

Articoli/4

Michel Serres: una filosofia su ciò che ci attende

Francesco Bellusci

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 09/08/2016. Accettato il 06/11/2016.

The purpose of the article is to focus the two traits of the human condition in the Anthropocene and the possible developments that could arise, according the philosophical research of Michel Serres from *Le contrat naturel* to *Hominescence* (his two masterpieces): the change of the statute of nature and our relationship with it than the ancient and modern age and the ability of men to edit and create the living and the human 'nature' (life, death, body), thanks to the development of biotechnology and digital technologies.

1. Un contratto di simbiosi e di reciprocità: diritto e politica nell'era dell'antropocene

In un lungo libro-conversazione con Bruno Latour, pubblicato per la prima volta nel 1992, Michel Serres svela la sua idea sui compiti della filosofia e, nello stesso tempo, la cifra segreta e costante della sua produzione: «La filosofia è un'anticipazione dei pensieri e delle pratiche future. Altrimenti, si riduce al commento, cioè ad una sotto-sezione della storia, e neanche della migliore. Oppure ad una sotto-sezione della linguistica e della logica, e neanche delle migliori. Non solamente essa deve inventare, ma inventa il suolo comune alle invenzioni future. Ha la funzione d'inventare le condizioni dell'invenzione. Questo è vero per Aristotele, Descartes, Leibniz... fino a Bergson»¹. Proprio *Le contrat naturel*, scritto due anni prima, è l'esempio più maturo di questa esigente e ambiziosa concezione della pratica filosofica, ispirata ad un'originale griglia discorsiva che interseca continuamente scienze esatte e scienze umane, il registro narrativo e quello saggistico, ed è il libro quasi profetico e per questo da subito controverso, che anticipa il 'suolo' su cui germinerà l'invenzione del concetto di *antropocene*. Sin dalle prime pagine, Michel Serres chiarisce che il dato più eclatante e ormai imprescindibile per una riflessione aggiornata sulla condizione umana è l'impatto globale che le attività umane hanno iniziato ad avere sull'ecosistema terrestre e, nella fattispecie, i mutamenti del sistema

¹ M. Serres, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris 1994, p. 129.

atmosferico globale, con la conseguenza di un surriscaldamento del pianeta per effetto dell'emissione e della concentrazione dei gas serra. Si tratta di eventi enormi che, se nell'immediato disorientano e 'stressano' i metodi d'indagine e i modelli previsionali delle scienze fisiche e chimiche, annunciano di sicuro una modificazione nello statuto della natura e nei rapporti di dipendenza e possesso che hanno caratterizzato il rapporto uomo-natura dall'Antichità ad oggi. Gli stoici distinguevano tra le cose che dipendono da noi e quelle che non ne dipendono affatto e ritenevano assurdo pensare di poter cambiare cose come il clima, le epidemie, il giorno della nascita o della morte. Abbiamo imparato dopo, con i progressi della scienza e della tecnica moderne, a renderci padroni e possessori della natura, secondo il precetto di Descartes, ovvero a far crescere in modo esponenziale le cose che dipendono da noi e a far diminuire proporzionalmente quelle che non ne dipendono affatto. Pervenuti al massimo di questo progetto di dominio sulla natura, ci accorgiamo, in una terza fase, di un effetto paradossale: noi dipendiamo alla fine dalle cose che dipendono da noi. Come nel caso delle modificazioni del clima, noi non riusciamo a controllare tutti gli effetti delle nostre azioni, che possono avere effetti di ritorno (come, ad esempio, la riduzione del buco d'ozono) capaci di compromettere nel lungo periodo la stessa sopravvivenza dell'umanità. Per definire questa terza fase, a vent'anni di distanza da *Le contrat naturel*, Serres ricorre proprio alla locuzione: *era dell'antropocene*².

Più in generale, Serres inquadra la svolta epocale che fa irrompere la natura nella storia e la storia nella natura in un modo nuovo di tematizzare la globalizzazione, di cui individua i due vettori fondamentali nelle tecniche del calore propagate e generalizzate dalla rivoluzione industriale e nell'incremento della fabbricazione degli oggetti-mondo. Si tratta di oggetti e mezzi tecnici dalle dimensioni spaziali, temporali, energetiche adeguate ai fenomeni del mondo: un satellite si rapporta alla scala planetaria per la velocità, una bomba atomica per l'energia, Internet per lo spazio, i residui nucleari per il tempo. Questi vettori non solo modellano un nuovo universo tecnico, fisico, umano, ma, appunto, provocano nella natura effetti di ritorno, nuovi 'fenomeni', che incidono sui vincoli globali della nostra sopravvivenza, ponendoci di fronte a un mondo che non possiamo più trattare come 'oggetto' passivo. Dall'età prometeico-cartesiana del dominio sulla natura passiamo ad un cortocircuito di dominio e dipendenza, dove noi *soggetti* diveniamo *oggetti*, vittime delle nostre vittorie, bersaglio degli effetti perversi delle nostre azioni, e l'*oggetto globale* (la terra assunta all'icona di 'Terra' grazie all'occhio delle tecnologie satellitari e ormai interiorizzata dal nostro immaginario) diventa *soggetto* perché reagisce alle nostre azioni, come un partner. Contestualmente, grazie alle reti mondiali di comunicazione e alla formazione di nuove e sempre più estese comunità virtuali di dialogo, alla Terra fa da pendant e corrisponde l'*umanità*, che da nozione astratta o sentimentale o potenziale diventa concreta. La costituzione di due entità *globali*, la Terra

² Id., *Tempo di crisi*, trad. it. di G. Polizzi, Torino 2010, p. 40.

e l'umanità, e del loro rapporto inedito di coimplicazione mette in crisi il paradigma che tiene insieme oggetto *locale*, conoscenza scientifica *localizzata* e metafisica antropocentrica inaugurata da Cartesio, sollecitando innanzitutto la filosofia ad attuarne il superamento. Un compito che si assegna lo stesso Serres con la 'profezia' del contratto naturale, che tratta la natura non più come oggetto, ma come soggetto di diritto. Infatti, di fronte al rischio di una catastrofe naturale globale e dell'estinzione della specie umana e altre specie viventi, come epilogo dell'era dell'antropocene, la proposta di Serres non fa appello all'ennesima declinazione dell'etica della responsabilità e della cura del mondo, ma prospetta il più possibile realisticamente la via d'uscita *giuridica* di un contratto che non si limita più ad essere *sociale*, ma convoca al tavolo negoziale i due attori emersi con la globalizzazione, l'umanità e la natura, il 'mondo mondano' e il 'mondo mondiale', ormai 'equipotenti'. La proposta del contratto naturale si accompagna esplicitamente all'invito alle nazioni del 'mondo mondano', ripiegato su se stesso, a cessare di duellare, con guerre o con la competizione geoeconomica sfrenata, alla stregua dei duellanti col bastone del quadro di Goya, che non si avvedono di essere destinati entrambi ad affondare nella palude, vincitore e vinto. Allo stesso modo, i popoli e le nazioni verrebbero alla fine inghiottite dalla palude di un mondo naturale con la biosfera irrimediabilmente compromessa dalle distruzioni belliche e dall'inquinamento, a meno di non ricorrere ai ripari e, cioè, fare pace con la natura: 'Ritorno alla natura quindi! Il che significa aggiungere al contratto esclusivamente sociale la stipulazione di un contratto naturale di simbiosi e di reciprocità in cui il nostro rapporto con le cose lascerebbe dominio e proprietà per l'ascolto ammirativo, la reciprocità, la contemplazione e il rispetto, in cui la conoscenza non presupporrebbe più la proprietà, né l'azione il dominio, e l'una e l'altra non presupporrebbero i loro risultati o condizioni stercorarie. Contratto d'armistizio nella guerra oggettiva, contratto di simbiosi: il simbiote ammette il diritto dell'ospite, mentre il parassita – nostro status attuale – condanna a morte colui che saccheggia e abita senza rendersi conto che al termine condanna se stesso a scomparire. Il parassita prende tutto e non dà nulla; l'ospite dà tutto e non prende nulla. Il diritto di dominio e di proprietà si riduce al parassitismo. Il diritto di simbiosi si definisce invece per reciprocità: tanto la natura dà all'uomo, tanto il secondo deve rendere alla prima, divenuta soggetto di diritto'³. Il contratto naturale finisce per prevenire uno scontro incerto e comporre un equilibrio tra le forze degli elementi della natura e la potenza fisica e materiale delle 'piattaforme umane e dense', delle megalopoli, che costellano il pianeta dopo la rivoluzione industriale, equivalente ormai a quella di oceani o di placche tettoniche. Gli obblighi verso la natura assunti in virtù di questo contratto presuppongono peraltro il riconoscimento da parte di tutti i popoli, di tutte le nazioni, di tutte le collettività, di vivere e lavorare nello stesso mondo globale delle altre, e implicano immediatamente il diritto alla parola al nuovo soggetto giuridico, ribattezzato recentemente da Serres col nome *Biogea* (Vita e Terra), ovvero a chi può prenderla

³ Id., *Il contratto naturale*, trad. it. di A. Serra, Milano 1992, pp. 54-55.

in suo nome e in sua rappresentanza (secondo Serres, solo scienziati laici che giurino di non servire alcun interesse militare né economico⁴), nel seno delle nuove istituzioni internazionali: una sorta di Parlamento dei territori o di ONU allargata ai rappresentanti di Aria, Acqua, Terra, Flora e Fauna, che dovranno sedersi e negoziare con i rappresentanti dei governi degli Stati e, magari, un Tribunale Penale Internazionale che giudichi non solo i 'crimini di guerra' e i 'crimini contro l'umanità', ma anche i 'crimini contro il mondo'. La prospettiva stessa di un governo mondiale, ancora solo *politica*, va riconsiderata allora nei termini più ampi di una 'cosmocrazia'.

Il contratto naturale è il punto di approdo possibile della modificazione dello statuto della natura e della sua percezione nell'era dell'antropocene, che culminano nel riconoscimento ad essa di pari dignità con l'umanità nella stipulazione di un contratto. Per Serres, ci sono le condizioni per immaginare nel futuro prossimo un graduale superamento del 'naturalismo' tipico dell'Occidente, ovvero di quella ontologia emersa in Europa dal XVII secolo in poi, così definita dall'antropologo Philippe Descola⁵, che ammette una continuità fisica tra umani e non-umani (la natura), mentre assegna solo ai primi la prerogativa del possesso di un'interiorità e di ciò che ne deriva (stati affettivi e mentali). Per Serres, questo superamento può avere il risvolto di un ritorno ad una specie di animismo, cioè alla controparte del naturalismo, o meglio di una ri-sacralizzazione e feticizzazione della Terra che seguirebbe una via diversa ovviamente da quella delle religioni arcaiche, in quanto rimanderebbe alla nuova *soggettività* che la natura manifesta in reazione al nostro progetto di manipolarla tecnicamente: «Sempre più plasmata dalle nostre pratiche, la Terra resta un dato che agisce in risposta ai nostri progetti o alle nostre realizzazioni, in maniera ciclica; modellata dalle nostre mani, si comporta come se fosse dotata di una potenza trascendente rispetto alle nostre manovre; è plasmata, ma sembra agire indipendentemente, esattamente come un feticcio. Persino ciò che un tempo e fino a poco fa era impossibile conciliare, ossia il costruito e il dato, il realismo e l'idealismo sul piano filosofico, si trova qui, davanti a noi, non solo realmente unito ma urgente, a volte tragico. Pianeta: laboratorio, habitat e altare. La sottile intuizione di Auguste Comte, che alla fine della vita, suscitando lo scherno dei detrattori, definì la Terra il Grande Feticcio, anticipava il nostro nuovo mondo⁶. L'utopia concreta del contratto naturale viene affiancata da quella di una «nuova religione feticista»⁷. In conclusione, nell'era dell'antropocene, dopo cinquecento anni di copernicanesimo, l'umanità si salverà se rimetterà al centro la Terra, se tornerà al geocentrismo non più astronomico, ma giuridico, politico e *mutatis mutandis* 'religioso'.

⁴ Id., *Tempo di crisi*, cit., pp. 62-79.

⁵ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, trad. it. di E. Bruni, Firenze 2014, pp. 187-212.

⁶ Id., *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, trad. it. di C. Tartarini, Torino 2016, p. 90.

⁷ M. Serres, *La guerre mondiale*, Paris 2008, pp. 161-164.

2. «Homo causa sui»: etica e antropologia nell'era dell'antropocene

Il fatto inedito di cui la filosofia deve prendere atto e su cui riflettere, secondo il *Contrat naturel*, come si è visto, è rappresentato dal cambiamento di statuto della natura rispetto ai nostri predecessori, sia antichi sia moderni. Prima, essa appare un ordine trascendente che ruota su se stesso e fornisce un modello di regolarità. Successivamente, da Cartesio in poi, appare come un insieme di fenomeni oggettivabili che possiamo padroneggiare mediante la conoscenza. Oggi, nella misura in cui il nostro dominio scientifico e tecnico sulla natura ne ha modificato ordine e leggi, per rendercene meno dipendenti, gli effetti collaterali di questo dominio paradossalmente ce ne hanno reso di nuovo e ancor di più dipendenti. Il filosofo del contratto naturale non teme di trattare la 'totalità', o meglio le 'totalità' che emergono dai cambiamenti globali: l'umanità, la natura, l'intreccio di continuo e discreto che li lega. A dieci anni di distanza, con la pubblicazione di *Hominescence*⁸, affinando lo strumento del viaggio enciclopedico in tutti i saperi, ossia di quello che ha sempre chiamato, con una metafora, 'passaggio a Nord-Ovest'⁹ (il passaggio tra l'oceano Atlantico e l'oceano Pacifico, tra le scienze dure e le scienze umane, tra i campi disciplinari che l'opinione filosofica dominante ha pensato separati e inconciliabili) e fondendo in un unico 'grande racconto' le storie dell'universo, del pianeta, della vita e delle civiltà umane, il filosofo francese giunge alla scoperta di un altro tratto caratterizzante dell'era dell'antropocene, anche se in termini non strettamente geologici ma antropologici. Al termine delle innumerevoli biforcazioni evolutive della vita sulla terra, segnate sempre dal *mélange* di caso e necessità, e della lunghissima parabola di ominazione, l'*Homo sapiens*, proprio a partire dallo scarto recente e innovativo delle rivoluzioni moderne scientifica, politica e industriale, appare imporsi in modo più evidente come l'unica specie vivente capace di auto-evoluzione e, attualmente, sulla soglia di una metamorfosi indotta dalle biotecnologie e dalle nuove tecnologie della comunicazione, che pongono di fronte a noi sfide etiche, bioetiche e culturali immense e inedite. Questa soglia, già varcata, prende il nome incoativo di 'ominescenza' nel lessico serresiano e rinvia soprattutto all'impatto delle trasformazioni recenti della seconda metà del XX secolo: la fine della civiltà rurale, il controllo della natalità, la possibilità di un controllo programmato della riproduzione, l'emancipazione sessuale, la decostruzione dei generi maschile e femminile, l'allungamento della durata di vita, la scomparsa del dolore come dato costitutivo dell'esistenza e della morale, l'avvento di un nuovo corpo. Queste trasformazioni ci hanno messo nella condizione nuova di produrre autonomamente ciò che fino a quel momento ci era dato: il nostro corpo, la vita, la morte, la natura, e, sebbene recenti, si riconnettono alle conseguenze di un *boucle* fondamentale nel processo di ominazione: l'invenzione tecnica. A cominciare dal taglio della prima pietra,

⁸ Id., *Hominescence*, Paris 2001.

⁹ Id., *Hermès V: le Passage du Nord-Ovest*, Paris 1980.

la tecnica ha permesso di fatto di *uscire* dall'evoluzione, perché gli strumenti tecnici hanno condensato quel tempo necessario (fino a milioni di anni) allo sviluppo o al potenziamento biologico di organi adatti alle funzioni surrogate con la tecnica e 'risparmiato' la morte inevitabile di milioni di esseri della nostra specie, nel lunghissimo processo di adattamento richiesto. Seguendo la logica di una sorta di 'exodarwinismo'¹⁰, gli strumenti tecnici hanno costituito un mondo a parte che abbiamo trasformato e che ci ha trasformato a sua volta e che ha invaso tre ambiti: l'inerte, nella scala entropica, dalla pietra tagliata all'aereo; la conservazione o circolazione dei segni, nella scala informazionale, dalla pergamena a Internet; infine, il regno del vivente, dalla transgenesi alla clonazione. Fuoriusciti parzialmente dall'evoluzione, con l'exodarwinismo e la costruzione di oggetti-mondo, abbiamo inserito la finalità in una natura che non ha né scopo né disegno, abbiamo interferito con l'aseità della natura, come la chiamava Leopardi nello *Zibaldone*. E l'ultima tappa di questa parabola exodarwiniana, che coincide con la diffusione delle tecnologie digitali, annuncia una rivoluzione profonda in tutti gli ambiti della vita sociale, paragonabile a quella seguita all'avvento della scrittura e della stampa, con la novità, ancora ricca di conseguenze imprevedibili, che grazie a queste tecnologie gli uomini non esternalizzano solo funzioni corporee, ma le loro stesse abilità cognitive (memoria, ragionamento, calcolo, immaginazione) nelle macchine. 'Dolci' e 'immateriali' queste tecnologie promettono anche il superamento dell'età dura culminata nella rivoluzione industriale:

Per molto tempo ho spaccato dei sassi, il mio primo mestiere, duro tra tutti e vecchio come l'uomo. Un giorno, abbiamo riposto le vanghe e i picconi, abbiamo vissuto la fine dell'età dura. E l'età dolce comincia con la fine della rivoluzione industriale, adesso. Le tecniche e le scienze che, due secoli fa, avevano reso possibile questa rivoluzione avevano considerato le cose e il mondo solo dal punto di vista materiale, energetico, entropico insomma, ossia duro. Duro come spaccare i sassi, duro come i nostri padri vivevano l'ambiente, la natura, il lavoro dei campi e l'austerità dell'esistenza. Ignoravamo, dimenticavamo l'accoppiamento con il dolce, di cui oggi la fisica, la chimica, la biologia e le loro applicazioni confermano l'intuizione? Lavoravamo dunque soltanto su mezzo mondo; si spiega così, in parte, la gravidanza del materialismo durante la seconda Antichità; e forse anche la schiavitù e la passività in cui continuiamo a tenere le cose e il mondo... Quando comparvero i computer, affiorò l'ansia di un mondo finalmente completato di informazione, come noi. E oggi si scatena una nuova rivoluzione tecnica, e forse anche industriosa, che si sgancia dalle scienze che condizionavano quella passata, fisica, termodinamica, per approdare alle scienze della vita e della Terra, meno dure delle precedenti, e quelle dell'informazione, decisamente dolci. Ritroviamo il mondo tale e quale, riequilibrato¹¹.

¹⁰ «Chiamo exodarwinismo questo movimento originale degli organi verso oggetti che esternalizzano i mezzi di adattamento», M. Serres, *Hominescence*, cit., p. 51.

¹¹ Id., *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, cit., pp. 237-238.

Il Grande Racconto unitario delle scienze di Serres si può considerare, allora, la ripresa e l'aggiornamento dell'affresco bergsoniano de *L'evoluzione creatrice*¹². Il punto ultimo di approdo dell'evoluzione creatrice è qualcosa in più di un uomo che domina la materia esteriorizzata con l'intelligenza e che intuisce la vita. L'uomo ha sviluppato le capacità d'intervenire sui due processi fondamentali dell'evoluzione del vivente: la selezione e la mutazione. È passato dal dominio della selezione, mediante l'addomesticamento degli altri animali, a quello recente della mutazione, mediante l'ingegneria genetica. L'uomo non può solo intuire, ma dominare la vita e la sua temporalità concreta: l'evoluzione creatrice ha prodotto un creatore di evoluzione. L'umano stesso si può definire in modo specifico come questo «formidabile cortocircuito temporale» e come «un vivente in via di auto-evoluzione»¹³. Da un punto di vista prettamente filosofico, il Grande Racconto serresiano dimostra di rimanere saldo alla metafisica bergsoniana della durata creatrice che erige ad assoluto il cambiamento, il 'divenire', il *mouvant*, che 'forma', innova e permea di sé, per gradi diversi, le cose: «Scorre in questo Racconto una 'sostanza' che passa per quattro stati, inerte, vivente, tecnico e, infine, immateriale, che i nostri metafisici distinguono, ma che la durata mescola e modella»¹⁴. Anche per Serres, l'essere si configura monisticamente come una sola infinita memoria vivente: «Cos'è un fiume, una nuvola, una roccia, una montagna, il mare, una stella, cos'è infine una cosa naturale, cos'è un corpo vivente, tra cui il nostro? Una bottiglia, un pozzo, una banca del tempo, detto in una parola: memoria. Le scienze contemporanee hanno anche imparato a datarle quasi tutte, strato per strato, dettaglio per dettaglio»¹⁵. Sono queste datazioni precise sull'origine dell'universo, delle galassie, della vita, degli ominidi, a rendere possibile il Grande Racconto, che quindi più propriamente si pone come ponte, *randonnée* o passaggio, tra metafisica e scienza, intuizione e intelletto. Il 'reale', compresa la conoscenza umana, per Serres, corrisponde in definitiva al reticolo di informazioni che ogni singolo essere emette, riceve, tratta e stocka¹⁶.

La posizione dell'uomo nell'era dell'antropocene si profila ambivalente e si carica di nuove opportunità e responsabilità: minacciato dalla natura che gli si ritorce e reclama diritti da sancire mediante un contratto, l'uomo si scopre nel contempo pienamente *causa sui* alla stregua e al posto del *Deus sive Natura* spinoziano, da creatura *naturata* è assurta al rango di creatura *naturante*. Ormai onnipotente, nel senso che può divenire tutto, deve trovare da sé una nuova

¹² Sui rapporti decisivi e intriganti tra Serres e Bergson rinvio a: A. Delcò, *Morfologie. Cinque studi su Michel Serres*, Milano 1995, pp. 143-163.

¹³ M. Serres, *Le temps humain: de l'évolution créatrice au créateur d'évolution*, in: P. Picq, M. Serres, J-D. Vincent, *Qu'est-ce que l'humain?*, Paris 2010, pp. 97, 99.

¹⁴ M. Serres, *Rameaux*, Paris 2007², p. 161.

¹⁵ Id., *Le temps humain: de l'évolution créatrice au créateur d'évolution*, cit., pp. 97-98.

¹⁶ M. Serres, *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, cit., pp. 19-20. Anche l'ultima fase della produzione di Serres, dunque, consente di ascriverlo, allo stesso titolo di Deleuze, a quella linea di ascendenza bergsoniana e alternativa alla via fenomenologica, che cerca di superare il paradigma antropologico o della coscienza trascendentale, ma che è risultata 'minoritaria' nel Novecento, come spiega nei suoi studi Rocco Ronchi (v. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Milano 2011, pp. 113-123; R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Milano 2015, pp. 95-114).

misura, un nuovo limite, una nuova 'morale', anche se sarà meno esigente, fideistica, disciplinante e totalmente rassicurante come quelle di un tempo, visto che grazie alla scienza e alla tecnica la vita è diventata più sicura e più dolce, come aveva intuito lo stesso Nietzsche nell'illuminante *Frammento di Lenzerheide* del 1887: «'Dio' è un'ipotesi troppo estrema', considerata 'la *potenza* raggiunta oggi dall'uomo'. Eppure sono ancora la bontà e il ritegno di quel Dio che ci restano di mutuare, secondo Serres, in questo passaggio cruciale dell'umanità:

Dio stesso formava o forma ancora l'orizzonte di questo destino. Noi ereditiamo i Suoi attributi. Eccoci cause o almeno responsabili dell'ominazione stessa, del mondo che abitiamo e sfruttiamo e che, di colpo, creiamo, universalmente, alla maniera di una creazione continua; eccoci titolari di tutti i mezzi del fare, totipotenti... Divenuti la nostra propria causa, il creatore costante del nostro mondo, conseguita la totalità delle potenze eventuali per farlo, rimane da diventare buoni. La provvidenza, l'onnipotenza e l'onniscienza, ecco gli antichi attributi del buon Dio. Ecco ciò che, infinitamente lontano da noi, ci manca e ci resta da guadagnare... Senza la misericordia, gli altri lasciati non valgono niente. Sì, la filosofia ha fatto il pieno di *sophia*, scienza e intelletto, ma, strana mezza misura, non ha ancora cominciato a provare, con amore, *philia*. Il sapere e la totipotenza non possono fare a meno di una infinita pietà. Altrimenti, divengono mostruosi; altrimenti il nuovo Dio diventa più ignobile di tutti i demoni che l'immaginazione degli artisti concepì o dipinse. Vittima debole piena d'amore, il Dio capovolto che vedo davanti a me mi sembra più degno di venerazione di quest'uomo nuovo, se questi lo rapina di tutti gli attributi, salvo l'ultimo, la bontà. Corona senza la quale i lasciati precedenti mancano di senso, l'amore manifesta l'ultimo bagliore della totipotenza, perché 'tutto perdona, tutto spera, tutto sopporta'¹⁷.

Dunque, sarà l'amore ad assicurare la felicità individuale e la sopravvivenza collettiva anche e ancor di più nell'era dell'antropocene.

Francesco Bellusci
✉ frabellusci@tiscali.it

¹⁷ M. Serres, *Hominescence*, cit., pp. 165-166.