di un Islandese*, in *Operette morali*, cit., p. 97.

animali ai propri scopi e interessi. Il cavallo a un certo punto riferisce al Toro:

C. In somma questo Dialogo deve contenere un colpo d'occhio in grande, filosofico e satirico sopra la razza umana considerata in natura, e come una delle razze animali, rendutasi curiosa per alcune singolarità, insinuare la felicità destinataci dalla natura in questo mondo come a tutti gli altri esseri, *perduta da noi per esserci allontanati dalla natura*, discorrere con quella meraviglia che dev'essere in chiunque si trovi nello stato naturale, delle nostre passioni, dell'ambizione, del danaro, della guerra, del suicidio, delle stampe, della tirannia, della previdenza, delle scelleraggini, ec. ec.

T. Oh che matti, oh che matti¹⁰.

Il cavallo aggiunge un elemento importante rispetto al movimento che stiamo compiendo attraverso l'esegesi dell'opera leopardiana. La felicità è andata perduta per esserci allontanati dalla natura. L'Antropocene, in base al suddetto dialogo, si potrebbe dunque concepire come l'era nella quale l'umano si è allontanato dalla natura dimenticandosi così non solo del suo legame *con* essa ma insieme della sua appartenenza *a* essa. Detto altrimenti, l'era geologica nella quale l'umanità avrebbe preteso di essere la protagonista e non invece la parte. Forse è in questa direzione che va risemantizzato il concetto di Antropocene o, più correttamente, superato. Per uscire dal paradosso curioso in base al quale l'umano è responsabile del cambiamento la nostra specie deve ricucire tale frattura con la natura inaugurando una fase nuova che alla radice *antropos-*, forviante e pericolosa, ne anteponga una nuova che esalti l'appartenenza dell'umano all'intero. Questi deve ritrovare e quindi riappropriarsi della sua

¹⁰ Id., *Dialogo tra due bestie. P.e. un cavallo e un toro*, in *Operette morali*, cit., p. 323. (Il corsivo è mio).

appartenenza alla Natura ma investire tale inversione di paradigma all'interno della stessa categoria che pone la nostra specie come responsabile, altrimenti si rischia di mantenere appunto il problema che si vuole invece risolvere.

3. *Noi portiamo il fuoco*

The Road di Cormac McCarthy è sicuramente un gioiello della letteratura americana del Novecento. Lo zelo con cui il padre si prende cura del figlio, l'ingenuità e la purezza con cui il bambino osserva il padre e lo interroga rendono la storia un capolavoro di tenerezza e di sentimenti. La natura enigmatica dell'accadimento che vede coinvolti i personaggi, costretti a muoversi verso Sud alla ricerca di un lembo di terra ancora abitabile, presta il racconto a interpretazioni assai diverse.

Non sembra sbagliato pensare che lo scenario descritto abbia la fisionomia del mondo futuro deturpato dall'uomo che ha abusato di esso.

Ad attraversarlo sono un padre e un figlio. La scelta non è casuale. Essi evocano qui l'incontro tra due generazioni diverse; è l'adulto a condurre il più giovane lungo una realtà che il suo evo ha prosciugato fino all'ultimo. Il ragazzo, dal canto suo, non subisce tale scenario passivamente. L'inquietudine è rivalsa dal potere del fuoco, l'elemento prometeico al quale la filosofia attribuisce da sempre un forte significato simbolico. Turbato dinnanzi a un percorso che non si appresta a migliorare, il bambino rivolge al padre la seguente domanda:

«Ce la caveremo, vero, papà?

Sì. Ce la caveremo.

E non ci succederà niente di male.

Esatto.

Perché noi portiamo il fuoco.

Sì. Perché noi portiamo il fuoco»¹¹.

Il fuoco è il grande dono che Prometeo ha fatto all'umanità garantendone così la sopravvivenza. L'elemento naturale che rappresenta la tecnica mediante la quale il genere umano è progredito in scienza e conoscenza, migliorando le condizioni in cui vessava l'umanità¹².

La concessione del fuoco, della tecnica, ha contribuito ad allontanare l'umano dalla natura, di più, a segnare quest'ultima secondo forme e modalità diverse, non sempre migliorative poiché nel mostrarsi vantaggiose per una specie vivente, la nostra, hanno causato danni, sofferenze e morti a numerosi altri animali.

Il romanzo però lascia intendere che il bambino, insieme al padre, porti il fuoco e tale motivo dovrebbe essere in sé sufficiente a renderli buoni, a garantirli da un mondo che di garanzie sembra darne poche, a rassicurarli che niente di male accadrà. Un'ermeneutica non troppo forzata dei fatti potrebbe portarci a leggere la fiducia del Prometeo bambino, rafforzata dalla guida sicura del padre, come una

¹¹ C. McCarthy, *La strada* (*The road*, 2006), trad. it. di M. Testa, Einaudi, Torino 2007, p. 67.

¹² Vale la pena riportare l'elenco dei doni di Prometeo: «Ascoltate piuttosto le pendei dei mortali, che erano come bambini/ prima che io li dotassi di intuito e di padronanza del pensiero./ [...] Prima di me/ vedevano, ma ciecamente; udivano,/ ma non sapevano ascoltare. Simili a forme di sogno,/ la loro esistenza longeva era trama confusa, ignoravano/ [...] Si affannavano ad agire senza discernimento,/ fino a quando io non indicai il levarsi e il tramontare degli astri,/ che non è facile stabilire,/ e per loro scoprii il numero, la più eccellente tra le conoscenze,/ e la combinazione dei segni, memoria di tutte le cose, madre/ operosa delle Muse./ E per primo domai gli animali selvatici, piegandoli al gioco/ e al cavaliere,/ perché sostituissero gli umani nelle fatiche più dure», Eschilo, *Prometeo incatenato*, in Eschilo-Sofocle-Euripide, *Tutte le tragedie* (testo greco a fronte), a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano-Firenze 2018, pp. 483-485.

manifestazione della sicurezza nella quale l'umanità si muove, fiduciosa che l'umanità non sia malvagia e che portando il fuoco essa porta la luce della tecnica e della conoscenza, strumenti mediante i quali essa sarà in grado di risolvere le difficoltà presenti. L'Antropocene è quindi l'era che ha creato il disastro di cui McCarthy ci fa partecipi ma anche la stagione che riparerà tale danno con il fuoco.

Un'interpretazione filosoficamente più stringente ci porterebbe però a riconoscere nel fuoco anche il principio eracliteo. La fiamma è l'*Arché*, il principio ontologico di tutte le cose che esistono e che dunque anche il padre e il bambino custodiscono: la scintilla dell'essere. Avvalersi di tale richiamo archetipico significa superare il paradigma antropocentrico e riconoscere invece l'umano come parte della Natura a favore di uno sguardo decentralizzato e più oggettivo che, mutando la percezione che la nostra specie ha di se stessa modifica anche l'azione concreta, la maniera in cui essa agisce nel Pianeta lasciandovi la sua impronta¹³.

4. *Oltre il paradigma antropocentrico*

Il decentramento dell'umano richiede di superare il paradigma antropocentrico e di stabilire invece una prospettiva che potremmo definire 'onto-centrica', in cui al centro vi è l'Essere e non l'ente che di esso è parte. In tale direzione si dirigono le riflessioni della *Deep Ecology* le cui posizioni si inseriscono a pieno all'interno del fervente dibattito sull'Antropocene.

¹³ Assumo qui il termine con un significato più ampio rispetto al concetto di 'impronta ecologica'. Per una descrizione puntuale su alcuni tipi di interventi che hanno segnato profondamente le sorti di diverse aree geografiche rimando a J.R. McNeill, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, tr. it. di P. Arlorio, Einaudi, Torino 2020.

Quando si parla della capacità dell'uomo di influenzare un'era geologica e di avere un impatto sull'ambiente terrestre ciò su cui bisogna insistere non è soltanto il tipo di danno ma anche la visione del mondo che rende possibile un simile danno. Arne Naess, filosofo norvegese al quale si deve la distinzione tra superficiale (*shallow*) e profondo (*deep*), ha giustamente scritto che quella ambientale non è da intendere come una crisi soltanto operativa ma prima di tutto percettiva, legata cioè a un certo modo di concepirsi da parte di *Homo sapiens*: «L'ecologista profondo è convinto che per far fronte alla crisi ambientale sia necessario modificare la concezione del mondo (ossia quell'approccio mentale che influenza il modo in cui percepiamo la realtà che ci circonda e il modo in cui ci relazioniamo con essa) soggiacente ai nostri comportamenti ecologicamente dannosi»¹⁴.

L'etichetta di superficie, sostengono gli ecologisti profondi, è forviante poiché continua a dare credito alla propaganda che sostiene di fatto la campagna ecologica non nel rispetto della natura ma degli interessi economici della classe dominante mentre un'azione veramente efficace dovrebbe prima di tutto agire sulle fondamenta teoretiche e non (o non soltanto) sulle abitudini e sui comportamenti. In breve, l'umano deve cambiare il modo di concepirsi, di pensarsi e di collocarsi nell'intero. Il presupposto filosofico di una simile posizione è il fondamento greco della *physis*.

La questione, in questa sede assai più sollevata che risolta, riguarda dunque la natura e le implicazioni di un concetto come l'Antropocene. Riconoscere all'umano la forza impattante di incidere non rischia forse di corroborare un paradigma dal quale invece ci si dovrebbe svincolare? E cioè,

¹⁴ C. Tarantino, *L'ecologia profonda. Analisi di un movimento antisistema*, in *Trasgressioni. Rivista quadrimestrale di Cultura politica*, n. 66, anno XXXVI, Gennaio-Agosto 2021, *La sfida dell'ecologia radicale*, p. 23.

in altri termini, di confermare e sostenere la visione dell'umano come ente separato, tanto più se da questi ci si aspetta anche la soluzione della crisi ecologica in atto?

Ancora una volta, Giacomo Leopardi è stato illuminante nel riuscire a cogliere la sensibilità di tale percezione *umana, troppo umana*; in un vivacissimo dialogo, il filosofo fa dire a Copernico:

Che vi dirò poi degli uomini? Che riputandoci (come ci riputeremo sempre) più che primi e più che principalissimi tra le creature terrestri; ciascheduno di noi, se ben fosse uno vestito di cenci e che non avesse un cantuccio di pan duro da rodere, si è tenuto per certo di essere un imperatore; non mica di Costantinopoli o di Germania, ovvero della metà della Terra, come erano gl'imperatori romani, ma un imperatore dell'universo; un imperatore del sole, dei pianeti, di tutte le stelle visibili e non visibili; e causa finale delle stelle, dei pianeti, di vostra signoria illustrissima, e di tutte le cose¹⁵.

Il dialogo con "l'ora prima" e lo stupore di Copernico dinnanzi al fatto che il sole non si è levato mettono assai bene in luce la presunzione di *Homo sapiens* nel cosmo, il quale ha posto la sua casa immobile al centro e ha visto nel sole un astro al suo servizio. Quando a Copernico viene indicato dal sole di "mettere in moto" la terra poiché esso non sarà più disposto a ruotarle attorno, l'astronomo manifesta la difficoltà di tale rivoluzione non soltanto per la Terra, ma soprattutto per le "maestà umane" che dovranno lasciare il trono sul quale sono state sedute e «si troveranno a essere tutt'altra roba da quello che sono state fin qui, o che si hanno immaginato di essere»¹⁶.

Come il sole non si leva più, così forse anche un concetto come quello di Antropocene dovrebbe tramontare per

¹⁵ G. Leopardi, *Il Copernico*, in *Operette morali*, cit., p. 218.

¹⁶ *Ibidem*, p. 219.

essere sostituito da un altro che non confermi la distanza ma ribadisca piuttosto la prossimità dell'umano alla Natura. Dire Antropocene invece significa mantenere il primo, l'umano, separato dalla seconda, la natura; una specie che è capace di incidere così enormemente da superare le forze della natura. Oppure una natura debole che si lascia plasmare dalla mano antropica. Ciò non significa, naturalmente, non ammettere che l'umano non abbia contribuito a danneggiare la natura, ma le azioni della nostra specie sono sempre forma e manifestazione del moto del divenire e dell'Essere generale.

Ciò per cui la struttura antropocenica può mostrare la sua fecondità va ricercato nell'impatto che un dispositivo così forte suscita nella comunità scientifica e nel dibattito generale; la forza argomentativa dell'Antropocene rimane poiché esalta la frattura individuando così anche il punto da suturare. Come scrive Lynn Keller, «whatever the status of the Anthropocene as a geological category [...], [the term] signals a powerful cultural phenomenon tied to the reflexive, critical, and often anxious awareness of the scale and severity of human effects on the planet»¹⁷. Il fenomeno culturale, vale a dire la percezione generale nel quale il problema va individuato e la soluzione cercata. Si tratta di ripristinare quel «valore dell'ente spinoziano, affermare che l'uomo non è altro che una parte minima di un tutto che è molto al di là non solo delle sue parti ma della somma di esse, corrisponde a un tentativo di riequilibrare, nel pensiero collettivo, la collocazione dell'uomo nel mondo, che è vista, come testimoniano le conseguenze rilevate dal rapporto del M.I.T. per il Club di Roma, degenerare in uno squilibrio incontrollato». Va comunque precisato che il portato delle riflessioni poste «non può, e forse non intende, mirare a rendere la posizione dell'uomo non

¹⁷ L. Keller, *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*, Charlottesville, Virginia UP, 2017, pp. 1-2.

centrale nella mentalità dell'uomo stesso»¹⁸; piuttosto, se «non possiamo evitare di essere antropocentrici, perché siamo fatti così» può tuttavia essere «utile alla nostra sopravvivenza la consapevolezza che siamo solo una piccola escrescenza sulla superficie di Gaia»¹⁹.

5. *Una categoria da superare*

Un libro assai denso per la forza e la varietà dei contenuti è sicuramente *The Ahuman Manifesto. Activism for the End of Anthropocene* di Patricia MacCormack. A proposito dell'assenza dell'umano dal cosmo, che fa da *file rouge* ai brani narrativi selezionati, la studiosa afferma: «There is nothing martyr-like about devaluing humanity. Ending the privileging of humanity may for some lead to suicide and for others to antinatalism, but neither is a privation demanding acclaim. The greater effects of human absence are more important than dying for a 'cause', so configuring human absence as martyrdom returns the activism to anthropocentrism»²⁰.

Non si tratta di motivare gli umani verso una estinzione consapevole poiché se così fosse avrebbe ragione MacCormack a parlare di antropocentrismo. L'umano rimane l'elemento dal quale transita il cambiamento. Ciò che si è tentato di sostenere è un modo diverso di interpretare tale cambiamento. L'assenza dell'umano, descritta attraverso le opere di Leopardi e di Morselli, ha infatti mostrato come la natura rimanga indifferente persino dinnanzi alla presenza di una specie così presuntuosa ed esigente.

¹⁸ A. de Benoist, *La natura e il suo «valore intrinseco»*, in *Trasgressioni*, cit., p. 99.

¹⁹ *Ibidem*, p. 98.

²⁰ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto. Activism for the End of Anthropocene*, Bloomsbury USA Academic, New York 2020, p. 6.

La filosofia antinatalista, dal canto suo, è sostenuta non soltanto da argomenti filantropici ma anche da motivi misantropici, i quali insistono assai più sul dolore che l'umano *provoca* nel mondo²¹ che su quello che subisce. Uno degli esiti di tale posizione filosofica, quale che sia la premessa e la giustificazione, è l'estinzione del genere umano, ma essa non va concepita – almeno non in questa sede – come la conclusione (antropocentrica) necessaria, bensì come la premessa per una riflessione di carattere generale sull'ordine della natura e l'equilibrio generale del cosmo.

Si è visto come Guido Morselli veda nell'estinzione la risoluzione al problema dell'inquinamento; come Giacomo Leopardi consideri la dipartita dell'umano quasi liberatoria per le altre specie e metta la loro scomparsa in relazione all'indifferenza della Natura che non si avvede. La distanza dall'umano, di cui la letteratura ci ha restituito due capolavori, non prepara uno scenario nichilistico bensì quasi più lieto, libero e pulito. Al di là di tutto imperturbato. Di tale imperturbabilità dovremmo chiedere ragione. Dinnanzi a una simile risposta letteraria dovremmo domandarci se l'Antropocene sia davvero un'era geologica e non più semplicemente la consapevolezza che l'umano ha iniziato ad avere del proprio comportamento antropocentrico, della propria dismisura operativa e dunque della distanza che ha interposto con la sua *Heimat*, la Natura.

²¹ Sul legame tra Antinatalismo e ambiente rimando a D. Benatar, *The misanthropic argument for Anti-Natalism*, in AA. VV., *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting*, edited by S. Hannan, S. Brennan and R. Vernon, Oxford University Press, New York 2015; K. Szocik and M. Häyry, *Why it is rational to expect the horrible – The future of humanity and climate change*, in *South African Journal of Philosophy*, 2024; Id., *Climate change and anti-natalism: Between the horrible and the unthinkable*, in *South African Journal of Philosophy*, 2024.

L'ermeneutica dei testi letterari, di opere nate ed elaborate in orizzonti culturali in cui l'Antropocene non era ancora stato proposto come dispositivo concettuale, ci consente di guardare a tale categoria in modo nuovo e diverso rispetto alla maniera in cui siamo soliti concepirla, comprenderla e semantizzarla. La fecondità dell'interpretazione di questi capolavori letterari consiste nel mostrare la possibilità di fare a meno, o per meglio dire, di superare tale concetto e di individuarne un altro che ribattezzi l'appartenenza dell'umano all'Essere, alla Natura. Di ripensare l'umano in una prospettiva più olistica nella quale questi si ricomprenda come parte del tutto. L'unica direzione nella quale l'umano dovrebbe ripensare le proprie azioni e ritrovare la propria identità più autentica e vera.

Per una rifondazione umana della natura. Estetica ed etica del paesaggio in Zanzotto saggista

Nature as a human space. Aesthetics and Ethics of the landscapes in Zanzotto essays

Mario Minarda

Poiché lo spazio in cui ci aggiriamo è fatto di realtà psichiche che influiscono sulla nostra vita, dovremo ampliare la nozione di ambiente nel senso di una “ecologia del profondo”, partendo dall’ipotesi che il nostro pianeta sia un organismo vivente, che respira e si autoregola. Poiché qualunque cosa abbiamo intorno può nutrire la nostra anima in quanto alimenta l’immaginazione, là fuori è pieno di materia animica. E allora perché non ammettere, con l’ecologia del profondo, che l’ambiente stesso è intriso di anima, animato, inestricabilmente fuso con noi e non già sostanzialmente separato da noi?

James Hillman, *Il codice dell’anima*, 1996

Nel suo recente *La Montagna vivente. Apologo per i nostri tempi* (2022) lo scrittore indiano Amitav Ghosh racconta del progressivo sconvolgimento cui va incontro una piccola comunità montana a seguito dell’invasione ostile, del tutto inaspettata, da parte di un esercito di coloni appartenenti alla tribù degli *Anthropoi*. Questi ultimi, infatti, vorrebbero a ogni costo, e contro ogni divieto, scalare le vette della montagna sacra, ma al contempo proibita, Mahaparbat, la quale garantiva pace, equilibrio e prosperità agli abitanti secolari della valle sottostante. Essi da un lato la veneravano come fosse una Grande divinità; dall’altro la consideravano un benefico essere vivente che provvedeva per il loro sostentamento: «ne avevamo prova ogni giorno, negli alberi lungo i ruscelli che scorrevano sulle sue pendici. Quegli alberi, che crescevano

solo nella nostra Valle e in nessun altro luogo, producevano cose tanto miracolose che li chiamavamo alberi magici»¹. Insomma, un eden paradisiaco raccontato attraverso contorni onirici e fiabeschi che ben presto si tramutano però in incubi: sono infatti preannunciati esiti funesti che suonano, al di là dell'alone metaforico, come importante avvisaglia per gli odierni esseri umani, inclini ad oltrepassare ogni limite loro consentito.

Andando un po' più a ritroso nel tempo, nella nota operetta morale di Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, arrivato a un certo punto si legge questa battuta: «...mi posi a cangiare luoghi e climi, per vedere se in alcuna parte della terra potessi non offendendo non essere offeso, e non godendo non patire»². L'Islandese prova cioè a fuggire da una vita impossibile, costantemente tribolata proprio a causa delle incessanti calamità naturali presenti, sebbene a diversi livelli, in tutto il mondo. Tutto ciò fa parte però di un ciclo sistematico e universale di produzione e distruzione destinato a durare.

Se dunque in Ghosh emerge viva preoccupazione per le sorti di un sistema naturale benevolo da preservare in maniera assoluta, pena l'annullamento della specie, in Leopardi la Natura è invece un problema tutto umano; cioè nella misura in cui è soltanto l'uomo a considerarlo come tale:

¹ «Le foglie tenevano lontani gli insetti; il legno era impermeabile all'acqua; le radici nutrivano una rara specie di funghi; i fiori davano un miele profumatissimo; e i frutti erano squisiti. Ma la cosa più miracolosa era la noce nascosta dentro il frutto: aveva una fragranza incomparabile, e un tal numero di usi medicinali che i mercanti delle Terre Basse intraprendevano lunghi viaggi per procurarsela» (A. Ghosh, *La montagna vivente. Apologo per i nostri tempi*, traduzione di N. Gobetti e A. Nadotti, Neri Pozza, Vicenza 2023, p.17).

² G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di A. Prete, Feltrinelli, Milano 2010, p.121.

un problema, ossia un'entità nemica indifferente ai suoi bisogni e che lo attanaglia provocandogli perpetui affanni.

Muovendo, certo, dal paradigma oppositivo leopardiano, ma mutandolo di segno, nelle riflessioni del poeta Andrea Zanzotto, raccolte all'interno del volume *Luoghi e paesaggi* (2013), che comprende un gruppo di prose dal piglio saggistico – ossia, interventi, articoli, memorie dal sapore autobiografico, pubblicate tra la metà degli anni Cinquanta e gli anni Duemila – il punto di vista è invece quello, appassionato, di «una difesa *della* natura, non *dalla* natura»³.

Una natura sin dall'inizio percepita come un'entità positiva e che proprio nei paesaggi rivela l'essenza del connubio fecondo con l'uomo e la sua stessa aura di sacralità⁴. Al netto dei pericoli che, leopardianamente, derivano, appunto, dal progressivo e smisurato incivilimento, «Zanzotto non era certo così aprioristicamente contrario all'umano da trascurare l'importanza dell'insediamento antropico nella formazione e nella conseguente percezione del paesaggio. Egli riscontra anzi nell'insediamento armonizzato con l'ambiente quasi la

³ «E se Leopardi ha sempre immaginato la natura come polo, di segno variabile, all'interno di una opposizione, Zanzotto tende a una conciliazione dei termini del binomio» (N. Scaffai, *Letteratura e ecologia. Forma e temi di una relazione narrativa*, Carocci, Roma 2022, p.180).

⁴ Ha scritto Raoul Bruni in una recensione al testo che «...se già negli anni Sessanta, in pieno boom economico, Zanzotto aveva denunciato gli allarmanti contraccolpi ambientali dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione indiscriminate», tuttavia in queste prose «emerge un'idea poetica della natura, che lo fa parlare di un “Deus vivente nella natura, e probabilmente al di là di essa”. Si direbbe che la natura/paesaggio rappresenti per Zanzotto l'ultimo rifugio del sacro nel mondo contemporaneo» (cfr. R. Bruni, *L'ecologia poetica di Zanzotto*, in *Minima e Moralia. Un blog di approfondimento culturale*, 18 gennaio 2014, <https://www.minimaetmoralia.it/wp/ritratti/ecologia-poetica-di-andrea-zanzotto/>, consultato il 09/03/2025).

rivelazione della natura del luogo»⁵. Si tratta dunque di testi che pur mettendo al centro il rapporto *uomo-natura* lo percepiscono secondo un principio di doppia reversibilità, ovvero di una complementarità circolare inscindibile⁶: è certamente attenzionato il comportamento umano nei confronti del paesaggio naturale (dal punto di vista cronologico e secondo una dimensione ideale e atemporale), al fine di valutare mutamenti fisici e senso delle azioni; ma è altresì rilevato come la stessa natura vada, in un certo senso, verso l'uomo: cioè si umanizzi progressivamente, nella misura in cui a essa è attribuita, sin dal principio, un'anima, uno spirito vivo e responsabile. Esplicita testimonianza di quest'ultimo concetto sono, secondo Zanzotto, le idee e le espressioni che gli individui hanno prodotto sul mondo esterno in termini di cultura. Su tutto arte e poesia. Ecco quindi che i saggi dell'opera si sviluppano attorno ai concetti di

⁵ «È interessante notare come, per questi aspetti radicali della sua riflessione sull'importanza dell'interazione tra uomo e ambiente, Zanzotto si avvicini ai teorici del cosiddetto "principio antropico": alcuni fisici e filosofi interpretano il delicato bilancio osservato nelle leggi dell'universo come dimostrazione del fatto che esso fosse predisposto alla nascita della vita intelligente e autocosciente, ossia all'evoluzione dell'uomo, capace di osservarlo, descriverlo e, in un certo senso, addirittura compierlo» (M. Giancotti, *Radici, eradicazioni*, Introduzione ad A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, Bompiani, Milano 2013, p. 13).

⁶ «C'è una circolarità di relazioni, secondo Zanzotto, tra il paesaggio e l'uomo: il paesaggio influisce sulla formazione dell'individuo, e a sua volta l'individuo agisce sul paesaggio rivedendolo attraverso il filtro dell'emozione e dell'idea che ha elaborato; il paesaggio, realtà fisica e spirituale, si accresce dunque e si modifica nelle rappresentazioni che di esso gli individui e la comunità costruiscono. Il discorso di Zanzotto, in questa sua inclinazione, si avvicina molto agli studi del geografo veronese Eugenio Turi [...] e incrocia [...] i temi fondamentali del *saggio Filosofia del paesaggio* di Georg Simmel, secondo il quale il paesaggio esiste solo grazie a un "processo spirituale" capace di unificare gli aspetti della realtà in una visione che, attraverso la parzialità, presagisce il tutto» (*ibid.*, pp.18-19).

rappresentazione tramite arte visiva, *facies* lirica e sfera del sacro: tutti elementi, connessi, in qualche modo, alla dimensione o all'identità umana. Quest'ultima a sua volta, come si vedrà, è intesa nella sua accezione generale, esistenziale e metafisica: vita in quanto genesi e produzione; genesi e creazione in quanto poesia naturale del mondo.

Poiché però Zanzotto parte dalle manifestazioni concrete dello sviluppo umano in termini artistici, in quanto, secondo lui, esse costituiscono il modo che ha l'uomo di leggere il mondo in cui è nato (e che lo nutre e circonda), ecco che il poeta veneto prende le mosse dai suoi paesaggi e dalle rappresentazioni che su di essi sono state prodotte nel tempo. In particolare, tra le arti grande significato riveste la pittura. Tra attività pittorica e paesaggio fisico si instaura un rapporto estetico molto saldo che fa perno sul visivo proprio perché questo senso (la vista, appunto) accomuna uomini e natura: i primi perché osservano attivamente gli ambienti esterni e ne costituiscono gli oggetti dei loro ritratti: a loro volta, come scrive l'autore in *Un paese nella visione di Cima* (1962), un saggio scritto «in occasione di una mostra trevigiana su Cima da Conegliano e strettamente legata alla quinta delle *IX Egloghe*»⁷, i paesaggi erano già preparati, cioè «attendevano l'occhio capace di vederli, diremo meglio che essi, un po' alla volta, hanno generato quest'occhio, sono divenuti "occhio"»⁸. Posto che per Zanzotto la stretta corrispondenza biunivoca tra

⁷ «Nei dipinti di Cima, Zanzotto non cerca una via di fuga estetico-contemplativa, ma al contrario una conferma del proprio impegno verso la natura e soprattutto un rispecchiamento o applicazione di quell'idea biologale che informa la relazione reciproca, il dialogo (all'epoca) ancora possibile tra l'uomo e il suo paesaggio [...] Se l'arte vale a mantenere vivo il ricordo di un tempo proiettato verso il futuro, la pittura di Cima può divenire anche l'emblema di un'utopia necessaria» (N. Scaffai, *Letteratura e ecologia*, cit., p.180).

⁸ A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., p.40.

paesaggi reali e paesaggi raffigurati è segno della simbiosi assoluta tra mondo naturale e uomo, nel testo, mentre si dipana, di fatto, il discorso sugli elementi vegetali, agresti e faunistici, il linguaggio sembra subire un voluto slittamento semantico-lessicale che asseconda la seguente direzione: la descrizione della natura è condotta infatti attraverso termini che designano una rappresentazione sempre più umanoide della stessa⁹. In rilievo sono poste dall'autore forme, figure e forze appartenenti a una simbolica anatomia, a una densa corporeità fisica, che sancisce una sorta di *imitatio* tra esseri simili¹⁰. Il paesaggio figurato sulla tela esprime un più ampio 'paesaggio-sistema' all'interno del quale è collocato, in sapiente armonia con il resto del creato, lo stesso uomo, che in esso riconosce il suo specifico *habitat*. Una fratellanza, intima, una «relazione empatica»¹¹, familiare, quasi genetica, che sa certamente di

⁹ «Dalla roccia all'ordinato anelito delle foglie, ai cori delle selve [...] sottigliezza, umile snellezza fino al rovere primordialmente forzuto. *Robur*: forza di linfe terrestri cresciute al massimo, in visibilità, in aggressività di verzure. E poi folle di erbe, nubi, acque – il trapasso perlato delle acque, la loro stasi sognante – argenteo arterie, fini tendini, polpa di ombre e di muschi nel seno del mondo. Un corpo già, una figura preumana?» (*ibid.*, pp.41-42).

¹⁰ Anche per ciò che riguarda la sua, più nota, produzione lirica, Carbognin ha parlato, giustamente, di una sorta di "lingua-corpo", ossia «la "prestidigitante" attitudine di Zanzotto a rappresentare il tema e la sua enunciazione in solidi "gangli" verbali, nell'ambito di un linguaggio lirico piegato a una "oltranza" del dire coincidente con quella del conoscere» (F. Carbognin, *L'altro spazio*. *Scienza, paesaggio, corpo nella poesia di Andrea Zanzotto*, Nuova Editrice Magenta, Varese 2007, p.12).

¹¹ È stato, di recente, Ugo Morelli che ha parlato di «empatia dello spazio mediante la quale creiamo noi stessi mentre creiamo lo spazio della nostra vita [...] è un paradigma corporeo quello che può farci giungere a una concezione evoluta del paesaggio. È perché ci muoviamo in uno spazio che pensiamo[...] Da una narrazione esternalizzante che ha considerato il paesaggio come lo sfondo delle nostre presenze e delle nostre azioni, se non la celebrazione idealistica della cosiddetta natura, in cui l'essere umano si poneva sul piedistallo dell'osservazione a distanza, oggi riconosciamo che

ancestrale, ma che per Zanzotto ritrova nel particolarismo pittorico veneto la sua vera dimensione di beatitudine universale senza tempo: «è quella di Cima la variante in cui la realtà veneta appare come “distesa” in un mito benigno terrestre, senza ieri né domani»¹².

Dello stesso anno, il 1962, è pure il saggio *Architettura e urbanistica informali*, che risulta incentrato, ancora più da vicino, sul tema, tanto caro allo scrittore, dell'insediamento umano; e, quindi, tratta delle immediate ricadute consequenziali che tale presenza ha in ambito paesaggistico. Sebbene anche in questo scritto lo sfondo geografico delle argomentazioni sviluppate sia sempre la terra veneta, le descrizioni locali cedono progressivamente il passo a una maggiore rielaborazione teorica. Il piano delle azioni umane è visto, in sostanza, alla luce di un principio di ordinamento razionale, misurato e pre-determinato, che a ben guardare era già in *nuce* nell'idea stessa di natura, la cui ontologia è indissolubilmente embricata al fattore umano:

E così non si discute dell'insediamento umano, che la natura deve essere pronta a ricevere, è predestinata a ricevere. Ecco che allora ogni fantasma di insediamento-piaga scompare per lasciare il posto all'insediamento-fioritura. Momento più alto della realtà naturale; teso a ciò che la supera, l'uomo si colloca in essa – almeno teoricamente – al punto giusto, la riordina alle sue leggi e in ciò stesso ne rivela la preumanità, quell'attesa dell'umano in cui essa si preparava. Tale “collocarsi” dell'uomo assume un particolare rilievo se lo si considera appunto sotto l'aspetto dell'insediamento, giacché questo, come le linee di un volto, traduce in termini visibili la

l'osservatore è parte del sistema che osserva e solo per questo può conoscerlo e almeno in parte comprenderlo» (U. Morelli, *Pensare l'ambiente, vivere il paesaggio*, in *Umani e non umani. Noi siamo natura*, Utet, Milano 2024, pp.104-105).

¹² A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., p. 45.

ragione e il suo faticoso cammino nella storia. Il paesaggio si anima e si accende della presenza umana perché al di sotto della sua apparente insignificanza esistevano delle strutture che un giusto antropomorfismo aiuta a vedere; ogni città costituitasi in accordo col suo ambiente diventa opera di un dio indigente¹³.

Emerge dunque un approccio basato su un finalismo implicito e reciproco: l'uomo esiste per riplasmare il paesaggio («lo riordina alle sue leggi») e quest'ultimo risulta del tutto funzionale agli innesti antropici. Il linguaggio utilizzato dal poeta veneto è costituito da neologismi (parole composte indicanti diadi, come «insediamento-fioritura»), aggettivi e verbi che postulano una sorta di misticismo primordiale basato su bontà, senso della giustizia e tracciato morale. La stessa scrittura saggistica zanzottiana, combinando sullo stesso piano un sinuoso andamento assertivo e «flussi ininterrotti di intuizioni figurate»,¹⁴ è la genuina attestazione di tale rassicurante rapporto circolare tra uomo e natura «che mai più di ora [...] si sono trovati sospinti a illuminarsi a vicenda, proprio in quel particolare campo di consapevolezza che deve unificare paesaggio e insediamento»¹⁵. È enucleata per gradi un'esigenza di contaminazione feconda e scambievole, avente come obiettivo ultimo il mantenimento della vita sul pianeta. Posto quindi in questi termini, «il delicatissimo strumento architettonico-urbanistico diventa spia della presenza, in un ambiente, di un'umanità integrale in ogni senso; dalla razionalità-armonia si passa alla moralità e in definitiva al

¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴ «...è sempre avvertibile un ritmo dell'argomentare e del pensiero; ma si tratta per lo più di un ritmo dagli scarti e dalle impennate imprevedibili, che procede per assertività turbate e figurazioni dense» (P. Benzoni, *Brusii, umidori e cristallinità. Note su Zanzotto critico*, in *La saggistica degli scrittori*, a cura di A. Dolfi, Bulzoni, Roma 2012, p.377).

¹⁵ A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., p.127.

sentimento sociale che ne è l'approdo, si ripercorre tutto l'itinerario dello sviluppo spirituale dell'uomo»¹⁶.

Architettura e urbanistica sono sì, rispettivamente, tecnica e scienza; ma, secondo Zanzotto, producono inevitabilmente anche alcuni effetti estetico-visivi, in quanto si tratta di discipline correlate comunque all'ambiente naturale. Ebbene, l'autore arriva a pensare, secondo una errante, ma al contempo serrata, *gradatio* argomentativa, che tali emanazioni figurativo-sensoriali siano il risvolto semantico di valori morali appartenenti all'intera umanità. Bellezza, giustizia, armonia e spirito di preservazione pur essendo afflatti trascendenti, in quanto nascono nel mondo delle idee, disegnano sulla terra un'immanenza sensata, visibile e viva, un tracciato ragionevole ed etico. L'inevitabile metamorfosi morfologica cui va incontro il paesaggio naturale avviene in ogni caso sempre *sub specie humanae civitatis*¹⁷.

Posto dunque che questa stretta relazione di prossimità o «di integrazione di umano e naturale produca un'evidente dipendenza del sistema ambientale dalle scelte politiche ed economiche»¹⁸, la mancata coordinazione o rottura dell'equilibrio è sempre dovuta, allora, ad avanzamenti in senso individualistico da parte dell'uomo. Si esce, insomma, dal consorzio civile, armonioso e collettivo del binomio “esseri umani-paesaggi” quando viene meno il lineare senso del bene

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ «Il paesaggio può prendere nel corso dei tempi molti volti come una gente prende molte vite; ma sempre la sua fioritura o la sua desolazione rispecchiano quelle delle società umane» (*ibidem*., pp.127-128).

¹⁸ Così infatti Paolo Vidali, il quale continua il suo discorso, affermando che «se la logica perseguita è quella tecnocratica e competitiva, il risultato riverbera nel sistema che siamo. Per questo, coerentemente, il principio guida delle scelte umane non deve essere l'interesse, ma il bene comune» (P. Vidali, *Storia dell'idea di natura. Dal pensiero greco alla coscienza dell'Antropocene*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p.192).

comune e si dà voce a devianti e dissennate spinte egoistiche. È in questo modo infatti che l'autore spiega le derive capitalistiche che conducono a una proliferazione incontrollata dagli effetti disgreganti su paesaggi, ambienti e comunità locali.

Se però l'indignazione nei confronti di chi si rende protagonista del deturpamento degli ambienti naturali e rurali è in questo testo leggermente attenuata dal finale, dove troviamo due frammenti lirici, i quali, ancorché posti in antitesi, invitano comunque a un forte senso di rispetto e responsabilità nei confronti di tutto il creato visibile e potenziale, in un breve scritto molto più tardo, non a caso intitolato *In margine a un vecchio articolo* (2005), Zanzotto riprende quanto aveva espresso in *Architettura e urbanistica informali* e vi aggiunge qualche malinconico cono d'ombra in più. Ciò in quanto la riflessione si apre, lucidamente, a dati più realistici e veritieri. La percezione del disagio e le preoccupazioni derivanti da una sempre più progressiva globalizzazione (siamo, del resto, già negli anni Duemila) sono spiegate con l'immersione, sempre più capillare, all'interno delle società, del concetto, molto disumano e alienante, di velocità.

Un dinamismo febbrile, sia a livello tecnologico, che di gestione dell'esistente in termini di relazioni, il quale innesci cambiamenti repentini, senza margini di misura e controllo:

Poteva sembrare che tutto andasse sempre meglio sotto il segno della scienza e della tecnologia, ma la stessa velocità dei cambiamenti si trasformò in stato febbrile [...] “Di tutto, di più” è oggi lo slogan che esprime il terribile mito di una crescita senza fine, di un'immortalità macchinina mossa peraltro dai più bassi istinti dell'*homo oeconomicus* e quindi spezzata da crepe successive,

soffocata dalla sua stessa pletora. Tutto questo faceva dimenticare qualsiasi finalità profondamente umana¹⁹.

Se il termine οἶκος in greco antico designava “la casa, l’abitazione”, ma anche “la famiglia” umana che vi abitava e che ne gestiva, in maniera accorta, il patrimonio comune, con l’espressione latina *homo oeconomicus* si intende, piuttosto, un concetto ormai classico della teoria economica, secondo il quale l’individuo, grazie alle sue doti razionali, da freddo calcolatore, pensa unicamente al proprio tornaconto personale, non semplicemente per sopravvivere; ma al fine di operare un bilancio nel quale i vantaggi o gli interessi materiali siano superiori agli svantaggi o alle perdite. Per Zanzotto l’οἶκος costituisce invece quella sorta di “casa-paesaggio”²⁰ inserita all’interno di una più ampia natura che, di fatto, è l’*habitat* specifico degli esseri umani. Il loro abitare e vivere i paesaggi però deve sempre essere animato da un forte senso di responsabilità. Se quindi, viste le conseguenze nefaste prodotte da illimitate tecnologie o sfruttamenti forsennati di risorse, il futuro sulle sorti degli ambienti montani, dei paesaggi rurali, dei villaggi contadini o piccoli borghi che vi sorgono si presenta incerto, ciò è dovuto indubbiamente alle singole scelte illecite degli abitanti uomini. “Scelta” significa inoltre agire secondo determinati comportamenti etici: è infatti la nostra coscienza, nonché il nostro pratico lavoro quotidiano che, alla lunga, assume una valenza anche politica²¹,

¹⁹ A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., p. 121.

²⁰ Su questo particolare rapporto tra casa e paesaggio, letto però alla luce di una certa complessità e opposizione, si rinvia a R. Stracuzzi, *La casa, il paesaggio: in margine a* Premesse all’abitazione di Andrea Zanzotto, in *Poetiche*, fascicolo 1, 2002, pp.177-192.

²¹ Scrive infatti così Zanzotto in *Ragioni di una fedeltà* (1967): «Il paesaggio viene dunque ad animarsi e a meglio splendere nel lavoro umano che vi opera, perché al di sotto della sua apparente insignificanza esistevano

guidandoci verso alcune decisioni e verso precise assunzioni di responsabilità.

Da questo punto di vista potrebbe esistere – e, in fondo, secondo Zanzotto, esiste davvero – un comportamento virtuoso da parte dell'uomo, un antropocentrismo giusto e concreto fondato su una corretta *fides*: ossia un patto di lealtà con il mondo che non deve essere rotto o alterato, pena la stessa idea di vivibilità nei secoli a venire. Secondo quest'ottica, quindi, non si vuole affatto negare il progresso umano in termini di avanzamenti e modificazioni repentine volte a migliorare i nostri stili di vita o ad esaltare gli stessi spazi naturali attraverso principi di eco-sostenibilità. Tuttavia, questo futuro prossimo, sempre più veloce, sebbene regolato, non dovrà mai esaurire quella che il poeta nel saggio *Ragioni di una fedeltà* (1967) chiama «amorosa razionalità»²².

Tra le righe del testo si nota un sottile scorrimento di piani conoscitivi verso un'idea di eco-critica che supera, paradossalmente, il fattore umano, pur partendo da esso. L'uomo, in quanto vivente, deve assicurare l'esistenza futura ai viventi: quindi anche a se stesso e alla natura. Insomma, come ha scritto Iovino, una sopravvivenza che possa (e debba, in realtà) comprendere anche forme di vita non umane; ragion per cui si prevede «o una sopravvivenza congiunta di umanità e natura o nessuna sopravvivenza: umanità e natura vanno

elementi che un giusto antropocentrismo ha fatto risaltare [...] È un amore per l'armonia che pur con mezzi minimi vuole pronunciare la sua parola che viene tollerata a malapena: realtà di un popolo mai disfatto nella sua battaglia per preservare la vita, la vita di tutti; realtà di un ceto che si distingue dalla casta dominante con l'opporle virtù ad essa ignote, ma capace di intendere certi valori, soprattutto estetici, che nell'ombra di quella vengono affermati» (A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., pp. 70 e 72, *passim*).

²² *Ibidem*, p. 76.

considerate in un'ottica ecologica, che è quella della compresenza, e non quella della distruzione reciproca»²³.

Questa idea poi di salvaguardia o resistenza del patrimonio naturale paesaggistico (che Zanzotto chiama comunque beni sia materiali che spirituali), affidata a una proiezione futura appare in linea con tutte quelle filosofie ambientaliste che, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, inserendosi nel solco della critica al sistema capitalistico o delle disuguaglianze sociali ed economiche, verteva sull'impatto dell'uomo sui processi naturali, modificandoli in senso peggiorativo. Si trattava di un'intrusione così forte da mettere a serio rischio la stessa esistenza sul pianeta in tutte le sue forme. Attraverso queste filosofie si passò, insomma, da un'etica individualistica, in quanto legata al contingente e singolo essere, a una più collettiva che pensa al prossimo.

Una morale lungimirante che sembra intercettare, per questa via, il pensiero di Hans Jonas, il quale così declina, come è noto, il suo *principio responsabilità*: «Agisci in modo tale che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla Terra / Agisci in modo tale che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita»²⁴. Si tratta, a ben guardare, di un imperativo che prospetta quello che Vidali chiama “antropocentrismo debole”:

L'antropocentrismo si presenta nella sua versione non estrema – l'etica ambientale nasce proprio per mitigare questo atteggiamento di dominio e sfruttamento – ma debole, o sensibile alla natura. L'uomo è riconosciuto come l'unico ente che mantiene

²³ S. Iovino, *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Edizioni Ambiente, Milano 2006, p.14.

²⁴ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993, p.16.

un valore intrinseco. Tuttavia la natura assume importanza in quanto funzione e strumento dello sviluppo umano: il nutrimento, l'insieme di conoscenze che fornisce, il suo valore simbolico, la sua bellezza, sono aspetti del mondo naturale che rivestono importanza rispecchiandosi nell'umano e rendendo possibile il suo sviluppo²⁵.

Questo smorzare le prerogative umane (quelle negative, ovviamente; cioè quelle che pensano in termini di dominio assoluto e sfruttamento), in favore di una soggettività naturale unica che persegue valori come il simbolo culturale, la bellezza, il nutrimento, legano tali concetti ad alcune idee zanzottiane esposte in questi saggi che qui si stanno analizzando. In particolare, concentrandosi sul concetto di simbolico, si vede come esso sia irrelato a quello stesso di *poesia*, il cui etimo (dal greco ποίησις, derivato a sua volta di ποιέω “fare, produrre”) alla lettera significa “produzione”. La lirica e la natura, in quanto animate da un profondo spirito vitale, tendono infatti a creare, a produrre esistenze e legami duraturi. Non quindi la materialità circoscritta e ristretta al qui e ora, ma uno spirito fatto di memorie e sogni, desideri e istinti di protezione. E proprio tale spiritualità che resiste contro lo sfibrarsi inesorabile delle cose del mondo è individuata nel segno lirico. Di un lirismo dei sensi, certo; ma anche di una lingua che nomina il circostante, dandogli significato. Se la raffigurazione pittorica dei luoghi naturali, dei paesaggi di campagna o silvestri, era per l'autore di *Il Galateo in Bosco* un'arte umana denotativa, in quanto, per dirla con Eliot, si poneva quale immediato “correlativo oggettivo” degli ambienti esterni, con la parola poetica si entra invece nel campo più profondo della connotazione. In questo senso la cultura è per l'uomo un insieme di sostrati memoriali che hanno bisogno di una stretta compattezza concettuale e

²⁵ P. Vidali, *Storia dell'idea di natura*, cit., pp. 187-188.

cronologica per divenire simboli e archetipi incistati nell'immaginario collettivo. Questo risulta vero anche per il paesaggio naturale, il quale viene divinizzato dall'uomo sin dall'alba dei tempi.

Allorquando però tale stratificazione lineare e di paziente costruzione del simbolico è sconvolta da accelerazioni, dissolvimenti, prevaricazioni, spinte centrifughe che alterano visibilmente sia la fisionomia presente di paesaggi e borghi, sia le residue tracce del passato che ne consentirebbero almeno un recupero attraverso i ricordi o le testimonianze, ecco che anche la memoria della bellezza primitiva, veicolata dalla lingua, viene meno. Si legge infatti in *La memoria della lingua* (1999) che «la grande novità economica è talmente regressiva, dal punto di vista di un armonioso sviluppo umano, da crescere su se stessa in modo acefalo»²⁶. Si constata, pertanto, l'assenza di qualsiasi «forma di *pietas* capace di saldare “passabilmente” ciò che fu a un presente sempre più puntiforme e a un futuro tanto brulicante di possibilità, per non dire torvo. Ora manca del tutto la presenza di segni di una *restitutio*, sia pure infinitamente diversa, dal passato»²⁷.

Se, dunque, il ripristino di ciò che un tempo venne considerato autentico è impossibile, poiché minacciato da una sempre più spessa coltre globalizzante che insterilisce ogni pura forma di vita, allora, come scrive Baldacci, per Zanzotto la poesia «è chiamata in definitiva ad una “passione ecolirica”: il suo compito diviene, per il nostro autore, quello di rispondere alle piaghe della crisi ambientale con le fioriture utopiche che la “potenza ecologica” del pianeta ci pone

²⁶ A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., p.148.

²⁷ *Ibidem*.

continuamente di fronte»²⁸. L’azzeramento delle sfere temporali e dei legami bioetici che ci stringevano alla terra, in quanto, come lei, esseri naturali, non impedisce tuttavia all’afflato lirico e spirituale, presente comunque nel pianeta (così come nell’uomo), di ritagliarsi il ruolo che da sempre gli è proprio: cioè quello, etimologicamente, ri-creativo e produttivo. Un riplasmare di continuo forme e luoghi, per potere pensare nuovamente alla dimensione del futuro semplice, senza rassegnarsi a quello anteriore. Cioè, come dichiara l’autore nel suo articolo più recente *Sarà (stata) natura?* (2006):

[...] nel medesimo tempo, la poesia si trova a essere investita di un ruolo paradossalmente fondamentale: quello di instaurare, magari ricreandole ex novo, le pur esilissime condizioni vitali tra un “passato remotissimo” e l’odierno “futuro anteriore” di un rimorso che, pur percependosi come tale, non è oggi nemmeno in grado di spiegarsene la ragione. Resta ferma, insomma, la convinzione che la poesia debba ostinarsi a costituire il “luogo” di un insediamento autenticamente “umano”, mantenendo vivo il ricordo di un “tempo” proiettato verso il “futuro semplice” – banale, forse, ma necessario – della speranza²⁹.

Proprio questa sua interna energia auto-rigenerante e produttiva identifica l’ontologia del poetico con quella dell’intero creato naturale. Se siamo abituati a pensare che la produzione dei segni lirici sia un puro atto umano, un traguardo tangibile del nostro sviluppo culturale, ciò accade perché implicitamente l’uomo ha ereditato questa medesima attività, sin dalla sua nascita, dal suo stesso ambiente di provenienza biologica, ossia la natura; la quale, proprio per questo, assume

²⁸ A. Baldacci, *Ecolirica e “umanesimo ambientale” nell’opera tarda di Andrea Zanzotto*, in *Studia Romanica Posnaniensia*, 49/3/2022, p. 27.

²⁹ A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., p.153.

fattezze e connotazioni umane. Interpretando tali prose zanzottiane su luoghi, ambienti e paesaggi naturali emerge quindi, seppure metaforicamente, (ma il messaggio morale dell'autore è del tutto chiaro) una concezione di natura come grembo materno dal quale nascono tutte le creature viventi e si estendono tutti gli spazi visibili tra terra, acque e cielo. La dimensione iper-razionale e progettuale dell'uomo in sé, inteso come unico vivente e abitatore del sistema, ha mostrato le sue crepe e, alla fine, ha fallito. Bisognerebbe, allora, estendere lo sguardo a un anelito vitale collettivo che, come la poesia, produce pensando attraverso preziose figure dell'oltre, bacini di sensi ignoti, meravigliose reti del possibile. Il tutto grazie a questo innato spirito poetico già presente nelle belle estensioni sensoriali del mondo, che noi chiamiamo paesaggi.

Come ulteriore, interessante, suggestione, il cosiddetto paesaggio è inoltre visto alla luce di una mancanza; ma anche, al contempo, come frutto di una necessaria operazione di complementarità. Richiamando nelle sue linee essenziali il mito platonico della nascita di *Eros* dall'unione di *Poros* e *Penìa*, presente nel *Simposio*, Zanzotto, in uno dei suoi ultimi, nonché più importanti, saggi sull'argomento, intitolato *Il paesaggio come eros della terra* (2006), ribadisce la tesi secondo la quale, pur di fronte alla vistosa «alterazione del simbolico di cui il secolo scorso è stato testimone, resa ormai irreversibile dall'invadenza dell'economia a tutti i livelli del mondo dell'uomo»³⁰, si attivano, tuttavia, processi di autodifesa salvifica consistenti nel recupero e nel rinnovamento dell'accordo a una “bella d'erbe famiglia d'animali” (esplicita citazione foscoliana rimarcata dall'autore nel testo), cioè a una ritrovata spiritualità sensibile che risemantizza in forma di paesaggio (piano estetico) ciò che è doveroso e giusto per una adeguata ed equilibrata

³⁰ *Ibidem*, p.30.

sopravvivenza (piano etico). Sennonché tirando in ballo, appunto, l'*eros* secondo Platone, Zanzotto ne sottolinea l'accezione di "spostamento", di "contrattazione"; oltre che il significato originario connesso al sacro, dal momento che nel mondo greco il lemma designava sia il movimento spasmodico verso qualcosa, sia lo spirito di natura divina di tale spinta verso la bellezza; ovvero: nessuna separazione tra «la sfera d'amore e il dio che la simboleggiava»³¹. La natura è latrice al suo interno di una progettualità che avanza per irruzioni inattese, sentieri inusuali, piste erratiche; proprio come, a livello interpretativo, «la poesia realizzata [...] è in realtà connessa a un enigmatico-angosciante processo di "genesì" dagli atti imprevedibili, configurandosi come groviglio inestricabile di fantasmi che aderiscono al vissuto individuale. Questo vissuto primo è per me il paesaggio»³². Intendere, pertanto, la nozione di paesaggio come «vissuto primo» significa circolarmente affermarne la natura antropica. Significa altresì da un lato indicare in esso un astratto principio ordinatore, ossia un vero e proprio *cosmos* totalizzante («il paesaggio come orizzonte percettivo totale, come mondo», scrive di preciso Zanzotto); dall'altro percepirne l'essenza metafisica³³ che trascende le strettoie progettuali umane per

³¹ G. M. A. Hanfmann, *Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, 1970; in traduzione italiana: *Dizionario delle antichità classiche*, Paoline, Cinisello Balsamo 1995, p. 849.

³² A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., pp.31-32.

³³ Umberto Curi ha notato che, molto probabilmente, quando Zanzotto nel testo utilizza l'espressione tedesca *Holzwege* (che alla lettera indica un inusitato e interrotto sentiero di montagna), si possa riferire allo stesso termine che adopera Heidegger quando recupera la nozione arcaica di natura, desumendola, a sua volta, da riflessioni intorno ad Anassimandro e ad Eraclito. «In altre parole, l'attenzione di Anassimandro alla natura è motivata dal fatto che per lui essa costituisce il processo attraverso il quale si generano tutti gli enti. Sicché, tanto per capirsi, la concezione anassimandrea di natura, ripresa da Heidegger e citata da Zanzotto, non è una concezione *fisica*, ma

esprimersi al meglio, in tutte le sue potenzialità, come perpetua genesi³⁴. Si può prospettare in questi termini più che un'epoca detta Antropocene, una natura antropomorfizzata, un mondo “naturale-umano” che pur facendo a meno, paradossalmente, delle rigide sovrastrutture umane, implica comunque processi cognitivi. Di una cognizione però alternativa che, più che altro, Zanzotto interpreta attraverso le sfere del divino:

Questo paesaggio creato o concreato dall'uomo, che è manifestazione di un rapporto continuo di gioia ma anche di fuga, di difficoltà, di spaventoso mancamento, può dare almeno una vaga idea di ciò che può essere il paesaggio come manifestazione di un *eros* insito nella natura: un *eros* della natura verso la natura e della natura verso l'uomo, in quanto si è dentro un sistema, *ci si sta dentro*, insomma. Si pensi, per esempio, a come questo amore profondo si sia “naturalmente” sviluppato anche attraverso la divinizzazione delle piante e degli animali nel mondo sciamanico [...] Esiste dunque, relativamente al rapporto io-paesaggio, un *Eros* in riposta fermentazione, un gioco di *Poros* e *Penia*, di ricchezza e povertà, che si scambiano continuamente messaggi [...] Ogni acquisizione culturale dipende appunto da questo dialogo ininterrotto tra uomo e natura, dialogo di madre con il proprio feto destinato in realtà a non uscire mai dall'alvo, nonostante gli sforzi compiuti dalla scienza in questa direzione³⁵.

metafisica: la natura è da Zanzotto vista come quel processo di incessante generazione e dissoluzione di tutte le cose che si esprime attraverso il concetto di *physis*» (U. Curi, *Sul concetto di natura*, in *Andrea Zanzotto, la natura, l'idioma*, Atti del Convegno Internazionale, Pieve di Soligo, Solighetto, Cison di Valmarino, 10-11-12 ottobre 2014, a cura di F. Carbognin, Canova Edizioni, Treviso 2018, p.60).

³⁴«A differenza di quelli umani, i “progetti” della natura non si presentano mai come “progetti”, essendo “genesi” anch'essi, *poiesis* nel senso più arcaico della parola, che è il far essere quello che non si prevedeva potesse esserci» (A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., p.35).

³⁵ *Ibidem*, p. 34.

Ancora una volta quindi lo sviluppo biologico, cognitivo, spirituale e culturale umano è pensato all'interno di un unico *quid* o conglomerato. Un gioco costante di specchi e rifrazioni, inclusioni a scatole cinesi che riguardano una reciproca compenetrazione³⁶ tra io uomo ed entità natura. Relazione data dal continuo intersecarsi di piani e orizzonti percettivi, che a loro volta incrociano vettori etici ed estetici:

Questo scambio iniziale, che non si può affermare ma nemmeno del tutto contestare, consisterebbe insomma in un gioco che si svolge all'interno del cervello, che però noi dobbiamo riconoscere a sua volta inserito dentro il paesaggio, orizzonte dentro orizzonte: orizzonte psichico (stabilito dal paesaggio percettibile) dentro orizzonte paesistico [...] D'altro lato il paesaggio è abitato non da uno soltanto, ma da innumerevoli cervelli ambulanti, da mille specchi diversi ma contigui che lo creano e che, a loro volta, da esso sono creati di continuo: il paesaggio diviene pertanto qualcosa di "biologale", una certa qual trascendente unità cui puntano miriadi di raggi³⁷.

A sugellare tali implicazioni resta la sensibilità letteraria, che per Zanzotto coincide con l'esperienza lirica: la sola che possa rifondare, in termini di bellezza ed etica, il mondo. L'immagine finale che possiamo desumere da questi saggi è quella della incessante metamorfosi attivata dalla forza di volontà; ma anche da uno spiccato tasso di figurazione mentale e sognante. Il cambiamento da selva incolta (*lucus*,

³⁶ Ha scritto Luigi Tassoni, commentando proprio il passo di *Il paesaggio come eros della terra* commentato sopra che «davanti, dunque, al sovrappiù di senso connesso al proprio habitat, il poeta indica la specificità dell'*oikos* quando lo definisce inglobante, e che è tale a patto che il corpo-psiche dell'io si compenetri in questa entità mai del tutto conoscibile, e perciò stesso inesauribile» (L. Tassoni, *Zanzotto dal simulacro all'oikos*, in *Semicerchio*, LVIII-LIX, 2018, p. 34).

³⁷ A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, cit., p. 33.

inteso come bosco) a giardino curato e ordinato (*kepos*) è pertanto solamente questione di sguardi, di un ri-orientamento proficuo e lungimirante, fondato sullo spirito lirico e su un pensiero che accetta, con serenità, di divenire sistema bilanciato e sostenibile. Tornare allora, come raccontava l'apologo di Ghosh, a divinizzare la montagna e percepirsi all'interno di un sistema naturale ciclico, come sosteneva Leopardi, per riprendere i binomi dai quali siamo partiti, contribuisce a ripensarsi panteisticamente dentro il paesaggio fisico che è, allo stesso tempo, *naturalmente umano* e *umanisticamente natura*, in una circuitazione dialettica dai continui sconfinamenti, ma destinata a restare in eterno.

Da epoca (geologica) a paradigma (epocale). Verso un Antropocene post-geologico

From (geological) epoch to (epochal) paradigm. Toward a post-geological Anthropocene

di *Agostino Cera*

Parte I

The Anthropocene Saga

(gli esami, anche quelli geologici, non finiscono mai)

1. Premessa. Un'idea/epoca resiliente

Riprendendo un'indiscrezione del *New York Times* datata 5 marzo 2024¹, la rivista *Science* comunicava la bocciatura ufficiale dell'Antropocene quale aspirante epoca geologica («unità crono-stratigrafica»), risalente al giorno precedente, nei termini che seguono: «un panel costituito da due dozzine di geologi ha respinto una proposta per porre fine all'Olocene [...] e inaugurare una nuova epoca, l'Antropocene»². Questo verdetto, il quale malgrado l'evidenza numerica – 3 voti a favore, 12 contrari e 3 astenuti – è risultato tutt'altro che sereno e privo di

¹ R. Zhong, *Are We in the 'Anthropocene' the Human Age? Nope, Scientists Say*, in *The New York Times*, 5 marzo 2024 (aggiornato l'8 marzo 2024) <https://www.nytimes.com/2024/03/05/climate/anthropocene-epoch-vote-rejected.html> (ultimo accesso, 5 giugno 2025). Il documento ufficiale dello IUGS (International Union of Geological Sciences), ovvero *Il certificato di morte geologica dell'Antropocene*, con tanto di data (20 marzo 2024, quindi sedici giorni dopo il decesso), è consultabile in rete: [f1fc07_40d1a7ed58de458c9f8f24de5e739663.pdf](https://doi.org/10.1126/science.z3wcw7b).

² P. Voosen, *The Anthropocene is dead. Long live the Anthropocene: Panel rejects a proposed geologic time division reflecting human influence, but the concept is here to stay*, in *Science*, 5 marzo 2024 (<https://doi.org/10.1126/science.z3wcw7b>).

strascichi³ (un collega lo ha felicemente definito «l'ultimo episodio della saga»), certifica un processo lungo e faticoso iniziato nel 2009 e che ormai appartiene già alla storia, se non all'epopea, dell'Antropocene.

Com'è noto, infatti, in quell'anno la Subcommission on Quaternary Stratigraphy (SQS) – un sottogruppo della International Commission on Stratigraphy (ICS), l'istituzione posta a presidio della Geological Time Scale (GTS) – ha affidato all'insigne geologo inglese Jan Zalasiewicz il compito di formare lo Anthropocene Working Group (AWG)⁴: un comitato di esperti, non solo geologi, che si occupasse di selezionare e vagliare eventuali prove a favore dell'Antropocene geologico, per poi sottoporle al giudizio dello stesso ICS. Al culmine dell'ingente lavoro svolto dall'AWG – che nel 2023 aveva persino individuato un possibile *golden spike* (una sorta di “pistola fumante”, in gergo stratigrafico) a sostegno dell'ipotesi antropocenica, sul fondale del lago Crawford in Canada⁵ – la recente bocciatura sancisce che, dal punto di vista squisitamente geologico, ci troviamo ancora nell'Olocene: la seconda epoca (successiva al Pleistocene) del periodo Quaternario o Neozoico, il cui inizio è datato a poco meno di 12.000 anni fa. L'ipotesi

³ Jan Zalasiewicz parla di un voto quantomeno opaco, dettato da ragioni «che si potrebbero definire filosofiche o ideologiche», più che scientifiche (cfr. A. Guerriero, *Jan Zalasiewicz: 'The Anthropocene has altered the Earth's history'* [intervista], in *Electra*, 26, 2024 (<https://electramagazine.fundacaoedp.pt/en/editions/issue-26/jan-zalasiewicz-anthropocene-has-altered-earths-history>). Sul versante opposto cfr. M. Maslin-M. Edgeworth-E.C. Ellis- Ph.L. Gibbard, *Why it was right to reject the Anthropocene as a geological epoch*, in *Nature*, 629, 8010, 41, 2024 (<https://doi.org/10.1038/d41586-024-01268-1>).

⁴ Zalasiewicz ha presieduto lo AWG fino al 2020, anno in cui gli è succeduto il collega Colin Waters.

⁵ Cfr. A. Witze, *This Quiet Lake Could Mark the Start of a New Anthropocene Epoch*, in *Nature*, 619, 2023, pp. 441-442 (<https://doi.org/10.1038/d41586-023-02234-z>).

olocenica è stata formulata nel 1850 dal paleontologo francese Paul Gervais (1816-1879) e certificata ufficialmente tra il 1881 e il 1885.

Mentre il *NYT* si limitava a prendere atto del «Nope» proferito dalla scienza geologica alla domanda «Are We in the ‘Anthropocene’, the Human Age?», *Science* titolava il proprio articolo *The Anthropocene is Dead. Long Live the Anthropocene*, con ciò rimarcando il fatto che, malgrado il rigetto geologico, «the concept is here to stay»⁶. A onor del vero, più che di un’affermazione si tratta di una constatazione, condivisibile da chiunque posseda una familiarità anche minima col tema, trasformatosi nel corso dei suoi poco più di due decenni di vita in un termine d’uso e di senso comune. Un *topos* a rischio costante di scivolare nella banalità del *cliché*.

Qui di seguito esporremo brevemente le ragioni per le quali, a nostro avviso, il titolo/constatazione di *Science* andrebbe riferito non solo all’*Antropocene* essoterico (quello del senso e dell’uso comune, che non necessita di una legittimazione scientifica), ma anche all’*Antropocene* esoterico (la sua versione propriamente scientifica). Porremo in evidenza, altrimenti detto, quella che consideriamo *l’inconsistenza scientifica di questa bocciatura geologica*, sostenendo che il significato simbolico/ideologico di un tale rifiuto supera di gran lunga quello fattuale. Le pagine che seguono potranno perciò essere lette anche come un omaggio alla straordinaria resilienza dell’*Antropocene*: un’idea in grado non solo di sopravvivere alla propria morte, ma di candidarsi addirittura a recitare il *de profundis* ai propri aspiranti necrofori.

⁶ Cfr. P. Voosen, *The Anthropocene is dead*, cit. Tutto sommato, questa è anche la posizione sostenuta nel documento dello IUGS.

2. Una “rispettabilità” scientifica

La prima valutazione che ci compete è constatare che il fattore cronologico gioca un ruolo cruciale nell’economia della nostra argomentazione. Vale a dire che se, per assurdo, la bocciatura geologica dell’Antropocene fosse avvenuta nel 2002 o nel 2003 – all’indomani, cioè, della proposta avanzata da Paul Crutzen, nell’anno 2000, nell’ambito di un altro consesso scientifico istituzionale: l’International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP)⁷ – avrebbe avuto un significato e un impatto decisamente diversi da quella pronunciata lo scorso anno. Verosimilmente, essa sarebbe stata in grado di “soffocare l’Antropocene nella culla”. Nel 2024, al contrario, quel verdetto racconta una storia del tutto diversa: esso dice molto di più sulla geologia – sulla scienza geologica istituzionalizzata – che sull’Antropocene. Ciò che racconta è il timore, sotto diversi aspetti comprensibile, da parte di una “scienza rispettabile” di accettare una sfida che, dal punto di vista epistemico, avrebbe rischiato di condurla – per citare una ormai famosa espressione di Crutzen – nel bel mezzo di una «*terra incognita*»⁸.

L’impressione è che la geologia si sia allarmata prima e irrigidita poi, al cospetto di qualcosa che la costringeva a

⁷ Più precisamente, la nascita ufficiale dell’Antropocene risale al febbraio del 2000, durante un congresso dell’IGBP, mentre sul bollettino dello stesso IGBP è apparso, pochi mesi dopo, l’articolo a firma Crutzen e Stoermer: una sorta di manifesto antropocenico (P. Crutzen-E. Stoermer, *The ‘Anthropocene’*, in *Global Change Newsletter*, 41, 2000, pp. 17-18).

⁸ Emblemativo di questa chiusura pregiudiziale da parte della geologia istituzionale è: C.G. Santana, *Waiting for the Anthropocene*, in *The British Journal for the Philosophy of Science*, 70, 4, 2019, pp. 1073-1096 (<https://doi.org/10.1093/bjps/axy022>). Abbiamo avuto occasione di confrontarci con le posizioni di Santana in un articolo del 2021, confluito poi in A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene: Discovering Terra Incognita*, Lexington Books, Lanham 2023, pp. 24-33. Quelle pagine valgono come antefatto e integrazione delle considerazioni svolte in questa sede.

mettere in discussione se stessa, le sue certezze – su tutte, la «monumental semiotic of “timeless” geological deep time»⁹ – e i suoi rituali, a partire dai criteri applicati nella definizione di tassonomie e periodizzazioni. L’anomalia principale, evidente anche agli occhi di un profano, è che accettare l’Antropocene quale epoca geologica – facendolo cominciare con la Rivoluzione industriale (1800) oppure con la cosiddetta “grande accelerazione” (1945)¹⁰ – avrebbe significato ridurre la durata dell’Olocene a soli 12.000 anni, alterando significativamente la lunghezza standard delle epoche geologiche, attestata intorno ad almeno un paio di milioni di anni. Prendere sul serio questo “qualcosa” avrebbe richiesto alla scienza geologica di modificare, almeno in parte, la propria natura e funzione ovvero di cessare di essere una scienza puramente osservativa e descrittiva (un sapere rivolto al passato), per trasformarsi in una scienza predittiva (un sapere rivolto anche al futuro). A tale riguardo, mentre Crutzen già nel 2000 si avventurava a sostenere che, salvo eventi catastrofici, «come un’enorme eruzione vulcanica, un’epidemia inaspettata [*sic!*], una guerra nucleare su larga scala, l’impatto di un asteroide, una nuova era glaciale [...] l’umanità resterà una forza geologica di primo piano per molti millenni, forse persino per milioni di anni»¹¹, in una dichiarazione resa alla giornalista Premio Pulitzer Elizabeth Kolbert, Philip Gibbard – docente emerito di geologia a

⁹ Citiamo questa espressione da una conversazione privata con Bronislaw Szerszynski, che ringraziamo per averci consentito di riferirne pubblicamente. Sul tema si veda: B. Szerszynski, *The Anthropocene Monument: On Relating Geological and Human. Time*, in *European Journal of Social Theory*, 20, 1, 2017, pp. 111-131 (<https://doi.org/10.1177/1368431016666087>).

¹⁰ Sulle quattro principali ipotesi genealogiche dell’Antropocene cfr. A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene*, cit., pp. 54-58.

¹¹ P. Crutzen-E. Stoermer, *The ‘Anthropocene’*, cit., p. 18.

Cambridge, nonché segretario generale della citata International Commission on Stratigraphy – ha commentato la bocciatura geologica dell’Antropocene come segue: «temo proprio che noi, in quanto geologi, non ci occupiamo del futuro. Noi ci occupiamo soltanto di ciò che è conservato nel record stratigrafico delle rocce»¹². Ergo, almeno per il momento – è infatti facile prevedere che la questione non sia chiusa, ma solo rimandata – la geologia ha ritenuto questa opzione troppo audace, troppo radicale. Avendo percepito nella sfida antropocenica soprattutto una minaccia, essa ha optato per un atteggiamento conservativo, mirato principalmente a preservare il proprio “buon nome” in quanto disciplina scientifica. A non mettere a repentaglio il proprio diritto di cittadinanza nel pantheon delle “scienze dure” (e pure).

Detto per inciso, questa è la reazione esattamente opposta rispetto a quella assunta dall’altro versante delle «due culture». Ci riferiamo, in particolare, alla presa di posizione da parte del sapere storico (della “scienza storica”, se si preferisce), il quale sin dal 2009, per bocca di un suo rappresentante eminente quale è Dipesh Chakrabarty, ha scelto di accettare quella sfida. Prendendo atto dell’instaurarsi di un nuovo «climate of history», Chakrabarty ha argomentato attraverso quattro tesi la conseguente necessità di accantonare una volta per tutte la separazione tra storia umana e storia naturale – gesto che, sul piano personale, ha sancito anche la traumatica rottura con il suo retroterra marxista – a favore di una «storia profonda» o, meglio, di una «storia universale

¹² E. Kolbert, *The “Epic Row” Over a New Epoch*, in *The New Yorker*, April 20, 2014 (<https://www.newyorker.com/news/the-weekend-essay/the-epic-row-over-a-new-epoch>, ultimo accesso 5 giugno 2025). La soluzione proposta da Gibbard è interpretare l’Antropocene non come epoca, bensì come evento geologico (cfr. Ph. Gibbard et alii, *The Anthropocene as an Event, not an Epoch*, in *Journal of Quaternary Science*, 37, 3, 2022, pp. 395-399 – <https://doi.org/10.1002/jqs.3416>).

negativa»¹³. Ovviamente, anche in questo caso, la questione non può dirsi chiusa.

Per quanto autorevole, la posizione di Chakrabarty non è né l'unica né (ancora) quella maggioritaria tra gli storici. Cionondimeno, anche i colleghi più critici nei confronti del suo approccio – soprattutto dell'universalismo antropologico a esso sotteso, ossia dell'impiego del termine “*anthropos*” per riferirsi alla specie umana nella sua interezza quale soggettività di questa nuova epoca – non hanno messo in discussione il riconoscimento di un sopraggiunto nuovo clima della storia. Questa sintonia – quasi un'unanimità – di fondo consente di affermare che il sapere storico nel suo complesso ha intrapreso un processo di auto-riflessione epistemica e che dunque, già solo per questo, ha accolto la sfida dell'Antropocene. Esattamente ciò che, finora, la geologia si è rifiutata di fare.

Tuttavia, nel corso di questi venticinque anni – e qui emerge l'aspetto a nostro avviso più interessante dell'intera questione – l'Antropocene (l'idea da esso veicolata) ha dimostrato di non avere più bisogno di una legittimazione *geologica* per esistere. Neppure per esistere da un punto di vista scientifico. Ciò affermando, non alludiamo al fatto che questa idea, e le innumerevoli suggestioni da essa ispirate, abbia gradualmente colonizzato il campo delle discipline umanistiche (filosofia, *in primis*), il dibattito pubblico e persino la cultura popolare, la quale vi ha scorto una credibile opportunità per dare finalmente nome e significato alla congiuntura che stiamo vivendo. Alludiamo, piuttosto, al fatto che l'Antropocene possa svolgere una tale funzione

¹³ D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, in Id., *Clima, storia e capitale*, tr. it. M. De Giuli-N. Porcellu, Nottetempo, Milano 2021, pp. 49-95, p. 95. Una versione aggiornata delle quattro tesi si trova in Id., *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2021.

metanarrativa (ed epocale, politica, culturale, popolare...) non indipendentemente da una sua legittimazione *scientifica*, bensì proprio – per non dire, esclusivamente – in virtù di essa. Nel bene e nel male, il canone scientifico con i suoi tratti distintivi (oggettività, quantificabilità, computabilità...) rappresenta l'unico codice universale ancora plausibile per un mondo definitivamente disincantato.

Ciò posto, il punto è che nel frattempo la legittimazione dell'Antropocene ha smesso di identificarsi con quella *geologico-stratigrafica*. In altri termini: il dato più evidente e più sorprendente di questa breve, ma vivace epopea, è che l'Antropocene sta costruendo la propria legittimità scientifica con le sue stesse mani, sta edificando – o quantomeno solidificando – la propria nicchia epistemica. Il riferimento va a quel novero di discipline rubricate sotto l'etichetta, non sempre facile da mettere a fuoco, di *Earth System Sciences* (ESS)¹⁴, emerse almeno un paio di decenni prima della proposta di Crutzen, ma che hanno trovato una definitiva credibilità proprio a partire da quella proposta, aggrumandosi intorno a quell'idea. L'ipotesi antropocenica “in purezza” – ovvero l'attestazione incontrovertibile che «gli esseri umani (*humankind*) e le nostre società sono diventati una forza geofisica globale [...] che le attività umane sono divenute talmente profonde e pervasive da rivaleggiare con le grandi forze della natura, tanto da spingere la Terra verso una

¹⁴ Sul tema si veda: T. Lenton, *Earth System Science: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2016 e W. Steffen-W. Richardson-J. Rockström et alii, *The Emergence and Evolution of Earth System Science*, in *Nature Reviews Earth & Environment*, 1, 2020, pp. 54-63 (<https://doi.org/10.1038/s43017-019-0005-6>). Dal canto loro, Clive Hamilton e Jacques Grinevald sostengono che il fenomeno Antropocene – la sua «*uniqueness*» – coincida sostanzialmente con il cambio di paradigma epistemico prodotto dalle Earth System Sciences (cfr. C. Hamilton-J. Grinevald, *Was the Anthropocene Anticipated?*, in *The Anthropocene Review*, 2, 1, 2015, pp. 59-72 (<https://doi.org/10.1177/2053019614567155>).

terra incognita planetaria»¹⁵ – si è andata via via caratterizzando come la risposta naturale alle domande poste da quelle discipline; una risposta che rinviene il suo più immediato antecedente nell'ipotesi Gaia di James Lovelock e Lynn Margulis (1974)¹⁶, la quale certifica il definitivo passaggio da una concezione del nostro pianeta: statica, reificata e parcellizzata, a una: dinamica, simbiotica e sistemico-olistica. Per indagare adeguatamente il proprio “oggetto”, quelle scienze hanno dovuto smettere di concepirlo come un mero oggetto (un'entità inerte), e interpretarlo alla stregua di un essere vivente. Non a caso, un autore letteralmente iconico su questi temi, quale è Bruno Latour, ha parlato dell'Antropocene come di una «Gaia 2.0»¹⁷. Questa vera e propria metamorfosi è ben espressa dalla seguente definizione di “sistema Terra” proposta, tra gli altri, da Crutzen e Will Steffen: «l'insieme di cicli fisici, chimici e biologici su larga scala, interagenti fra loro, e di flussi energetici, i quali forniscono il sistema di supporto vitale per la vita sulla superficie del pianeta [...] lo Earth System include gli esseri umani, le nostre società e le nostre attività. In tal modo, gli esseri umani rappresentano una parte integrante dello Earth System»¹⁸.

¹⁵ W. Steffen-P.J. Crutzen-J.R. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in *Ambio*, 36, 2007, pp. 614-621, p. 614 ([https://doi.org/10.1579/0044-7447\(2007\)36\[614:TAAHNO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1579/0044-7447(2007)36[614:TAAHNO]2.0.CO;2)).

¹⁶ Cfr. J. Lovelock-L. Margulis, *Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis*, in *Tellus*, 26, 1-2, 1974, pp. 1-10 (<https://doi.org/10.3402/tellusa.v26i1-2.9731>), antecedente del celeberrimo: J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, tr. it. V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

¹⁷ T. Lenton-B. Latour, *Gaia 2.0*, in *Science*, 361, 6407, 2018, pp. 1066-1068 (<https://doi.org/10.1126/science.aau0427>). In italiano si veda: B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, tr. it. D. Caristina, Meltemi, Milano 2020.

¹⁸ W. Steffen-P. Crutzen-J. R. McNeill, *The Anthropocene*, cit., p. 614. Convenzionalmente, il sistema Terra (o geo-sfera) viene definito come un

Secondo Clive Hamilton, il nuovo concetto di Sistema Terra «trascende precedenti oggetti di studio quali: “paesaggio”, “ecosistemi” e “ambiente”». Si tratta della Terra considerata «nel suo insieme, in un costante stato di movimento guidato da cicli e forze interconnessi»; essa è pertanto «un sistema unico, dinamico e integrato, e non un insieme di ecosistemi». Esito principale di questo inedito approccio è il «pensiero del Sistema Terra (*Earth System thinking*)»: un modo di pensare alla Terra «transdisciplinare e olistico», il quale «soppianta il pensiero ecologico»¹⁹.

3. *E se parlassimo di... “epoche ecologiche”?*

L’Antropocene sta dimostrando sul campo di essere una sorta di «iper-oggetto epistemico»²⁰: qualcosa che stressa radicalmente la tenuta dei saperi che gli si fanno incontro e che per venir adeguatamente indagato necessita di una prospettiva capace di porsi al di là delle consuete barriere settoriali: di un approccio genuinamente inter-, multi- e finanche transdisciplinare. Appare sempre più chiaro, ormai, che per affrontare la sfida antropocenica – una sfida già in atto, a prescindere da qualsiasi valutazione di merito – non è sufficiente una fusione a freddo tra saperi, per quanto blasonati; serve a poco «la canonica interdisciplinarietà di buon vicinato, in cui ognuno regna sovrano sul proprio comparto»²¹. Ciò di cui necessitiamo è invece

sistema integrato, composto da quattro sfere: *atmo*-sfera, *lito*-sfera, *idro*-sfera, *bio*-sfera. L’avvento dell’Antropocene marcherebbe una «seconda rivoluzione copernicana», con la comparsa di una sfera ulteriore: la «*antropo*-sfera» o «*tecno*-sfera» (cfr. H.J. Schellnhuber, «*Earth System*» *Analysis and the Second Copernican Revolution*, in *Nature*, 402, 2, 1999, pp. 19-23).

¹⁹ C. Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, Polity Press, Cambridge and Malden 2017, pp. 11-12.

²⁰ Su questo tema cfr. A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene*, cit., pp. 40-42.

²¹ Ch. Bonneuil-J.B. Fressoz, *La Terra, la storia e noi. L’evento Antropocene*, tr. it. di A. Accattoli-A. Grechi, Treccani, Roma 2019, p. 45.

un'osmosi che superi le rispettive identità e rigidità attuali. Esattamente per questo motivo, una sfida del genere può essere percepita anche come una minaccia da parte di coloro che si ergono a custodi dell'ortodossia di tali saperi.

Ancora Hamilton afferma che il carattere marcatamente interdisciplinare e multidisciplinare delle ESS «incorpora, e minaccia di inghiottire, la geologia», il che spiegherebbe la sfiducia pregiudiziale nutrita da quest'ultima nei confronti dell'ipotesi antropocenica e il conseguente arroccamento su posizioni conservatrici. In quella bocciatura Hamilton rinviene perciò un deliberato sabotaggio²².

Al di là di queste prese di posizione, che restano sospese e indecidibili tra ipotesi e illazioni, resta fermo che un tale mutamento del panorama epistemico fa sì che oggi la geologia non sia (più) in grado di affrontare, da sola, l'intera questione antropocenica, di perimetrarla semanticamente accomodandola entro i propri confini disciplinari. Ne segue che qui e ora il suo giudizio negativo rappresenta certamente un'opinione autorevole, ma non può (più) venir recepito alla stregua di una sentenza vincolante e men che meno definitiva. Per ottenere qualcosa del genere, oggi è necessario ascoltare anche le voci di: ecologia, climatologia, biologia, geografia, chimica, storia naturale, paleontologia... senza considerare le scienze sociali e i saperi umanistici.

Il già citato Bronislaw Szerszynski, sociologo inglese esponente di punta delle *humanities* applicate agli (implicate negli) *Anthropocene Studies*, fornisce una felice istantanea di questa situazione: «l'Antropocene è un concetto coniato dagli scienziati del sistema Terra, che viene formalmente valutato dai geologi, ma che può essere completato solo con la cooperazione da parte della società in senso lato, dal

²² Da una conversazione privata. Ringraziamo il prof. Hamilton per averci consentito di citare questo materiale.

momento che esso ridisegna le relazioni tra umani e non umani sul pianeta [...] e ricompone le relazioni tra il tempo vissuto della storia umana e il tempo profondo del nostro pianeta natale»²³. Misurata da una tale prospettiva, la seguente affermazione di Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz suona ancora più attuale di quando è stata formulata (2013):

ma quand’anche gli stratigrafi ne rimandassero la validazione nella scala ufficiale dei tempi geologici, la tesi dell’Antropocene rimane solida nella sua definizione geologica più ampia: una definizione che non tiene conto della sola stratigrafia, ma che appartiene alle scienze del sistema Terra [...]. In questa prospettiva, la roccia non ha alcun privilegio epistemico su altri possibili indicatori convergenti di un cambiamento nel regime di vita del pianeta²⁴.

La saga antropocenica suggerisce che, *sic stantibus rebus*, più che di epoche (o periodi, ere, età...) geologiche sarebbe forse più appropriato parlare di *epoche ecologiche*: panoramiche complessive di sistemi complessi, dei quali quello geologico incarna una delle componenti²⁵. A onor del vero, va riconosciuto che le partizioni geologiche non sono mai state esclusivamente geologiche: muovendo da evidenze stratigrafiche, esse evidenziano fenomeni – e raccontano storie e istituiscono narrazioni – che trascendono di gran lunga quella dimensione. Ciò significa che il passaggio da una ristretta cornice geologico-stratigrafica del tempo planetario in direzione di una concezione più ampia che

²³ B. Szerszynski, *The Anthropocene Monument*, cit., p. 129.

²⁴ Ch. Bonneuil-J.B. Fressoz, *La Terra, la storia e noi*, cit., p. 17.

²⁵ Già nel 1998 Fikret Berkes e Carl Folke proponevano l’idea di «socioecological systems» (F. Berkes-C. Folke, *Linking Social and Ecological Systems: Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience*, Cambridge University Press, New York 1998).

intersechi diversi sistemi terrestri tra loro interconnessi, non costituirebbe un vero e proprio “cambio di paradigma”, bensì la definitiva presa d’atto di uno stato di cose già vigente. Da tempo la prassi geologica dimostra di essere più avanti rispetto al suo apparato teorico-istituzionale²⁶. Dopo tutto, l’ipotesi antropocenica è stata formulata da Paul Crutzen, il quale non è certo stato un geologo puro, ma piuttosto un chimico dell’atmosfera. La sua proposta rappresenta il frutto serotino dei suoi lavori degli anni Settanta, dedicati all’ozonosfera e alle sue fragilità antropogeniche; gli stessi lavori per i quali è stato insignito del premio Nobel per la chimica nel 1995. È come se, per “scoprire” l’Antropocene, Crutzen avesse effettuato *carotaggi “uranologici” anziché geologici*, ossia: non verso il basso (sottoterra), ma verso l’alto (nel cielo), un metodo non propriamente ortodosso dal punto di vista geologico-stratigrafico.

Più in generale, molti degli scienziati di riferimento nel campo degli Anthropocene Studies non sono geologi puri. Muovendo da questa constatazione, ci si potrebbe azzardare ad affermare che la stessa modalità, alquanto eterodossa, con cui costoro fanno scienza – la maniera del tutto peculiare del loro essere scienziati – rappresenti una significativa prova a favore dell’esistenza dell’Antropocene. Al cospetto di (iper)oggetti tanto nuovi, urgono metodi, approcci... e dunque soggetti parimenti inediti. Nella cornice antropocenica, anche quella epistemica promette di trasformarsi in una “*terra incognita*”. Figure come quella di Crutzen fungono così da

²⁶ In una direzione non dissimile si muove il lavoro più recente di Chakrabarty, con il tentativo di armonizzare la dimensione «planetaria» (anziché meramente «globale») del «tempo geologico» con quello della «*world history*». Il tutto nella cornice di un pensiero «*planet-centered*» e non più «*human-centered*» (cfr. D. Chakrabarty, *Il tempo dell’Antropocene*, in G. Pennacchioni-A. Volpi, *Filosofia e critica dell’Antropocene*, Mimesis, Milano/Udine 2024, pp. 193-238).

avanguardie di un adattamento necessario per imparare ad abitare, a tutti i livelli, questa terra incognita; prototipi di una metamorfosi che non può essere disciplinare e intellettuale, senza essere anche antropologica.

4. *Conclusione. Mai stati cavalli*

Per le ragioni appena espresse – ovvero non solo per quello che l'Antropocene è, ma per ciò che nel frattempo è *diventato* – riteniamo che la bocciatura geologica del 4 marzo 2024 suoni ben diversa da una sentenza definitiva.

In apertura abbiamo etichettato come tardiva, e pertanto inutile, quella bocciatura. A consuntivo di queste pagine possiamo affermare che essa si è invece rivelata ben utile, tuttavia nel senso esattamente opposto rispetto a quanto auspicato dai suoi promotori. Non solo non è servita ad affossare l'Antropocene, ma sta dimostrando nei fatti come esso non abbia bisogno, neppure per la propria legittimazione strettamente scientifica, dell'avallo geologico-stratigrafico. In altre parole: l'ineffettualità di quella bocciatura vale come attestazione non solo della peculiarità, ma anche della solidità epistemica dell'ipotesi antropocenica; qualcosa che in mancanza di essa sarebbe risultato assai meno evidente. Come detto, l'impressione è che una tale bocciatura racconti più della geologia, delle sue attuali tensioni interne, che non dell'Antropocene. Parafrasando un noto proverbio: qui si tratta non solo di «aver chiuso il recinto quando i buoi sono già scappati», ma di aver scoperto che quelli ormai fuggiti non erano mai stati buoi²⁷.

Ciò vuol dire che, anche in chiave scientifica, quella dell'Antropocene è una partita tutt'altro che chiusa. Una sfida

²⁷ Secondo Hamilton, una metafora ancor più efficace per descrivere il rifiuto geologico sarebbe quella del «chiudere le porte per impedire agli invasori alieni di contaminare la casa» (citato da una conversazione privata).

ancora aperta, che attende “solo” di essere (r)accolta fino in fondo. La saga continua...

A chiusura della prima parte di questo contributo, ci appare opportuno dire qualcosa circa la nostra personale proposta ermeneutica in direzione di un *Antropocene post-geologico*. Per ovvi motivi di spazio, si tratterà davvero di un accenno che si arresta persino prima della nostra scelta di ridefinire l'Antropocene come *Tecnocene*²⁸.

Il primo passaggio di questa proposta consta della rilettura del rigetto geologico dell'ipotesi antropocenica nei termini di una *liberazione*. Più precisamente, come la *fine della preistoria* dell'Antropocene, della sua “cattività geologico-stratigrafica” – inaugurata dalla redazione del manifesto antropocenico di Crutzen & Stoermer nel settembre 2000 – e *l'inizio della sua storia* vera e propria: quella che dovrebbe finalmente consentirgli di “divenire ciò che è”. Vale a dire, un paradigma epocale, il *metarécit* naturale della nostra epoca, un evento geo-storico, un iper-oggetto epistemico [...] in ogni caso ed essenzialmente, la più fedele espressione dello *Zeitgeist* attuale. Nella sua accezione post-geologica, “Antropocene” corrisponde al *nome proprio del tempo che viviamo*.

Affinché una tale *metamorfosi ontologica da epoca (geologica) a paradigma (epocale)* abbia luogo, è necessario un approccio epistemico libero dalle tradizionali dande disciplinari: a cominciare dalla classica partizione

²⁸ Sul tema del Tecnocene, una rilettura dell'ipotesi antropocenica in chiave di antropologia filosofica e filosofica della tecnica, formulata per la prima volta in un articolo del 2017, rimandiamo ad A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene*, cit., pp. 60-88. In italiano ne abbiamo proposto una sintesi in Id., *Dall'Antropocene al Tecnocene. Prospettive etico-antropologiche dalla 'terra incognita'*, in: *S&F_scienzaefilosofia.it*, 21, 2019, pp. 179-198.

(separazione) tra le «due culture». D'altro canto, ciò non significa lasciare questo tema ostaggio del chiacchiericcio indistinto e indistinguibile del “*Man*” heideggeriano, quello che ha dato vita al cosiddetto «Neologismcene»: il gioco di società dell’infinita proliferazione di denominazioni alternative rispetto ad *Antropocene*²⁹. Il cinismo alla base di un simile atteggiamento tradisce la convinzione che questa idea possa significare tutto, proprio perché in realtà non dice e non vale nulla; rappresentando al massimo l’ennesimo passatempo per un contesto generale in cui persino l’attività intellettuale diviene una forma di intrattenimento. Il solo modo per evitare una tale colpevole frivolezza ci pare l’adesione all’imprinting scientifico dell’ipotesi antropocenica. Il fatto che «gli esseri umani (*humankind*) e le nostre società sono diventati una forza geofisica globale» non dipende da una sensazione diffusa o da un sentimento comune; al contrario, esso ha potuto farsi gradualmente senso (e non solo sentimento) comune proprio perché questa evidenza è stata attestata in modo incontrovertibile su base scientifica, principalmente attraverso il lavoro svolto dalle Earth System Sciences. Ne segue che *l’Antropocene post-geologico non è un Antropocene post-scientifico*.

La particolare prospettiva ermeneutica ed epistemica per la quale propendiamo – una dimensione non solo inter- o trans-disciplinare, bensì co-disciplinare, in merito alla quale diremo qualcosa tra poco – può essere definita *filosofica*. In questa scelta c’è il riconoscimento che, per tradizione, storia, vocazione, la filosofia incarna l’approccio più diretto e più “puro” alla conoscenza: il più olistico e sintetico, ma al tempo stesso quello da sempre più ibridato e contaminato. In questo specifico caso, però, “filosofico” designa un’ispirazione di

²⁹ Sul “Neologismcene”, cfr. S. Mentz, *Break Up the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London 2019, p. 57.

fondo, uno stile, piuttosto che una caratterizzazione disciplinare. Ciò spiega perché, rispetto alla questione antropocenica, detto stile sia riscontrabile non necessariamente tra i “filosofi di professione”, bensì tra tutti quegli studiosi che, a prescindere dal loro ambito di competenza e provenienza, hanno dimostrato di sapersi volgere a tale questione con spirito aperto, curioso e coraggioso; con la volontà di accettare la sfida che essa incarna, mettendo a repentaglio qualcuna delle proprie certezze di partenza. Avendo avuto il coraggio di “pensare l’Antropocene”, questi studiosi ci hanno fornito qualcosa su cui riflettere per il nostro presente e il nostro futuro.

Sono queste, a nostro giudizio, quelle che meritano di essere definite *filosofie dell’Antropocene e per l’Antropocene*: sforzi di pensiero tesi a tracciare una *cartografia di questa terra incognita*, già affermatasi di fatto come il nuovo *oikos* (globale, planetario, universale...) che tutti, volenti o nolenti, siamo chiamati ad abitare. Per questo, l’approccio qui caldeggiato può essere visto anche come la paziente raccolta di tessere, atte a restituire, nel loro complesso, il mosaico di una *oikologia dell’Antropocene*.

Parte II. Appendice.

Dall’inter-disciplinarità alla co-disciplinarità.

Un “caso di studio”

La seconda parte del presente contributo consta del resoconto di un piccolo caso di studio; in realtà, di un’istruttiva esperienza personale. Nel farlo, chiarirò qualcosa riguardo ad alcuni termini menzionati in chiusura della prima parte, quali: “oikologia dell’Antropocene” e soprattutto “co-disciplinarità”. Sul piano stilistico, opterò qui per la prima persona singolare, più adatta alla restituzione di un simile

contenuto.

Qualche mese fa, un collega cui sono noti i miei interessi di ricerca mi propose di fungere da *discussant* per la presentazione di un volume sull'Antropocene³⁰. Accettai subito, anzitutto per ragioni di “aggiornamento”: non conoscevo il volume e volevo farmene un'idea. Il lavoro in questione era (è): *Ripensare l'Antropocene. Oltre natura e cultura*, di cui sono autrici: Paola Govoni, Maria Giovanna Belcastro, Alessandra Bonoli e Giovanna Guerzoni³¹.

In seguito alla lettura, la prima scoperta fu che, obiettivamente, non si trattava di un libro *sull'Antropocene* – come mi avrebbero confidato in sede di presentazione due delle autrici, il titolo era stato scelto (imposto) dall'editore: le vie del commercio, assai più di quelle del Signore, sono infinite – e tuttavia mi fu subito parimenti chiaro che quello era un libro *per* l'Antropocene. Uno strumento potenzialmente assai utile in relazione a una delle questioni più spinose e più urgenti con cui si impegnano gli *Anthropocene Studies*: quale sia l'approccio epistemico adatto al tema. In altri termini: la *vexata quaestio* dell'interdisciplinarietà.

Come chiunque si sia occupato di Antropocene, è capitato anche a me di imbattermi nella questione. Comunque la si voglia interpretare (epoca o evento geologico, congiuntura storica, discorso, *métarécit*, etc.), l'idea antropocenica rappresenta un *dispositivo epistemicamente instabile*, qualcosa di difficile da afferrare e maneggiare, che stressa qualsiasi disciplina gli si accosti. Specie laddove lo

³⁰ Colgo l'occasione di queste righe per ringraziare Marco Bresadola (il collega che mi ha coinvolto) e l'Associazione Amici della Biblioteca Ariostea per aver organizzato la presentazione, svoltasi presso la sala Agnelli della biblioteca Ariostea di Ferrara l'11 aprile 2025.

³¹ Il libro è stato edito nel 2024, all'interno della collana *Biblioteca di testi e studi* dell'editore Carocci in Roma.

faccia in solitaria³².

All'interno di uno scenario decisamente caotico, la sola certezza è che per essere approcciata in maniera adeguata, quell'idea esige contaminazione tra saperi. Di ciò mi ero persuaso da tempo e da tempo avevo cercato di chiarirmi ulteriormente le idee, imponendo a me stesso, come gesto preliminare, di evitare l'insopportabile retorica interdisciplinare: quella che blatera senza sosta di contaminazione/ibridazione, salvo ridurre tutto a mero *maquillage*, a una cooperazione fittizia, in cui, nella migliore delle ipotesi, i "saperi (e cioè i poteri) forti" dettano la linea, mentre agli altri tocca accodarsi. La regola non scritta ma inderogabile di queste messe in scena è che il sapere umanistico adotti almeno in parte lo *habitus* epistemico delle scienze, per poter dialogare con esse (per poter essere preso sul serio). La logica del finanziamento dei vari progetti, ai quali qualsiasi campo del sapere deve oggi la propria sopravvivenza, riflette fedelmente un simile trend, denunciando suo malgrado i vigenti rapporti di potere epistemici.

Ciò premesso, mi si è presto palesata l'urgenza di passare da una interdisciplinarità di nome (quella della colonizzazione occulta fra saperi gerarchizzati) a una di fatto (un aperto dialogo fra pari), qualcosa che però non può innescarsi se non muovendo dal pieno riconoscimento dell'alterità dell'altro, ovvero dalla difesa del valore della differenza. Se non di una "passione", qui ne va almeno di un sano "gusto" per l'altro. Beninteso: non solo per l'alterità altrui, ma anche per la propria. Per l'altro che si è.

In concreto, questo significa, da un lato, costringere le

³² Ho provato a rendere sommariamente conto di questa *impasse* nella prima parte del presente contributo, discutendo della bocciatura geologica del marzo 2024.

scienze dure – il sapere/potere dominante – ad abbandonare le loro zone di comfort e un’immagine di se stesse non di rado troppo compiaciuta, coltivando un sano (reale) interesse per il sapere umanistico. Il quale non si compone di sole scienze umane o sociali, facendosi invece latore di un’identità epistemica sua propria, irriducibile a quella scientifica. Dall’altro lato, però, il sapere umanistico (e la filosofia in primo luogo) deve rivendicare la propria differenza epistemica come valore e presupposto non negoziabile: un esercizio “igienico” che talvolta tende a trascurare.

Il sapere umanistico può rivelarsi un interlocutore prezioso per le scienze solo a patto di mantenere il punto della propria diversità. Altrimenti quel dialogo tanto evocato e ostentato diventa un monologo a due, ovvero una parodia dialogica. Questo mi è parso e mi pare il limite dell’attuale trans- e interdisciplinarietà ed è oltre questo limite che ho provato a immaginare qualcosa, a cui ho dato il nome di *co-disciplinarietà*. L’ho fatto anzitutto valorizzando il connettore “con” (in opposizione a: “inter-”, “trans-”, etc.), riconoscendo in esso l’unico e autentico vettore relazionale. Grazie a Heidegger e Löwith, conosco bene il valore del “mit”³³.

Tuttavia, compiuta questa pur doverosa scelta di campo, rimaneva in me assai più chiaro che cosa una tale codisciplinarietà non dovesse essere rispetto a una sua caratterizzazione in positivo. Ebbene, il confronto con quel libro, con il retroterra esistenziale che lo aveva generato, ha rappresentato un aiuto importante in tal senso.

³³ Il lascito principale di questa esperienza è l’elaborazione del paradigma antropologico-relazionale della *Mitanthropologie*, nell’ambito di un più generale confronto con il pensiero di Löwith (cfr. A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010).

Il volume nasce come iniziativa autonoma delle già menzionate autrici ovvero di un gruppo di colleghe e amiche dell'Università di Bologna (amicizia accademica, dunque: un caso già di per sé degno di menzione), sollecitate dalla congiuntura pandemica. Di fronte a quello stato di eccezione normalizzato, da docenti e pedagoghe costrette a rinunciare all'insegnamento in presenza, le quattro colleghe avevano deciso di porsi seriamente la questione “che cosa fare?”, nel tentativo di rispondere a quella sollecitazione radicale in modo propositivo, non limitandosi a subire l'ennesima situazione imposta dalle circostanze. Di fronte al «primo confinamento da pandemia», scrivono le autrici, «era necessario ritrovare un senso, anche innovando il nostro mestiere»³⁴.

Come si dice in casi del genere, “hanno trasformato una crisi in un'opportunità”, non solo pensando ma *agendo* pratiche inedite di produzione e trasmissione del sapere. Non limitate alla dimensione universitaria. Il *progetto TerraFranca* – a pensarci, una ulteriore, possibile variazione sul tema della «terra incognita» – inaugurato nel 2020 e tuttora in corso, consiste nella creazione di corsi congiunti fra Dipartimenti diversi di uno stesso ateneo (Biologia, Educazione, Ingegneria e Filosofia), nei quali alla *commistione orizzontale* (quella epistemica: l'effettiva, obbligata collaborazione tra ambiti disciplinari differenti, costretti anzitutto a parlarsi e capirsi, ossia a trovare, talvolta inventare, un linguaggio comune, un inedito “lessico familiare”), si è combinata quella *verticale* (quella dei ruoli, con gli studenti messi a loro volta nella condizione di non poter non mescolarsi sia con i colleghi di altri dipartimenti che con le docenti, accantonando così le consuete rigidità gerarchiche).

³⁴ P. Govoni et alii, *Ripensare l'Antropocene*, cit., p. 165.

A sostenere questo generoso impegno collettivo profuso nel bel mezzo di una congiuntura così marcatamente straordinaria, sono state: la fiducia nella scienza come «cultura dell'incertezza»³⁵, ossia antidogmatismo e scetticismo, che non sfociano però nell'indifferentismo e nel cinismo; il pari assegnamento sulle possibilità dell'educazione come autodeterminazione: essendo «il grande potere di cui disponiamo», essa deve fungere da «sostegno a nuove forme di responsabilità individuali, di comunità e sociali»³⁶; la consapevolezza che, nel costruire, molto c'è ancora da decostruire e da demolire, a partire – vista la particolare prospettiva da cui muoveva il progetto: quella di docenti universitarie donne – dalla «intersezione di un patriarcato antico e un paternalismo magnanimo di (recente e rassegnata) elaborazione»³⁷.

L'obiettivo ultimo era quindi: scientifico, didattico, pedagogico, civico, politico. Fornire un contributo reale per essere cittadini all'altezza delle inedite forme di responsabilità a cui saremo chiamati. In questo senso, la pandemia è valsa come l'anticipazione di scenari oramai imminenti, incombenti. Tornando a un tema affrontato nella prima parte, la premessa di un simile obiettivo è la presa d'atto che l'Antropocene incarna un contesto nel quale non potremo essere cittadini (ossia: studenti, docenti, ricercatori...) nel modo in cui lo siamo stati tradizionalmente. Quel modo non basta più.

Al di là degli stessi contenuti veicolati dal volume³⁸, a impormisi è stata un'evidenza: la stessa che, a mio avviso,

³⁵ *Ibidem*, p. 23.

³⁶ *Ibidem*, pp. 34 e 14.

³⁷ *Ibidem*, p. 31.

³⁸ Per onestà intellettuale devo confessare di aver trovato, a tratti, oltremodo ottimistico l'approccio delle autrici. Per indole inclino, temo irrimediabilmente, al tecno-pessimismo.

ne fa un libro *per* l'Antropocene. Il progetto ruotava intorno al baricentro costituito da due istanze forti (peraltro mai pienamente esplicitate come tali dalle autrici) e, quantomeno nella loro combinazione, decisamente inattuali: *amicizia* ed *educazione*. Meglio ancora: *philia* e *paideia*. Quell'intreccio, quel chiasmo poteva rappresentare un'utile prefigurazione di ciò che dovrebbe essere una co-disciplinarietà. Il progetto TerraFranca mi si rivelava come la “messa a terra” di una *epistemologia e pedagogia dell'amicizia*: amicizia tra saperi (una “filo-disciplinarietà”, a voler ulteriormente giocare con le parole), oltre che amicizia tra chi quei saperi pratica «*als Beruf*».

Beninteso, qui non è tanto questione di trovare una soluzione a questo o a quel problema – anche perché la premessa per “trovare una soluzione” consiste spesso nella violenta amputazione di una domanda, di un domandare, trasformato a forza in un “problema”³⁹ – quanto di intravedere una direzione che possa valere la pena seguire e perseguire. Un buon motivo per mettersi in cammino.

Il tempo che viviamo e più ancora quello che ci aspetta, il tempo a cui il termine “Antropocene” dà nome, è il tempo della *fusione dei nostri orizzonti*. Ciò che abbiamo di fronte è un destino comune, o meglio, una comunità di destino. Una serie di movenze epocali, di forze planetarie – a partire dalla tecnica – ci “gettano” in un contesto che è sempre più interconnesso e interdipendente. Il nostro non solo non è più

³⁹ Si tratta di quello che Evgeni Morozov denuncia come «soluzionismo» (cfr. E. Morozov, *Internet non salverà il mondo. Perché non dobbiamo credere a chi pensa che la Rete possa risolvere ogni problema*, tr. it. G. Pannofino, Mondadori, Milano 2014). Sul primato del domandare quale rivendicazione orgogliosa di una differenza epistemica (in particolare, da parte della filosofia), restano insuperate le parole scelte da Heidegger a chiusura del suo confronto con la questione della tecnica: «il domandare è la pietà del pensiero» (M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27, p. 27).

«villaggio globale» (McLuhan), ma è già «network society» (Castells). Da questo punto di vista, la crisi ecologica incarna “soltanto” la più evidente fra una serie di evidenze che si richiamano e si inverano a vicenda. Quello che chiamiamo e pensiamo come “Antropocene” esprime al suo fondo la presa d’atto di questo incontrovertibile stato di cose. Stare insieme, con-esserci, è un destino al quale non possiamo più sottrarci. Potremmo persino definirla la principale tra le nostre *responsabilità a venire*: quella a cui ciascuno di noi, senza eccezione, sarà chiamato. Se una tale constatazione rappresenta una *Selbstgegebenheit* epocale e come tale qualcosa di autoevidente, è sulla modalità di questo stare assieme che dobbiamo riflettere e interrogarci. È qui che si apre lo spazio della nostra agibilità: professionale, intellettuale, esistenziale, politica...

La modernità è stata la congiuntura durante la quale “*koinè*” equivaleva a “*uni-versalismo*”: la totalità, la comunanza che non sa pensarsi se non come *reductio ad unum*. Oggi quel paradigma è per molti aspetti accantonato – secondo qualcuno «non siamo mai stati moderni»⁴⁰ – e la nostra è l’epoca del *pluri-verso*: quella che, se da un lato, si sta meritoriamente e faticosamente affrancando dalla dittatura dell’uno, dall’altro non può proporre, come rischia invece di fare, l’alternativa di una deriva a oltranza di opzioni individuali. Un monadismo generalizzato, un «eremitismo di massa», come lo definirebbe Günther Anders⁴¹. In un caso del genere, la fusione di orizzonti equivarrebbe a mera confusione

⁴⁰ Ovvio il rimando a: B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, tr. it. G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2009.

⁴¹ Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato 1. Considerazioni sull’anima nell’era della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. L. Dallapiccola, il Saggiatore, Milano 1963, p. 108.

e quello non sarebbe altro che un *idioverso*⁴², un'opzione uguale e contraria a quella universalistica. Morale della favola post-moderna: anche il pluriverso necessita di un canone, di una *koinè*.

Finora abbiamo risposto a questo appello proponendo, nella migliore delle ipotesi, delle fusioni a freddo: proceduralismi all'apparenza inappuntabili sul piano formale, attraverso i quali abbiamo sperato che le forze materiali/concrete già in corso svolgessero da sole, in regime di automazione, tutto il lavoro per conto nostro. Ad esempio, secondo lo schema: “globalità dei mercati economici = business, pace & convivenza”, la formula magica del neoliberismo globalizzato. Lo si potrebbe definire *paradigma cibernetico*: l'idea che la «megamacchina» (Mumford), frattanto divenuta cosmo-macchina, possa governarsi da sola, lasciando il timone nelle mani di un pilota automatico. Questo è il volto odierno, concretissimo, della tecnocrazia. Alla «mano invisibile» del mercato – o all'encefalo impalpabile dell'IA, due facce della stessa medaglia – abbiamo cercato di appaltare tutto quanto era di nostra competenza. Una scelta di de-responsabilizzazione, e dunque irresponsabile per definizione, che ovviamente (e fortunatamente) non ha portato i risultati sperati. Stiamo imparando a nostre spese che l'automazione planetaria rappresenta un vicolo cieco, che la globalizzazione non può limitarsi a costruire infrastrutture (delle “infraetiche iperstoriche”)⁴³, che poi i neo-individui, le

⁴² Sul concetto di idioverso come deriva del pluri- o multi-verso (la situazione in cui ciascuno si dota del proprio «cosmo personale») cfr. A. Cera, *Nella società pandemica. Prove tecniche di tecnocosmo*, Aras, Fano 2022, pp. 179-193.

⁴³ Nel delinearsi di una «infraetica» entro la cornice della sopravvenuta «iperstoria», Luciano Floridi rinviene due passaggi chiave di quella che definisce «quarta rivoluzione»: l'epoca dell'avvento dell'«infosfera» (cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, tr. it. M. Durante, Raffaello Cortina, Milano 2017).

monadi globalizzate, potranno adoperare “liberamente”. Vale a dire: «*alone together*», rigorosamente ognuno per sé, salvo *sciamaire* compulsivamente da aggregatore ad aggregatore: sempre occasionale, sempre temporaneo⁴⁴.

Il nostro spazio condiviso/collettivo non può essere un hardware: l’infrastruttura che stiamo costruendo va riempita, cioè governata, cioè abitata. Il network, la piattaforma non sostituisce lo *oikos*, perché la fruizione *on demand* non sostituisce l’*abitare*. Abitare è l’unico modo umano di “stare al mondo” e dunque – almeno fintantoché ci toccherà in sorte di essere umani – l’unico modo che abbiamo a disposizione.

E abitare è, per definizione, stare insieme, essere in comune. Con-esserci, con-vivere. Dobbiamo (re-)imparare a convivere e per convivere dobbiamo capirci, con-dividerci e com-unicarci, anzitutto nel senso di “avere e mettere qualcosa di noi in comune”.

Abbiamo bisogno di edificare una nuova *koinè*, un nuovo ecumenismo non più uni-versale, ma neppure meramente pluri-versale. L’«ecologia integrale» della quale andiamo in cerca – una oikologia dell’Antropocene – è una *koinonia* e il sapere che la presiede, quello di cui abbiamo più di tutto bisogno, è una *koinologia*: un *logos della koinè*, l’edificazione di una dimensione comune, di un canone condiviso⁴⁵. Ma per realizzare tutto questo dobbiamo *educarci*. Educarci ovvero «persuaderci» (nel senso di

⁴⁴ Sul tema dell’*alone together* cfr. S. Turkle, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, tr. it. S. Bourlot-L. Lilli, Einaudi, Torino 2019; su quello dello sciame come “moltitudine digitale” cfr. B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni dal digitale*, tr. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2015.

⁴⁵ Di recente ho cominciato a lavorare sul tema della *koinologia*. Una prima traccia di questo lavoro è: A. Cera, *Oltre l’impasse del moderno. Un esercizio di koinologia*, in *B@belonline*, 11, 2024, pp. 165-178 (<https://doi.org/10.7413/2531-86240223>).

Michelstaedter), non solo obbligarci o costringerci. Ecco perché, accanto a un «nomos della Terra», necessitiamo di una *paideia dei terrestri*.

Una *koinè/koinonia* non si costruisce a furia di emergenzialità, perché il *telos* naturale di ogni stato di emergenza/eccezione è il *polemos*: la distinzione/contrapposizione tra amico e nemico. Quella è la strada post-democratica della fobocrazia (il governo della paura): un altro vicolo cieco, del quale i nostri giorni ci offrono reiterate, sciagurate esemplificazioni. Gli autocrati di domani già bussano alle porte, sostenendo *apertis verbis* che la democrazia sia costitutivamente inabile a governare la cosmo-macchina globalizzata (pandemia *docet*). Per quello ci vuole anzitutto immediatezza e forza. Insomma: veloce e chiaro, ossia efficiente. Altro non occorre. Anzi, tutto quanto si aggiunge a questo minimo (diritti umani inclusi) rischia di incepparla, la macchina, e pertanto andrebbe accantonato.

Come si vede, l'emergenza è reale. Quella della *philia* può valere come possibile via alternativa per costruire un *oikos planetario* (non soltanto globale), uno spazio *abitabile* (non soltanto sostenibile)⁴⁶. *Philia* è tanto lo *eidos* della *koinè*, quanto il *methodos* della *koinologia*. Nel tempo del pluriverso ci occorrono una pedagogia e una epistemologia dell'amicizia. L'Antropocene ci dice che o saremo amici, e da amici capaci di costruire «*kinships*» (parentele)⁴⁷, cioè di

⁴⁶ L'evoluzione più recente del pensiero di Chakrabarty va esattamente in questa direzione: nella sostituzione della dimensione "globale" con quella "planetaria" e dell'idea di "sostenibilità" con quella di "abitabilità", il tutto nel tentativo di emanciparsi da una prospettiva antropo-centrica a favore di una bio- o zoo-centrica (cfr. D. Chakrabarty, *The Climate of History*, cit., p. 83). Uno stimolante confronto con le posizioni di Chakrabarty si trova in: M. Pietropaoli, *Filosofia e politica dell'Antropocene. Prospettive per un esistenzialismo planetario*, Carocci, Roma 2025, pp. 51-91.

⁴⁷ Com'è noto, sull'idea di *kinship* poggia la rilettura "tentacolare" dell'Antropocene come "Chthulucene", proposta da Donna Haraway (cfr. D.

essere davvero *mit-einander* (gli uni con gli altri), oppure non saremo più.

A questo punto, dopo tutto questo, viene da chiedersi: “dunque, *dobbiamo* essere amici? È questa la mossa che ci compete, per rispondere a quello che si configura come il nostro imminente destino? Ma è possibile fare della *philia* un dovere, un obbligo? Imporre l’amicizia d’ufficio o, peggio, *manu militari*?”. Risponderei che, piuttosto, amici *dobbiamo poterlo essere* e che educarsi significa esattamente darsi questa possibilità.

Ringrazio per il prezioso insegnamento questa storia di donne e di amiche.

Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, tr. it. C. Durastanti-C. Ciccioni, NERO, Roma 2019, in particolare, pp. 143-149).

**Appello di responsabilità o istanza di
problematizzazione antropologica?
La nozione di *Antropocene* e le sue implicazioni
filosofiche e culturali**

**Appeal to responsibility or instance of anthropological
problematism?
The notion of the *Anthropocene* and its philosophical and
cultural implications**

Alberto Peratoner

Affacciatisi appena da un quarto di secolo, ampiamente discussa e controversa, benché recentemente respinta nell'aspirazione a trovare spazio nella periodizzazione ufficiale della scala delle ere geologiche, la nozione di *Antropocene* appare ben lontana dall'aver esaurito il proprio corso e la propria fortuna nel variegato lessico della questione ambientale contemporanea. Un lessico in processo di rapida complessificazione, sia per il precisarsi e minuto dettagliarsi delle questioni scientifiche, filosofiche e politiche correlate, sia per la plurivocità, a volte ambiguità o paradossalità di alcuni termini che assumono carattere epocale e fortemente simbolico, assumendo col tempo diverse sfaccettature semantiche e, con esse, esponendo pure a un certo grado di fraintendimento le questioni trattate. Uno di questi, e senza dubbio tra i più interessanti, è quello di *Antropocene* – e basterebbe guardare, a semplice riprova, ai dibattiti che ha sollevato e non cessa di sollevare –, a partire dall'intersezione concettuale insita nella sua stessa costituzione lessicale.

1. *L'Antropocene e i suoi annessi. Un'analisi terminologica*

Filosoficamente considerato in primissima analisi, *Antropocene* è un termine che porta a contatto, amalgama, compone in sé due delle tre grandi sfere dell'essere della partizione classica del reale in *Dio-uomo-mondo*¹. Esso si compone, infatti, dei due termini greci *ἄνθρωπος*, “uomo”, e *καινός*, “recente”. Quest'ultimo entra come suffisso nelle denominazioni delle epoche geologiche in cui è suddivisa l'era cenozoica – in cui ritroviamo *καινός*, a designare l'era della “vita recente” –, che ricopre gli ultimi 66 milioni di anni di storia della Terra: *Paleocene*, *Eocene*, *Oligocene* (per il periodo *Paleogene*), *Miocene*, *Pliocene* (per il *Neogene*), *Pleistocene* e *Olocene* (componenti il *Quaternario*). Il termine *Antropocene* è perciò concepito per designare un ulteriore periodo geologico della serie recente (-cene), caratterizzato da un'incidenza delle attività umane (*antropo-*) sul pianeta di tale impatto da assumere rilevanza geologica per le trasformazioni indotte nei parametri chimico-fisici dello stesso, e in particolare dell'atmosfera, idrosfera, litosfera ed ecosfera.

Il termine, coniato negli anni '80 del Novecento da Eugene F. Stoermer, ecologo dei sistemi lacustri

¹ Per “classico” qui intendiamo semplicemente un dato della riflessione filosofica occidentale che possiamo ritenere costante, al di là di tutte le variazioni intervenute in rapporto ai fattori linguistici e culturali e delle ricomposizioni e mutazioni prospettiche delle diverse proposte filosofiche, dall'antichità alla stagione della scolastica medievale, sino ad almeno gran parte del corso storico del pensiero moderno. Sulla questione della partizione dei tre grandi ambiti della riflessione metafisica e sulla sua evoluzione nella tarda modernità, significativa l'opera di Karl Löwith *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967; trad. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2018, pp. 236. Sulle radici classiche della questione, si veda E. Peroli, *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 572.

dell'Università del Michigan, aveva un illustre precedente nella proposta, avanzata nel 1873 dal geologo Antonio Stoppani, di designare come *era antropozoica* il tempo presente in quanto segnato dalla potente capacità di trasformazione della natura da parte dell'uomo, che dalla sua comparsa sul pianeta si sarebbe presentato come «una nuova forza tellurica»². Nove anni prima, George Perkins Marsh aveva pubblicato un volume dal significativo titolo di *Man and Nature or, Physical Geography as Modified by Human Action*, che rilevava la capacità antropica di trasformazione ambientale come potenzialmente problematica per il futuro del pianeta³.

Con gli ultimi decenni del Novecento, insieme ai segnali sempre più chiari del degrado ambientale, cresce la consapevolezza della correlazione tra la crisi ecologica e le attività antropiche, constatata una preoccupante eccedenza delle stesse rispetto ai limiti di sostenibilità ambientale. Si riprende allora la riflessione sulla capacità di trasformazione

² «È in questo senso precisamente che io non dubito di proclamare l'era antropozoica. La creazione dell'uomo è l'introduzione di un elemento nuovo nella natura, di una forza affatto sconosciuta ai mondi antichi. E si badi bene che io parlo dei mondi fisici, poiché la geologia è la storia del pianeta, non già del mondo intellettuale e morale. Ma il nuovo essere, insediato sul vecchio pianeta, il nuovo essere che, non solo come gli antichi abitanti del globo, riunisce il mondo inorganico all'organico, ma, con connubio affatto nuovo e misterioso, la fisica natura sposa al principio intellettuale e morale; questa creatura veramente nuova in sé stessa, è anche pel mondo fisico un nuovo elemento: è una nuova forza tellurica, che, per la sua potenza e universalità, non sviene in faccia alle maggiori forze del globo» (A. Stoppani, *Corso di geologia del professore Antonio Stoppani*, vol. II - *Geologia stratigrafica*, G. Bernardoni e G. Brigola, Milano 1873, p. 732).

³ G.P. Marsh, *Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Action*, Ch. Scribner, New York 1964, pp. XIX, 560. L'opera fu tradotta, a pochi anni di distanza, in italiano, col titolo *L'uomo e la natura, ossia La superficie terrestre modificata per opera dell'uomo*, Barbera, Firenze 1870, pp. XIII, 643, e ha conosciuto diverse riedizioni negli ultimi decenni, in rapporto al crescente interesse per la questione ambientale.

del pianeta da parte delle società umane⁴, e nel 1997 uno studio collettivo apparso su «Science» stima che una quota dal 30 al 50% della superficie delle terre emerse ha già subito modificazioni da attività umane e che diversi parametri fisico-chimici del suolo, atmosfera e acque circolanti, sono stati sensibilmente alterati, con effetti di profonde trasformazioni negli ecosistemi e di estinzioni massive di specie animali⁵.

Dopo una sommersa circolazione del termine per come ideato da Stoermer, esso viene finalmente alla luce nel 2000 con la pubblicazione dell'articolo *The "Anthropocene"*, apparso nella «Global Change Newsletter» a firma di Paul J. Crutzen, del Max-Planck-Institute for Chemistry, Premio Nobel per la chimica nel 1995, e dello stesso Stoermer⁶. L'articolo seguiva a breve una dichiarazione pubblica di Crutzen, che al Convegno dell'International Geosphere-Biosphere Programme (Cuernavaca, Messico, febbraio 2000), aveva affermato che l'umanità poteva considerarsi entrata in una nuova epoca geologica, che egli proponeva di designare *Antropocene*, e mirava a conferire dignità scientifica a quella che poteva essere parsa sulle prime una provocazione. Così, dopo una rapida rassegna di dati che documentavano per tratti salienti l'impatto delle attività umane sul pianeta, Crutzen e Stoermer scrivevano:

Considerando questi e molti altri impatti significativi e ancora in crescita delle attività umane sulla Terra e l'atmosfera, e su tutte le scale, inclusa la globale, ci sembra più che appropriato

⁴ Si veda, ad esempio, B.L. Turner II *et al.*, *The Earth as Transformed by Human Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

⁵ P.M. Vitousek - H.A. Mooney - J. Lubchenco - J.M. Melillo, *Human Domination of Earth's Ecosystems*, in «Science», 277 (1997), July, pp. 494-499.

⁶ P. Crutzen - E. Stoermer, *The "Anthropocene"*, in «Global Change Newsletter», 41 (2000), pp. 17-18.

rimarcare il ruolo centrale dell'umanità in geologia ed ecologia, proponendo di utilizzare il termine "Antropocene" per l'attuale epoca geologica. Gli impatti delle attuali attività umane continueranno per lunghi periodi. Secondo uno studio di Berger e Loutre, a causa delle emissioni antropogeniche di CO₂, il clima potrebbe discostarsi significativamente dall'andamento naturale per i prossimi 50.000 anni⁷.

Detto questo, proponevano quale termine a partire dal quale datare la nuova epoca geologica la fine del Settecento, in quanto segnata dall'avvento dell'età industriale, a riguardo della quale accennano all'invenzione dell'energia a vapore e al comparire nei biotopi lacustri dei primi segni di trasformazione ambientale⁸. Infine, dopo aver ribadito l'inevitabile permanere a lungo termine degli effetti sul sistema planetario delle attività antropiche, concludevano col seguente appello a un'assunzione globale di responsabilità:

Sviluppare una strategia accettata a livello mondiale che porti alla sostenibilità degli ecosistemi contro gli stress indotti dall'uomo sarà uno dei grandi futuri compiti del genere umano, che richiederà intensi sforzi di ricerca e una saggia applicazione del sapere così acquisito nella noosfera, meglio conosciuta come società della conoscenza o dell'informazione. Un entusiasmante, ma anche difficile e scoraggiante compito attende la comunità globale della ricerca e dell'ingegneria: guidare l'umanità verso una gestione ambientale globale e sostenibile⁹.

⁷ P. Crutzen - E. Stoermer, *The "Anthropocene"*, cit., p. 17. Lo studio citato è A. Berger - M.-F. Loutre, *Modelling the climate response to astronomical and CO₂ forcings*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Sciences», 323 (1996), II A, pp. 1-16.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 17-18.

⁹ *Ivi*, p. 18. La proposta del termine *Antropocene* verrà poi ribadita con P.J. Crutzen, *Geology of Mankind*, in «Nature», 415 (2002), p. 23; J. Zalasiewicz - M. Williams - W. Steffen - P. Crutzen, *The New World of the Anthropocene*,

Negli anni successivi, prese forma il dibattito sull'ammissibilità del termine e sul limite cronologico al quale assegnare il passaggio dall'*Olocene* all'*Antropocene*. Nel 2003 William Ruddiman propose di retrodatarlo alla cosiddetta "rivoluzione neolitica" che segnò la nascita dell'agricoltura¹⁰, ma generalmente le proposte si restrinsero all'età moderna, alla colonizzazione delle Americhe¹¹ alla "grande accelerazione" seguita alla II Guerra mondiale¹², con P. Crutzen e W. Steffen che si orientarono per una teoria a più "step" successivi per l'affermazione della nuova epoca nel suo subentrare all'*Olocene*¹³. Nel frattempo, il termine viene

in «Environmental Science & Technology», 44 (2010), 7, pp. 2228-2231; W. Steffen - J. Grinevald - P. Crutzen - J. McNeill, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences», 369 (2011), pp. 842-867; W. Steffen - Å. Persson - L. Deutsch - J. Zalasiewicz - M. Williams - K. Richardson, C. Crumley - P. Crutzen - C. Folke - L. Gordon, *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*, «Ambio», 40 (2011), pp. 739-761. Si veda anche P. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005, pp. 94.

¹⁰ Cfr. W. Ruddiman, *The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago*, in «Climatic Change», 61 (2003), 3, pp. 261-293.

¹¹ Cfr. S. Lewis - M. Maslin, *Defining the Anthropocene*, «Nature» 519 (2015), pp. 171-180.

¹² Cfr. J.R. McNeill - P. Engelke, *The Great Acceleration: an Environmental History of the Anthropocene Since 1945*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2014.

¹³ Cfr. P. Crutzen - W. Steffen, *How Long Have We Been in the Anthropocene Era?*, in «Climatic Change», 61 (2003), 3, pp. 251-257; W. Steffen - P. Crutzen - J. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in «Ambio», 36 (2007), 8, Dec. 1, pp. 614-621. Per una rassegna di queste proposte e delle relative obiezioni, cfr. N. Calidori, *Antropocene*, in «APhEx. Portale italiano di filosofia analitica - Giornale di filosofia»,

rapidamente recepito nella letteratura scientifica e divulgativa vertente, sotto diverse prospettive, sulla questione ambientale¹⁴, e in Italia l'Accademia dei Lincei dedica alla questione un convegno, celebrato a Roma nel novembre 2012¹⁵. Nel 2014 viene fondata la rivista scientifica «The Anthropocene Review», che si autodefinisce *a new transdisciplinary journal* e in cui vengono a convogliare diversi studi e aggiornamenti sul dibattito in corso¹⁶, e nello stesso anno la Geological Society di Londra pubblica un volume collettaneo in cui si argomentano le evidenze stratigrafiche per il riconoscimento dell'Antropocene come determinazione temporale di significato geologico¹⁷.

Il rapido affermarsi del termine *Antropocene* produce pure un effetto a cascata di ideazione di altri congeneri proposti come alternativi, quali *Capitalocene* (Andreas Malm 2009;

<https://www.openstarts.units.it/server/api/core/bitstreams/e204d364-98f1-4211-a6bb-6cc1169972bd/content>, pp. [8-10] (consultato in data 12.7.2025).

¹⁴ Cfr. J. Zalasiewicz - M. Williams - A. Smith - T.L. Barry - A.L. Coe, *et al.*, *Are we now living in the Anthropocene?*, in «GSA Today», 18 (2008), 2, pp. 4-8. Si veda, per una sintesi generale sulla questione, E.C. Ellis, *Anthropocene: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 208; trad. it.: *Antropocene: esiste un futuro per la Terra dell'uomo?*, Giunti, Firenze 2020, pp. 224.

¹⁵ *Antropocene. Modifiche naturali ed antropiche del fragile equilibrio della terra* (Roma 26-27 novembre 2012), Scienze e Lettere, Roma 2013 (Atti dei Convegni Lincei, 278), pp. 238.

¹⁶ Cfr. F. Oldfield - A.D. Barnosky - J. Dearing - M. Fischer-Kowalski - J. McNeill - W. Steffen - J. Zalasiewicz, *The Anthropocene Review: Its significance, implications and the rationale for a new transdisciplinary journal*. - *Editorial*, in «The Anthropocene Review», 1 (2014), 1, April, pp. 3-7.

¹⁷ *Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, ed. by C.N. Waters, J.A. Zalasiewicz, M. Williams, M.A. Ellis and A.M. Snelling, Geological Society of London, London 2014, pp. 321.

Jason Moore 2016)¹⁸, col quale si intende additare la reale causa della crisi ambientale nel capitalismo, *Plasticene* (Matt Dowling 2011), per la pervasiva diffusione di prodotti e rifiuti di plastica¹⁹, *Chthulucene* (Donna Haraway 2016), che in riferimento alle forze ctonie, considera il generale stato di disagio conseguente all'alterazione ecosistemica, proponendo un nuovo piano di cooperazione complessa tra i viventi²⁰, *Plantationocene* (Haraway *et al.* 2016), in considerazione della pratica intensiva delle piantagioni e dei suoi effetti di trasformazione del paesaggio²¹, *Wasteocene* (Marco Armiero e Massimo De Angelis, 2017), in riferimento alla pervasiva produzione di rifiuti (*Waste*) e al loro impatto sul pianeta quale effetto di un'iperproduzione di beni di consumo in una civiltà dello spreco²², *Arguriocene* (Andrea Porciello 2022), dal greco

¹⁸ *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. by J.W. Moore, PM Press Oakland, Oakland CA 2016, pp. 240; trad. it.: *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, Ombre Corte, Verona 2023, pp. 205.

¹⁹ L.E. Harama - J.T. Carlton - G.M. Ruiza - N.A. Maximenko, *A Plasticene Lexicon*, in «Marine Pollution Bulletin», 150 (2020), 110714, pp. 1-4. - <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0025326X19308707> (consultato il 12.6.2025); N. Nurra, *Plasticene. L'epoca che riscrive la nostra storia sulla Terra*, Il Saggiatore, Milano 2022, pp. 320.

²⁰ D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham NC 2016, pp. 296; trad. it.: *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Editore, Roma 2019; Id., *Staying With the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, in Moore J.W. (ed), *Anthropocene or Capitalocene?*, cit., pp. 34-76.

²¹ D. Haraway - N. Ishikawa - S.F. Gilbert - K.Olwig - A.L. Tsing - N.Bubandt, *Anthropologists Are Talking-About the Anthropocene*, in «Ethnos», 81 (2016), 3, pp. 535-564.

²² M. Armiero - M. De Angelis, *Anthropocene: Victims, Narrators, and Revolutionaries*, in «South Atlantic Quarterly», 116, 2, 1° aprile 2017, pp. 345-362; M. Armiero, *Wasteocene: Stories from the Global Dump*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2021, pp. 82.

ἀργύριον, ricchezza²³. Un caso a sé è poi rappresentato dal *Novacene* (James Lovelock 2019), che all'Antropocene verrebbe a succedere con l'avvento post-umano di entità robotiche provviste di intelligenza artificiale²⁴.

Intanto, nel 2009 la Subcommission on Quaternary Stratigraphy (SQS), appartenente all'International Commission on Stratigraphy (ICS), l'organo internazionale preposto alla codificazione e aggiornamento della scala temporale geologica, aveva costituito l'Anthropocene Working Group (AWG), gruppo di ricerca interdisciplinare sull'Antropocene come unità temporale di significato geologico, di cui fece parte lo stesso Crutzen sino alla morte, sopraggiunta nel 2021. La critica alla quasi esclusiva composizione maschile (e occidentale) dell'AWG, maturata nell'ambito della riflessione ecofemminista, sortì la provocazione dell'ulteriore conio del termine *MANthropocene* (Kate Raworth, 2014)²⁵, che alluderebbe pure a un'attitudine tipicamente maschile e radicata nella logica dell'Occidente capitalista nel rapportarsi al mondo naturale in termini di indiscriminato sfruttamento di marca colonialista²⁶.

Lo scopo del gruppo di lavoro era di elaborare le evidenze scientifiche per la formalizzazione del

²³ A. Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma 2022, pp. 188.

²⁴ J. Lovelock, *Novacene. The Coming Age of Hyperintelligence*, Penguin Books, London 2019, pp. 160; trad. it.: *Novacene: l'età dell'iperintelligenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 128.

²⁵ K. Raworth, *Must the Anthropocene be a Manthropocene?*, in «The Guardian», 20 oct. 2014. - <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/20/anthropocene-working-group-science-gender-bias> (consultato il 15.7.2025).

²⁶ Cfr. G. Di Chiro, *Welcome to the White (M)anthropocene?: A Feminist-Environmental Critique*, in *Routledge Handbook of Gender and Environment*, ed. S. MacGregor, Routledge, London-New York NY 2017, pp. 487-505.

riconoscimento della nuova epoca geologica²⁷, e di fatto il *panel* pervenne il 21 maggio 2019 a formularne ufficialmente la richiesta, suffragata dalle ricerche sino ad allora condotte e votata con 29 su 33 voti. Nel relativo rapporto si definiva l'Antropocene «l'attuale intervallo di tempo geologico, in cui molte condizioni e processi sulla Terra sono profondamente alterati dall'impatto umano», e si precisava: «Questo impatto si è intensificato significativamente dall'inizio dell'industrializzazione, portandoci fuori dallo stato del sistema Terra tipico dell'Olocene, successivo all'ultima glaciazione»²⁸. Alcuni studi successivi esplicitarono i riferimenti che avrebbero conferito fondatezza scientifica alla proposta²⁹, e chiarirono la rispondenza ai requisiti per l'auspicato riconoscimento³⁰, ma il 20 marzo 2024

²⁷ Cfr. *The Anthropocene as a Geological Time Unit: A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, eds. J. Zalasiewicz, C.N. Waters, M. Williams, C.P. Summerhayes, Cambridge University Press, Cambridge UK 2019, pp. 382.

²⁸ Anthropocene Working Group. International Commission on Stratigraphy, *Results of binding vote by AWG. 21 May 2019.* - <https://web.archive.org/web/20190605091924/http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> (consultato il 3.7.2025).

²⁹ Cfr. C.N. Waters - S.D. Turner - J. Zalasiewicz - M.J. Head, *Candidate Sites and Other Reference Sections for the Global Boundary Stratotype Section and Point of the Anthropocene Series*, in «The Anthropocene Review», 10 (2023), 1, pp. 3-24; P. Voosen, *Pond Mud Proposed as Anthropocene's 'Golden Spike', Defining Human-altered Geological Age*, in «Science», 381 (2023), pp. 114-115.

³⁰ Uno studio pubblicato nel marzo 2024, a firma di 23 autori, così compendia i risultati, con una rassegna dei requisiti di ammissibilità del termine: «L'Antropocene, in quanto nuova serie/epoca in corso, deve essere difendibile da tutte le riserve di rilievo. Affrontiamo le sette sfide, ancora rilevanti, poste all'Anthropocene Working Group dal Presidente della International Commission on Stratigraphy (ICS) nel 2014. - 1) Concetto o realtà? L'Antropocene possiede una documentazione stratigrafica sostanziale e nettamente distintiva, riconoscibile attraverso numerosi dati raccolti dalla

L'International Union of Geological Sciences (IUGS) dichiarò l'inammissibilità del termine *Antropocene* nella scala delle epoche geologiche, dopo il voto negativo espresso a larga maggioranza dalla Subcommission on Quaternary Stratigraphy, formalmente confermato alla quasi unanimità dalla superiore International Commission on Stratigraphy, con la motivazione dell'insufficienza dei dati che potessero documentare un effettivo passaggio epocale sul piano geologico e la troppo recente soglia temporale, proposta per la metà del Novecento.

Fatto significativo, lo *Statement* pubblicato dall'International Union of Geological Sciences concludeva affermando che «nonostante il suo ripudio come unità formale della Scala temporale geologica, l'Antropocene potrà comunque continuare ad essere utilizzato non solo da scienziati della Terra e dell'ambiente, ma anche da sociologi, politici ed economisti, quanto dal pubblico in generale.

metà del XX secolo in poi; 2) GSSP o GSSA? L'Antropocene può essere definito da un GSSP e globalmente correlato; 3) Passato o futuro? L'Antropocene rappresenta indiscutibilmente il tempo geologico, avendo le sue trasformazioni già spostato il Sistema Terra oltre i parametri dell'Olocene verso una traiettoria futura irreversibile; 4) Utilità? Il contenuto materiale distintivo dell'Antropocene consente un'utile delineazione sulle sezioni e carte geologiche; 5) Indelebilità? Molti degli effetti trasformativi dell'Antropocene non possono essere successivamente cancellati o sovrascritti; 6) Rientrano nella Scala Temporale Geologica (GTS)? L'Antropocene rappresenta un unico, più recente, intervallo nella storia della Terra e strati di profondo significato; 7) Qual è il suo valore? L'Antropocene cronostratigrafico ha utilità concettuale anche informalmente, ma in tal caso mancherebbe della chiarezza, stabilità e riconoscimento che la formalizzazione fornisce. Senza la sua formalizzazione, la GTS non rifletterebbe più accuratamente la storia della Terra, riducendo la rilevanza della scienza geologica per l'analisi del cambiamento planetario in corso» (J. Zalasiewicz - M.J. Head - C.N. Waters - S.D. Turner - P.K. Haff, *The Anthropocene Within the Geological Time Scale: a Response to Fundamental Questions*, in «Episodes» 47 (2024), 1, pp. 65-83 - cit., p. 65).

Rimarrà un descrittore inestimabile [*an invaluable descriptor*] dell’impatto umano sul sistema Terra»³¹. Respinto il termine quale determinatore di un’epoca geologica definita, se ne riconobbe così ad ogni modo il forte valore simbolico e culturale nell’ambito della riflessione ecologica multidisciplinare.

Altri concetti in qualche modo collegati a quello di *Antropocene* sono quelli di *antroposfera*, *tecnosfera* e *noosfera*, tra i quali prenderemo in particolare considerazione l’ultimo, coniato nel 1938 dal geochimico russo Vladimir Ivanovič Vernadskij, dal greco νοῦς, “mente”, e σφαῖρα, “sfera”, anch’esso in analogia con altri termini omeodesinenti dell’ambito scientifico, e precisamente attinenti alle discipline geofisiche e biologiche, quali *atmosfera* (*Atmosphere*, Robert Boyle 1671), *antroposfera* (*Anthroposphäre*, Eduard Suess 1862), *geosfera* (*Geosphere*, Stephen Pearl Andrews 1871), *idrosfera* (*Hydrosphäre*, Eduard Suess 1875), *biosfera* (*Biosphäre*, Eduard Suess 1875), *litosfera* (*Lithosphere*, Augustus Edward Hough Love 1911; Joseph Barrell 1915), ai quali andranno successivamente ad aggiungersi *ecosfera* (*Ecosphere*, Lamont Cole 1958) e *magnetosfera* (*Magnetosphere*, Thomas Gold 1959)³². Nel 2014, nell’alveo del dibattito sulla rilevanza geologica delle attività antropiche, Peter K. Haff introdusse il concetto di *tecnosfera* (*Tecnosphere*), a significare l’insieme materiale degli enti di

³¹ *The Anthropocene: IUGS-ICS Statement*, March 20, 2024. - https://www.iugs.org/_files/ugd/f1fc07_ebe2e2b94c35491c8efe570cd2c5a1bf.pdf (consultato il 3.7.2025).

³² Accenniamo appena, qui, al fatto che l’*atmosfera* terrestre viene poi suddivisa in *troposfera*, *stratosfera*, *mesosfera*, *termosfera* ed *esosfera*, e che dalla *litosfera* quale strato rigido superficiale della Terra, comprensivo della crosta e del “mantello litosferico”, vengono distinte le sottostanti *astenosfera* (mantello superiore) e *mesosfera* (inferiore).

produzione tecnologica che avvolge il pianeta³³, che differisce da quello di *Antroposfera* per il fatto di astrarre dall'insieme dei viventi della specie umana, limitandosi alla realtà materiale dei loro prodotti tecnologici.

Con *noosfera* (*Hoocфера*), Vernadskij intese designare la “sfera” del pensiero umano nella sua interazione con i sistemi biofisici, quale terza fase di sviluppo del pianeta dopo quelle materiale inanimata (*geosfera*) e della vita organica (*biosfera*)³⁴. Il termine fu successivamente ripreso dal teologo evoluzionista Pierre Teilhard de Chardin, in rapporto col matematico e filosofo Édouard Le Roy, risultandone entrambi suggestionati quando seguirono insieme il corso di Vernadsky alla Sorbona, tra il 1922 e il 1924. Teilhard de Chardin ne sviluppò il significato nell'opera *Le Phénomène humain*, apparsa postuma nel 1955, nell'ambito delle proprie teorie evolutive, a designare una sorta di “coscienza collettiva” dell'umanità in corso di “planetizzazione”, coscienza a suo

³³ P.K. Haff, *Technology as a geological phenomenon: implications for human well-being*, in «Geological Society», 395, 1, jan. 2014, pp. 301-309. La definizione di *tecnosfera* formulata da Haff è: «L'insieme di tecnologie in rete su larga scala che sottostanno e rendono possibile la rapida estrazione dalla Terra di grandi quantità di energia libera e la successiva generazione di energia, le comunicazioni a lunga distanza e quasi istantanee, i trasporti rapidi di energia e di massa a lunga distanza, l'esistenza e il funzionamento di moderne burocrazie governative e di altro genere, operazioni industriali e manifatturiere ad alta intensità, inclusa la distribuzione regionale, continentale e globale di cibo e altri beni, e una miriade di ulteriori processi “artificiali” o “non naturali”, senza i quali la civiltà moderna e i suoi attuali 7×10⁹ costituenti umani non potrebbero esistere» (ivi, pp. 1-2).

³⁴ Cfr. В.И. Вернадский, *Научная мысль как планетное явление*, 1936-1938, Отв. ред. А.Л. Яншин, Наука, Москва 1991; trad. ingl.: V.I. Vernadsky, *Scientific Thought as a Planetary Phenomenon*, Nongovernmental Ecological V.I. Vernadsky Foundation, Moscow 1997, pp. 265. Si veda anche Id., *The Biosphere*, translated and annotated version from the original of 1926, Copernicus - Springer-Verlag, New York NY 1998, pp. 185.

giudizio sovrappostasi agli stati fisici e biologici della Terra e progrediente verso un “punto omega”. Per il gesuita francese, la *noosfera* costituirebbe «veramente una nuova rete, la “rete pensante” che, dopo essere germogliata alla fine del Terziario, va diffondendosi, è da allora al di sopra del mondo delle piante e degli animali: al di fuori e al di sopra della biosfera, una noosfera»³⁵. Anche in questo caso ritroviamo un’analoga intersezione concettuale tra la dimensione fisica e biologica del pianeta Terra e la realtà antropologica nella sua peculiarità e nella sua profonda interazione con essa, e l’interessante variazione semantica dei vari “strati” della costituzione fisica, biologica e noetica del globo, desinenti in *-sfera*, mette bene in risalto l’articolazione a reticolo di tutti questi livelli e le loro complesse interazioni reciproche.

2. *Integrazione, alterità, frontalità. Sollecitazioni e paradossi scaturenti dalla nozione di Antropocene*

L’osservazione condotta sulle due famiglie lessicali, desinenti rispettivamente in *-cene* e in *-sfera*, e l’integrazione nel novero delle stesse rispettivamente dei termini *Antropocene* e *noosfera*, ci porta a considerare il parallelo inserimento dell’elemento antropico in ambiti disciplinari scientifico-naturalistici come un interessante dato di innegabile valore filosofico e culturale, che può essere riguardato sotto diversi rispetti e significati.

Innanzitutto, tale dato si presenta come espressione dell’emergente coscienza di complessità data, nell’ambito della natura, dalle interazioni dello “strato” antropico come irriducibile agli altri – tanto in senso fisico e funzionale, o spaziale (*-sfera*), quanto in senso temporale (*-cene*) – in ragione del suo intrinseco essere coscienziale, e per questo capace di un apporto qualitativamente *altro*, con i rischi

³⁵ P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Seuil, Paris 1955, p. 179.

(Marsh), le sfide (Stoppani) e le opportunità evolutive (Teilhard de Chardin) che comporta.

Con questo, porta insieme a esplicitazione la profonda interazione uomo-ambiente e spinge a riconsiderare l'elemento antropico – almeno nell'ordine della sua costituzione fisica – quale parte integrante dell'intero sistema. Tuttavia, alcune critiche sollevate hanno fatto notare l'astrattezza dell'elemento antropico così concepito nell'impatto ambientale delle sue attività³⁶, di cui peraltro non può essere ritenuta imputabile l'umanità intera a prescindere dalle sue singolarità storiche e sociali, molte delle quali ne sono di fatto estranee e anzi, ne hanno sofferto³⁷, e in particolare «che questo soggetto astratto e disincarnato, privo di genere, status sociale e etnia, l'*Anthropos* dell'Antropocene, non solo non esiste, ma oscura, livellandole, conflittualità storiche, discriminazioni e gerarchie, responsabilità e visioni del mondo, queste sì, concrete e reali»³⁸. Tale proposta mancherebbe, inoltre, di un'adequata problematizzazione delle cause, sociali e culturali, politiche ed economiche, del processo epocale che pure intenderebbe inquadrare³⁹.

D'altro canto, tale interazione, nella crudezza impattante sull'ambiente naturale che del termine Antropocene costituisce la ragion d'essere, finisce per riattivare il paradigma dualistico che ha caratterizzato la cultura moderna e che pure vorrebbe superare, riproponendo la prospettiva

³⁶ Cfr. G. Pellegrino - M. Di Paola, *Nell'Antropocene: etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018, p. 51.

³⁷ Cfr. A. Malm - A. Hornborg, *The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative*, *The Anthropocene Review*, 1, 2014, 1, pp. 62-69; S. Barca, *Forces of Reproduction. Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2020, p. 5.

³⁸ N. Calidori, *Antropocene*, cit., p. [10].

³⁹ Cfr. *ivi*, p. [11].

filosofica di una relazione di alterità frontale uomo-ambiente, quale rapporto di soggetto-oggetto, io-non io.

Ne scaturisce il paradosso per cui, se da un lato l'*Antropocene* appare una categoria interpretativa della posizione dell'uomo nel mondo atta a meglio considerarne l'integrazione nel mondo naturale e perciò utile nella presa di coscienza delle opportunità, in termini d'intervento, offerte dalla consapevolezza delle complesse relazioni d'interazione tra le varie *sfere* della costituzione sistemica della Terra, nelle sue componenti fisiche, biologiche e noetiche, dall'altro, l'enfasi portata sull'attività impattante dell'uomo e sul suo potere di trasformazione dei parametri fisico-chimici e biologici del pianeta, insita nella natura del termine stesso *Antropocene*, finisce per riconfermare l'*estraneità* dell'uomo all'ambiente naturale, riposizionandolo *di fronte* anziché quale sua parte integrante, nella condivisa fisicità data dalla sua costituzione corporea. Per lo stesso motivo, ma in una prospettiva capovolta, lo stesso termine finisce per essere recepito in ambienti già di per sé insofferenti verso la questione ambientale, quando non espressamente negazionisti, come colpevolizzante e catastrofista, con effetti controproducenti sulle possibilità di una seria riconsiderazione delle ragioni scientifiche dell'effettiva entità della crisi ecologica e delle alterazioni in atto nel sistema.

Ciò che è in gioco è, ancora una volta, la struttura paradigmatica della cultura moderna, alla cui deriva soggettivista, e di un soggetto progressivamente condensato in opposizione dialettica all'alterità di un mondo assiologicamente neutralizzato in una cosalità complanare dove tutto varrebbe soltanto alla stregua di risorsa da emungere a beneficio di uno sviluppo materiale a crescita irrealisticamente in(de)finita.

A ciò si aggiunge, infatti, il paradosso che proprio quel paradigma, tipicamente moderno, di alterità e opposizione dialettica uomo-mondo, che alberga ben radicato negli assunti ideologici, macroeconomici e politici, degli insofferenti (anti)ambientali, è lo stesso elemento che salta loro agli occhi quale fattore repulsivo, in quanto, come poc'anzi accennato, percepito come colpevolizzante e catastrofista.

3. *L'antropocene oltre l'Antropocene. Potenzialità filosofiche e culturali di un termine*

Tramontata – e comprensibilmente, per le ragioni sopra ricordate – la possibilità di un impiego scientifico, per una periodizzazione geologica opportunamente riconosciuta, del termine *Antropocene*, ne rimane un uso latamente “culturale” e filosofico, per cui esso si è oramai affermato, parzialmente desementizzandosi, almeno dalla sua accezione originaria strettamente cronogeologica nella quale era stato concepito. Il termine conserva, sì, in parte questa accezione, continuando a designare un'epoca, e a designarla come tale da essere profondamente segnata dall'incidenza dell'azione umana sui processi chimico-fisici del pianeta, ma non al punto, come si è osservato, da determinare trasformazioni significative per giustificare il passaggio a un'era geologica distinta.

Così, recentemente, F. Cimatti, parafrasando la dichiarazione di Heidegger nella celebre intervista per *Der Spiegel* nel 1966, e pubblicata postuma nel 1976, allorché, alla domanda se l'uomo singolo o la filosofia potessero influenzare l'inesorabile processo del dominio della tecnica dell'età moderna, rispose che «la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale solo per la filosofia, ma anche per tutto ciò è mera impresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare»⁴⁰,

⁴⁰ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda 1987, p. 136.

afferma: «La salvezza del mondo, e quindi dell'essere umano come principale agente della trasformazione tecnica del mondo (quella che oggi chiamiamo appunto l'epoca dell'Antropocene, una nozione che al suo tempo ancora non esisteva), non può venire, per Heidegger, da qualcosa che lo stesso essere umano possa fare. L'Antropocene, cioè, non si risolve tecnicamente, dal momento che l'Antropocene coincide piuttosto con il tempo del mondo completamente asservito al progetto tecnologico umano, un progetto (che non è di qualcuno, e tanto meno del solo capitalismo, ma coincide con la modernità stessa) che ha trasformato il mondo, quello che per Heidegger è l'essere da sempre obliato, in un immenso oggetto tecnico, un 'semplice' materiale da costruzione»⁴¹.

Il rilievo appare particolarmente interessante per l'implicita quanto gratuita identificazione dell'*antropologico* con il *tecnico*, che di fatto ritroviamo in alcune classificazioni delle posizioni ideologiche e politiche a riguardo della questione ambientale. Così, nell'opera *Economia ambientale* di R.K. Turner, D.W. Pearce e I. Bateman, le posizioni 'ideologiche' riguardanti le problematiche ambientali sono ricondotte alle due alternative *tecnocentrica* (suddivisa nelle due varianti 'dell'abbondanza' e 'accomodante') ed *ecocentrica* (suddivisa in 'comunitaria' e 'radicale'), dove, in considerazione dell'analisi condotta, appare chiaramente sottinteso che la posizione *antropocentrica* – e senza che sia propriamente tale, nella sua originaria e umanistica accezione, ma fraintesa nel senso di un atteggiamento predatorio e

⁴¹ F. Cimatti, *Un dio per l'Antropocene*, in «Doppiozero», 24.5.2024. - <https://www.doppiozero.com/un-dio-per-lAntropocene> (consultato il 13.7.2025).

insolente nei confronti della natura – si trova riassorbita in quella tecnocentrica, quasi ne fosse un semplice sinonimo⁴².

Anche a superamento di questa marginalizzazione antropologica, che segna molta parte dell'ecologismo contemporaneo, quello che ci pare meriti soprattutto attenzione è la questione dell'eccedenza qualitativa dell'umano, riconsiderata in una prospettiva di piena integrazione nel complesso sistema "polisferico" del pianeta, per via della costituzione corporea, che però non esaurisce del tutto l'antropologico, grazie alla trascendentalità del suo orizzonte coscienziale⁴³.

Nello studio *Defining the Anthropocene* apparso su «Nature» nel 2015, Simon Lewis e Mark Maslin hanno elaborato interessanti considerazioni sull'evoluzione della coscienza del rapporto uomo-natura, che potrebbe conoscere, dall'introduzione della nozione di *Antropocene*, nuovi e inattesi sviluppi rispetto a quanto elaborato dalla modernità a superamento dell'antica convinzione dell'uomo di trovarsi al centro dell'universo:

Nel 1543, l'osservazione di Copernico della Terra in rivoluzione attorno al Sole dimostrò che non era così. Le implicazioni delle scoperte di Darwin del 1859 stabilirono poi che l'*Homo sapiens* è semplicemente parte dell'albero della vita senza una speciale origine. Adottare l'Antropocene potrebbe rovesciare questa tendenza, con l'affermare che gli esseri umani non sono osservatori passivi del funzionamento della Terra. In larga misura, il futuro dell'unico luogo in cui è nota l'esistenza della vita è

⁴² Cfr. R.K. Turner - D.W. Pearce - I. Bateman, *Economia ambientale*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 44-45.

⁴³ Rimandiamo, al riguardo, al nostro studio: A. Peratoner, *Quale antropocentrismo? Ripensare la persona umana in relazione all'ambiente*, in: *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo* - «Antropologica. Annuario di Studi Filosofici», La Scuola, Brescia 2009, pp. 39-53.

determinato da azioni umane. Eppure, il potere che gli umani esercitano differisce da qualsiasi altra forza della natura, perché è riflessivo e quindi può essere utilizzato, ritirato o modificato. Un riconoscimento più diffuso del fatto che le azioni umane stanno determinando cambiamenti di vasta portata nell'infrastruttura che supporta la vita sulla Terra potrebbe avere crescenti implicazioni filosofiche, sociali, economiche e politiche nei prossimi decenni⁴⁴.

Ora, è opportuno chiedersi se questa capacità di incidenza nel mondo fisico, rilevato tale qualitativo differire dell'uomo da tutte le forze naturali in campo, sia di per sé sola e necessariamente da considerarsi un fattore negativo e di degrado ambientale, o presenti all'analisi anche aspetti positivi capaci di riscattarla dalle innegabili criticità.

Ci può soccorrere al riguardo la nozione di *niche construction* o *modification* – costruzione o modificazione di nicchia – sviluppata dalla biologia contemporanea a rappresentare il processo mediante il quale ogni organismo o popolazione di organismi modifica immancabilmente il proprio ambiente vitale, in modo da mitigare i fattori critici per la propria sopravvivenza e migliorarne in generale le condizioni in ordine al proprio benessere biologico, contribuendo così a definire le caratteristiche della propria “nicchia ecologica”. Il fenomeno, proprio a tutti i viventi, applicato alle attività antropiche in rapporto all'ambiente e per l'estensione pervasiva della specie umana su scala planetaria, è stato recentemente definito un «monumentale processo di costruzione di nicchia»⁴⁵, e senza dubbio, considerata la

⁴⁴ S. Lewis - M. Maslin, *Defining the Anthropocene*, in «Nature» 519 (2015), p. 178.

⁴⁵ A. Meneganzin - T. Pievani - S. Caserini, *Anthropogenic climate change as a monumental niche construction process: background and philosophical aspects*, in «Biology & Philosophy» 35 (2020), 38, pp. 1-20. Cfr. F.M. Low - P.D. Gluckman - M.A. Hanson, *Niche Modification, Human Cultural*

specificità dell'azione *consapevole* dell'essere umano, va connesso alla sua dimensione peculiarmente culturale, di cui è innegabilmente parte integrante la stessa attitudine tecnologica. Da questo punto di vista, la nozione di *Antropocene* metterebbe propositivamente in risalto l'apporto potenzialmente costruttivo dell'intervento umano, la cui capacità d'intelligenza critica e operatività tecnologica *potrebbe* (rimane il fattore imprescindibile della libertà umana nel realizzare o meno tale possibilità) rappresentare la stessa *soluzione* al problema dell'alterazione dei parametri ambientali, pur essendone stata ed essendo tuttora, almeno per larga parte – stando alle molte evidenze scientifiche oramai raccolte –, la causa, giacché l'uomo è pur sempre anche l'unico vivente sulla terra ad avvedersene e a poter disporre, purché lo voglia in un'assunzione di responsabilità politicamente *condivisa*, efficaci strategie di mitigazione e recupero. *Antropocene* suona allora, in tal senso, come un monito a tale presa di consapevolezza e responsabilità.

Una lievitazione teologica del discorso, nella luce di una fede che attribuisce alla persona umana una dimensione trascendente (la realtà spirituale dell'anima) oltretutto trascendentale (l'intelligenza autocosciente poc'anzi considerata), pur nell'innegabile immanenza della sua piena appartenenza all'ambiente naturale, porterebbe ad ulteriori interessanti considerazioni sulla peculiarità dell'uomo nel creato come compartecipe responsabile alla stessa opera di creazione, una volta che questa sia intesa come un campo dinamico di sviluppo aperto, in una concezione peraltro compatibile con una prospettiva biologico-evolutiva, e non come un qualcosa di compiutamente posto una volta per tutte. Tale dato, familiare alle stesse Scritture sin dal mandato

Evolution and the Anthropocene, in «Trends in Ecology & Evolution», 34 (2019), 10, pp. 883-885.

adamitico della cura del creato (cfr. Gen 1,26-28; 2,15), spesso frainteso come legittimazione a un dominio predatorio sulla natura⁴⁶, trova esplicitazioni e chiarificazioni nello stesso magistero della Chiesa e nella riflessione teologica contemporanea⁴⁷. Nel 1981, ad esempio, Giovanni Paolo II dichiarava, in rapporto al lavoro come dimensione autenticamente umana dell'esperienza, che «nell'adempimento di tale mandato, l'uomo, ogni essere umano, riflette l'azione stessa del Creatore dell'universo»⁴⁸, e ancora il medesimo pontefice affermava nel 1990 che «molte recenti scoperte hanno arrecato innegabili benefici

⁴⁶ Tale fraintendimento è valso, e vale ancora, sia in “positivo”, in quanti si appellano al mandato adamitico a legittimazione di uno sfruttamento insolente delle risorse naturali nell'incurezza del loro limite materiale (e insofferenza verso l'istanza ambientalista contemporanea), sia in “negativo”, allorché si è cominciato ad accusare la visione giudaico-cristiana della realtà della responsabilità della crisi ecologica, secondo una prospettiva – falsante le stesse evidenze scritturali e storiche – inaugurata dal noto saggio di L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, «Science», 155 (1967), pp. 1203-1207.

⁴⁷ Scrive al riguardo Ivan Colagè che «La comprensione dell'essere umano come “co-creatore creato” proposta da Philip Hefner sottolinea l'idea che l'essere umano sia chiamato a collaborare alla creazione, facendone emergere potenzialità non ancora esplicitate proprio grazie alla tecnologia. Già Enrico Cantore aveva sottolineato come la scienza moderna (e la conseguente tecnologia) fossero in grado di amplificare la capacità umana di dar vita ad autentiche novità nel mondo, parlando così della “quasi-creatività” umana» (I. Colagè, *Sul concetto di Antropocene*, giugno 2021. - <https://disf.org/editoriali/2021-06>). Per gli autori citati, cfr. P. Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis MN 1993, pp. xvii, 317; E. Cantore, *Umanesimo scientifico*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, Urbanian University Press, Città del Vaticano - Città Nuova, Roma 2002, pp. 1399-1409).

⁴⁸ Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Laborem exercens* (14 settembre 1981), 4. Cfr. anche Id., Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), 29-30; Id., Lett. enc. *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), 42.

all'umanità; esse, anzi, manifestano quanto sia nobile la vocazione dell'uomo a *partecipare responsabilmente all'azione creatrice di Dio nel mondo*⁴⁹. Benedetto XVI ha successivamente affermato che la tecnica «manifesta l'uomo e le sue aspirazioni allo sviluppo; esprime la tensione dell'animo umano al graduale superamento di certi condizionamenti materiali. *La tecnica, pertanto, si inserisce nel mandato di "coltivare e custodire la terra"* (Gen 2,15), che Dio ha affidato all'uomo, e va orientata a rafforzare quell'alleanza tra essere umano e ambiente che deve essere specchio dell'amore creatore di Dio»⁵⁰. La questione, poi, è direttamente implicata in tutta la riflessione dello stesso magistero degli ultimi decenni su quella che è stata designata – in relazione alla nozione di “sviluppo integrale della persona”, elemento chiave della dottrina sociale della Chiesa – come “ecologia umana” (Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI, Francesco)⁵¹, “ecologia umana integrale” (Francesco)⁵² o semplicemente

⁴⁹ Giovanni Paolo II, *Pace con Dio Creatore. Pace con tutto il creato, Messaggio per la celebrazione della XXIII Giornata Mondiale della Pace* (1° gennaio 1990), 6. Corsivo nostro.

⁵⁰ Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), 69.

⁵¹ Paolo VI, *Udienza generale*, 7 novembre 1973; Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1° maggio 1991), 38-39; Id., Lett. enc. *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), 42; Id., Esort. ap. *Pastores gregis* (16 ottobre 2003), 70; Benedetto XVI, *La persona umana, cuore della pace. Messaggio per la celebrazione della XL Giornata Mondiale della Pace* (1° gennaio 2007), 8; Id., *Discorso al Reichstag di Berlino* (22 settembre 2011); Francesco, Lett. enc. *Laudato si'* (24 maggio 2015), 5; 148; 152; 155. Si veda anche, al riguardo, L. Valera, *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma 2013, pp. 280; L. Sandonà, *Ecologia umana. Un percorso etico e teologico sui passi di papa Francesco*, EMP, Padova 2015, pp. 128; R. Losito, *L'ecologia umana nel magistero pontificio*, in «*Studia Bioethica*», 8 (2015), 2, pp. 68-75.

⁵² Francesco, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita* (25 giugno 2018); Id., *Videomessaggio per il lancio della piattaforma "Laudato si'"* (25 maggio 2025).

“ecologia integrale” (Francesco, Leone XIV)⁵³, a riguardo della quale papa Francesco, segnalando la necessità di «integrare il valore del lavoro», ha osservato che «l'intervento umano che favorisce il prudente sviluppo del creato è il modo più adeguato di prendersene cura, perché implica il porsi come strumento di Dio per aiutare a far emergere le potenzialità che Egli stesso ha inscritto nelle cose: “Il Signore ha creato medicinali dalla terra, l'uomo assennato non li disprezza” (Sir 38,4)»⁵⁴.

Se il termine *Antropocene* presenta dunque ancora innegabili ambiguità semantiche e si presta perciò ad essere facilmente ideologizzato, o a suscitare ripulse qualora sia recepito come tale, l'analisi condotta ci deve comunque far riconoscere che la sua proposta in ambito scientifico non appare segnata da accenti colpevolisti o catastrofisti, ma da intenti descrittivi animati semmai da preoccupazioni volte a destare una coscienza sullo stato dell'ambiente che possa generare strategie operative efficaci, nella consapevolezza dell'interdipendenza di tutti gli enti di natura e delle grandezze fisiche componenti il sistema nella sua complessità. Da questo punto di vista, la nozione di *Antropocene* può essere riguardata ancora nella forza simbolica di un appello alla responsabilità, a (ri)prendere in carico la casa comune in una rinnovata

⁵³ Francesco, Lett. enc. *Laudato si'* (24 maggio 2015), 10-11; 62; 124; 137-162; 225; 230; Id., Esort. ap. *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020), 58; Leone XIV, *Semi di Pace e di Speranza. Messaggio per la X Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato*, 1° settembre 2025 (30 giugno 2025). Cfr. C. Petrini, *Terrafutura. Dialoghi con Papa Francesco sull'ecologia integrale*, Giunti, Firenze 2020, pp. 240; Si veda anche, al riguardo, G. Poma - W. Minella, *L'ecologia integrale di papa Francesco. Radici spirituali di una prospettiva di salvezza per l'umanità*, Morcelliana, Brescia 2024, pp. 240.

⁵⁴ Francesco, Lett. enc. *Laudato si'* (24 maggio 2015), 124.

relazione di cura, che dell'umano è espressione apicale nella dimensione etica che gli è propria.

Postfazione

Ulteriori indagini in prospettiva antropocenica

Afterword

Further investigations from an Anthropocene perspective

Marco Damonte

Soltanto tre anni fa, nell'introdurre una prima collettanea dedicata a *Antropocene e bene comune tra nuove epistemologie, nuove tecnologie e nuovi virus* da parte di studiosi di Storia della Filosofia dell'Università di Genova, i curatori – due dei quali coincidono con quelli della parte monografica di questo numero di *Studium* che qui si “conclude” – hanno avuto la pretesa, in allora abbastanza fondata, di fornire uno *status quaestionis* esaustivo e di offrire una bibliografia di riferimento che fosse completa¹. In allora la nozione di Antropocene era stata messa in relazione al “bene comune” in un contesto post-pandemico e ci si era interrogati sul ruolo dell'essere umano in quei frangenti, prestando attenzione soprattutto a questioni sollevate dalle scienze sociali e dalla politica. In occasione della presentazione di quel testo la congiunzione “e” era poi diventata copula e il verbo essere indicava uno slittamento dal piano descrittivo a quello normativo: l'auspicio per l'Antropocene era quello che diventasse motore per un rinnovato bene comune.

A distanza di tre anni la situazione è mutata radicalmente, fin dal livello nominale. Come è noto, il termine “Antropocene” ha avuto una genesi tormentata e si è attestato

¹ Cfr. S. Langella, M. Damonte, A. Massaro, *Sulla filosofia e l'Antropocene*, in S. Langella, M. Damonte, A. Massaro (a cura di), *Antropocene e bene comune tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, Genoa University Press, Genova 2022, pp. 11-26.

all'attenzione degli studiosi solo nel febbraio 2000, quando, su proposta del chimico dell'atmosfera Paul Crutzen, venne adottato nel convegno della IGPP (International Geosphere and Biosphere Programme). Poi, la sua storia è stata breve: il 20 marzo 2024 la IUGS (International Union of Geological Sciences) in circostanze altrettanto travagliate lo ha dichiarato geologicamente privo di significato e, pertanto, inammissibile. Nel quarto di secolo intercorso, questo neologismo, uno tra i più fortunati dei tanti nati a definire il mondo in cui viviamo in alternativa ai composti che lo pongono in dialettica con la modernità, ha avuto però fortuna in molti altri ambiti. La sua inutilità in campo scientifico pertanto non ne preclude l'utilizzo, seppure con cautela. Nel corso dell'ultimo decennio, molti sono i filosofi che hanno fatto ricorso ad esso per descrivere l'epoca a noi contemporanea, esprimere un giudizio di valore e suggerire delle risposte alle numerose crisi che la caratterizzano, compresa una eventuale estinzione, temuta o auspicata, degli esseri umani. L'appello all'Antropocene ha promosso interessanti progetti di ricerca a diversi livelli, col rischio, però, di rendere equivoco il significato di tale termine. In particolare, l'uso del termine Antropocene ha messo in evidenza un aspetto paradossale: se i problemi che affliggono la nostra epoca sono imputabili all'essere umano, nondimeno è dalle sue scelte e azioni future che dipende il cambiamento auspicato. Tale paradosso se, da un lato, ha il pregio di spronare all'azione giusta, dall'altro ha generato una nuova patologia sociale, definita con il termine di "ecoansia". L'ineludibilità del paradosso citato richiede una presa di posizione antropologica, capace di ridefinire l'identità dell'essere umano, i suoi limiti e la sua relazione con l'ambiente. Da qui gli interrogativi filosofici a cui pare importante e urgente – in questo preciso ordine – rispondere: la nozione di Antropocene riesce a cogliere aspetti del mondo

contemporaneo non adeguatamente attenzionati? Quali? Ha la capacità di mobilitare una responsabilità umana (individuale e collettiva) che sia all'altezza dei problemi esistenziali e politici che caratterizzano le società globalizzate?

Per una prima risposta a queste domande sono stati convocati diversi studiosi che hanno generosamente offerto i loro preziosi contributi nelle pagine che precedono. I loro articoli e la bibliografia a cui fanno riferimento, esimono dall'offrire un aggiornamento bibliografico che risulterebbe comunque incompleto, considerata la fecondità del tema, a tratti bulimica. Una selezione rischierebbe l'arbitrarietà e la prospettiva, allettante e metodologicamente interessante, di fare dei riferimenti a congressi e convegni organizzati nell'ultimo triennio, potrebbe risultare pedante. Mi limito a sottolineare gli aspetti che meritano ancora di essere approfonditi, fornendo un breve elenco da intendersi come esemplificativo e non esaustivo:

- la storia del termine Antropocene, la sua definizione, le sue potenzialità e i suoi limiti;

- i precedenti storico-teoretici e giuridici dell'Antropocene;

- il valore in ambito cronologico della nozione di Antropocene per identificare il pensiero e la cultura successivi alla modernità rispetto a termini ad esso complementari o alternativi (post-moderno, iper-moderno, trans-umanesimo, società liquida, infosfera...);

- l'uso del termine Antropocene rispetto a termini ad esso complementari e alternativi (Anthroscene, Capitalocene, Chthulucene, Eremocene, Misanthropocene, Novacene, Plantationocene, Plasticocene, Urbanocene, Wastocene...) in quanto indicano nessi di causa ed effetto o, se non altro, segnalano la complessità del fenomeno;

- la capacità della nozione di Antropocene di cogliere aspetti di autori del passato trascurati dalla storiografia e di rivalutare pensatori considerati secondari (si tratterebbe di ripercorrere l'intera storia della filosofia occidentale a iniziare da quella greca per arrivare a Bacone, Locke, Kant, Hegel, Marx, Friedrich Nietzsche, Alfred N. Whitehead, Antonio Gramsci, Hans Jonas, Hanna Arendt, Günther Anders e al Romano Guardini de *La fine dell'epoca moderna* e delle *Lettere dal lago di Como*, solo per citare una dozzina di classici ignorati o accennati solo di sfuggita nelle pagine che precedono e non andare oltre la metà del secolo scorso);

- l'opportunità di ampliare lo sguardo ad altre tradizioni filosofiche e sapienziali non-occidentali, comprese quelle post-coloniali che si definiscono a partire da essa;

- il valore ermeneutico della nozione di Antropocene come chiave di lettura di testi finora interpretati diversamente;

- la possibilità di utilizzare il termine "Antropocene" per esaminare aspetti antropologici e ontologici che vadano oltre la mera questione ambientale (rapporto natura-cultura, rapporto fatti-valori, ruolo della tecnica, nozione di progresso, dimensioni legate alla sacralità...);

- aspetti critici e potenzialità del carattere fortemente interdisciplinare della nozione di Antropocene, anche con esemplificazioni (geografia, urbanistica, economia, sociologia, etica, filosofia politica, letteratura, pedagogia...);

- le sfide legate all'Antropocene (educazione, formazione, solidarietà, bene comune, giustizia sociale, cura di sé, sostenibilità, transizione ecologica, disobbedienza civile...).

Il lavoro filosofico a cui la nozione di Antropocene inviata è solo agli inizi: la fecondità del molto che è già stato fatto sollecita ulteriori indagini. Resta una domanda: tali indagini hanno una direzione? Azzardo una risposta positiva,

pur provocatoria. Se Jean François Lyotard nel suo fortunato libro del 1979 intitolato *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, aveva proposto il termine “postmodernismo” – termine in allora altrettanto fortunato di quello, a noi contemporaneo, di “Antropocene” – per indicare la piena accettazione di un modello di pensiero che identifica una nuova idea di modernità basata essenzialmente sulla rottura netta con il passato e con la critica, spinta fino al rifiuto, di ogni (meta)narrazione, oggi abbiamo proprio una necessità, un’urgenza, un desiderio opposto: quello di comprendere dove ci troviamo attraverso una narrazione unitaria e realista. Una narrazione che sia all’insegna di una speranza capace di generare atti concreti e non da una paura che rischia di bloccare l’azione spaventando; una narrazione guidata dalla sua stessa importanza e non da esigenze estrinseche. L’Antropocene allora non viene convocato nel dibattito solo per “classificare” un’epoca, ma per “narrare” un’epica. Un’epica dove il protagonista è, a volte suo malgrado, un essere umano che fatica a gestire il potere che ha ottenuto. Un’epica dove l’eroe non è chi detiene la forza e la esercita a sua discrezione, ma che la utilizza e ne fruisce responsabilmente, qualunque cosa ciò stia ad indicare: un debito nei confronti dei posteri, un’esigenza interiore, una presa di coscienza della sua vulnerabilità e della sua essenziale relazionalità, una fioritura delle sue virtù, una dimensione trascendente, un’attenzione al bene comune, una cura verso i suoi simili, gli esseri viventi, il pianeta che abita e le generazioni future; o tutti questi elementi insieme.

Sezione miscellanea

Un realismo politico “oltre la tragedia e l’utopia”: la riflessione critica di Reinhold Niebuhr sulla guerra e la democrazia

Luisa Borghesi

1. Introduzione

La figura del pensatore politico e teologo protestante nordamericano Reinhold Niebuhr (1892-197) ha conosciuto, in anni recenti, un rinnovato interesse, in particolare negli Stati Uniti. In quell’area politica e geografica, Niebuhr è infatti tuttora uno degli intellettuali di riferimento per politici e accademici di diverso orientamento ideale.

Due ex presidenti degli Stati Uniti, Barack Obama e Jimmy Carter, lo hanno inserito tra le figure intellettuali che maggiormente hanno contribuito a orientare la loro prospettiva etico-politica. Entrambi gli uomini politici hanno riferito come gli scritti di Niebuhr abbiano avuto un ruolo importante nel chiarire il peso del male nei rapporti collettivi. Obama, in un’intervista del 2007 con David Brooks del New York Times, rispondendo alla domanda su «cosa aveva tratto da Niebuhr» rispose «la persuasiva idea che nel mondo ci sia il male, e difficoltà e dolore. E dovremmo essere umili e modesti nella nostra convinzione di poter eliminare queste cose. Ma non dovremmo neanche usare ciò come scusa per il cinismo e la passività. Ne traggo la consapevolezza che dobbiamo compiere questi sforzi sapendo che sono difficili, e non oscillando tra un idealismo ingenuo e un realismo amaro»².

² D. BROOKS, *Obama, Gospel and Verse*, in «The New York Times», April 26, 2007.

Uno dei punti di interesse della riflessione di Niebuhr, per Jimmy Carter, risiedeva nell'aver sottolineato la differenza tra la sfera individuale, dove è più semplice agire eticamente, e la sfera collettiva, dove l'azione morale appare molto più difficile da compiere. Ciò appare evidente soprattutto nella dimensione della politica estera, in cui Niebuhr metteva in guardia gli Stati Uniti dal cedere a tentazioni "messianiche". Se stabilire il "paradiso in Terra", per citare Christopher Lasch, non era possibile e neanche auspicabile e se gli ideali cristiani, nella loro purezza e perfezione, non potevano costituire gli *standard* realistici dell'azione politica, quest'ultima poteva tuttavia mirare alla giustizia. Ciò che Carter riprendeva da Niebuhr, parafrasandolo, era che «il triste compito della politica è di stabilire la giustizia in un mondo segnato dal peccato»³.

Diversi teologi e attivisti politici, quali Martin Luther King Jr. e Cornel West, hanno inserito alcune idee di Niebuhr nella loro riflessione teologica e nella loro azione etico-politica⁴.

³ P.G. BOURNE, *Jimmy Carter: A Comprehensive Biography from Plains to Post-presidency*, Scribner's & Sons, New York 1997, p. 508. Cfr. inoltre l'intervista a Carter contenuta nel documentario del 2017 dedicato alla vita e al pensiero di Niebuhr, diretto da Martin Doblmeier, *An American Conscience. The Reinhold Niebuhr Story*.

⁴ Martin Luther King si dichiarava debitore del pensiero di Niebuhr che giudicava come il «correttivo necessario di un tipo di liberalismo che era capitolato troppo facilmente di fronte alla cultura moderna» anche se reputava la cristologia di Niebuhr insufficiente e alcune sue idee ancora debitorie, seppur in maniera inconsapevole, della teologia progressista (M.L. KING JR., *The Theology of Reinhold Niebuhr*, in ID., *The Papers of Martin Luther King Jr. Volume II: Rediscovering Precious Values. July 1951-November 1955*, University of California Press, Berkeley Los Angeles 1994. Il saggio è disponibile online all'indirizzo <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/theology-reinhold-niebuhr>). Cornel West si è occupato della filosofia di Niebuhr nella sua nota opera sul pragmatismo. Cfr. C. WEST,

Stanley Hauerwas, uno dei maggiori teologi nordamericani del presente, sostiene che l'attrattiva del pensiero di Niebuhr risiede nel fatto che riesce «a darti la sensazione di riuscire a comprendere come funziona il mondo e di avere un ruolo in esso»⁵. Il suo realismo permette di spiegare perché la «giustizia richiederà il conflitto» e lo fa in una maniera che «libera dai sentimentalismi così spesso associati al linguaggio cristiano» con i suoi richiami immediati all'amore per il prossimo⁶.

In Italia la sua figura continua a essere meno nota al grande pubblico. Due volumi di scritti inediti di Niebuhr, *Realismo cristiano e potere politico* e *Morte nell'era nucleare*

The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism, The University of Wisconsin Press, Madison 1989, trad. it. *La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo*, Editori Riuniti, Roma 2016.

⁵ La citazione è tratta da un'intervista a Hauerwas contenuta in un documentario del 2017 dedicato alla vita e al pensiero di Niebuhr, *An American Conscience. The Reinhold Niebuhr Story*. Stanley Hauerwas è un estimatore e profondo conoscitore del pensiero di Niebuhr di cui, per molti aspetti, si mostra critico. Il confronto con il noto teologo perdura, pur nella differenza, sin dagli anni giovanili e Hauerwas ha dedicato molti studi alla riflessione del noto teologo americano. Cfr. a tal proposito S. HAUERWAS, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, in ID., *Wilderness Wanderings. Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, Westview Press, Boulder and Oxford 1997, pp. 32-47; S. HAUERWAS-M. BROADWAY, *The Irony of Reinhold Niebuhr. The Ideological Character of Christian Realism*, in ID., *Wilderness Wanderings. Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, cit., pp. 48-61; S. HAUERWAS, *Niebuhr One More Time. A Response to Santurri*, in «Journal of Religious Ethics», 41 (3), 2013, pp. 548-550; ID., *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, soprattutto i capitoli IV e V, *The Liberalism of Reinhold Niebuhr e Reinhold Niebuhr's Natural Theology*, Baker Grand Publishing, Grand Rapids (Michigan) 2013; ID., *Barth and Reinhold Niebuhr*, in *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth: Barth and Dogmatics*, edited by George Hunsinger, Keith L. Johnson, John Wiley & Sons, Hoboken NJ 2019, pp. 633-643.

⁶ *Ibid.*

pubblicati entrambi nel 2025 per la casa editrice Morcelliana, rappresentano un importante contributo per far conoscere meglio il grande intellettuale statunitense, uno dei principali protagonisti del dibattito etico e politico americano del Novecento.

Il volume *Realismo cristiano e potere politico*, a cura di Luca G. Castellin e Giovanni Dessì, raccoglie dodici saggi di Niebuhr, scritti tra gli anni '30 e gli anni '60, che trattano sia di temi strettamente politico-sociali che etico-teologici. I saggi affrontano le questioni più urgenti del momento storico e della dimensione internazionale, quali il dibattito tra pacifismo e interventismo durante la Seconda guerra mondiale, il dilemma nucleare negli anni della Guerra fredda, temi tornati prepotentemente a far parte del nostro presente.

Il filo conduttore degli scritti è dato, come osserva Castellin, da quel particolare atteggiamento ideale e intellettuale delineato da Niebuhr, denominato come “realismo cristiano”⁷. Tale posizione che va «oltre la tragedia e l’utopia» conferisce alla produzione del pensatore statunitense una continuità e una «specifica omogeneità»⁸. L’approccio di Niebuhr, osserva Castellin, consiste in un «realismo “domato”, che cerca di intrecciare in forma sintetica realismo e idealismo con l’obiettivo di creare un metodo in grado di considerare tutti

⁷ Di L.G. Castellin su Reinhold Niebuhr cfr. anche *Il realista delle distanze: Reinhold Niebuhr e la politica internazionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014. Cfr. inoltre i più recenti saggi ID., *Il «realismo cristiano» di Reinhold Niebuhr. Natura umana e comunità politiche*, in AA. VV., *Leggere i classici della politica. Il realismo politico*, a cura di G. Dessì, F. Di Sciullo, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2024, pp. 63- 84; ID., *Un brav'uomo è difficile da trovare. L'antropologia del realismo cristiano in Reinhold Niebuhr*, in AA. VV., *Il potere e la gloria. Antropologie del realismo politico*, a cura di D. Palano, Vita e Pensiero, Milano 2025, pp. 93- 111.

⁸ L.G. CASTELLIN, Introduzione a R. Niebuhr, *Realismo cristiano e potere politico*, Morcelliana, Brescia 2025, p. 13.

gli aspetti contrastanti della politica. È, quella di Niebuhr, una prospettiva che si fonda su una «speranza escatologica», che «rifiuta ogni interpretazione della storia come un processo redentivo, rivolto verso una progressiva approssimazione a un obiettivo utopico»⁹ e, al contempo, rifugge qualsiasi «comprensione della storia come un destino inesorabile, di fronte a un mondo imperfetto, malvagio e complesso»¹⁰. Il realismo cristiano di Niebuhr, non diviene mai sacralizzazione del politico, teologia politica, nonostante il costante impegno nella dimensione storico-politica¹¹.

2. Il confronto con il realismo di Agostino

Tra i saggi contenuti nella raccolta *Realismo cristiano e potere politico* risalta quello dedicato al realismo di Agostino, pubblicato originariamente da Studium e riproposto nell'attuale raccolta¹².

In quello scritto del 1953 Niebuhr si confrontava con la tradizione del realismo di pensatori quali Lutero, Hobbes e il santo d'Ippona. Il confronto con queste figure fa emergere il particolare tipo di realismo che informa il pensiero

⁹ V. PAIPAS, *Overcoming "Gnosticism"? Realism as Political Theology*, in «Cambridge Review of International Affairs», 29, 4, (2016), pp. 1603-1623, p. 1617.

¹⁰ L.G. CASTELLIN, Introduzione a R. Niebuhr, *Realismo cristiano e potere politico*, cit., p. 18.

¹¹ Cfr. a tal proposito G. DESSÌ, *Niebuhr critico della teologia politica*, in AA. VV., *La teologia politica tra sfide e ricorsi*, a cura di A. Ndreca, Urbaniana University Press, Roma 2021, pp. 73-92. Sulla concezione della storia di Niebuhr e sulla distinzione tra teologia della storia e filosofia della storia ci permettiamo di rimandare a L. BORGHESI, *Il senso della storia. Il confronto tra Karl Lowith e Reinhold Niebuhr*, Studium, Roma 2021.

¹² Il saggio è l'unico, tra quelli proposti nella raccolta, ad aver già visto una traduzione e pubblicazione. Cfr. R. NIEBUHR, *Il realismo politico di Agostino*, in G. DESSÌ, *Niebuhr. Antropologia cristiana e democrazia*, Studium, Roma 1993, pp. 77-104.

dell'intellettuale americano. Niebuhr proveniva dalla tradizione del *Social Gospel*, il movimento del Vangelo sociale, che coniugava una sensibilità sociale con la teologia di stampo liberale. Tale movimento era caratterizzato da uno sguardo ottimista sull'antropologia e la realtà sociale e da una tendenza "perfettista" nei riguardi della storia.

Dopo aver parzialmente messo in crisi tale impianto ottimista, anche a seguito dell'esperienza in una parrocchia di Detroit dove era venuto in contatto con la realtà di una città industriale in rapida crescita, Niebuhr si era avvicinato al socialismo, divenendo uno dei personaggi più influenti in seno al Partito socialista americano guidato da Norman Thomas. L'autentica messa in discussione del suo *background* teologico liberale avvenne tuttavia solo con l'"incontro" con la figura di Agostino. La riscoperta di San Paolo, Lutero e Agostino fece crollare i cardini della teologia *liberal* di cui era imbevuto. Niebuhr non approdò ad una posizione identica a quella della teologia dialettica di Barth, pensatore per cui tuttavia nutriva ammirazione e di cui subì l'influenza. Le più mature considerazioni teologiche e antropologiche di Niebuhr, operate alla luce di questa svolta intellettuale, possono essere rintracciate nel suo *magnum opus*, non tradotto in italiano, *The Nature and Destiny of Man*, pubblicato in due volumi tra il 1941 e il 1943¹³.

L'analisi più acuta e profonda dell'aspetto teologico di Niebuhr la si trova negli scritti di Luigi Giussani, il primo che introdusse il pensiero del teologo protestante negli studi accademici italiani. Nel 2024 è uscito per le Edizioni San Paolo *Il senso cristiano dell'uomo secondo Reinhold Niebuhr*. Lo scritto analizza dettagliatamente gli sviluppi della riflessione

¹³ R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Charles Scribner's Sons, New York (I vol. *Human Nature*) 1941; (II vol. *Human Destiny*) 1943.

teologica niebuhriana. Tramite il dibattito indiretto con Niebuhr, Giussani si confronta con le principali idee della teologia protestante e della filosofia nordamericana, di cui il pensiero di Niebuhr è attraversato. In Niebuhr Giussani rintraccia una concezione antropologica e storica che rimane dialettica, aperta, e in cui ogni verità della fede deve trovare una convalida nell'esperienza per assumere una rilevanza che non sia puramente razionale¹⁴.

Nel saggio *Il realismo politico di Agostino*, contenuto in *Realismo cristiano e potere politico*, Niebuhr loda il realismo del vescovo d'Ippona e la sua descrizione della *civitas mundi*¹⁵. Esso rappresenta un utile correttivo

¹⁴ Tale carattere dialettico della prospettiva teologica e filosofica di Niebuhr, la sfumatura esistenziale e non puramente razionalista della sua posizione, così come la circolarità tra fede ed esperienza sono sia punti di forza che punti dai quali emergono i limiti della concezione di Niebuhr, così come viene indagata da Giussani. Per un'analisi critica dell'indagine di Luigi Giussani su Niebuhr cfr. M. SCHOLZ-ZAPPA, Introduzione a L. GIUSSANI, *Il senso cristiano dell'uomo secondo Reinhold Niebuhr*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2024, pp. XV-XXXVI; cfr. inoltre M. BORGHESI, *Luigi Giussani interprete di Reinhold Niebuhr*, in AA. VV., *Luigi Giussani: il percorso teologico e l'apertura ecumenica*, a cura di Giorgio Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Tombolini, Eupress FTL, Cantagalli, Lugano, Siena 2018 pp. 125-138. Di L. GIUSSANI su Niebuhr cfr. anche R. Niebuhr e i fondamenti della sua etica, in «La Scuola Cattolica», XCVI (1968), pp. 491-507; ID., *Grandi linee della teologia protestante americana. Profilo storico dalle origini agli anni '50*, Jaca Book, Milano 1989.

¹⁵ Sull'influenza del pensiero di Agostino su Niebuhr cfr. G. DESSÌ, *Reinhold Niebuhr e la Città di Dio. La critica al perfettismo*, in AA. VV., *Interiorità e intenzionalità nel "De Civitate Dei" di Sant'Agostino*, «Atti del III Seminario Internazionale del Centro Studi Agostiniani di Perugia», Institutum Patristicum Agostinianum, Roma, 1991, pp. 195-205; ID., *Niebuhr e Agostino*, in ID., *Niebuhr. Antropologia cristiana e democrazia*, Studium, cit., pp. 115-124; L.G. CASTELLIN, Il mistero della realtà. Immanenza e trascendenza nel «realismo cristiano» di Sant'Agostino e Reinhold Niebuhr, in AA. VV., *Le forme della realtà. Una mappa dei realismi politici*, a cura di D. Palano, *Vita e Pensiero*, Milano 2024, pp. 107- 133.

all'ottimismo del pensiero di Cicerone e alla sua concezione dello Stato come originato da un "patto di giustizia". Niebuhr apprezza la concezione disincantata di Agostino, per la quale gli Stati «sono tenuti insieme da un amore comune o da un interesse collettivo, piuttosto che da un senso di giustizia; ed essi non possono mantenersi senza l'imposizione del potere»¹⁶. La sottolineatura da parte di Agostino del peso del potere in ogni costruzione politica costituisce una critica utile alle illusioni liberali che cedono il realismo all'avversario, credendo che la causa della democrazia necessiti di «una mite illusione nei confronti della virtù umana»¹⁷. Inoltre, secondo il filosofo americano, le analisi di Agostino descrivono accuratamente la politica estera e «il carattere sia creativo che ambiguo dell'egemonia americana nella coesione sociale del mondo libero»¹⁸.

Il realismo può tuttavia celare una pericolosa tendenza a convalidare l'autoritarismo. I pericoli dell'anarchia sono infatti tradizionalmente considerati con maggior timore dai realisti rispetto ai pericoli dell'assolutismo. Tale attrazione per l'ordine in senso autoritario è presente soprattutto nel pensiero di Hobbes e Lutero, i quali sono giunti «a una inqualificabile approvazione dello stato di potere»¹⁹, ma è un pericolo insito anche nella prospettiva di Agostino. Anche il suo realismo possiede accenti pessimistici che non permettono la distinzione «tra il governo e la schiavitù», entrambi concepiti «come dominio dell'uomo sull'uomo ed erano sia una conseguenza di, che un rimedio per il peccato»²⁰. Altrettanto

¹⁶ R. NIEBUHR, *Il realismo politico di Agostino*, in ID. *Realismo cristiano e potere politico*, cit., p. 126.

¹⁷ *Ibid.*, p. 127.

¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹⁹ *Ibid.*, p. 127.

²⁰ *Ibid.*

ardua diviene la distinzione tra «una comunità e una banda di briganti, perché entrambe erano tenute insieme da un interesse collettivo»²¹.

Tra il pensiero di Agostino e il realismo pessimista di Hobbes e Lutero permane tuttavia una differenza. Il realismo del teologo africano non cede completamente al disfattismo sull'uomo e ad una corrispondente accettazione, quando non glorificazione, del potere e della politica come avviene in Lutero e Hobbes. Secondo Agostino la *civitas terrena*, dove regna l'amor proprio, e la *civitas Dei* sono connesse e in un rapporto di tensione continua. Tale tensione è occasionata dal fatto che «mentre l'egoismo è universale, esso non è naturale»²². Conforme alla natura dell'uomo è soltanto Dio, suo fine.

È tale concezione che permette ad Agostino di non scivolare nella medesima sacralizzazione del potere e del politico di Lutero e Hobbes. Un realismo «diviene moralmente cinico o nichilistico quando assume che una caratteristica universale del comportamento umano deve essere considerata anche come normativa»²³. Il realismo hobbesiano, osserva il teologo americano, era fondato «su una intuizione che egli ha condiviso con Agostino», ovvero che «in tutte le circostanze storiche la ragione è schiava e non dominatrice dell'io»²⁴. Ciò che Hobbes ha mancato di rilevare tuttavia era che «l'io che aveva fatto della ragione il suo strumento, era un io corrotto e non “normale”»²⁵.

Il limite del realismo di Hobbes e Lutero risiede proprio in questo dato. Essi «non sono stati abbastanza

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 129.

²³ *Ibid.*, p. 128.

²⁴ *Ibid.*, p. 141.

²⁵ *Ibid.*

realisti»²⁶ e oltre ad aver assolutizzato il dato della corruzione nei governati, hanno anche mancato di avere un'adeguata percezione del pericolo della tirannia dei governanti.

Il realismo politico risulta perciò una prospettiva valida fintanto che «i pericoli della tirannia sono considerati realisticamente così gravi come i pericoli dell'anarchia»²⁷.

Lo stesso limite che Niebuhr rintraccia nel pensiero di Hobbes e Lutero, può essere individuato in alcuni realisti moderni, i quali, nel criticare i progetti ispirati a un astratto internazionalismo, indicano l'interesse nazionale come unico principio-guida della nazione. Secondo Niebuhr, la raccomandazione di seguire l'interesse nazionale è superflua, in quanto è l'*habitus* normale di una nazione. Inoltre, limitarsi a seguire il proprio interesse, in una maniera miope che non tiene conto di alleanze e relazioni con altri Paesi, porta una nazione ad operare contro i propri interessi. La raccomandazione di Niebuhr, sia per l'individuo che per le nazioni, è perciò sempre quella di mantenere intatta quella che egli definisce come una "capacità di auto-trascendenza" su ogni concretizzazione storica. Realismo significa perciò tenere in debito conto il dato del potere, dell'interesse, dell'egoismo. Tale dato tuttavia, se assolutizzato, porta ad un atteggiamento poco lungimirante. L'iperrealismo non rappresenta in maniera autentica la realtà e finisce, paradossalmente, per mancare di realismo.

La formula di Agostino, secondo Niebuhr, «corregge il "realismo" di coloro che sono realisti in modo miope» e, oltre a tenere in dovuto conto il potere e la persistenza dell'egoismo, anche nella sfera politica e sociale, «tenta di stabilire la più tollerabile forma di pace e di giustizia»²⁸ in tali condizioni.

²⁶ *Ibid.*, p. 127.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 130.

3. *La necessità e la difesa della democrazia*

Tale idea di realismo esprime e chiarisce, come rileva Giovanni Dessì, perché Niebuhr sostenga la necessità della democrazia. Tale necessità è al centro di una delle sue opere più note, *The Children of Light and The Children of Darkness: a Vindication of Democracy*, del 1944, nella quale «propone la democrazia come quel sistema che, più di ogni altro, può limitare il potere con procedure e regole. Come scrisse, «la capacità di giustizia dell'uomo rende possibile la democrazia, ma la sua inclinazione all'ingiustizia rende la democrazia necessaria»²⁹.

Tale idea di giustizia, necessaria per garantire la limitazione del potere, oltre che la sfera della libertà e del pluralismo, necessita anche di un *ethos*. Come osserva Dessì tuttavia, Niebuhr si è sempre posto in maniera critica nei confronti di un'idea del diritto naturale ed è proprio su tale punto che si misura la distanza tra lui e pensatori come Jacques Maritain³⁰ e Walter Lippmann. Costoro proponevano una valorizzazione del diritto naturale come fondamento della democrazia, mentre Niebuhr trovava la tradizione cattolica

²⁹ G. DESSÌ, Postfazione a R. NIEBUHR, *Realismo cristiano e potere politico*, cit., p. 188. La citazione di Niebuhr è tratta da R. NIEBUHR, *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy*, Charles Scribner's Sons, New York 1944, trad. it., *Figli della luce e figli delle tenebre. Il riscatto della democrazia e critica della sua difesa tradizionale*, a cura di G. Buttà, Gangemi, Roma 2002, p. 48.

³⁰ Niebuhr e Maritain erano legati, pur nella diversità, da un rapporto personale di stima. La frequentazione tra i due pensatori aveva avuto inizio per la comune partecipazione alla Commissione sulla libertà di stampa (*Commission on Freedom of the Press*) dal 1944 al 1947, presieduta da Robert Hutchins dell'Università di Chicago. Giovanni Dessì ha dedicato un saggio al rapporto intellettuale tra i due pensatori e alla loro concezione della democrazia: *Niebuhr e Maritain: educazione e democrazia*, in «Studium», 4, 1993, pp. 515-536.

dello *ius naturale* come troppo schematica e razionalista, fondata «su una definizione “non esistenziale” della ragione umana»³¹.

Lippmann, con cui Niebuhr dialoga in un altro dei saggi proposti in *Realismo cristiano e potere politico, L'élite democratica e la politica estera americana* (1959), aveva proposto in *The Public Philosophy* (1955) una risposta politica e morale ai dilemmi che gli Stati Uniti affrontavano in quel momento in politica estera. Niebuhr osserva come né la soluzione politica, quella di un esecutivo forte sul modello francese, né quella morale, ovvero la riproposizione del diritto naturale, gli apparivano convincenti. La ragione di tale diffidenza è che le «concezioni tradizionali del diritto naturale presuppongono un'ontologia classica che equipara la storia con la natura e non tiene conto delle infinite contingenze della storia»³². Come nota Dessì, in Lippmann l'esigenza di una riscoperta di una legge naturale oltre quella positiva, giunge quando viene meno «la speranza di una élite in grado di gestire razionalmente la società democratica nella quale l'opinione pubblica, sebbene esposta a molti rischi, continua a rappresentare una possibilità di controllo del potere»³³. Per un certo periodo, nei primi anni '30, Lippmann credeva di aver trovato tale élite in grado di superare gli interessi egoistici e di operare per il bene comune in Roosevelt e i *New Dealers* ma, già a partire dal 1937, con l'opera *The Good Society*, si evince come tale speranza fosse andata incontro al disincanto. Lippmann finì infatti per ritenere il presidente Roosevelt come

³¹ R. NIEBUHR, *Figli della luce, figli delle tenebre*, cit., p. 90, cit. in G. DESSÌ, Postfazione a R. NIEBUHR, *Realismo cristiano e potere politico*, cit., p. 189.

³² R. NIEBUHR, *L'élite democratica e la politica estera americana*, in ID., *Realismo cristiano e potere politico*, cit., p. 151.

³³ G. DESSÌ, *Opinione pubblica, élites e democrazia in Walter Lippmann*, in G. CAVALLARI-G. DESSÌ, *L'altro potere. Opinione pubblica e democrazia*, Donzelli, Roma 2008, p. 134.

troppo sensibile alle pressioni di gruppi di potere particolaristici e la sua politica come «una forma *soft* di collettivismo»³⁴.

Sebbene la proposta di Lippmann di riscoprire la concezione del diritto naturale non pervenga ad un'ontologia tradizionale, Niebuhr rimane scettico³⁵.

In *The Children of Light and the Children of Darkness*, Niebuhr denunciava l'assunto per il quale la democrazia si fonda sul relativismo e sul secolarismo. Il relativismo scettico è stato, al contrario, lo strumento che ha aperto la strada all'assolutismo in Europa. Al contrario di Lippmann e Maritain tuttavia Niebuhr non tentava di fondare la democrazia sulla preesistenza di diritti immutabili.

Egli ne riconosceva l'esistenza ma non intendeva sviluppare da questo dato una dottrina che divenisse uno schema prefissato.

Secondo il filosofo americano, alla base del principio ispiratore dell'*ethos* democratico vi deve essere la tolleranza. L'espressione del pluralismo democratico non necessita di una tolleranza secolarizzante e anti-religiosa ma, al contrario, può provenire soltanto da un autentico senso religioso. Tale sensibilità si esprime primariamente come capacità di trascendenza e come coscienza che ogni espressione religiosa è sempre una realizzazione imperfetta del contenuto di fede. Contro il tentativo di dare alla democrazia una fondazione diversa da quella liberale classica si scaglierà, nel 1949, Hans Kelsen rifiutando la tesi che il relativismo avesse lasciato campo libero per l'ascesa del nazionalsocialismo. Quello che

³⁴ *Ibid.*, p. 131.

³⁵ Sul percorso intellettuale di Lippmann, oltre al già citato *Opinione pubblica, élites e democrazia in Walter Lippman*, cfr. di G. DESSI, *Walter Lippmann. Informazione, consenso, democrazia*, Edizioni Studium, Roma 2004.

il nazismo aveva occupato era per Kelsen lo spazio dei valori, campo su cui il relativismo non aveva nessuna pretesa, non proponendo alcuna verità. Il responsabile del vuoto dei valori era perciò la religione cristiana. Kelsen sottolinea inoltre la contraddizione del ragionamento di Niebuhr e l'impossibilità di una tolleranza di ispirazione religiosa³⁶.

Come spiega bene Giovanni Dessì, Niebuhr rileva «certamente l'esistenza di principi anteriori al diritto positivo» ma ritiene che siano «come tutti i principi e valori, parziali e sottoposti al rischio di essere travolti da interessi e passioni»³⁷. Il punto cruciale risiede nella distinzione tra «l'assolutezza di un valore come la giustizia e la sua contingente realizzazione storica»³⁸.

Tale consapevolezza della fallibilità dei valori, anche quelli democratici, non era «un alibi che giustificasse l'inattività, l'incapacità di lottare per ciò che appariva un bene, anche se non assoluto» e Niebuhr si oppose infatti con fermezza sia al nazionalsocialismo in nome della democrazia che, più tardi, durante la Guerra fredda, al comunismo russo.

4. Niebuhr e Morgenthau sulla legittimità della guerra e il dilemma nucleare

Tale senso del limite che permea il realismo di Niebuhr emerge con forza nella sua concezione della politica estera, così come è espressa soprattutto nell'opera *The Irony of American History* del 1952³⁹.

³⁶ H. KELSEN, *Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics*, in «The American Political Science Review», XLII, 5, 1948, trad. it. *Democrazia e religione*, in ID., *La democrazia*, Bologna 1984, pp. 267-325.

³⁷ G. DESSÌ, *Realismo politico, valori, democrazia*, cit., p. 189.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ R. NIEBUHR, *The Irony of American History*, Charles Scribner's Sons, New York 1952, trad. it. *L'ironia della storia americana*, a cura di A. Aresu, Bompiani, Milano 2012.

Il secondo volume di scritti inediti di Niebuhr pubblicato nel 2025, *Morte nell'era nucleare*, aiuta a chiarire e approfondire la visione storico-politica del filosofo.

Oltre a quattro saggi di Niebuhr pubblicati tra il 1945 e il 1950, il volume, curato da Luca G. Castellin, raccoglie due scritti di Hans Morgenthau, l'altro grande intellettuale del realismo politico americano, del 1957 e il 1961⁴⁰. Tutti i saggi sono dedicati alla questione dell'uso dell'arma nucleare e agli scenari inediti che ciò ha dischiuso nella prima parte della Guerra fredda. Oltre a ciò, il libro offre la traduzione di un'interessante intervista a Niebuhr e Morgenthau sulla politica estera americana risalente al 1967, in piena guerra in Vietnam. Più che una classica intervista, Morgenthau e Niebuhr «seduti intorno ad una scrivania in un appartamento di Riverside Drive a Manhattan, [...] danno vita a un provocatorio dibattito sull'etica della guerra e della pace nell'era nucleare»⁴¹.

Come rileva Castellin, pur provenendo da retroterra diversi, Niebuhr e Morgenthau erano legati da un rapporto di profonda stima e reciproca ammirazione ed erano accomunati da una simile visione della politica estera e del ruolo americano⁴². I due grandi esponenti del realismo, si erano

⁴⁰ Su Hans J. Morgenthau cfr. L. ZAMBERNARDI, *I limiti della potenza. Etica e politica nella teoria internazionale di Hans J. Morgenthau*, Il Mulino, Bologna 2010.

⁴¹ L.G. CASTELLIN, *Abbiamo fondamentalmente idee comuni con alcune differenze periferiche*, in H.J. MORGENTHAU-R. NIEBUHR, *Morte nell'era nucleare*, cit., p. 17.

⁴² Sul rapporto personale e intellettuale tra Niebuhr e Morgenthau cfr. D.F. Rice, *Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; L.G. CASTELLIN, *Il coraggio del realismo. Hans J. Morgenthau e Reinhold Niebuhr*, in «Rivista di Politica», VI (2015), 1, pp. 29-45; G. DESSÌ, *I confini della libertà. Realismo e idealismo nel pensiero politico americano*, (in particolare il IV capitolo, *Il realismo politico negli anni della Guerra fredda*, pp. 107-145), Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

incontrati per la prima volta nel 1944 all'Università di Chicago, quando Niebuhr era già un nome piuttosto noto nel panorama intellettuale nordamericano, mentre Morgenthau era ancora pressoché sconosciuto. Il loro rapporto ebbe occasione di approfondirsi durante gli anni '50 e la comune partecipazione al *Policy Planning Staff* del Dipartimento di Stato, voluto dal generale Marshall come organo consultivo per la politica estera e diretto dal teorico della strategia del "contenimento", George F. Kennan. Nella letteratura scientifica si dibatte se le figure di Niebuhr, Morgenthau e Kennan formino una particolare tendenza del realismo politico o se tale accostamento sia arbitrario⁴³. Giovanni Dessì rintraccia un comune atteggiamento ideale dei tre politologi di fronte al contesto storico della prima Guerra fredda e, in seguito, del coinvolgimento americano in Vietnam. In tale contesto «questi pensatori tentarono di proporre una posizione intellettuale e politica che nasceva dalla critica a un duplice rischio» ovvero quello di evitare che «l'approccio di pacifisti, razionalisti, liberali wilsoniani conducesse a sottovalutare il potenziale conflitto che dopo la fine della guerra era in atto con la Russia comunista» e, dall'altra, «volevano evitare posizioni come quella espressa dai diversi nazionalisti, dagli

⁴³ Cfr. a tal proposito M.J. SMITH, *Realist Thought from Weber to Kissinger*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1986; J.H. ROSENTHAL, *Righteous Realist. Political Realism, Responsible Power and American Culture in a Nuclear Age*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1991. Smith è scettico nei tentativi di tracciare una vera e propria tendenza comune nel realismo politico americano. Rosenthal, osserva G. Dessì, «ha accentuato i legami tra questi diversi autori e ha sostenuto l'esistenza di una comune *weltanschauung*» (G. DESSÌ, *I confini della libertà. Realismo e idealismo nel pensiero politico americano*, cit., p. 140).

isolazionisti, dal senatore Joseph McCarthy che avrebbero potuto condurre alla guerra con la Russia»⁴⁴.

Tale comune sensibilità emerge nell'intervista del 1967 raccolta in *Morte nell'era nucleare*. In essa Niebuhr e Morgenthau discutono della guerra giusta, con riflessioni che continuano tutt'oggi ad avere una rilevanza. In uno dei passaggi di maggior interesse, il giornalista Richard Hudson del *War-Peace Report* chiede a Niebuhr di riflettere sulla possibilità dell'agire morale dell'individuo e dei gruppi. La risposta assume presto la conformazione di un dialogo tra il teologo e Morgenthau che riflettono sull'agire morale di una nazione e sulla politica estera. Niebuhr cita papa Giovanni XXIII, morto tre anni prima nel 1963, a proposito dell'ideale regolativo della vita politica che dovrebbe avere come movente l'amore, inteso primariamente come responsabilità, e come strumento la giustizia. Niebuhr e Morgenthau concordano sul fatto che la vita politica debba avere un ideale più alto, trascendente, ma che essa possa attuarsi attraverso il più umano ottenimento della giustizia. Morgenthau complica inoltre immediatamente il ragionamento, inserendo la domanda sull'essenza della giustizia, riflettendo che ogni posizione umana è segnata da un certo grado di parzialità e interesse.

Domandandosi «se la guerra sia mai giusta» Niebuhr riprende la concezione aristotelica per cui la guerra è «giustificata se è usata come mezzo in proporzione ai fini»⁴⁵ e riflette come, dopo l'avvento dell'arma nucleare, ciò sia divenuto falso.

⁴⁴ G. DESSÌ, *I confini della libertà. Realismo e idealismo nel pensiero politico americano*, cit., pp. 140-141.

⁴⁵ R. NIEBUHR-H.J. MORGENTHAU, *L'etica della guerra e della pace nell'era nucleare*, p. 98.

In un altro saggio di Morgenthau proposto nel volume e che dà il nome all'intera raccolta di scritti, *Morte nell'era nucleare* (1961), il filosofo di origine tedesca riflette come il dato ovvio dell'era nucleare sia il cambiamento del rapporto dell'uomo con la natura e con i suoi simili. Il dato meno ovvio su cui vale la pena soffermarsi è, tuttavia, per Morgenthau, che «l'era nucleare ha cambiato il rapporto dell'uomo con se stesso» e «lo ha fatto dando alla morte un nuovo significato»⁴⁶.

Gli esseri umani hanno cercato, nel corso della loro storia, di dare un significato alla morte tramite risposte religiose o di superarla tramite tentativi umani e, talvolta, prometeici. Qualsiasi risposta, sia essa religiosa o umana, sembra essere negata nell'era nucleare. In un passaggio che vale la pena riportare Morgenthau osserva come la possibilità di una morte nucleare, con il suo carattere distruttivo di massa, altera il senso della morte. Essa significa

la distruzione simultanea di decine di milioni di persone, di intere famiglie, generazioni e società, di tutto ciò che hanno ereditato e creato. Significa la distruzione totale di intere società. [...] Pertanto la distruzione nucleare distrugge il significato della morte privandola della sua individualità. Distrugge il significato della storia rigettandola su se stessa. La morte sacrificale ha senso solo in quanto frutto di una decisione individuale [...]. C'è un significato nella caduta di Leonida alle Termopili, in Socrate che beve la coppa di cicuta, in Gesù inchiodato alla croce. Non può esserci alcun significato nel massacro degli innocenti, nell'assassinio di sei milioni di ebrei, nella prospettiva della distruzione nucleare, diciamo, di cinquanta milioni di americani e altrettanti russi⁴⁷.

⁴⁶ H.J. MORGENTHAU, *Morte nell'era nucleare* (1961), in H.J. MORGENTHAU-R. NIEBUHR, *Morte nell'era nucleare*, cit., p. 83.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 88-89.

Oltre alla guerra nucleare, con il suo carattere distruttivo di massa, Niebuhr e Morgenthau riflettono anche sulla liceità della guerra tradizionale e, in particolare, di quella in Vietnam. Niebuhr critica il ricorso degli apparati di Stato americani a motivazioni di carattere wilsoniano per giustificare la guerra. Secondo il teologo gli Stati Uniti stavano giustificando la guerra «in termini di idealismo wilsoniano, mentre le motivazioni reali, quelle inconsce e inconfessabili, sono il prestigio imperiale o nazionale oppure il potere imperiale»⁴⁸. Anche Morgenthau si ricollega alle premesse del ragionamento di Niebuhr riguardo all'«intera tradizione occidentale, a partire da Aristotele» di stabilire, per quanto riguarda la guerra, «una relazione tra mezzi e fini»⁴⁹. Tale relazione non sussiste nello scontro con il Vietnam, poiché non è una guerra che «mette in pericolo l'esistenza delle istituzioni e l'integrità territoriale degli Stati Uniti»⁵⁰. Non vi è perciò alcuna motivazione di autodifesa che giustifichi le ingenti perdite umane e materiali del conflitto. In maniera simile, Niebuhr ironizza sulla motivazioni di chi giustifica la guerra per contrastare l'espansionismo politico e ideologico cinese, chiedendosi se le intenzioni dei cinesi «siano davvero così espansive da attraversare il Pacifico e combatterci a Seattle»⁵¹.

Per entrambi i pensatori, le motivazioni di carattere wilsoniano, di combattere per la causa della democrazia e della libertà, sono errate, irrealistiche e pericolose. Esse partono dal presupposto che la liberal-democrazia sia un valore universale e ne fanno conseguire il corollario del “cambio di regime”.

⁴⁸ R. NIEBUHR-H.J. MORGENTHAU, *L'etica della guerra e della pace nell'era nucleare*, p. 101.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁵¹ *Ibid.*, p. 114.

In un intervento critico che non ha perso di rilevanza, Niebuhr nota come in Vietnam «non stiamo difendendo una nazione. Stiamo cercando di creare una nazione, per di più democratica, in mezzo a tutti questi ostacoli»⁵². Questa idea di «una nazione che crea, in una cultura completamente estranea, una nuova nazione secondo le proprie prescrizioni» concorda Morgenthau, appare come «assolutamente fantasiosa»⁵³ e lo è altrettanto, aggiunge Niebuhr, considerare, «la democrazia come un'opzione universale per tutti i popoli»⁵⁴.

Niebuhr non vuole essere completamente relativista su quale sistema politico sia il migliore. La sua opzione è quella liberal-democratica ma egli si rende conto che, realisticamente, non si costruisce una democrazia dove non vi è una forte cultura in tal senso. La democrazia può anche essere, in taluni casi, un obiettivo legittimo ma bisogna avere il realismo di comprendere che «questo obiettivo legittimo è stato elaborato per secoli nella cultura europea»⁵⁵. I due politologi concludono che il ritenere la democrazia «come un'opzione universale per tutti i popoli» fa parte della stessa categoria del dogma marxista, e che entrambi assumono i contorni di «religioni secolari»⁵⁶.

Tale linea critica dell'indole messianica degli Stati Uniti, già al centro di *The Irony of American History*, verrà ripresa e adottata, in tempi più recenti, da pensatori di diverso *background* quali il politologo Samuel P. Huntington, il teologo Stanley Hauerwas⁵⁷, l'ex colonnello e professore

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, pp. 114-115.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 115.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁵⁷ S. HAUERWAS, *Why War is a Moral Necessity for America or How Realistic is Realism?*, «Seminary Ridge Review», 9 (2), 2007, pp. 25-37; ID., *Sacrifying the Sacrifices of War*, «Chriswell Theological Review», 4 (2007),

emerito di Relazioni internazionali Andrew Bacevich⁵⁸. Non si tratta probabilmente di una coincidenza che, in qualche modo, tutte queste figure del panorama politico e culturale abbiano risentito dell'influenza di Niebuhr. Samuel P. Huntington, concludeva la sua opera più nota, *The Clash of Civilizations*, del 1996, con un giudizio severo e netto sui tentativi neo-imperialisti della politica estera americana. «La fede occidentale nella validità universale della propria cultura» scrive Huntington «ha tre difetti: è falsa; è immorale; è pericolosa» e «l'imperialismo è l'inevitabile corollario dell'universalismo»⁵⁹.

Con toni simili, nel 2008, Bacevich criticava l'intervento americano in Medio Oriente voluto dall'amministrazione Bush, e parafrasando *L'ironia della storia americana* di Niebuhr, esortava l'America a rinunciare ai suoi «sogni messianici» e a cessare i suoi «tentativi per forzare la storia in una direzione particolare»⁶⁰. Tali rimandi

pp. 77-96; ID., *War and the American Difference: Theological Reflections on Violence and National Identity*, Baker Academic, Grand Rapids (MI), 2011.

⁵⁸ A.J. BACEVICH, Introduction to R. NIEBUHR, *The Irony of American History*, pp. IX-XX; ID., *Illusion of Managing History: The Enduring Relevance of Reinhold Niebuhr*, «Historically Speaking», vol. 9, 3, (January/February 2008), pp. 23-25.

⁵⁹ S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996., trad. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2001, pp. 462-463. Sull'influenza di Niebuhr e Kennan sul pensiero di Samuel Huntington ci permettiamo di rimandare a L. BORGHESI, *Il realismo politico di Samuel Huntington*, in ID., *Dalla "fine della storia" allo "scontro delle civiltà". Il dibattito americano tra Francis Fukuyama e Samuel P. Huntington*, Studium, Roma 2025, pp. 147-179.

⁶⁰ «Questo non implica una politica di isolazionismo» prosegue Bacevich, «piuttosto prestare meno attenzione al mondo fuori dai nostri confini e più alle circostanze interne. Significa ridimensionare le nostre aspettative. Gli americani hanno bisogno di ciò che Niebuhr ha descritto come "un senso di modestia riguardo alla virtù, alla saggezza e al potere a nostra disposizione

testimoniano la persistenza di un tipo di realismo, come quello di Niebuhr e Morgenthau, che non cessa di far parte del dibattito accademico e politico nordamericano, soprattutto in momenti come l'intervento in Iraq nel 2003. Quando gli Stati Uniti cedono a imprese militari dal sapore messianico, la «lunga ombra» di Reinhold Niebuhr riappare⁶¹, declinandosi come critica all'universalismo democratico e come riscoperta di un senso del limite.

per la risoluzione dei dilemmi [della storia]» (A.J. BACEVICH, *Illusion of Managing History: The Enduring Relevance of Reinhold Niebuhr*, cit., pp. 24).

⁶¹ L.G. CASTELLIN, *La «lunga ombra» di Reinhold Niebuhr. Sul dialogo del teologo protestante con la cultura americana ed europea*, «Storia del pensiero politico», 2022; XI (2), pp. 293-304.

Le metamorfosi del populismo americano. Il riemergere del populismo “jacksoniano” nell’analisi di Walter Russell Mead

Luisa Borghesi

1. Le scuole della politica americana e la “comunità popolare jacksoniana”

A partire dalle elezioni politiche del 2016 è riemerso un interesse, nel dibattito nordamericano, per il populismo¹. In

¹ La letteratura sul populismo è sterminata, con studi imprescindibili quali quelli, tra gli altri, di Ernesto Laclau, Gino Germani, Franco Venturi, Chantal Mouffe, Margaret Canovan, Cas Mudde, Edward Shils. Per un orientamento storico-politico sul populismo cfr. D. PALANO, *Populismo*, Editrice Bibliografica, Milano 2017. Per quanto riguarda il populismo nordamericano degli ultimi vent’anni, con particolare riferimento alla presidenza Trump cfr. R. FORMISANO, *Il populismo negli Stati Uniti*, in «Ricerche di storia politica», (3/2004), pp. 335-346; H. OLSEN, *Populism, American Style*, in «National Affairs», (Summer 2010); G. BORGOGNONE-M. MAZZONIS, *Tea Party. La rivolta populista e la destra americana*, Marsilio, Venezia 2012; M. KAZIN, *Trump and American Populism. Old Whine, New Bottles*, in «Foreign Affairs», vol. 95, 6, (November-December 2016), pp. 17-24; T. BONAZZI, *Un populismo molto americano*, in «il Mulino», (1/2017), pp. 91-99; S. ROSEFELDE, *Trump’s Populist America*, World Scientific Publishing, Hackensack NJ 2017; M. VAUDAGNA, *Populismi transatlantici*, 11 aprile 2017, in «il Mulino», disponibile online all’indirizzo <https://www.rivistailmulino.it/a/populismi-transatlantici>; N. URBINATI, *On Trumpism, or the End of American Exceptionalism*, in «Teoria politica», (9/2019), pp. 209-226; G. BORGOGNONE, *House of Trump. Ritratto di una presidenza privata*, Università Bocconi Editore, Milano 2020; W. BROWN, *Apocalyptic Populism*, in «Blätter Für Deutsche und Internationale Politik», (8/2017), trad. it. *Populismo apocalittico. Democrazia sotto attacco*, Castelvichi, Roma 2020; A. CAMPATI, *“You are the élite”. Donald Trump e la democrazia americana*, in AA. VV., *La presidenza Trump: bilancio ed*

particolare, il politologo Walter Russell Mead ha rintracciato nella figura di Donald Trump e nell'elettorato che lo ha portato alla prima vittoria delle elezioni presidenziali un ritorno del populismo di matrice jacksoniana².

Con il 2016, la Brexit e le elezioni statunitensi, «l'età del populismo», nota Francesco Tuccari, mette «a segno il suo colpo più spettacolare» e, da quel momento, il populismo cessa «di essere considerato un fenomeno robusto ma pur sempre marginale, proprio del passato, di qualche particolare regione del mondo (in primo luogo dell'America Latina), di qualche paese “anomalo” come l'Italia, oppure di strepitosi movimenti politici ma quasi sempre minoritari e incapaci di contare»³. Il populismo non abita più solo le regioni del sud dell'Europa o del continente americano ma si è spostato dalla provincia al cuore dell'Impero, nelle liberal-democrazie anglosassoni. «Il

eredità, a cura di M. De Leonardis, EDUCatt, Milano 2020, pp. 289-300; R.S. CONLEY, *Donald Trump and American Populism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2020; G. MAMMARELLA, *Dove va l'America* (in particolare il secondo paragrafo del terzo capitolo, *Il neopopulismo e la “Culture War”*, pp. 49-54), Il Mulino, Bologna 2020; AA. VV., *La democrazia dei populist* tra Europa e Americhe, a cura di M. Bresciani, G. Schwartz, Viella, Roma 2021; P. CORSINI, *Democrazie populiste. Storia, teoria, politica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2021; R.B. REICH, *The Six Principle of the New Populism*, «Chicago Tribune», August 25, 2021; M. MACAULAY, *Populism and Populist Discourse in North America*, Palgrave Macmillan, New York 2022; R. KAGAN, *Rebellion: How Antiliberalism Is Tearing America Apart - Again*, Alfred A. Knopf, New York 2024, trad. it. *Insurrezione. Il populismo illiberale che sta facendo a pezzi l'America e la società aperta*, Linkiesta Books, Milano 2024.

² Walter Russell Mead è consulente per la politica estera per l'*Hudson Institute*. È professore di Studi strategici e arte di governo per l'Hamilton Center dell'Università della Florida. È stato consulente del *Council on Foreign Relations* e scrive regolarmente di politica estera per il *Wall Street Journal*.

³ F. TUCCARI, *Populismo: un contenitore politico che rischia di diventare onnicomprensivo*, in «L'Indice dei libri del mese», 7-8/2020, p. 11.

suo trionfo» nelle «patrie di Madison e di Burke» così come «la sua inarrestabile ascesa in Europa, a est come a ovest, dovevano consolidare l'idea di un travolgente “momento populista”»⁴.

Walter Russell Mead è stato tra coloro che hanno saputo caratterizzare il populismo nordamericano degli ultimi anni in maniera più approfondita. Il politologo americano si era occupato per la prima volta del populismo jacksoniano in una delle sue opere più note, *Special Providence*, del 2001⁵. Il volume è un'analisi della politica estera nordamericana che egli suddivide in quattro grandi “scuole” di pensiero: quella hamiltoniana, quella wilsoniana, quella jeffersoniana e infine quella jacksoniana.

Le scuole sono riconducibili a quattro importanti figure politiche della storia americana: Alexander Hamilton, Woodrow Wilson, Thomas Jefferson e Andrew Jackson. I primi nomi sono noti: Hamilton è considerato uno dei “padri fondatori” degli Stati Uniti, così come Jefferson, l'autore della Dichiarazione d'Indipendenza; Wilson fu il padre dell'internazionalismo e della Società delle nazioni, ma la figura di Andrew Jackson non è altrettanto conosciuta al di fuori dei confini americani.

Jackson fu il settimo presidente degli Stati Uniti, in carica per due mandati consecutivi, dal 1829 al 1837, e uno dei primi presidenti ad ampliare la partecipazione popolare in politica. Fu infatti con la sua presidenza che venne introdotto il suffragio universale maschile, abolendo le precedenti restrizioni legate al censo. Molte cariche pubbliche divennero inoltre elettive e anche la selezione dei “grandi elettori”

⁴ *Ibidem*.

⁵ W.R. MEAD, *Special Providence*, Alfred A. Knopf, New York 2001, trad. it. *Il serpente e la colomba. Storia della politica estera degli Stati Uniti d'America*, Garzanti, Milano 2002.

presidenziali venne affidata al voto popolare. Anche i dirigenti dei partiti iniziarono ad essere eletti da organi democratici. Jackson portò avanti una battaglia contro la *Second Bank* degli Stati Uniti, ritirando i fondi pubblici e trasferendoli nelle *pet banks*, banche statali vicine al suo partito. La presidenza Jackson si caratterizzò perciò per una tendenza fortemente anti-elitaria e populista⁶.

Com'è noto, il populismo americano non ha trovato espressione unicamente nella presidenza Jackson né si identifica esclusivamente con la storia del Partito democratico del passato. Nella seconda metà dell'800 sorsero diversi movimenti in cui confluivano istanze populiste. Tali organizzazioni, come ad esempio la *National Grange*, esprimevano la voce degli agricoltori, tutelandone gli interessi. Queste organizzazioni trovarono espressione politica nel *Greenback Party* (1874-1889) e, più tardi, nel *Populist Party* (1890-1909)⁷.

È tuttavia con Andrew Jackson che, per la prima volta, si trovano espresse a livello istituzionale e federale alcune istanze populiste. Non furono solo i provvedimenti a cui abbiamo accennato a rendere la sua presidenza vicina al

⁶ Per quanto riguarda i principali documenti che segnarono le riforme della presidenza Jackson cfr. AA. VV., *Great Issues in American History*, Vintage Books, New York 1958, edited by R. Hofstadter, trad. it. *Le grandi controversie della storia americana. Volume primo 1765-1865*, a cura di R. Hofstadter, Editoriale Opere Nuove, Roma 1966, pp. 297-354.

⁷ Per quanto riguarda il populismo agrario delle origini e le organizzazioni contadine in America cfr. N. POLLACK, *The Populist Response to Industrial America. Midwestern Populist Thought*, Harvard University Press, Cambridge 1962; V. GENNARO LERDA, *Il populismo americano. Movimenti radicali di protesta agraria nella seconda metà dell'800*, Mondini e Siccardi, Genova 1981; ID., *Dall'Arcadia alle riforme. Studi sul sud degli Stati Uniti*, Bulzoni Editore, Roma 1992; G. DESSÌ, *Le organizzazioni contadine nell'America degli anni trenta. Socialismo e cristianesimo in Reinhold Niebuhr*, Edizioni Lavoro, Roma 1995.

popolo ma la sua stessa biografia e azione politica. Jackson, al contrario dei predecessori, tutti provenienti da famiglie benestanti, spesso di grandi proprietari, proveniva da una famiglia umile, di ascendenza irlandese e protestante. In gioventù si era mantenuto facendo il sellaio, studiando legge da autodidatta e riuscendo infine a divenire avvocato. Da lì aveva iniziato la sua carriera politica e scalata sociale: divenne mercante di cavalli, di schiavi, proprietario terriero e volontario nelle campagne militari contro gli indigeni americani. La popolarità di Jackson era legata anche al passato militare. Aveva partecipato alla Guerra d'indipendenza e divenne in seguito celebre per essere riuscito ad annettere vasti territori durante la guerra anglo-americana, tra il 1813 e il 1814, strappandoli alla tribù dei Creek.

Jackson rappresentava perciò l'eroe dei coloni americani del West e fu anche grazie all'ampio appoggio popolare che riuscì ad essere eletto nel 1828, insediandosi nel 1829. Egli fu il primo presidente del neonato Partito democratico, fino a quel momento Partito democratico-repubblicano, e la sua cerimonia d'insediamento passò alla storia come una delle più affollate e caotiche che vi siano state⁸.

⁸ Sulla figura di Andrew Jackson e sulla politica nell'era Jackson cfr. A.M. SCHLESINGER, *The Age of Jackson*, Little, Brown & Co., New York 1945. Lo studio di Schlesinger è stato criticato per aver dato una lettura parziale e idealizzata della presidenza Jackson, filtrata attraverso gli ideali del progressismo del New Deal. Schlesinger, secondo i suoi critici, avrebbe evitato di soffermarsi sulle politiche di Jackson contro le popolazioni indigene americane e sugli aspetti più reazionari della sua azione politica. Per una parziale ricostruzione della letteratura scientifica su Jackson e la politica jacksoniana cfr. R. FORMISANO, *Toward a Reorientation of Jacksonian Politics: A Review of the Literature, 1959-1975*, in «The Journal of American History», vol. 63, 1, (June 1976), pp. 42-65; D. R. EGERTON, *An Update on Jacksonian Historiography: The Biographies*, «Tennessee Historical

Più che alla figura di Andrew Jackson, Mead dedica la sua riflessione e il suo interesse alla tendenza populista, di matrice jacksoniana, delineandone le istanze e i caratteri generali. Egli la distingue dalla tendenza hamiltoniana, ovvero la prospettiva che ha il suo perno nell'interesse nazionale declinato primariamente come primato dato alla sfera economica. La politica estera degli hamiltoniani, tradizionalmente, si basa su due assi portanti: la cosiddetta “*special relationship*” con la Gran Bretagna e il primato commerciale marittimo. Dopo il tramonto della potenza imperiale britannica, secondo gli hamiltoniani, gli Stati Uniti ne costituiscono i naturali eredi. Gli hamiltoniani pongono l'accento su un ordine internazionale stabile, plasmato dagli Stati Uniti, che agevoli il libero scambio e la globalizzazione. «Il business» osserva Mead, è per gli hamiltoniani, «la più alta forma di filantropia, il commercio è la strada più rapida verso la pace mondiale»⁹.

Oltre alla “scuola” hamiltoniana, il fronte internazionalista della politica estera americana è rappresentato, secondo Mead, dalla prospettiva dei “wilsoniani”. Hamiltoniani e wilsoniani hanno diversi aspetti in comune. Le due tendenze hanno lo sguardo rivolto nella stessa direzione: entrambi desiderano un ordine internazionale

Quarterly», vol. 46, 2, (Summer 1987), pp. 79-85. Per un'indagine critica sulla presidenza Jackson, diversa dalla ricostruzione di Schlesinger, cfr. R. HOFSTADTER, *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, Alfred A. Knopf, New York 1948, pp. 56-85; E. PESSEN, *Jacksonian America. Society, Personality and Politics*, The Dorsey Press, Homewood 1969. Per quanto riguarda gli studi biografici più recenti sulla figura di Jackson cfr. H.W. BRANDS, *Andrew Jackson: His Life and Times*, Anchor Books, New York 2006; J. MEACHAM, *American Lion. Andrew Jackson in the White House*, Random House, New York 2009; R.V. REMINI, *The Life of Andrew Jackson*, Harper Collins, New York 2010.

⁹ W.R. MEAD, *Il serpente e la colomba*, cit., p. 157.

stabile e hanno spesso ritenuto necessario intervenire quando quest'ordine è stato minacciato. Sia gli hamiltoniani che i wilsoniani considerano la globalizzazione economica, il libero mercato e il sistema capitalistico come fattori positivi in se stessi e anche come elementi in grado di favorire il processo di democratizzazione. Ciò che li muove può essere una diversa accentuazione di partenza: la linea estera hamiltoniana segue principalmente l'interesse nazionale che, nella sua ottica, si esprime primariamente come interesse economico-commerciale; i wilsoniani mettono tradizionalmente al primo posto il fattore politico-morale e mirano a rendere il mondo più sicuro per la democrazia. Tuttavia, nella realtà dei fatti, la scuola hamiltoniana e quella wilsoniana sono spesso indistinguibili.

All'estremità opposta rispetto alla linea globalista wilsoniana e hamiltoniana, troviamo quella più "isolazionista" rappresentata da coloro che Mead chiama i "jeffersoniani", tradizionalmente avversi nei confronti della guerra. Costoro, osserva lo studioso, si trovano in una posizione difficile, poiché

sono convinti, forse più degli altri, che la democrazia sia la forma di governo migliore possibile, ma rappresentano anche l'unica scuola importante in America a sostenere che la storia, non è necessariamente dalla parte dell'esperimento americano. [...] La mente jeffersoniana non scandaglia l'orizzonte della politica estera americana alla ricerca di opportunità, piuttosto ne scorge le minacce¹⁰.

I jeffersoniani temono infatti le conseguenze che una guerra potrebbe portare alla salute della democrazia americana. Jefferson era convinto che la guerra fosse «una punizione sia per colui che la compie sia per colui che la

¹⁰ *Ibid.*, p. 219.

subisce»¹¹. La guerra era da evitare non solo per i costi di vite umane ma anche perché è una forza destabilizzante della libertà e della democrazia americana.

L'ultima scuola di pensiero che Mead individua è proprio quella jacksoniana, spesso trascurata dagli analisti e politologi poiché rappresenta quella meno "intellettuale". Il politologo non si preoccupa di operare una distinzione tra tradizione politica jacksoniana e populismo jacksoniano. Tale tendenza della politica americana è populista per sua stessa essenza, sembra suggerire Mead, che utilizza indistintamente i termini "scuola jacksoniana", "populismo jacksoniano", "comunità popolare jacksoniana" o semplicemente "jacksoniani".

Con "populismo jacksoniano" Mead identifica l'insieme delle istanze popolari e populiste della *middle* e *working class* nordamericana. Il bacino antropologico e socio-politico della tradizione jacksoniana non è quello intellettuale e progressista dei centri urbani, né della popolazione delle coste ma quella delle periferie, delle zone rurali e dell'interno degli Stati Uniti. Costoro sono gli eredi della mentalità dei pionieri e degli agricoltori di origini scozzesi e irlandesi protestanti degli albori della storia americana. Per quanto riguarda l'indagine più strettamente storica sulle origini del populismo jacksoniano, Mead si rifà alle opere dello storico David Hackett Fischer, in particolare al suo studio sugli usi e costumi dei primi coloni, *Albion's Seed. Four British Folkways in America*¹².

¹¹ T. JEFFERSON, *Lucerne and Potatoes*, lettera a Tench Coxe, 1 maggio 1794, in ID., *Jefferson: Writings*, edited by Merrill d. Peterson, Library of America, New York 1984, p.1014.

¹² D. HACKETT FISHER, *Albion's Seed. Four Folkways in America*, Oxford University Press, New York 1991, (cfr. in particolare il IV capitolo *Borderlands to the Backcountry: The Flight from North Britain, 1717-1775*, pp. 605-782).

I coloni che sono all'origine della sensibilità jacksoniana non avevano niente a che fare con i quaccheri del Delaware, né con i puritani del New England. Rispetto a costoro, si caratterizzavano per una maggior povertà anche se non provenivano dagli strati più bassi della popolazione, poiché il pagamento del viaggio per le colonie americane era un onere che non tutti potevano permettersi. Erano popolazioni dal carattere duro, abituati a guerre continue combattute lungo i confini inglesi. La rivoluzione americana, i conflitti sulla frontiera, la guerra civile, non fecero che replicare le stesse condizioni della madrepatria.

I “nuovi” coloni, immigrati soprattutto a partire dagli anni ‘20 del 1700, erano inglesi dei confini settentrionali, scozzesi e irlandesi del nord, di religione protestante e parlavano prevalentemente inglese e non gaelico, lingua parlata perlopiù dagli irlandesi cattolici e dagli scozzesi delle *highlands*. Si insediarono dapprima nel North e South Carolina e in Virginia, per poi procedere verso ovest, in West Virginia, Kentucky, Indiana e Illinois e verso il Centro e il Sud, in Tennessee, Missouri, Alabama, Mississippi e Texas.

I “jacksoniani” non concepiscono gli Stati Uniti in termini multiculturali ma in termini di appartenenza alla “comunità popolare” americana. L’interpretazione comunemente accettata vuole gli Stati Uniti come un paese multiculturale basato unicamente su di un’idea, o un’ideologia «al contrario di altri paesi che invece si basano su una comunità derivante da un’esperienza nazionale»¹³. I “jacksoniani” rigettano questa concezione e rivendicano un’appartenenza, se non razziale, quantomeno culturale. Mead osserva come vi furono fasi in cui tale appartenenza venne concepita anche in termini razziali. Il Ku-Klux Klan è anche un parto dell’America jacksoniana, nato dopo l’abolizione della

¹³ W.R. MEAD, *Il serpente e la colomba*, cit., p. 266.

schiavitù, nel 1865, e rafforzatosi in concomitanza con la massiccia immigrazione di persone dal Sud ed Est Europa, perlopiù cattolici, durante i primi anni del '900.

Oggi, osserva Mead, il populismo jacksoniano ha valicato i confini etnici e geografici delle origini ma permane l'idea di una nazione americana, intesa come comunità popolare con una storia, valori e orizzonti condivisi. Il termine "comunità" non deve trarre in inganno: i "jacksoniani" sono individualisti e la loro appartenenza comunitaria non assume i contorni di una solidarietà sociale, di formazione di entità sindacali o di corpi intermedi, nonostante difendano strenuamente alcuni pilastri delle politiche del *welfare*. La solidarietà sociale ed economica, tipica di certe parti dell'Europa operaia e contadina, venne travolta da questo individualismo di frontiera. Gli immigrati europei del Sud e Est Europa non sono riusciti a scalfire tale attitudine ma è, anzi, accaduto il contrario e «i discendenti dei marxisti operai europei ora citano Adam Smith»¹⁴. Neanche gli intellettuali sono immuni da questa mutazione e «i figli e i nipoti di sindacalisti e trockisti adesso parlano dell'importanza di una società liberale e di un mercato libero»¹⁵.

L'oltrepassare i confini etnici e geografici delle origini fu una conseguenza del calo del ceto agrario e della famiglia rurale americana e alla contemporanea assimilazione degli immigrati nella società americana. Inoltre i discendenti dei "jacksoniani" delle origini si spostarono più a nord, in cerca di lavoro, che spesso trovarono nel settore automobilistico o più a ovest, verso la California.

Rispetto alle altre scuole di pensiero e di politica estera rintracciate da Mead, i "jacksoniani" tendono ad assomigliare, per alcuni aspetti, ai "jeffersoniani", con i quali condividono la

¹⁴ *Ibid.*, p. 270.

¹⁵ *Ibid.*

diffidenza verso le élite e verso il centralismo politico. A quest'ultimo preferiscono una più ampia autonomia dei singoli Stati ma accettano di buon grado gli aiuti federali quando sono in favore della classe media. I "jacksoniani" guardano con sospetto ad un potere federale illimitato e sono contrari alle tasse federali ma considerano l'aiuto pensionistico per gli anziani, i fondi per i veterani e il Medicare, i sussidi per gli interessi ipotecari, dei capisaldi del *welfare*. Un altro campo in cui i "jacksoniani" tollerano l'ingerenza dello Stato è l'attività federale contro il crimine.

Seppur entrambe le scuole di pensiero, jacksoniana e jeffersoniana, abbiano radici libertarie, questa sensibilità si declina in maniera diversa: la pietra angolare dei jeffersoniani è il Primo emendamento che sancisce la libertà di espressione e quella religiosa, mentre i "jacksoniani" fanno appello soprattutto al Secondo emendamento e al diritto di portare le armi. I "jeffersoniani" sono disposti a tollerare l'azione del potere federale quando si adopera per la difesa o l'ampliamento delle leggi sui diritti civili, mentre i "jacksoniani" considerano tale condotta dello Stato come un'ingerenza immotivata. La scuola di pensiero jeffersoniana rappresenta «l'ideologia teorica degli Stati Uniti» mentre «il populismo jacksoniano ne rappresenta quella popolare»¹⁶.

Essi sono egualitari ma non ostili alla ricchezza e alle disuguaglianze economiche. Il loro egualitarismo invoca un'uguaglianza morale e delle condizioni di partenza ma celebra l'intraprendenza economica, le avventure finanziarie, anche rischiose, e lo sfoggio della ricchezza. L'America jacksoniana non ha nulla della moderatezza calvinista di cui parlava Max Weber. L'uguaglianza che essi difendono si basa sull'onore. Chiunque lavori e si sia meritato la propria fortuna è degno di entrare a far parte della comunità americana.

¹⁶ *Ibid.*, p. 266.

Chiunque non lavori o è, per qualche ragione povero, viene guardato con sospetto. Il senso dell'onore che si basa sul lavoro, sull'idea di farsi strada grazie alle proprie capacità individuali, deve essere riconosciuto. Il popolo jacksoniano percepisce con forza il diritto, scrive Mead in *Special Providence*, di «pretendere il giusto riconoscimento: il rispetto dei diritti e delle richieste legittime, e della dignità personale» e se tale rispetto viene a mancare è lecito fare ricorso alle armi. Mead sottolinea tale aspetto del populismo jacksoniano, accostando la sua analisi a quel filone di studi che ha identificato nelle richieste di riconoscimento, accolte o meno, uno degli aspetti fondamentali della politica degli ultimi anni¹⁷.

I valori morali centrali dell'America jacksoniana sono la lealtà verso la famiglia e la comunità, il crescere i figli con

¹⁷ Cfr. a tal proposito F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York 1992, trad. it. *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Bur, Milano 2003; J. HABERMAS-C. TAYLOR, *Multiculturalism: Examining the Politics of "Recognition"*, Princeton University Press, Princeton 1994, trad. it. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2005; A. HONNETH, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge 1995, trad. it. *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002; A. HONNETH-N. FRASER, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003, trad. it. *Redistribuzione o riconoscimento. Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Meltemi Press, Milano 2020; P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris 2004, trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina editore, Milano 2005; M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelveccchi, Roma 2017; F. FUKUYAMA, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Farrar Straus & Giroux, New York 2018, trad. it. *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, Utet, Milano 2019; L. CORTELLA, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2023; C. INVERNIZZI ACCETTI, *Vent'anni di rabbia. Dai no-global al trumpismo*, Mondadori, Milano 2024.

correttezza, la decenza dei costumi sessuali. Eroi cinematografici che hanno incarnato i valori jacksoniani sono John Wayne e Jimmy Stewart.

Il movimento politico jacksoniano è, nell'analisi di Mead, rimasto perlopiù di fede democratica fino agli anni '50 e all'amministrazione Truman, per poi spostarsi nel Partito repubblicano durante la presidenza Nixon, alla fine degli anni '60. Tale cambiamento, sostiene Mead, è stato «il più importante nella società americana dall'epoca della seconda guerra mondiale»¹⁸. Richard Nixon, «con la sua campagna a favore dei bianchi del Sud e degli elettori operai del Nord»¹⁹ seppe intercettare le esigenze degli eredi del populismo jacksoniano delle origini. Costoro assunsero le sembianze del «piccolo proprietario di periferia» il quale, grazie al sussidio federale sull'ipoteca, sostituì, in qualità di colonna portante del populismo americano, il contadino che viveva sulla terra avuta in concessione dallo stato»²⁰.

Se Nixon era riuscito a intercettare parte delle esigenze dell'America jacksoniana, è poi soprattutto con la presidenza Reagan che essa ha fatto la sua ricomparsa e si è imposta come un fattore da cui la politica contemporanea non può più prescindere. Il popolo jacksoniano e le sua espressione politica populista sembravano essere stati spazzati via dal benessere economico, dalla globalizzazione che delocalizza, disgrega i legami comunitari e indebolisce l'appartenenza a tradizioni e valori religiosi.

In realtà, come intuisce Mead, ciò che la globalizzazione e la sua crisi hanno compiuto, così come una certa politica elitaria, è stato provocare la crisi di questo popolo ma non la sua scomparsa. Una crisi che ha esasperato certe

¹⁸ W.R. MEAD, *Il serpente e la colomba*, cit. p. 263.

¹⁹ *Ibid.*, p. 270.

²⁰ *Ibid.*, p. 269.

tendenze radicali, la diffidenza verso la politica istituzionale, l'individualismo e il pessimismo, logorando al contempo quei luoghi ideali e concreti in cui le espressioni positive del sentimento popolare jacksoniano trovavano espressione, quali la famiglia, la comunità e la disponibilità dell'occupazione. Ciò che la politica tradizionale degli anni '80 e '90 sembrava aver dimenticato era che il popolo americano non si esprime solo nei termini tecnico-economici cari alla tradizione hamiltoniana, o nella promozione dei diritti umani e dei valori liberal-democratici all'estero della scuola wilsoniana, ma anche nella dimensione della politica interna, del riconoscimento, della difesa dei valori e degli interessi di una certa classe media e operaia che si percepisce come l'autentica depositaria dell'identità nazionale.

In un articolo del 2017 pubblicato su «Foreign Affairs», Mead spiega perché il populismo jacksoniano è riemerso con forza, divenendo uno dei principali soggetti politici durante le elezioni del 2016 e per quale motivo il dato economico non costituisce una ragione sufficiente per chiarirne le cause. Nel tentativo di spiegare l'ondata jacksoniana, i commentatori

hanno preso in considerazione fattori come la stagnazione salariale, la perdita di buoni posti di lavoro per i lavoratori non qualificati, lo svuotamento della vita civile, l'aumento del consumo di droga – condizioni che molti associano alla vita nei quartieri degradati delle città che si sono diffusi in gran parte del Paese. Ma questa è una visione parziale e incompleta. Identità e cultura hanno storicamente giocato un ruolo importante nella politica americana, e il 2016 non ha fatto eccezione. L'America jacksoniana si sentiva

sotto assedio, con i suoi valori sotto attacco e il suo futuro in pericolo²¹.

Tale elemento della politica è stato messo in luce, anche in anni precedenti alle ondate populiste, da analisti politici attenti come Samuel P. Huntington e Francis Fukuyama. Come osserva Fukuyama in un articolo del 2018,

il fattore decisivo del nazionalismo populista è culturale e riguarda l'identità. Molti anni fa, Samuel Huntington osservava come la classe socio-economica più pericolosa non fosse quella dei poveri e dei marginalizzati, che spesso mancavano del tempo e delle risorse per mobilitarsi, bensì quella delle classi medie, le cui famiglie ritenevano di aver perso terreno economicamente e di non essere riconosciute adeguatamente dal sistema politico. Queste persone possono avanzare richieste economiche, ma tendono anche a interpretare la perdita di *status* in chiave culturale. Un tempo costituivano il gruppo che definiva l'identità nazionale, ma ora si sentono spodestati dai nuovi arrivati, ai quali vengono concessi vantaggi ingiusti rispetto a loro. Sono mossi da una politica del risentimento verso le élite che beneficiano del sistema, e tendono a prendere di mira immigrati e stranieri come responsabili di questa perdita di *status*. In tal senso, la motivazione economica si sovrappone in modo sostanziale alle preoccupazioni culturali e, in molti casi, non può essere distinta da esse²².

²¹ W.R. MEAD, *The Jacksonian Revolt. American Populism and the Liberal Order*, in «Foreign Affairs» versione online, January 20 2017, poi in versione cartacea, vol. 96, 2, (March-April 2017), pp. 2-7.

²² F. FUKUYAMA, *The Populist Surge*, in «The American Interest», 13, (March-April 2018), disponibile online all'indirizzo <https://www.the-american-interest.com/2018/02/09/the-populist-surge>. Per quanto riguarda la teoria di Samuel Huntington sui processi di modernizzazione e l'instabilità che ne consegue cfr. S.P. HUNTINGTON, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven 1968, trad. it. *Ordine politico e cambiamento sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012 (cfr. soprattutto il

2. *La politica estera: il pessimismo verso l'ordine globale liberale*

In politica estera i “jacksoniani” si distinguono dai “wilsoniani” di cui non condividono l'enfasi morale e la fede globalista: per un “jacksoniano” la violazione dei diritti umani in un determinato Paese non costituisce motivo sufficiente per scatenare una guerra. In maniera simile alla scuola hamiltoniana, per i “jacksoniani” il motore della politica estera deve essere l'interesse nazionale. Seppur tradizionalmente meno propensi all'interventismo dei “wilsoniani” e degli “hamiltoniani”, i “jacksoniani” sono favorevoli a un apparato militare forte e hanno una visione della politica estera sostanzialmente hobbesiana. Secondo Walter Russell Mead «contrariamente ai wilsoniani, che sperano un giorno di poter convertire il mondo hobbesiano delle relazioni internazionali in una comunità politica lockiana»²³ i “jacksoniani” non nutrono quest'illusione. Essi non sostengono le guerre per motivi umanitari, né quelle condotte per esportare la democrazia. I tentativi *neocon* di creare un cambio di regime non sono visti positivamente dai “jacksoniani”. In assenza di una motivazione forte costoro non condividono l'interventismo: riguardo al conflitto in ex-Iugoslavia, ad esempio, non erano convinti vi fosse una ragione sufficiente per entrare in guerra, né percepivano in quella regione una minaccia all'interesse nazionale. In quell'occasione solo i “wilsoniani” erano persuasi della liceità dell'intervento, giustificandolo su basi umanitarie. Per quanto riguarda il conflitto in Medio Oriente dopo gli attacchi dell'11 settembre

V capitolo, *Rivoluzione e ordine politico*, pp. 335-433, per quanto riguarda il ruolo dei ceti medi nei processi di cambiamento e rivoluzione).

²³ W.R. MEAD, *Il serpente e la colomba*, cit., p. 286.

2001 alle Torri gemelle di New York, il popolo jacksoniano dapprima appoggiò gli interventi in Afghanistan e in Iraq ma, nel tempo, manifestò una crescente disillusione²⁴.

L’America jacksoniana non è quella illuminista della fede nelle sorti progressive. Per i “jacksoniani” gli Stati Uniti non sono

un’entità politica creata e definita da un insieme di proposizioni intellettuali radicate nell’Illuminismo e orientate al compimento di una missione universale. Piuttosto, sono lo Stato-nazione del popolo americano, e il suo compito principale è in patria. I jacksoniani vedono l’eccezionalismo americano non come una funzione del fascino universale delle idee americane, o persino come una funzione di una vocazione americana unica a trasformare il mondo, ma piuttosto come radicato nell’impegno singolare del Paese per l’uguaglianza e la dignità dei singoli cittadini americani. I jacksoniani credono che il ruolo del governo degli Stati Uniti sia quello di realizzare il destino del Paese, prendendosi cura della sicurezza fisica e del benessere economico del popolo americano all’interno della sua patria, e di farlo interferendo il meno possibile con la libertà individuale che rende il Paese unico²⁵.

La religiosità che informa questa corrente è apocalittica e pessimista. Costoro sono convinti

che l’Anticristo arriverà prima di Gesù, e che la storia dell’umanità finirà in catastrofe e fiamme, con il giorno del giudizio. Questo non è un concetto teologico futile. La credenza in una “fine dei tempi” e di una “grande tribolazione”, concetti radicati in certe interpretazioni dei testi sacri ebraici e cristiani, è sempre stata molto forte nell’America fin dai tempi delle colonie²⁶.

²⁴ W.R. MEAD, *Donald Trump’s Jacksonian Revolt*, November 11, 2016, in «Wall Street Journal», disponibile online all’indirizzo: <https://www.hudson.org/domestic-policy/donald-trump-s-jacksonian-revolt>.

²⁵ W.R. MEAD, *The Jacksonian Revolt. American Populism and the Liberal Order*, cit.

²⁶ W.R. MEAD, *Il serpente e la colomba*, cit., p. 289.

Anche quando l'aspetto religioso di tale visione apocalittica si è perso, rimane valida la cornice storica, e «cioè che né i wilsoniani né gli hamiltoniani, né nessun altro potrà mai riuscire a costruire un ordine mondiale pacifico, e l'unico ordine mondiale che avremo sarà malvagio»²⁷.

Con la categoria di populismo jacksoniano Mead descrive perciò l'America profonda, quella che va dagli Appalachi fino al Sud e che, come entità politica, sembrava essere scomparsa dopo gli anni '30 del Novecento e che è invece riaffiorata durante le presidenze di Nixon, Reagan e, soprattutto, Donald Trump.

3. *Il populismo jacksoniano durante l'era Trump*

Walter Russell Mead non è l'unico studioso ad aver notato un ritorno del populismo di matrice jacksoniana nella politica nordamericana degli ultimi anni. Anche Michael Lind, nel 2012, notava un riemergere del populismo neo-jacksoniano in seno al partito repubblicano²⁸. Lind, al contrario di Mead, utilizza il prefisso “*neo*”, mostrando di connotare il riemergere di un certo tipo di retorica populista come un fenomeno che, pur mostrando continuità con una certa tradizione, possiede

²⁷ *Ibid.*

²⁸ M. LIND, *Why Do Republicans Nominate Blue Bloods?*, in «Salon», January 17 2012, disponibile online all'indirizzo https://www.salon.com/2012/01/17/why_do_the_republicans_nominate_blue_bloods/; cfr. inoltre ID., *Donald Trump, The Perfect Populist*, in «Politico», 9 March 2016, disponibile online all'indirizzo <https://www.politico.com/magazine/story/2016/03/donald-trump-the-perfect-populist-213697>. Lind è un giornalista e accademico nordamericano, specializzato in economia e politica. Insegna alla «Lyndon B. Johnson School of Public Affairs» dell'Università del Texas e ha fondato, insieme a Walter Russell Mead, il *think-tank* «New America». Tra le sue ultime opere cfr. *The New Class War. Saving Democracy from the Managerial Elite*, Atlantic Books, London 2020.

delle sfumature moderne e tipiche del nostro presente. Lind faceva notare l'ironia dell'utilizzo della retorica populista da parte del gruppo dirigente repubblicano che era composto da famiglie, come quella Bush o Romney, di antica aristocrazia politica, militare ed economica.

È tuttavia Walter Russell Mead colui che, più di ogni altro commentatore, ha rilevato la centralità del populismo jacksoniano durante le elezioni 2016, in cui «Andrew Jackson non è mai stato così controverso o così centrale nella vita politica americana»²⁹. Ciò a cui stiamo assistendo oggi nella politica americana, rileva lo studioso americano, è «un'ondata jacksoniana», forse non «della portata del movimento di *Old Hickory*, che ha trasformato la politica americana per una generazione» ma comunque rilevante³⁰.

Il populismo jacksoniano, con il suo nazionalismo ed egualitarismo motivato dall'onore, sottovalutato da molti accademici americani e politici *liberal* ha fatto, nel 2016, la sua ricomparsa.

Mead rintraccia il “jacksonismo” della base popolare che porta all'elezione di Trump nella posizione che essi hanno contro l'immigrazione, nell'avversità verso il mondo accademico e intellettuale, verso le politiche progressiste in materia di diritti civili, verso le teorie *gender*. Lo Stato, con l'eccezione della polizia e dell'esercito, è considerato un male necessario. Tale base popolare è composta principalmente dalla classe media colpita dalla crisi economica e finanziaria, e dalla disoccupazione.

Mead non vede in atto questo tipo di istanze populiste unicamente nella campagna di Donald Trump - il 2016 è anche

²⁹ W.R. MEAD, *Andrew Jackson, Revenant*, in «The American Interest», January 17, 2016, <https://www.the-american-interest.com/2016/01/17/andrew-jackson-revenant/>.

³⁰ *Ibid.*

l'anno in cui Bernie Sanders movimentò lo scenario e la campagna elettorale - anche se è nella figura del miliardario newyorchese che sembrano convergere la maggioranza delle istanze "jacksoniane". Con maggiore sicurezza si esprime nel 2017, ad elezioni concluse e con l'avvenuta ascesa di Trump alla Casa Bianca.

Nel gennaio 2017 Mead scrive che durante gli ultimi anni la base popolare della *middle class* americana aveva espresso alcune istanze nazionaliste e isolazioniste. Tali istanze erano state interpretate da molti in senso maggiormente orientato verso la linea jeffersoniana, ovvero come una tendenza anti-federale, anti-centralista e contro la spesa militare. Ma, secondo Mead, solo Donald Trump «intuì qualcosa che i suoi rivali politici non riuscirono a cogliere: che la vera forza emergente nella politica americana non era il minimalismo jeffersoniano. Era il nazionalismo populista jacksoniano»³¹.

Il riemergere del populismo jacksoniano non era chiaro a tutti i politici o analisti politici per motivi, secondo Mead, ideologici. Nell'ultimo quarto di secolo, scrive Mead,

i politici occidentali si sono infatuati di alcune idee pericolosamente semplicistiche. Credevano che il capitalismo fosse stato domato e non avrebbe più generato sconvolgimenti economici, sociali o politici. Ritenevano che le ideologie illiberali e le emozioni politiche fossero state abbandonate nella pattumiera della storia e fossero credute solo dai perdenti "amareggiati" – persone che "si aggrappano alle armi, alla religione o all'antipatia verso chi non è

³¹ W.R. MEAD, *The Jacksonian Revolt. American Populism and the Liberal Order*, cit.

come loro... come un modo per spiegare le proprie frustrazioni”, come disse Barack Obama nel 2008.³²

Trump sembrò fare propria l’eredità jacksoniana descritta da Mead quando, una volta eletto presidente, fece appendere nello Studio ovale alla Casa bianca il ritratto di Andrew Jackson. Viene perciò da chiedersi se il riemergere di tale tendenza del populismo jacksoniano sulla scena pubblica rappresenti una riproposizione “semplice” di una forma storica di populismo o piuttosto un tentativo ideale e ideologico di appropriarsi di una categoria storico-politica.

Che vi sia stata un’appropriazione ideologica di tale tendenza è indubbio ed è lo stesso Walter Russell Mead a raccontarlo in un’intervista a Susan B. Glasser per la rivista «Politico» nel 2018³³. La mente dietro questa operazione sarebbe stata quella dell’ex consigliere di Trump, Steve Bannon. Fu lo stesso Bannon a scrivere a Walter Russell Mead a proposito dell’*“affaire Jackson”*. Il politologo racconta come Bannon avesse letto i suoi scritti sulla tendenza jacksoniana e di come si fosse consapevolmente impadronito di tale direzione ideale come parte della sua guerra contro le altre

³² *Ibid.* La citazione di Barack Obama è tratta da un discorso che l’allora candidato presidenziale tenne a San Francisco nell’aprile del 2008. Nel discorso Obama non condannava la working class americana ma cercava di comprendere le ragioni della sua frustrazione. Il dipingere i lavoratori del Midwest come primariamente dediti alla religione e alle armi fu tuttavia interpretato da molti come una descrizione stereotipata e paternalista. Cfr. l’audio e la trascrizione del discorso di Obama in M. FOWLER, *Obama: No Surprise That Hard-Pressed Pennsylvanians Turn Bitter*, in «Huffington Post», November 17, 2008, disponibile online all’indirizzo https://www.huffpost.com/entry/obama-no-surprise-that-ha_b_96188.

³³ S.B. GLASSER, *The Man Who Put Jackson in the Oval Office*, in «Politico», January 22, 2018, disponibile online all’indirizzo <https://www.politico.com/magazine/story/2018/01/22/andrew-jackson-donald-trump-216493/>.

fazioni all'interno della Casa Bianca, quale quella dei "globalisti" che faceva capo al consigliere per la sicurezza nazionale H.R. McMaster. In Mead e nei suoi scritti sulla tradizione "jacksoniana", Bannon ha rintracciato un modello adeguato per convogliare l'elettorato nella direzione *anti-establishment* che sperava Trump seguisse.

Nonostante vi sia stata un'indubbia appropriazione del populismo jacksoniano, Mead è persuaso che bisogna conoscere il settimo presidente degli Stati Uniti e i suoi valori per capire il quarantacinquesimo (oggi quarantasettesimo). In tal maniera Mead sembra suggerire che Trump e la sua base rimangono, nonostante tutto, l'espressione reale di quel tipo di populismo jacksoniano. I due processi, quello dall'alto e quello dal basso, non si escludono a vicenda.

Walter Russell Mead non si sofferma sulle sottigliezze storiche e non chiarisce fino a che punto il populismo jacksoniano degli ultimi anni rappresenti il riemergere di una tradizione mai sopita o se si debba parlare più correttamente di populismo *neo-jacksoniano*. Egli sembra aver chiaro che le due tradizioni non sono identiche e che le due tendenze populiste esprimono una comune sensibilità più che essere la riproposizione di un unico fenomeno.

Trump non rappresenta «la seconda venuta di Andrew Jackson» osserva Mead «ma c'era così tanta fame in America di una figura jacksoniana che le persone erano disposte a proiettare molte qualità su questo improbabile imprenditore immobiliare del Queens che diventa l'eroe popolare degli americani che odiano New York e sono sospettosi nei confronti delle grandi aziende»³⁴. Ciò non significa che Trump incarni in maniera esclusivamente opportunistica i valori jacksoniani.

³⁴*Ibid.*

Il politologo americano interpreta infatti l'antagonismo di Trump nei confronti dei fondamenti dell'ordine internazionale post-Guerra Fredda, il rifiuto delle alleanze e degli alleati, e il disprezzo viscerale per le istituzioni internazionali e il robusto libero scambio perfettamente coerente con le caratteristiche del "jacksonianismo" che aveva descritto per la prima volta più di un decennio fa, in *Special Providence*.

La categoria offerta da Mead sembra tuttavia essere maggiormente aderente alla figura di J.D. Vance, attuale vicepresidente dell'amministrazione Trump³⁵. È lo stesso Vance a descrivere il proprio retroterra familiare e culturale in termini che ricalcano l'indagine di Mead:

Si, sono bianco, ma non mi identifico di sicuro nei WASP, i bianchi anglosassoni e protestanti del Nordest. Mi identifico invece con i milioni di proletari di origine irlandese e scozzese che non sono andati all'università. Per questa gente, la povertà è una tradizione di famiglia: i loro antenati erano braccianti nell'economia schiavista del Sud, poi mezzadri, minatori e infine, in tempi più recenti, meccanici e operai. Gli americani li chiamano *hillbilly* (buzzurri, montanari), *redneck* (colli rossi) o *white trash* (spazzatura bianca). Io li chiamo vicini di casa, amici e familiari³⁶.

Vance, nel suo volume autobiografico *Hillbilly Elegy*, descrive tale proletariato bianco come coeso da un punto di vista culturale, con valori condivisi quali la lealtà, la dedizione alla famiglia e alla patria, ma anche con aspetti negativi quali la diffidenza verso tutto ciò che risulta diverso, una predisposizione alla violenza, all'indolenza e a vivere di

³⁵ Cfr. a tal proposito anche l'analisi di S. BARUZZO, *Il jacksoniano Trump?*, in «Il Pensiero Storico», 25 febbraio 2025, disponibile online all'indirizzo <https://ilpensierostorico.com/il-jacksoniano-trump>.

³⁶ J.D. VANCE, *Hillbilly Elegy*, HarperCollins, New York 2016, trad. it. *Elegia americana*, Garzanti, Milano 2017 (versione digitale EPUB con DRM Adobe).

sussidi. Geograficamente questo mondo corrisponde agli Appalachi e politicamente è stato proprio «lo spostamento dei Grandi Appalachi dal partito democratico al partito repubblicano a ridefinire gli assetti politici dell’America dopo Nixon»³⁷.

La descrizione della visione tetra della vita che questa parte di popolo possiede sembra ricalcare l’indagine di Mead. Scrive infatti Vance che, a causa dei problemi endemici che affliggono questa parte degli Stati Uniti, come la scarsa mobilità sociale, la povertà e la diffusione delle droghe, «i proletari bianchi sono il gruppo sociale più pessimista d’America. Più pessimisti degli immigrati latinoamericani, molti dei quali vivono in povertà assoluta. Più pessimisti dei neri, le cui prospettive materiali sono costantemente inferiori a quelle dei bianchi»³⁸. Il pessimismo di cui è informato il popolo jacksoniano non è condiviso del tutto da Vance, il quale presenta se stesso, nella sua *Elegia*, secondo i canoni della classica parabola del *self-made man*, colui che ha saputo elevarsi rispetto al sostrato socio-economico di provenienza. La venatura pessimista sembra tuttavia ripresentarsi nella dimensione della politica estera. Descritto talvolta come un isolazionista, Vance preferisce presentarsi come un realista, la cui linea di politica estera mostra di essere orientata primariamente dall’interesse nazionale. Un interesse nazionale che sembra non avere molto in comune con la linea globalista.

Come spiega bene Stefano Baruzzo, il «nazionalismo jacksoniano non è sinonimo di isolazionismo» e «“America first” non significa “America alone”». La diffidenza verso il multilateralismo e «la preferenza per accordi bilaterali con altri paesi non è sinonimo di disimpegno» ma, così come nella tendenza jacksoniana nella lettura offerta da Mead, nella

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

prospettiva di Vance vi è disincanto rispetto ai progetti di costruzione di un ordine mondiale liberal-democratico, così come a tutti quei tentativi di coinvolgimento di lunga durata e di *regime change* in altri Paesi³⁹. L'eccezionalismo americano non è, nella scuola jacksoniana, scomparso, ma esso «ritiene il modello americano unico, non universale» e i jacksoniani non credono alla possibilità e all'utilità di esportarlo»⁴⁰.

³⁹ Commentando il recente attacco statunitense contro l'Iran, avvenuto il 22 giugno scorso, Vance ha chiarito quale sarebbe la linea estera dell'amministrazione Trump: «quella che chiamo la dottrina Trump è piuttosto semplice. Primo: bisogna articolare un chiaro interesse americano e, in questo caso, si tratta del fatto che l'Iran non può possedere un'arma nucleare. Secondo: si cerca di risolvere il problema con un approccio diplomatico aggressivo. Terzo: quando non si riesce a risolvere la questione diplomaticamente, si fa ricorso a un potere militare schiacciante e poi si scappa via alla svelta prima che diventi un conflitto prolungato» (cfr. *Vice President JD Vance Attends Ohio Republican Party Dinner in Lima, Ohio*, «C-Span.org», 24 June 2025, disponibile online all'indirizzo <https://www.c-span.org/program/public-affairs-event/vice-president-jd-vance-attends-ohio-republican-party-dinner-in-lima-ohio/661695>).

⁴⁰ S. BARUZZO, *Il jacksoniano Trump?*, cit.

Approfondimenti

Dalla spazialità della terra alla sacralità del cosmo

Odoardo Visioli

La *Sacra spiritualità* io vo' cercando,
come colei, che *Specie umana*
incarna

La recente incursione virale, considerata semplicemente come episodica, ha in realtà rappresentato il rude avvertimento di un processo in atto¹. Questo sta penalizzando la specie umana con un sincretismo nel quale la pandemia si è aggiunta all'emergenza ecologica (con la sua richiesta di transizione energetica), alle guerre e all'*iper-civilizzazione*.

Convenzionalmente iniziata con l'innovazione di Galileo, la *Modernità* – evoluta nella *Surmodernité* – ha di fronte il rischio di coinvolgere la stessa *Persona umana*: quest'ultima, nella sua triplice componente di *singularità*; *relazionalità* e *trascendenza*.

La *Civilizzazione*, con il suo eccezionale sviluppo tecno-scientifico, economico e comunicazionale, è così chiamata a difendere la nostra specie. Il progresso civilizzante, infatti, è tale che, sviluppandosi in modo esponenziale, deve difendersi da sé stesso. Ciò si traduce in un percorso socio-antropologico intricato, che questo scritto cerca di richiamare in alcuni aspetti, iniziando dal *Contesto spaziale*, per terminare

¹ O. Visioli, *La pandemia da coronavirus, come evento bio/culturale: una sfida per il futuro*, in *ResPublica*, 27-28, 2020, pp. 135-150; Id., *Dalla pandemia alla sindemia*, in *ResPublica*, 1, 2022, pp. 135-144.

il percorso espositivo con la *Mente trascendentale umana* nel suo rapporto con la *Sacralità del Cosmo*.

1. *La spazialità*

La locuzione “Grande spazio”² assegnando alla specie umana una spazialità multiforme e dinamica, comprende attualmente, oltre alla superficie terrestre, lo spazio stratosferico. Questo è popolato di satelliti, sempre più numerosi e senza regolazione. In aggiunta, il nostro cielo è ultimamente percorso da una pioggia di vettori bellici, minaccianti armi di distruzione di massa.

La sortita dalla superficie terrestre porta con sé un crescente bagaglio di problemi: tecno-scientifici, economici, politici e – in evoluzione – anche giuridici. A questi ultimi stanno aggiungendosi le problematiche geopolitiche causate dalla praticabilità dei poli terrestri, dopo lo scioglimento della copertura glaciale.

Non appagata, l’ansia realizzatrice dell’uomo, raggiunta la Luna e mirando a Marte, guarda fuori dal sistema solare, fino ad un limite, che – accaduto miliardi di anni-luce fa – i raffinati telescopi degli astrofisici ci mostrano con vertiginosa nitidezza.

All’interno del “Grande spazio” dell’uomo, grava la disordinata coorte multipolare degli Imperi e degli aspiranti tali, con i loro riottosi Stati³. Per essi, dopo il bipolarismo della guerra fredda, quella che ora domina è una mobilità a tutto campo, non solo fra Est e Ovest, ma anche fra Nord e Sud.

² La locuzione “Grande spazio” riecheggia quella tedesca (*Grossraum*), usata da Carl Schmitt nella sua costruzione politica: Id., *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015.

³ O. Visioli, *Il disordine del mondo: dall'imperialità all'umano*, in *ResPublica*, 34, 2023, pp. 133-149.

Paradossalmente, una spinta propulsiva emancipante verso l'alto origina nel sub-cosciente dell'"umano" dall'ospitalità della superficie terrestre. Il nostro globo accusa problemi per l'occupazione e lo sfruttamento da parte dell'Uomo, affannato (e discorde!) a difendere la Terra. Nel mentre, si fa sempre più innanzi l'opportunità di difenderci da essa, nel ciclo di convergenza, fra siccità ed esondazioni.

Ai problemi riferibili alla numerosità ed alla senescenza, la Specie umana associa ora un altro, più sottile fattore di dis-adattamento. Questo è riferibile alla definizione di "luogo", come *parte di un territorio occupato dall'Uomo*. L'estensione – anche solo visiva od appresa – della suddetta occupazione territoriale ha di fatto portato l'intero manto terrestre alla qualifica di "luogo": questo (eliminando la vulgata sociologica dei *non-lieux*) è confluito in un paradossale, atipico e non attrattivo *pan-lieu*.

La suddetta, complessa espansione della spazialità, costituendo il "Sistema Terra", svolge una conformante influenza sulle identità singole e collettive, così che, consciamente o nel sub-conscio, i pensieri e le identità umane si orientano in un contesto in movimento multi-Spaziale.

2. *L'iper-civilizzazione*

Circolando a tutto campo fra i popoli del globo (seppur con zone di discontinuità e di disuguaglianza), la *Civilizzazione* si pone come *sovra-ordinata*, in quanto si identifica con quell'eccezionale progresso, che, per estensione e profondità, confluisce nella *Società digitale*. Questa locuzione designa un multiforme processo: computazionale, automatizzante, informativo, regolativo e comunicazionale. Come tale la digitalizzazione, applicandosi in particolare alle informazioni e alle relazioni fra i soggetti e fra i loro raggruppamenti, estende la sua influenza – non solo pratica,

ma anche profondamente culturale e identitaria – in quella che Norbert Elias ha denominato «Società degli individui»⁴. Questa locuzione è di ambivalente significato: di appartenenza agli individui o, viceversa, alla Società. Questa ambivalenza comporta aspetti identitari, sia positivi che negativi, da parte della civilizzazione.

Iniziando dall'aumento dell'età media di sopravvivenza, gli aspetti ampiamente positivi sono di comune riconoscimento. Lo dimostra la grande maggioranza di coloro che non tornerebbero al passato, ritenendo che (al contrario di un comune aforisma), che “si stava peggio, quando si stava meglio”.

A loro volta, gli aspetti negativi della civilizzazione sono interpretabili, applicando ad essa (come nella presente sistematizzazione) il prefisso “iper”. Quest'ultimo è innanzitutto, espressivo di uno *tsunami* informazionale, – l'*infodemia* – il quale comporta la diffusa decadenza delle sfaccettature relazionali *face to face* ad opera delle spersonalizzanti “connessioni”. Queste esaltano ogni singolo soggetto ad essere partecipe dell'amministrazione dei poteri. Beneficio che esita in un egualitarismo, generatore di un populismo⁵ a sua volta culminante nell'omologazione di soggetti “percentualizzati”. Per contraccolpo, ciò provoca un elitarismo impositivo, dal quale i soggetti risultano “numerati”.

Il variabile bilanciamento fra i due suddetti percorsi si alimenta all'attuale variabilità culturale e strutturale del *potere*, che sempre più si manifesta attraverso metafore spaziali socio-

⁴ N. Elias, *La società degli individui*, il Mulino, Bologna 1990.

⁵ O. Visioli, *Fisiopatologia dei populismi: dalla narrazione multiforme, alla comune radice identitaria*, in *ResPublica*, 17, 2017, pp. 119-136.

politiche⁶. Fra queste le polarità: linea/circolo; *in/out*; *top/down*; centro/periferia; e l'immarcescibile dualità destra/sinistra. Il tutto finisce spesso per dar vita all'organizzazione relazionale dei *network*⁷.

Nel suo insieme, la suddetta fenomenologia confluisce in uno "*Stunnig* identitario". Estratta dal linguaggio fisio-patologico, questa paresi alimenta una crisi di governabilità che, se spinta agli estremi, culmina nell'incostante alternanza fra una libertà senza ordine e un ordine senza libertà.

3. *L'occidentalizzazione*

Il *processo di iper-civilizzazione* – avendo trovato negli USA una sede privilegiata di sviluppo – si fregia del titolo di "occidentale". Come tale, esso non teme la suddetta *infocrazia*. Al contrario, rinnegando il "Principio Babele", usa la lingua inglese per la diffusione dell'Occidente all'intero globo.

Destreggiandosi fra le diverse etnie umane, l'occidentalizzazione sviluppa un'uniformante supremazia identitaria. Quest'ultima stimola vari livelli d'insofferenza, della quale il più appariscente è costituito dall'"Impero interstiziale" dei ribelli; seguito dalle – variamente diffuse e sfrangiate – nebulose dei "comunque diversi e contrari!". Inoltre, in ambito macro-politico, l'Occidente è oggetto di agguerriti nemici. Attualmente, questo ruolo è coperto dalla Russia. A sua volta, la Cina, pur con la selva dei suoi grattacieli

⁶ O. Visioli, *Le metafore spaziali delle dinamiche socio-politiche*, Unicopli, Milano 2012; Id., *L'irresistibile ascesa di "Goverance", un modello regolativo, alla ricerca di una propria specificità*, in *Studi di Sociologia*, 2, 2008, pp. 113-135.

⁷ I *network* costituiscono una particolare organizzazione regolativa-relazionale. Essi sono in preda ad un continuo rimaneggiamento di forza e debolezza fra nodi e links. Per loro natura i *network* sono autopoietici, tendendo ad espandersi, in reti, di reti di reti... e così via, fino all'esaurimento o ad un'eventuale implosione.

e lo sciame delle sue automobili, resta radicalmente orientale: come dimostrano la conservazione del suo tipico alfabeto e, ancor più, il suo comportamento di convitato di pietra nel gioco delle potenze mondiali.

Infine, sul piano identitario, il predominio dell'occidentalizzazione ricade sull'attuale abitante della "Terra del tramonto" (*das Abendland*), confluyendo in un *dis-orientamento*, dovuto all'amputazione del primo polo della polarità *oriente/occidente*, quest'ultima risalente alla dualità cosmica *nascita/morte*.

4. *Un percorso retrogrado*

Alla fine di questo percorso, parrebbe ovvio che l'*Iper-sapiens*, ospite del "Sistema Terra", prenda atto, reagendo, dei rischi della propria specie. Al contrario, la cronaca odierna mostra che l'Uomo – recidivando la colpa biblica originaria – sta ripercorrendo *a ritroso* le righe di questo scritto, arrivando al nichilismo del suo *incipit*.

Nichilismo che richiama la *vita e morte* della miriade di specie, che si sono succedute sulla Terra, negli abissi del tempo (fra esse, esemplari i dinosauri e i Neanderthal). Ancor più, va ascritto al rischio nichilista il processo di *integrazione digitale sistemica* (anticipato da Niklas Luhmann⁸): integrazione ora esposta all'insidia di una *facilitante*, ma potenzialmente *usurpante*, Intelligenza artificiale.

In contrasto a questa visione pessimista, va suggerito al nostro iconico viandante, di risalire, dall'insediamento iniziale sincretista (da cui è partita la nostra riflessione), al titolo di quest'ultima, con la sua *prospettiva antropologica*.

⁸ N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, il Saggiatore, Milano 1979; Id., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990.

5. La de-sacralizzazione

L'influenza dell'iper-civilizzazione si manifesta come de-sacralizzazione, con la propria sottesa de-spiritualizzazione. Per sua natura, la *spiritualità* si disvela in particolare nel *Sacro*, con le sue funzioni: *ricettiva* ed *applicativa*, *ermeneutica* ed *euristica*. Oltre a ciò, come ci ha insegnato Fanz Brentano, «la spiritualità si manifesta “in proprio”, come *intenzionalità* e *coscienza interna*»⁹.

Nella specie umana, la pulsione *teleologica*¹⁰ al Trascendente e all'Assoluto è parte della connaturalità *corporea/spirituale* (quale sarà approfondita nel prossimo paragrafo). La Trascendenza si offre (cosciente, subcosciente o paradossalmente negata) ad ogni appartenente alla specie umana, suscitando due differenti, ma embricate risposte. Come tali, esse costituiscono – seppure in diversa misura e consapevolezza – la fonte di dubbi e di ricerca di senso. In particolare, la ricerca di un “oltre” viene praticata in due varietà, con due opposti alfieri: rispettivamente F.E.Q. Schleiermacher e L. Feuerbach¹¹.

⁹ O. Visioli, *Dalla corporeità alla mente il punto di vista della spiritualità*, in *Studium*, 2, 2017, pp. 226-261; F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Bari 1997; G. Piana, *Umanesimo per l'era digitale, antropologia, etica, spiritualità*, Interlinea, Novara 2022; F. Faggini, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano 2022.

¹⁰ R. Spaemann, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013.

¹¹ F.E.Q. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi alle persone che la disprezzano* [1799], in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1998, pp. 156-157. L. Feuerbach, *Il desiderio di immortalità. Lezioni 29 e 30, sull'essenza della religione*, in *La società degli individui*, 23, 2005, pp. 59-77.

La prima modalità di risposta all'impulso ascendente è quella di *Fede*, essendo propria della *Religiosità*. Questa, inserendo l'*anima* nella *pulsione spirituale teleologica*, assegna a quest'ultima una *meta escatologica*, intesa come ricerca dei destini ultimi, ultraterreni per ogni uomo. Detta credenza è coesenziale al concetto stesso di *Religione*, perché la componente escatologica si incontra, sia fra le popolazioni cosiddette "primitive"; sia presso le superiori religioni strutturate.

A sua volta, la seconda tipologia di risposta all'impulso trascendente viene dai non credenti giudicata come un *palliativo*. Come tale, si riflette sugli orfani dell'illuminismo, alla ricerca di un senso, fallacie produttore di illimitatezza umana.

Questa si esprime nelle varie forme di un *Deismo*, che contempla la sfumata credenza in un Dio senza apparati sacrali religiosi o, di converso, in una superstiziosa religiosità senza un Dio¹². Fa parte del Deismo il Panteismo, che considera l'intero universo senza un prima e senza un dopo.

Una varietà – *palliativa* – dell'innata *pulsione umana trascendentale* si manifesta, inoltre, con la sua retro-flessione, verso un dilagante *neo-gnosticismo*¹³. Questo prende il posto di un agnosticismo, di per sé impraticabile, perché comporterebbe un'uscita dalla specie umana attraverso

¹² A. Collins, *Il deismo. Due pamphlet*, Morcelliana, Brescia 2023.

¹³ G. Mucci, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, in *La Civiltà Cattolica*, 1, 1992, pp. 14-22; O. Visioli, *Il principio gnostico*, in Id., *Le categorie della politica, fra transizione e radicamento*, Studium, Roma 2015, pp. 136-140; M. Borghesi, *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Cantagalli, Siena 2005; G. Campanini, *Secolarizzazione o nichilismo neo-gnostico? Da Weber a Jonas: due chiavi di lettura dell'età contemporanea*, in *Studium*, 3, 1995, pp. 383-394; M. Zani, *Paganesimo neo-gnostico*, in AA.VV., *La rinascita del paganesimo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 143-188.

l'abolizione dei suoi caratteri fondanti (così come vaticinato da Friedrich Nietzsche con il suo “oltre-uomo” (*der Übermensch*), esemplificato dalla scimmia, nella sua scalata evolutiva alla specie umana.

Nel *neo*-gnosticismo, il prefisso non va inteso come pleonastico, ma come incisiva evoluzione di un principio gnostico che, nato con Adamo ed Eva nel significato di *conoscenza*, ha percorso i secoli, sotteso da una tonalità emancipante. Il prefisso “neo” fa riferimento all'esponenziale sviluppo riservato alla ricerca tecno-scientifica, in particolare a quella biologica e neuro-scientifica. Come tale, nell'odierno contesto, il *neo*-gnosticismo si pone come un compagno di viaggio per l'uomo teleologico, sul quale si proietta l'avvento dell'intelligenza artificiale (fra le credenze sopra richiamate, si pongono i movimenti esoterici e demoniaci, per i quali il *divino* è implicitamente e strutturalmente coinvolto).

6. Il “Principio connaturante” e il codice della vita

Come recita il nostro esergo, la sopra considerata tensione ascensionale dell'Uomo verso l'Assoluto ha natura ad un tempo *corporea e spirituale*.

Il corpo non è lo spirito, e lo spirito non è il corpo, ma ognuno di essi trova nel suo apparente contrario un'alterità di sé stesso, di cui la propria identità non può fare a meno¹⁴.

Questa asserzione obbedisce ad un “Principio connaturante”, il quale comporta, che due componenti confluiscono – vicendevolmente e costituzionalmente – in

¹⁴ G. Martelet, *Evoluzione e creazione*, Jaca Book, Milano 2003, citato da G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, il Saggiatore, Milano 2022. Pur dedicato ad un tema specifico (l'*anima*), questo libro ha incrociato e influenzato l'intera nostra riflessione, con la sua sterminata ed accurata bibliografia.

un'unica natura. Il dispositivo vanta importanti ascendenze nella *spiritualità*, in quanto intesa come “forma” o “anima”: Aristotele, con la sua concezione ilemorfica di *sinolo* e San Tommaso, nella *Somma contro i gentili*, in cui scrive:

Il corpo e l'anima non sono due sostanze esistenti in atto, ma dalla loro unione risulta una sola sostanza in tutto¹⁵.

A sua volta, sulla *corporeità* si è prodotta la sociologia del secolo scorso¹⁶.

Su tutto, come base assoluta del suddetto principio, si propone, per il cristianesimo, il prologo del vangelo giovanneo, quale recita: «*Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*».

La scoperta del *codice della vita* ha avvalorato la logica del suddetto “Principio connaturante”, comportando la revisione e la ristrutturazione di molte categorie filosofiche. In particolare, appare superata la classica dicotomia cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*, come afferma il teologo tedesco Karl Rahner:

La corporeità è l'altro elemento dello spirito, e questo è l'altro elemento della corporeità¹⁷.

Il processo connaturante, realizzando la reciproca generazione fra il corpo e lo spirito, interessa in particolare la mente, che, con un salto ontologico, si realizza come *pensiero*¹⁸.

¹⁵ Cit. da G. Ravasi, *ibid*.

¹⁶ O. Visioli, *La corporeità*, in Id., *Dalla corporeità alla mente: il punto di vista della spiritualità*, cit., pp. 231-234.

¹⁷ K. Rahner, *Sul problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969.

¹⁸ O. Visioli, *La mente informazionale, fra materia e spirito*, in Id., *Dalla corporeità alla mente: il punto di vista della spiritualità*, cit. pp.244-249.

È così che dalla struttura unitaria *Corpo/Spirito* nasce la specifica *potenza vitale* dell'umano: questa, nell'accezione dinamica di Friedrich Nietzsche, va intesa come l'esito di una *volontà di potere* (*die Wille zur Macht*). Volontà che esprime, per ogni uomo, la ricerca della pienezza personale di *βίος*, quale incrocia nello spazio la multiforme dualità etica fra il *bene* e il *male*.

I due caratteri – *trascendenza* ed *etica* – differenziano l'Uomo dalle altre specie animali viventi, che non praticano l'etica e non possiedono la permeante consapevolezza del proprio ineluttabile futuro di morte.

Conseguentemente a tutto ciò, l'attuale, diffusa *materializzazione sociale*, esprime una discrasia *della natura umana*, conferendo ad ogni singolo individuo della nostra specie la responsabilità di sciogliere, a proprio carico, l'ambivalenza costitutiva della sopra richiamata (par. 2) *Società degli individui*¹⁹.

7. Una svolta epocale

È vizzo di ogni svolta storica definirsi “epocale”. Senza dubbio, quest'appellativo attiene, al massimo grado, al tempo che stiamo vivendo. Ci si chiede, infatti, se la specie umana stia soffrendo di un evento *catastrofico* o quanto meno *critico*. I due appellativi sono di difficile differenziazione, caratterizzandosi entrambi per la forte carica appercettiva e per il rimando ad una verifica a posteriori²⁰. Possiamo comunque considerare la *catastrofe* come il «cambiamento subitaneo di una struttura». Come tale, essa fa riferimento alla raffinata teoria topologica di Renè Thom (che ne ha anche avallato la

¹⁹ N. Elias, *La società degli individui*, cit.

²⁰ M. Cacciari, *Catastrofi e trasformazione*, in AA.VV., *Laboratorio politico* 5.6, Einaudi, Torino 1981, pp. 145-161.

possibile traslazione socio-politica)²¹. A sua volta, il significato di *crisi* può essere espunto dal linguaggio sanitario come un recupero organico dopo una malattia. *Catastrofe* e *crisi* comportano l'accompagnamento di una serie di caratteri, fra i quali: collasso, disastro e metamorfosi. La crisi può stimolare una catastrofe, mentre entrambe possono incorrere in un'*apocalisse*.

Di crisi e catastrofi è pieno il “Sistema Terra”, nel ciclo storico che stiamo percorrendo. Ciclo che si costituisce come una *svolta concettuale antropologica*. Come tale, questa crisi aspira (lo valuteranno i posteri!) alla dignità di “Epoca assiale”²². Essa, infatti, sta virando dalla “Storia dei concetti” al ruolo paradigmatico di “Nuovo concetto della storia”: così rappresentando un evento innovativo – per l'appunto *concettuale* ed *epocale* – nel cammino della nostra specie.

8. Work in progress. *Il connubio patologico fra l'illimitatezza e la de- sacralizzazione*

La visione negativa ed inquietante per la nostra specie (richiamata all'inizio del testo) denuncia il dis-ordine e il dis-orientamento, causati:

- a. dall'alterata ricettività della Terra;

²¹ R. Thom, *Parabole e catastrofi: intervista su matematica, scienza, e filosofia*, il Saggiatore, Milano 1980.

²² Se appartiene a Karl Jaspers il merito di avere portato alla ribalta la locuzione “Epoca assiale”, spetta a Shmuel Eisenstadt averne approfondito la struttura, in quanto rapporto fra l'*ordine del mondo* e quello del *trascendente*. La comparsa storica della distinzione fra questi due ordini va situata in un arco di tempo fra il 600 e il 200 a.C., manifestandosi in India con le Upanishad e Budda; in Cina con Confucio e Lao-tse; in Persia con Zarathustra; in Palestina con i profeti; in Grecia con i filosofi e i tragici. Cfr. O. Visioli, *La dualità assiale: dalla storia dei concetti, a concetto della storia*, in *ResPublica*, 24, 2019, pp. 139-159.

b. dalla mobilità multipolare degli Stati, all'interno della globalizzante mono-cultura occidentale (con la sua iniziale decadenza);

c. dal populismo dei poteri; d. dal sovra-ordinato processo di civilizzazione, con l'esponentiale accelerazione della tecnocrazia (a rischio di avvolgersi su sé stessa).

Il percorso di fine *Modernità* ha portato la Specie umana al "Grande spazio" del "Sistema Terra". In questo, l'*Homo Sapiens* sempre più soffre l'oppressione, fra l'ospitalità del manto terrestre e il dilatarsi degli inarrivabili limiti spaziali. Tra questi ultimi, gli astrofisici. Inseguendo con i loro sofisticati telescopi la volta celeste, essi individuano un numero sempre crescente di pianeti: alcuni (o forse molti) fra questi, si suppone, simili al nostro.

Resa attonita dalla propria apparente, infima dimensione di granello di sabbia all'interno del "Grande Spazio" cosmico, la Specie umana esprime – come reazione identitaria – un *connubio fisiopatologico* fra l'*illimitatezza* e la *de-sacralizzazione*. Ciò come ulteriore, paradossale incremento del ruolo di "serva-padrone" dell'iper-civilizzazione antro-po-sociale.

A questi fenomeni socio-politici ed antropologici, il titolo anglofono posto in apertura a questo paragrafo si propone di rispondere rifacendosi alla titolazione generale del nostro saggio. Esso esprime un'attività (*work*), che ha come destinatario *ogni singolo*²³ appartenente alla specie umana. A lui, nella percorrenza (*progress*) all'interno del proprio modulo vitale fra nascita e morte, viene chiesto un impegno positivo *personale*.

²³ O. Visioli, *Il "Popolo" come campo narrativo dell'azione politica: il punto di vista delle singolarità*, in *Stadium*, 3, 2018, pp. 403-421.

9. *Un richiamo alle Religioni*

Dal connubio sopra richiamato, la prima condizione – l'*illimitatezza* – manifesta l'adulterazione della specifica, insaturabile pulsione umana verso l'Assoluto. A sua volta, alla base di tutto, la *de-sacralizzazione* produce l'eclissi della fonte originaria spirituale dell'"umano". Conseguentemente, il circuito patologico fra i due fenomeni avanza alla specie umana due correlate *istanze identitarie*: rispettivamente di *ri-dimensionamento* e di *ri-generazione*.

Al *ri-dimensionamento*, provvedono autonomamente i processi di *omeostasi*²⁴, innescando sulla specie umana gli avvenimenti negativi che hanno motivato l'*incipit* della nostra riflessione. Con la loro diffusione, essi richiamano la responsabilità di ogni individuo, all'esercizio virtuoso della *temperanza*²⁵.

Al centro della *ri-generazione* va emulato quel paradigma storico, che in passato ha orientato la società verso l'*ordine dello spirito*. Questo chiede di essere rilanciato in una nuova "Epoca assiale", per *ri-sacralizzare* la vita umana.

La corrosione delle *Fedi* e la separazione dell'Etica dai sistemi valoriali religiosi – due aspetti della secolarizzazione fra loro strettamente intrecciati – si sono tradotti in un depotenziamento del valore sociale delle *Religioni istituite*. Queste, di rimbalzo, stanno ricevendo un potente stimolo a

²⁴ Il termine "omeostasi" è qui adottato dal significato biologico di attitudine propria degli organismi viventi a conservare le proprie caratteristiche, tramite meccanismi di regolazione – positiva o negativa, spontanea o indotta – al variare delle condizioni naturali e/o ambientali. Paradossalmente, la "madre" dell'omeostasi è la morte. Ciò perché quest'ultima, in ogni specie, "dà spazio" al suo contrario, che è la nascita. *Nascita e morte* si dispongono in un *percorso circolare*, al cui interno si pongono le *singole vite*.

²⁵ E. Raimondi, *L'umanità allo snodo sul senso del limite*, in *Avvenire*, 27 settembre 2023.

deporre le loro ataviche competizioni per creare ponti di orientamento sincretico²⁶.

Ad un traguardo di ri-sacralizzazione sociale, le Religioni sono chiamate, in quanto sono «esperte di umanità»²⁷ e depositarie dell'incontro tra l'eterno e il temporale. Esse posseggono «giacimenti di senso»²⁸, di cui l'umanità non può fare a meno. È così, che nessun credo può pretendere il monopolio spirituale, barricandosi alla sola cura dei propri fedeli. Al contrario, alle singole Religioni è richiesto di allearsi – fatto salvo il proprio nucleo di fede – per rendersi profeticamente e concordemente promotori di una *ri-generazione socio-antropologica spirituale*²⁹.

10. *Conclusione. La “Mente trascendentale” e la sacralità del “Cosmo”*

La suddetta esigenza già serpeggia nel sotteso humus materialista come crisi di rigetto al predominio tecnocratico, al crudo predominio dell'economia e ai numerosi focolai bellici. Avverso essi, il processo di *ri-generazione* invita a contrastare, passo dopo passo, la discesa entropica, politica, sociale ed antropologica, dell'iper-razionalista *Iper-sapiens*, riscoprendone la fisiologica auto-tensione verso l'Assoluto.

Con la scoperta del proprio codice biologico, la *vita umana* viene erroneamente intesa (e violata!), secondo un diffuso materialismo, senza limiti etici. Contrariamente a questa deriva, il progresso conoscitivo della biologia va

²⁶ Nel quale, in particolare si misurano: sia il dialogo ecumenico all'interno delle Religioni cristiane, sia il dialogo fra le Religioni monoteiste, in particolare quelle abramitiche (ebraismo, cristianesimo, islamismo).

²⁷ L'espressione è stata coniata dal papa Paolo VI, dinnanzi all'Assemblea riunita dell'ONU, il 4 ottobre 1965.

²⁸ M. Magatti, *Ritrovare la rotta*, in *Avvenire*, 12 aprile 2025.

²⁹ O. Visioli, *Crisi della religiosità, società e politica*, in Id., *Le categorie della politica, fra transizione e radicamento*, cit. pp. 119-179.

giudicato come portatore di una nuova, nobile concezione dell'”umano” nella sua *struttura specifica*, caratterizzata dal principio di connaturalità fra il *corpo* e lo *spirito*. Connaturalità che, come suggerisce il nostro bivalente esergo, si dispiega in ogni singolo uomo per tutta la vita, in un continuo abbeverarsi del *logos interiore*³⁰.

La nostra specie non comporta l'agnosticismo. È ciò che esprime un aforisma, scolpito a Küsnacht (Svizzera) sulla facciata della casa dov'è morto Carl Gustav Jung (non per nulla grande esploratore del sub-cosciente): esso recita *Vocatus, atque non vocatus, Deus aderit*.

In virtù della propria connaturante natura *corporea/spirituale*, sono situati (consapevoli o non consapevoli) sulla soglia del *Divino*: credenti e atei (a maggior ragione se militanti), osservanti e non osservanti, laici e clerici.

Così interpretato nel suo statuto e nella sopra richiamata alleanza fra i vari credi religiosi, l'attuale abitante del “Sistema Terra” è chiamato a contrastare l'*umanesimo digitale*, con la sua corrosione nichilista verso la nostra Specie (l'*oltre-uomo*!).

Visto nell'immensità del mondo l'*Uomo* può sembrare un atomo. Così non va giudicato, in quanto ha la possibilità di superare il proprio limite, indirizzandolo verso l'*Assoluto*. Ad ogni *Persona*, infatti, in virtù della propria specifica *Mente trascendentale*, attiene un peculiare partenariato nel “Grande cosmo”, che tutto contiene, tranne se stesso.

³⁰ «*In interiore homine, habitat veritas*» (sant'Agostino).

PROFILI DEGLI AUTORI

Simona Langella

Simona Langella (simona.langella@unige.it) è professore ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Genova. Ha partecipato a progetti di ricerca nazionali e internazionali usufruendo anche di due Marie Skłodowska-Curie Individual Fellowship. I suoi temi di ricerca spaziano dalla Seconda scolastica, con particolare attenzione all'idea di legge naturale, alla storia della fondazione dei diritti umani in età moderna e contemporanea. Negli ultimi anni ha ampliato la sua indagine sui diritti soggettivi ai diritti della natura occupandosi dell'Antropocene e dirigendo nel 2020 un Seminario internazionale *on line* i cui contributi sono stati raccolti nel volume *Antropocene e bene comune: tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, a cura di S. Langella, M. Damonte, A. Massaro, GUP, Genova 2022 (ISBN: 978-88-3618-121-6 e versione eBook in open access).

Marco Damonte

Marco Damonte (marco.damonte@unige.it) è RTD-b in Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Antichità Filosofia e Storia (DAFIST) dell'Università di Genova dove insegna “Correnti del pensiero contemporaneo” e “Didattica della filosofia”. Le sue principali linee di ricerca riguardano la storia della filosofia analitica della religione, il cosiddetto “tomismo analitico” e la fruibilità della nozione di “Antropocene” in ambito storiografico. Tra le sue monografie *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, MEF, Firenze 2009 e *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti Wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011. Con Simona Langella e Alma Massaro ha curato nel 2022 la collettanea *Antropocene e bene comune tra nuove*

tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus per la Genoa University Press.

Paolo Vidali

Paolo Vidali (p.vidali@iusve.it) insegna *Filosofia della scienza e della natura* presso la Facoltà teologica del Triveneto di Padova ed *Etica della comunicazione* presso lo IUSVE di Venezia-Verona. Si occupa di filosofia della scienza, di filosofia della natura e di teoria dell'argomentazione. Tra le sue ultime pubblicazioni *Storia dell'idea di natura. Dal pensiero greco alla coscienza dell'Antropocene* (2022) e *La negazione ecologica*, (2024) pubblicate da Mimesis. Cura il sito www.argomentare.it

Simone Turco

Simone Turco (simone.turco@edu.unige.it) specializes in Comparative Literature and History of Ideas. He has researched aesthetics, literary semantics, and religious studies, with a particular focus on the reception of philosophical thinking into Western literature. He was adjunct professor of Hebrew and of General Linguistics for MA students at the University of Genoa (Italy) and has authored nearly fifty papers in both national and international journals.

Omar Brino

Omar Brino (omar.brino@unitn.it) è ricercatore di filosofia teoretica all'Università di Trento. Tra le sue pubblicazioni: *Introduzione a Schleiermacher*, Roma-Bari 2010; *Autocoscienza e invocazione: confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, Trento 2020. Recentemente ha co-curato: *Il pensiero filosofico-religioso italiano del Novecento: un dizionario bio-bibliografico*, numero

monografico del «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», Nuova Serie N. 4/2024, Urbino 2025.

Fernando Bellelli

Fernando Bellelli (fernando.bellelli@unimore.it) (PhD in Scienze Umanistiche e ThD in Teologia Fondamentale), è assegnista di ricerca presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. È presidente della Rete dei Cenacoli Antonio Rosmini APS. Coordina l'equipe multidisciplinare di Terra Mia Geminiana società agricola cooperativa sociale, la quale pratica il metodo dell'agricura in quanto ecopedagogia, ecopsicologia ed ecogiurisprudenza. Tra le sue numerose pubblicazioni si segnalano la monografia *Pedagogia giuridica. Educazione e forma specifica dell'umano comune*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2025 e la curatela *Rosmini's Suspended Middle. The Synthesistic Performativity of Genius and Interdisciplinary Thinking*, Pickwick Publications an Imprint of Wipf and Stock Publishers, Eugene (OR) 2024.

Angelo Tumminelli

Angelo Tumminelli (a.tumminelli@lumsa.it), è Ricercatore di Filosofia Morale presso l'Università *Lumsa* di Roma dove insegna *Etica delle relazioni* ed *Etica della comunicazione*. È docente invitato di *Filosofia della religione* e *Storia della filosofia contemporanea* presso l'Istituto Teologico "San Pietro" di Viterbo. Ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia Morale presso l'Università *La Sapienza* di Roma con una ricerca sul concetto di amore nel pensiero di Max Scheler (premio SIFM 2018); ha svolto soggiorni di ricerca in Germania e Israele ed ha conseguito la Licenza in «Studi Giudaici e relazioni ebraico-cristiane» presso la Pontificia Università Gregoriana. Tra le sue pubblicazioni *Max Scheler sull'amore. Tra fenomenologia e*

Lebensphilosophie (Orthotes, Napoli – Salerno 2018), *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira* (Studium, Roma 2020) e *Abraham Joshua Heschel. L'eredità filosofica dell'ebraismo* (Morcelliana, Brescia 2024).

Matteo Ferrari

Matteo Ferrari (matteo.ferrari@scuole.provincia.tn.it) si è laureato in Filosofia a Trento nel 2016, con una tesi in Archeologia filosofica ispirata alle scuole di pensiero di Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Michel Foucault. Ha collaborato con enti pubblici in ambito sociale ed educativo. Nel 2021 ha conseguito un Master in Clinica Filosofica a Verona. Specializzato in didattica speciale e disabilità, è docente di sostegno. Si occupa da anni di progetti educativi legati al paesaggio sonoro.

Francesca Corradini

Francesca Corradini (francesca.corradini@studenti.unipd.it), laureata in Environmental Humanities presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, con una tesi dal titolo *A Sonic ethnography. A sound journey in Val di Rabbi Stelvio-Trentino National Park* sul paesaggio sonoro della Val di Rabbi, a novembre inizierà il progetto di dottorato 'Il paesaggio sonoro delle Alpi' all'interno del programma in studi storici, geografici e antropologici presso l'Università di Padova e Ca' Foscari di Venezia volto ad esplorare le differenti percezioni del paesaggio sonoro alpino Trentino.

Orsola Rignani

Orsola Rignani (orsola.rignani@unipr.it) insegna Storia della filosofia contemporanea presso il Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali

dell'Università di Parma. I suoi interessi di ricerca vertono sulla filosofia contemporanea del corpo, sul postumanesimo filosofico, sul ri-posizionamento umano nell'era Antropocene. Tra le sue monografie si ricordano le più recenti: *Metafore del corpo postumanista: Michel Serres*, Milano, 2018; *Umani di nuovo. Con il postumano e Michel Serres*, Milano, 2022.

Paolo Trianni

Paolo Trianni (trianne@unigre.it) docente stabile alla Pontificia Università Gregoriana, dove è responsabile per le religioni dell'Asia per il Centro Studi Interreligiosi, ed invitato in altre università romane. La sua ricerca si concentra sul confronto filosofico, teologico e spirituale che intercorre tra il cristianesimo e le religioni dell'India. È fondatore del Centro studi cristiani vegetariani e Centro studi Teilhard de Chardin, tra i fondatori del "Dialogo Interreligioso Monastico" e della rivista on line *Dilatato Corde* e direttore della rivista GMI. Di recente ha analizzato l'opera artistica e la ricerca spirituale di Franco Battiato e Juri Camisasca. Tra i suoi ultimi libri: *Teilhard de Chardin. Una rivoluzione teologica*, EMP, Padova 2018, con Camisasca *Un semplice esistere*, Queriniana, Brescia 2025 e come curatore *Rileggere la teologia di Teilhard de Chardin. Una teologia promettente per il domani*, Queriniana, Brescia 2025.

Alessandra Gerolin

Alessandra Gerolin (alessandra.gerolin@unicatt.it) è Professore associato di Filosofia morale presso la Facoltà di Scienze della formazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Si è occupata del rapporto tra coscienza e libertà nella filosofia inglese dell'Ottocento e del pensiero politico di Eric Voegelin. Successivamente la sua ricerca si è focalizzata sulla relazione tra beni e norme, gli orientamenti etici nella società

post-secolare, la libertà e l'ermeneutica del desiderio.

João Ribeiro Mendes

João Ribeiro Mendes (jcrmendes@elach.uminho.pt) is an Assistant Professor at the University of Minho, holding the Chairs in Philosophy of Science and Philosophy of Technology. He has taught in China, Japan, Lebanon, Lithuania, Peru, Poland, and Turkey. He serves as President of the Institute for Anthropocene Studies and is co-editor of *Anthropocenica*. His research critically examines the nature, structure, and dynamics of the Technosphere, exploring its philosophical implications in the Anthropocene.

Giovanni Scarafile

Giovanni Scarafile (giovanni.scarafile@unipi.it) è Professore Associato di Filosofia Morale presso l'Università di Pisa e titolare della Liu Boming Professorship presso la Nanjing University (NJU). È curatore delle collane *Controversies. Ethics and Interdisciplinarity* (John Benjamins Publishing Company, Amsterdam) ed *Etiche applicate e antropologie filosofiche* (Milella, Italia). È inoltre Vicepresidente dell'International Association for the Study of Controversies. Editorialista di *Avvenire* ed autore di diverse monografie, ha tenuto conferenze e lezioni presso le università di Tel Aviv, Parigi, Lisbona, Budapest, Saragozza, Nanchino, Tokyo, Atene, Hannover e Gerusalemme.

Nunziatina Sanfilippo

Nunziatina Sanfilippo (nunziasanfilippo@hotmail.it) è Dottoressa di ricerca in Filosofia e Docente di ruolo nella scuola secondaria di secondo grado. Svolge attività didattica nel Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Catania per le cattedre di *Teorie morali ed etica*

applicata, Filosofia e formazione dell'uomo nell'antichità e Storia della filosofia.

Cristina Hermida del Llano

Cristina Hermida del Llano (cristina.hermida@urjc.es), Catedrática de Filosofía del Derecho (Universidad Rey Juan Carlos). Presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico (2017-23). Miembro de la Comisión de Ética Judicial de España (2020-24). Miembro correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de España. Cátedra Jean Monnet. Autora de varios libros, entre ellos *Aranguren. Estudio de su vida, obra y pensamiento* (1997); *Filosofía del Derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca* (1999), en coautoría con Klaus Adomeit; *Derechos fundamentales en la Unión Europea* (2005); *Mutilación genital femenina. El declive de los mitos de legitimación* (2017); *Justicia racial, derechos y minorías* (2023). Becaria Humboldt, becaria del Consejo Nacional de Ciencias de Taiwán y galardonada por la Academia Nacional de Ciencias de Ucrania. Condecorada dos veces por la República Federal de Austria.

Luca Filaci

Luca Filaci (lucafilaci2315@gmail.com) è attualmente dottorando in Filosofia presso l'Università di Cagliari. Ha svolto tre soggiorni di ricerca all'estero: 4 mesi presso la Universidad Complutense de Madrid (Spagna), 5 mesi presso la Maastricht University (Paesi Bassi) e 3 mesi presso la University of North Carolina at Chapel Hill (Stati Uniti), collaborando con centri di ricerca ed esperti nel campo delle Environmental Humanities e degli Animal Critical Studies. Ha pubblicato diversi articoli sul tema dell'animalità, dell'Antropocene e dell'antropocentrismo, due dei quali sulla

Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio, due sulla *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, uno sulla rivista *Animot. Studi critici sull'animalità*, uno sulla rivista *Dialegethai*, uno sulla rivista *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano* di Barcellona e uno sulla rivista *Rocinante. Rivista di Filosofia Iberica e Iberoamericana*.

Alma Massaro

Alma Massaro (alma.massaro@edu.unige.it) ha conseguito un Dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università di Genova (2014), dopo aver approfondito i temi relativi all'etica e alla bioetica animale nelle Università di Yale e Harvard. Attualmente è Cultore della materia in Storia della Filosofia presso l'ateneo genovese. Autrice di numerosi articoli scientifici pubblicati su riviste nazionali e internazionali, nonché di alcune monografie, ha partecipato come relatrice a molti convegni in diversi Paesi europei.

Domenico Amirante

Domenico Amirante (domenico.amirante@unicampania.it) es Catedrático de Derecho Público Comparado y Environmental Constitutionalism en la Universidad de Campania “Luigi Vanvitelli”. Entre sus libros: *Diritto ambientale italiano e comparato* (2003), *India. Si governano così* (2007), *La democrazia dei superlativi* (2019) y *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene* (2022). Ha recibido varios premios y reconocimientos entre los cuales: el “Premio Sturzo - I libri dell'anno” (2004), el título de *Distinguished Scholar* por el *Indian Council for Cultural Relations* (2016) y el “Premio letterario Basilicata” (2024).

Farit L. Rojas Tudela

Farit L. Rojas Tudela (faritrojas@gmail.com), abogado por la Universidad Católica de Bolivia (UCB), Master en Metodología de la Investigación Social por la Universidad del Programa de Investigación Estratégica de Bolivia (U-PIEB), Doctor en Ciencias bajo la mención justicia del Centro de Investigaciones para el Desarrollo (CIDES) de la Universidad Mayor de San Andrés Bolivia (UMSA) y de la Universidad Autónoma de México (UNAM), Doctor en Derecho Comparado por la Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli (Caserta Italia). Ha sido director del Centro de Estudios Constitucionales de la Carrera de Derecho de la Universidad Católica, ha sido director del Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia del Estado boliviano y director del Instituto de Investigaciones de la Carrera de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés. Actualmente es profesor titular de Teoría General del Derecho y Pluralismo Jurídico, profesor titular de Teorías de la democracia y profesor investigador en Derecho Constitucional, Pluralismo Jurídico e Interculturalidad en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de Bolivia.

Vladan Stanković

Vladan Stanković (vladan.p.stankovic@gmail.com), sociologist of religion and sociologist of development, is a senior research associate at the Institute for Political Studies in Belgrade (Republic of Serbia). He received his doctorate in the Sociology of Religion with elements of Political science of religion and Economics of religion at the Faculty of Political Sciences of the University of Belgrade in 2011. He has published six scientific monographs and over 150 bibliographic items. He taught at University of Belgrade,

Università di Trento, at the Faculty of Philosophy in Skopje in North Macedonia. During 2022, he was on a Study stay at University of “St. Thomas Aquinas” (Angelicum) in Rome.

Simone Rapaccini

Simone Rapaccini (rapaccini.simone@gmail.com) è dottorando di ricerca in Filosofia presso la Pontificia Università Antonianum di Roma e docente di Filosofia e Storia. Ha pubblicato su riviste scientifiche saggi e articoli che concernono in particolare la Filosofia politica. Studioso di Hannah Arendt, collabora con siti internet di filosofia e storia del pensiero. Ha pubblicato il volume *Fenomenologia di destra e sinistra. Gli orientamenti politici dei due poli*, Solfanelli, Chieti 2025.

William Boelhower

William Boelhower (william.boelhower@gmail.com) Professor emeritus in the Comparative Literature Department at Louisiana State University, Baton Rouge, is a member of the Department of Linguistic and Comparative Literature Studies, Ca' Foscari University, Venice. Co-founder of the journal *Atlantic Studies*, he has recently published on slave narratives in the Atlantic world; decolonizing museums; literature and migration; and immigrants and cinematography in New York City 1895-1915. He is the author of *Immigrant Autobiography in the United States* (2021); co-editor of *Bloomsbury Handbook of Anglophone Literature and Migration* (2025). He has translated the cultural writings of Antonio Gramsci and Lucien Goldmann.

Timothy Freeman

Timothy Freeman (freeman@hawaii.edu) is Associate Professor of Philosophy at the University of Hawai'i at Hilo.

His work focuses on continental and comparative philosophy, philosophy of art, environmental and political philosophy. His dissertation, *Written and Painted Thoughts: Nietzsche's Aesthetic Turn* (1995), was directed by Graham Parkes. His publications include *The Shimmering Shining: The Promise of Art in Heidegger and Nietzsche* in the *Journal of Comparative & Continental Philosophy* (2013), *Living on the Edge of a Volcano: Reflections on Nietzsche's Philosophy and Albert Saijo's Zensational Rhapsody* in *The Journal of World Philosophies* (2023), and *Staying True to the Earth in Zarathustra, Zhuangzi, and Zen* (2024). He is also a ceramic artist, and his award-winning pit-fired ceramic vessels have appeared in numerous exhibitions including both the *Hawaii's Modern Masters* in Honolulu, and the *Minimenta* at the Galerie Goutte in Paris.

Sarah Dierna

Sarah Dierna (sarah.dierna@phd.unict.it) è dottoranda in Scienze dell'Interpretazione presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania, dove collabora con la cattedra di Filosofia teoretica. Ha pubblicato saggi, articoli e recensioni per varie riviste scientifiche e su volumi collettanei. Nel 2023 ha curato, per Oxford University Press, la traduzione italiana di *The Misanthropic Argument for Antinatalism* di David Benatar. Nel 2025 ha pubblicato la monografia *È il nascere che non ci voleva. Storia e teoria dell'Antinatalismo* (Mimesis).

Mario Minarda

Mario Minarda (mario.minarda@gmail.com), dottore di ricerca in Italianistica presso l'Università di Palermo, insegna discipline letterarie e latino nei licei. Ha pubblicato una monografia su Vincenzo Consolo (*La lente bifocale*, 2014)

e una su Luigi Pirandello (*Tra saggio e novella. Forme di scrittura critico-inventiva in Pirandello*, 2020). Si occupa di novellistica moderna, del saggismo degli scrittori, di spunti politici nell'opera di Leopardi: argomenti sui quali ha pubblicato negli anni diversi articoli su rivista e contributi in volume.

Agostino Cera

Agostino Cera (agostino.cera@unife.it) è attualmente professore associato di filosofia teoretica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Ferrara. I suoi interessi di ricerca includono la filosofia tedesca tra Ottocento e inizio Novecento (Löwith, Heidegger, Anders, Nietzsche), l'antropologia filosofica, la filosofia della tecnica, la filosofia del cinema e, più recentemente, l'Antropocene. Il suo libro più recente è: *A Philosophical Journey into the Anthropocene: Discovering "Terra Incognita"* (2023).

Alberto Peratoner

Alberto Peratoner (peratoner@libero.it) è professore di *Metafisica e Teologia filosofica* e di *Antropologia filosofica* presso la Facoltà Teologica del Triveneto, Padova, e di *Ontologia metafisica* e di *Epistemologia* presso il Seminario Patriarcale di Venezia; dal 2024 è Direttore dell'Ufficio per la Pastorale della Cultura del Patriarcato di Venezia. Tra le pubblicazioni *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica* (Venezia 2002, 2 voll.), *Pascal* (Roma 2011), *Della stessa sostanza del Padre. Il Concilio di Nicea e il nostro Credo* (Trapani 2025) e altri studi accomunati da una prospettiva fondazionale ontoetica, nonché sull'etica ambientale in rapporto alle problematiche della sostenibilità.

Luisa Borghesi

Luisa Borghesi è Ph.D. in “Storia e Scienze filosofico-sociali” presso l’Università Tor Vergata, Roma; l.borghesi@yahoo.com.

Odoardo Visioli

Odoardo Visioli è professore emerito di “Cardiologia” presso l’Università di Brescia e past-President della Società Italiana di Cardiologia. Ai numerosi contributi scientifici di argomento biomedico unisce una produzione libraria e saggistica nell’ambito dei sistemi universitario e sanitario. Svolge attualmente attività di studio e ricerca presso il Dipartimento di lettere, arti, storia e società dell’Università di Parma.