

*Contributi/1*

## ***La disarmonia del mondo***

### **L'Antropocene e l'immagine premoderna della natura**

Tommaso Guariento

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 28/06/2016. Accettato il 29/10/2016.

---

With this article, I propose an analysis of the *paradigm shift* implied by the Anthropocene, by focusing on the images of nature involved in its descriptions by climate sciences and humanities. The debates on Anthropocene are focused on the concepts of limit and rupture, by bringing back to the premodern images of nature as expressed in Lovejoy's 'Great Chain of Being' and in Spitzer's 'World Harmony'. In order to counteract the technocratic and promethean analysis proposed by Ecomodernists, Bruno Latour and Eduardo Viveiros de Castro refer to concepts whose major sources are the conservative thought and indigenous knowledges. After having problematized these proposals, we will consider the mythology of Chthulucene, recently adopted by Donna Haraway, which is able to provide a conceptual and narrative framework appropriate for the Anthropocene epoch.

\*\*\*

#### **Introduzione**

L'Ordine è del Cielo la prima legge; e questo ammesso, Alcuni sono e debbono essere più grandi di altri, Più ricchi, più saggi; ma chi da ciò inferisse Che quelli siano anche più felici, cozzerebbe contro il senso comune. Ammettiamo l'imparzialità del Cielo rispetto all'umanità Se tutti sono uguali nel loro esser felici; Solo i bisogni reciproci aumentano questa felicità. Ogni differenza di natura conserva la pace naturale. Non è la condizione, la circostanza il punto; La felicità è la stessa nel suddito e nel re, In chi è indifeso e in chi difende, In chi è amico e in chi trova un amico: il Cielo ha infuso in ogni membro del tutto Una comune beatitudine, come un'anima comune. Ma se i doni della fortuna ognuno similmente possedesse E ognuno fosse uguale, quale sarebbe il contrasto?<sup>1</sup>

Quando annunciamo un futuro svincolato dalla ripetizione del presente, militiamo per un ampliamento delle capacità, per spazi di libertà con una geometria più elaborata rispetto a quella della corsia, della catena di montaggio, della linea di alimentazione. Abbiamo bisogno di nuove possibilità concrete di percepire e agire, senza il paraocchi delle identità naturalizzate. In nome del femminismo, la 'Natura'

---

<sup>1</sup> A. Pope, *Saggio sull'uomo*, tradotto da A. Zanini, Macerata 1994, p. 79.

non sarà più un ricettacolo di ingiustizie o la base per qualsiasi tipo di giustificazione politica!

Se la natura è ingiusta, cambiala!<sup>2</sup>

Il termine 'Antropocene' designa, a seconda delle discipline cui facciamo riferimento, significati di volta in volta diversi, mostrando un'estensione semantica molto ampia, dovuta soprattutto alla scelta del prefisso '-antropo', che comporta delle implicazioni etnografiche, biologiche, economiche e politiche<sup>3</sup>. Nel passaggio dalle *hard sciences* come la geologia, la biologia e la chimica alle *human sciences* come l'antropologia, la sociologia delle scienze e la filosofia, il termine Antropocene viene ad assumere un significato allo stesso tempo più ampio e più sfumato rispetto alla definizione originaria di nuova era geologica proposta negli anni 2000 da Paul Crutzen ed Eugene Stoermer<sup>4</sup>.

A fini di chiarezza concettuale, nel corso di questo articolo faremo riferimento ad una definizione di Antropocene che consenta di mettere assieme le problematiche delle scienze naturali ed umane, costringendo la ricchezza evocativa del termine ad una restrizione semantica. L'Antropocene verrà inteso in quanto fenomeno che determina un cambiamento epistemico (un *paradigm shift* nei termini di Kuhn)<sup>5</sup>, una rottura concettuale che in un certo senso ripete la genesi della modernità e ci riporta alla situazione di ambigua oscillazione fra prospettive catastrofiche ed utopiche che si sono prospettate fra il XVI ed il XVIII secolo<sup>6</sup>. Secondo la definizione di Clive Hamilton:

L'Antropocene non comincia quando gli umani giocano per la prima volta un ruolo significativo nella formazione dell'ecosistema terrestre; esso inizia quando gli umani per la prima volta giocano un ruolo significativo nella formazione della *Terra*, cioè la Terra che evolve come una totalità, come un sistema complesso ed unificato composto dallo stretto legame fra atmosfera, idrosfera, biosfera e geosfera. Non si tratta di alterazioni negli ecosistemi [locali] se non in quanto cambiamenti negli ecosistemi che sono prodotti da cambiamenti nel funzionamento del Sistema Terra<sup>7</sup>

Molto di ciò che si dice e scrive sull'Antropocene ha uno stretto rapporto con i concetti di *limite* e *rottura*. Nel contesto delle *hard sciences* è stato lo studioso di *environmental science* Johan Rockström ad introdurre la nozione di *planetary boundaries* come definizione dei parametri biologici di sopravvivenza della specie umana (aumento della temperatura globale, concentrazione di anidride carbonica, acidificazione degli oceani, tasso di biodiversità, utilizzo dell'acqua,

---

<sup>2</sup> Laboria Cuboniks, *Manifesto xenofemminista*, traduzione di LES BITCHES – collettivo transfemminista\* <http://www.laboriacuboniks.net/it/index.html#overflow/3>.

<sup>3</sup> S. Lewis, M. Maslin, *Defining the Anthropocene*, «Nature» vol. 519, 2015, p. 171.

<sup>4</sup> Ivi, p. 172.

<sup>5</sup> C. Hamilton, *The Anthropocene as rupture*, «The Anthropocene Review», vol.3 n. 2, 2016.

<sup>6</sup> Facciamo riferimento ad un articolo precedente sulla definizione di Antropocene come revisione del progetto moderno. T. Guariento, *Antropocene: il lato oscuro della modernità* in «Effimera» (15 Marzo 2016), <http://effimera.org/3548-2/>.

<sup>7</sup> C. Hamilton, *The Anthropocene as rupture*, cit., pp. 5, 6. Le traduzioni dei testi citati, laddove non specificato, sono dell'Autore.

etc...). Comprendere le implicazioni dell'istituzione di queste limitazioni all'operare dell'umanità intesa globalmente come forza unificata di *agency* sulla struttura del Sistema Terra significa rispondere alla seguente domanda:

Quali sono le precondizioni planetarie non negoziabili che l'umanità deve rispettare al fine di allontanare il rischio di un deleterio o addirittura catastrofico cambiamento ambientale da una scala continentale ad una globale? Cerchiamo di formulare un primo tentativo di identificare le *planetary boundaries* come processi cruciali del Sistema Terra associati a soglie pericolose, il superamento delle quali potrebbe spostare il pianeta fuori dallo stato ottimale dell'Olocene [*desired Holocene state*]<sup>8</sup>

All'imposizione di queste necessarie limitazioni all'*agency* umana è possibile reagire seguendo due strategie: una volta alla *decelerazione* dei processi di vasta alterazione del Sistema Terra e l'altra di *accelerazione* dell'intrusione tecnologica. La prima posizione è condivisa sia dal gruppo di studiosi di scienze ecologiche che hanno stilato il rapporto sulle *planetary boundaries*, sia da esponenti delle scienze umane come Bruno Latour<sup>9</sup> ed Eduardo Viveiros de Castro<sup>10</sup>.

La seconda posizione è invece appoggiata dagli autori del *Manifesto Ecomodernista*, che si autodefiniscono come:

[...] accademici, scienziati, attivisti e cittadini, scriviamo con la convinzione che la conoscenza e la tecnologia, applicate con giudizio, possano conseguire l'avvento di un positivo, persino superlativo, Antropocene. Un Antropocene generoso con la specie umana implica che gli uomini applichino con padronanza i loro crescenti poteri sociali, economici e tecnologici per migliorare il benessere dei loro simili, stabilizzare il clima e proteggere il mondo naturale.<sup>11</sup>

Gli autori di questo testo, utilizzando la retorica del manifesto politico, elencano una serie di dati apparentemente ineccepibili intorno alla situazione politica, economica e tecnologia della condizione globale del pianeta. A partire da questo sguardo ecumenico, profetizzano sugli esiti positivi dell'instaurazione di un processo di *geoingegneria* della Terra, volto al dominio dei sintomi catastrofici che il cambiamento climatico comporta. Come ha fatto notare lo storico Dipesh Chakrabarty<sup>12</sup>, in questa ed altre simili proposte si riflette un'ideologia di 'governo del rischio' appartenente più agli operatori dei mercati finanziari che agli esperti di biologia, climatologia e geologia. Non solo questa proposta è *sbagliata* dal punto di vista delle scienze ecologiche perché fallisce nell'interpretare l'Antropocene come un semplice incremento dell'alterazione antropica della natura; essa continua

---

<sup>8</sup> J. Rockström et al., *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, «Ecology and Society», vol. 14(2), n. 32, 2009.

<sup>9</sup> B. Latour, *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris 2015.

<sup>10</sup> E. V. De Castro, D. Danowski, *L'Arrêt de monde* in *De l'univers clos au monde infini* a cura di E. Hache, Paris 2014, pp. 221-339.

<sup>11</sup> AA.VV., *Manifesto Ecomodernista*, consultabile nella traduzione italiana a cura di P. Feletig all'indirizzo <http://www.ecomodernism.org/italiano/>.

<sup>12</sup> D. Chakrabarty, *Climate and Capital: On Conjoined Histories*, «Critical Inquiry», vol. 41, n. 1, 2014, pp. 4-9.

inoltre ad utilizzare la partizione moderna fra ambiente selvaggio e tecniche umane che il concetto stesso di Antropocene mette in discussione.

Il nodo centrale del concetto di Antropocene è l'opposto della concezione ecomodernista. L'Antropocene è innanzitutto non tanto una descrizione dell'ulteriore accrescimento dell'impatto umano sugli ecosistemi, quanto *una nuova epoca nella Scala Temporale Geologica*, un cambiamento di fase nel funzionamento del Sistema Terra [...] Non è una continuazione del passato, ma un salto nella storia bio-geologica della Terra [...] In breve, il Sistema Terra opera ora in un modo diverso e nulla di ciò che gli umani possono fare, nemmeno la fine della combustione di carburanti fossili, potrebbe far tornare indietro l'orologio geologico all'Olocene.<sup>13</sup>

Il manifesto ecomodernista descrive ancora la natura nei termini di un giardino selvaggio che deve essere preservato dall'operare intrusivo della tecnologia per scopi estetici e vagamente 'spirituali'.

Abbiamo scritto questo documento mossi da un profondo legame affettivo ed emotivo per il mondo naturale. Apprezzare, scoprire, sforzarsi di comprendere e avvicinarsi alla natura ha rappresentato per molti l'opportunità di uscire da se stessi. Anche coloro che non hanno mai avuto occasione di confrontarsi direttamente con il mondo selvatico, ammettono che la conoscenza dell'esistenza di questi luoghi procura loro un senso di benessere psicologico e spirituale [...]<sup>14</sup>.

In questo passaggio la natura è descritta come un'entità *separata* dalla conoscenza e dalla cultura, come oggetto estetico ed etico di contemplazione e come un mondo selvatico da difendere per il suo effetto rasserenante. La sociologia delle scienze e l'antropologia della natura hanno da tempo messo in discussione il valore universale di questo concetto, restringendolo ad un ambito storico e geografico molto preciso: quello della modernità europea.

In particolare, gli studi di Donna Haraway<sup>15</sup>, Bruno Latour<sup>16</sup>, Philippe Descola<sup>17</sup> ed Eduardo Viveiros de Castro<sup>18</sup> mettono in questione il *mononaturalismo* che si è sviluppato in Europa a partire dalla rivoluzione copernicana, dalla matematizzazione della natura galileiana, dalla colonizzazione delle Americhe e dalla trasformazione del concetto di sovranità da istituzione teologica a protezione contro l'emergenza dello stato di natura.

L'idea che la natura sia unica, passiva, resiliente e costretta da un sistema universale di leggi matematiche è *contingente*, sia da un punto di vista storico<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> C. Hamilton, *The Anthropocene as rupture*, cit., p. 8.

<sup>14</sup> AA.VV., *Manifesto Ecomodernista*, cit.

<sup>15</sup> D. Haraway, *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*, New York 1991.

<sup>16</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris 1991; B. Latour, *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris 2004.

<sup>17</sup> P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005.

<sup>18</sup> E. V. De Castro, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris 2009.

<sup>19</sup> P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit., pp. 60-90.

che antropologico. Gli studi etnografici di Descola presso gli Achuar<sup>20</sup> e di De Castro presso gli Araweté<sup>21</sup> hanno condotto ad una progressiva *limitazione* del modello concettuale ereditato dallo strutturalismo di Lévi-Strauss. Questo modello considera la natura come una materia informe sulla quale vari sistemi linguistico-simbolici installano la propria partizione culturale, ammettendo però che solo i moderni conoscono la *clavis universalis* in grado di decriptare il fondo ultimo dei fenomeni, corrispondente alle leggi fisico-matematiche. È attraverso questa partizione fra una natura e molte culture che era possibile applicare il progetto antropologico di mutua traduzione fra le ‘visioni del mondo’.

Ciò che le ricerche etnografiche di Descola e De Castro apportano è invece una moltiplicazione dei modi di partizionare e le culture e gli ecosistemi.

Il relativismo culturale – un multiculturalismo – suppone una diversità di rappresentazioni soggettive e parziali, le quali incidono su una natura esterna, unificata e totale, indifferente alla rappresentazione. Gli Amerindiani propongono l'inverso: da un lato un'unità rappresentativa puramente pronominale – è umano tutto ciò che occuperà il posto di un soggetto cosmologico; tutti gli esistenti possono essere pensanti come pensanti (esiste quindi pensa), ovvero come ‘attività’ o ‘agency’ di un punto di vista; dall'altro una diversità radicale reale o oggettiva. Il prospettivismo è un multinaturalismo, poiché una prospettiva non è una rappresentazione.<sup>22</sup>

In numerose regioni del pianeta, umani e non-umani non sono concepiti secondo principi separati ed appartenenti a mondi incomunicabili; l'ambiente non è oggettivato come una sfera autonoma; le piante, gli animali, i fiumi e le rocce, le meteore e le stagioni non esistono all'interno della stessa nicchia ontologica definita dalla sua mancanza di umanità. E ciò sembra essere vero indipendentemente dalle caratteristiche ecologiche locali, dei regimi politici e dai sistemi economici, dalle risorse accessibili e dalle tecniche messe in opera per sfruttarle.<sup>23</sup>

Considerare il prospettivismo amerindiano e la pluralità ontologica delle pratiche di ‘fare mondo’<sup>24</sup> è il prerequisito fondamentale per una revisione critica degli usi del concetto di Antropocene. La composizione di una molteplicità di collettivi umani e non-umani, naturali e culturali non costituisce necessariamente un processo di *livellamento* delle diversità volto a contrastare un pericolo globale. È questo un aspetto altamente problematico delle discussioni sull'attuale era geologica, ovvero la necessità di comprendere le modalità operative di un'azione globale dell'umanità, intesa come *specie*. Si tratta di una questione di responsabilità. Mentre gli *effetti* dell'Antropocene si manifestano in modo non-lineare in varie parti del pianeta, le responsabilità della crisi climatica – nonostante le affermazioni dei climato-scettici – sono legate principalmente al

---

<sup>20</sup> P. Descola, *Les lances du crépuscule relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris 1993.

<sup>21</sup> E. V. De Castro, *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago 1992.

<sup>22</sup> E. V. De Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 39.

<sup>23</sup> P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit., p. 56.

<sup>24</sup> Id., *Cognition, Perception and Worlding*, «Interdisciplinary Science Reviews», vol. 35, n. 3–4, 2010, pp. 334-340.

processo di industrializzazione che si è innescato in Europa a partire dal XVIII secolo<sup>25</sup>.

Quello che l'Antropocene mette sotto scacco [...] è la nozione stessa di *Anthropos*, di un soggetto universale (specie, classe o moltitudine) capace di agire come un solo popolo. La situazione propriamente *etnopolitica* dell'«umano» come molteplicità intensiva ed estensiva dei popoli deve essere riconosciuta come direttamente implicata nella crisi dell'Antropocene<sup>26</sup>.

Sarebbe assurdo considerare che esista un essere collettivo, la società umana, la quale costituirebbe il nuovo agente della geostoria, come fu in un'altra epoca il proletariato [...] Parlare dell'«origine antropica» del riscaldamento climatico globale non ha alcun senso, se si intende per «antropico» qualcosa come la «specie umana». Chi potrebbe pretendere di parlare dell'umano in generale, senza suscitare immediatamente migliaia di proteste? Delle voci indigene s'innalzeranno per dire ch'esse non si reputano in alcun modo responsabili di queste azioni a scala geologica – ed avranno ragione!<sup>27</sup>

Nonostante le giuste critiche di Latour e De Castro-Danowski, non è possibile evadere così facilmente il problema degli effetti globali del cambiamento climatico. Parlare dell'umanità come *specie* può essere inteso sia in senso positivo che negativo. La versione positiva della proposta riguarda gli autori del manifesto ecomodernista, ed implica l'*agency* forte e tecnocratica di una *élite* di scienziati, ingegneri ed economisti che cerca di risolvere *dall'alto* i problemi globali del pianeta. Al contrario, Dipesh Chakrabarty – il quale considera ugualmente la possibilità di unificare l'umanità in un unico soggetto – tende a vedere questa unificazione in un senso puramente negativo. Questo significa che l'Antropocene è un evento che accade, che è già accaduto, e che comporta la necessità di rivedere i nostri modi di «fare mondo», ma anche di pensare le discipline umanistiche e scientifiche.

Sembra corretto affermare che la crisi del cambiamento climatico sia stata causata dal ricorso massiccio a modelli di consumo energetico elevati, modelli che l'industrializzazione capitalistica ha creato e promosso. Ma la crisi attuale ha portato alla luce altre condizioni necessarie alla vita nella sua forma umana, condizioni non intrinsecamente legate alla logica delle identità capitaliste, nazionaliste o socialiste. Esse sono connesse piuttosto alla storia della vita su questo pianeta, al modo in cui differenti forme di vita sono connesse l'un l'altra, e al modo in cui l'estinzione di massa di una specie può costituire un pericolo per un'altra.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Com'è noto, questo punto è particolarmente controverso: le proposte di datazione dell'Antropocene sono molteplici e coincidono sempre con snodi centrali della storia globale. Se però intendiamo l'Antropocene come un *cambiamento di paradigma*, allora non possiamo né associarlo all'invenzione dell'agricoltura (una data proposta), né ad eventi come la conquista dell'America (un'altra data proposta), ma dobbiamo legarlo indissolubilmente con la rivoluzione industriale e lo sfruttamento massivo dei combustibili fossili. Si veda C. Hamilton, *The Anthropocene as rupture*, cit., pp. 3-12.

<sup>26</sup> E. V. De Castro, D. Danowski, *L'Arrêt de monde*, cit., p. 304.

<sup>27</sup> B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., p. 161.

<sup>28</sup> D. Chakrabarty, *The climate of history: Four theses*, «Critical Inquiry» vol. 35 n. 2, 2009. Tradotto parzialmente dall'Autore e Michela Gulia per «Il Lavoro Culturale» <http://www.lavoroculturale.org/dipesh-chakrabarty-clima/> (13 Gennaio 2016).

A questo punto dobbiamo chiarire il senso della centralità dei concetti di limite e rottura nell'era dell'Antropocene. Per farlo è necessario considerare il rapporto che i discorsi sull'Antropocene intrattengono con la valutazione della modernità. Il progetto moderno è stato caratterizzato dalla progressiva rottura di limiti di vario tipo. Limiti geografici, con il passaggio delle Colonne d'Ercole; limiti cosmologici, con la rottura del sistema di sfere concentriche del cosmo tolemaico; limiti politici, con la soppressione delle gerarchie fra razze, classi sociali, di genere e sesso. Come sostiene Chakrabarty, la modernità rompe anche gli antichi vincoli alla terra ed alla sua coltivazione, attraverso l'introduzione delle risorse energetiche prelevate dai combustibili fossili. Infine la modernità rompe quel complesso di conoscenze e pratiche 'irrazionali' (alchimia, astrologia, filosofia naturale) che hanno preceduto l'avvento della scienza. Forse il singolo evento più importante della modernità è proprio questa tendenza diffusa alla soppressione dei limiti di ogni tipo, in una fuga verso la continua rivoluzione delle pratiche e delle costruzioni epistemologiche.

Tutto questo rappresenta però solo un lato del processo: vi è infatti un *lato oscuro* che comprende tutto ciò che la modernità si lascia alle spalle:

Il lato oscuro della modernità è quello che è stato catturato, escluso, ignorato, colonizzato, schiavizzato. Si compone di elementi eterogenei, umani e non umani, cognitivi e corporei, materiali ed immateriali. È innanzitutto la natura, intesa non come una semplice utopia retrospettiva di un'età dell'oro armoniosa [...] La natura [a cui facciamo riferimento] è invece l'insieme contraddittorio ed eterogeneo delle esclusioni inclusive che la modernità ha occultato ed assoggettato nel suo cammino devastante verso il progresso. È l'insieme delle conoscenze del pensiero selvaggio, catturate e screditate dalla scienza moderna; sono i corpi e le menti delle donne e delle popolazioni colonizzate; è infine l'ambiente naturale stesso, trattato come un fondo infinito di ricchezze da estrarre<sup>29</sup>.

Il lato oscuro della modernità si oppone al progetto illuminista, di cui gli scrittori del manifesto ecomodernista si vogliono portatori:

La modernizzazione, più di ogni altro, ha affrancato persone dalla povertà e dall'agricoltura di sussistenza, emancipato le donne, liberato i minori e le minoranze etniche dall'oppressione e consentito alle società di sottrarsi a governi arbitrari e capricciosi. La crescente produttività unita al un tessuto sociale più tecnologico consente di soddisfare i fabbisogni umani con un minore consumo di risorse alleggerendo così l'impatto sull'ambiente.<sup>30</sup>

## 1. L'Antropocene e le immagini della natura

La rivoluzione scientifica del XVII secolo, che ci avrebbe liberato dal 'mondo chiuso' gerarchico per introdurci nell' 'universo infinito' democratico, si è vista da un lato razionalizzata e capovolta da quella rivoluzione di palazzo che fu la filosofia critica. La mal chiamata [*mal-nommée*] 'rivoluzione copernicana' di Kant è, com'è noto, l'origine

---

<sup>29</sup> T. Guariento, *Antropocene: il lato oscuro della modernità*, cit.

<sup>30</sup> AA.VV., *Manifesto Ecomodernista*, cit.

ufficiale della concezione moderna dell'uomo inteso come *potere costituente*, [e come] legislatore autonomo e sovrano della natura, il solo capace di elevarsi al di là dell'ordine fenomenico della causalità che il suo stesso intelletto condiziona: l'eccezionalismo umano è un autentico stato di eccezione ontologico, fondato sulla separazione auto-fondatrice fra Natura e Storia<sup>31</sup>.

La Terra non era più relegata nei bassifondi di un mondo sublunare, circondata da cerchi di dignità di volta in volta più elevata, dai pianeti supra-lunari fino alla sfera delle stelle fisse, lontane di qualche grado soltanto da Dio. La Terra oramai aveva la stessa importanza di tutti gli altri corpi celesti, senza [che ci fosse] alcuna gerarchia fra questi - quanto a Dio, si poteva incontrarlo ovunque fra le vaste immensità del mondo<sup>32</sup>.

Abbiamo affermato che l'Antropocene conferisce particolare rilievo ai concetti di limite e rottura. Esso comporta inoltre una revisione del concetto moderno di natura e della stessa idea di modernità. La nostra tesi è che l'emergenza della crisi climatica conduca ad una riconsiderazione dell'immagine premoderna della natura. Ovviamente quando scriviamo 'natura', lo facciamo considerando la complessità semantica e storica del termine<sup>33</sup>. La *natura* del XIII secolo o la *physis* del III secolo a. C. non hanno infatti le stesse caratteristiche della *nature* di un empirista inglese del XVII secolo.

Se ci atteniamo alla ricostruzione della *grande catena dell'Essere* elaborata da Arthur Lovejoy<sup>34</sup>, ed a quella dell'*harmonia mundi* di Leo Spitzer<sup>35</sup>, possiamo individuare alcuni nodi concettuali importanti per comprendere i discorsi scientifici ed umanistici sull'era dell'Antropocene.

È necessario precisare che queste due monografie appartengono alla metodologia della storia delle idee, una disciplina che ha prodotto senza dubbio dei risultati eccellenti ed ha contribuito alla ricostruzione di porzioni del pensiero europeo che altrimenti sarebbero state dimenticate. Dobbiamo però aggiungere che i suoi fondamenti teorici ed i suoi oggetti di ricerca sono stati messi in discussione dalla metodologia post-strutturalista<sup>36</sup>, dalla storia concettuale ed implicitamente anche dall'etnografia.

L'aspetto più interessante, quello che ci concerne direttamente, è la messa in chiaro di alcuni problemi generali di ordine filosofico ed antropologico e la ricostruzione delle soluzioni storiche di volta in volta inventate per venirne a capo. Il problema che vorremmo affrontare è questo: in che senso è possibile affermare che la natura possiede dei limiti e delle gerarchie ed in che modo

---

<sup>31</sup> E. V. De Castro, D. Danowski, *L'Arrêt de monde*, cit., pp. 240, 241.

<sup>32</sup> B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., p. 103.

<sup>33</sup> P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit., pp. 60-90.

<sup>34</sup> A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, tradotto da L. Formigari, Milano 1966.

<sup>35</sup> L. Spitzer, *L'armonia del mondo : storia semantica di un'idea*, tradotto da V. Poggi, Bologna 2009.

<sup>36</sup> Segnaliamo un caso di confronto diretto molto importante: si tratta del rapporto fra archeologia del sapere e storia delle idee evidenziato da Foucault. Cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, pp. 177-184.

questi limiti e queste gerarchie sono oggetto di uno spostamento semantico dal campo della cosmologia e della biologia a quello dell'etica e dell'estetica?

La natura umana è situata nel punto dove l'umano ed il naturale si incontrano, ed è il nodo critico d'infinite controversie a proposito di come, perché e quando l'autorità della natura può essere applicata agli affari umani. Poiché la natura umana implica una specie, un'essenza o un programma [...] che è allo stesso tempo una descrizione ed una prescrizione di come agire, pensare e sentire, le discussioni sulla natura umana sono inevitabilmente degli sforzi di *costruire limiti*. Questi limiti sono quasi sempre delle *gerarchie*: fra gli uomini dotati di anima ed bruti, fra gli ominidi e l'*Homo Sapiens*, fra razze superiori e inferiori<sup>37</sup>

Quando facciamo appello alla 'natura' come garante neutra, universale ed atemporale della veridicità o meno di un'affermazione, è necessario prestare attenzione al campo disciplinare cui facciamo riferimento. Nella disamina delle argomentazioni naturalistiche proposta da Daston e Vidal emerge un dato molto chiaro<sup>38</sup>: non molti fra coloro che hanno ricevuto un'educazione scientifica sarebbero disposti a negare la realtà delle leggi della fisica, allo stesso tempo, quando si parla di questioni biologiche legate alla razza ed alla sessualità, le cose iniziano a complicarsi. Questo perché l'immagine più comune della natura (per un 'moderno') è contraddittoria, allo stesso tempo *neutra* ed *autoritaria*. È autoritaria quando ci permette di discriminare fra giusto e sbagliato, superiore e inferiore. Eppure queste distinzioni appartengono più all'etica e alla politica che alle *hard sciences*. Si tratta di ciò che Latour ha chiamato *visione bifocale* dei moderni<sup>39</sup>.

## 2. La Grande Catena dell'Essere

Da dove trae origine questa immagine della natura, e perché ha a che vedere con limiti, confini, rotture e gerarchie? La nostra tesi è che il modello di riferimento della natura come gerarchia e come limite non risieda nell'immagine moderna del cosmo, quanto piuttosto in una forma di sopravvivenza della struttura premoderna.

[...] la concezione del disegno e della struttura del mondo che, per tutto il Medioevo e poi fino al tardo Settecento, molti filosofi, quasi tutti gli uomini di scienza e, addirittura, quasi tutti gli uomini colti, dovevano accettare senza discussione: la concezione dell'universo come una 'Grande Catena dell'Essere', composta di un immenso numero di anelli – o per la severa ma di rado rigorosamente applicata logica del principio di continuità, da un infinito numero di anelli – disposti in ordine gerarchico dal genere più esiguo di esistenti, che a malapena sfuggono alla non esistenza, attraverso 'ogni possibile' grado, fino all'*ens perfectissimum*; oppure, in una versione alquanto più ortodossa, fino al genere più alto possibile di creatura, la cui disparità dall'Essere

---

<sup>37</sup> L. Daston, F. Vidal (a cura di), *The moral authority of nature*, Chicago 2004, pp. 10, 11. Corsivi dell'Autore.

<sup>38</sup> Ivi, p. 6.

<sup>39</sup> B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., pp. 193-238.

Assoluto si riteneva ancora infinita. E ciascun grado di questa gerarchia differiva da quello immediatamente superiore e da quello immediatamente successivo per il grado 'minimo possibile' di differenza.<sup>40</sup>

Questa in sintesi è la descrizione del contenuto concettuale dell'immagine della natura che ha preceduto la visione scientifica del cosmo. Per essere più precisi: secondo Lovejoy l'idea della grande catena dell'Essere non costituisce un singolo nucleo definito in modo chiaro e conciso, quanto un insieme di principi che sono stati adottati inizialmente nella filosofia di Platone e Aristotele e che hanno avuto la loro sintesi completa solo nel Neoplatonismo. Questo nucleo comprende l'idea della trascendenza assoluta di un principio metafisico, la necessità per il cosmo di contenere la quantità massima di diversità ontologica e la gradazione continua fra le specie. La struttura gerarchica della natura si compone di un insieme di scalini in un'architettura che comincia dalla materia, procede con i minerali e le piante, si innalza con gli animali, trova la sua figura mediana nell'uomo e si conclude con una moltitudine di intelligenze superiori (costellazioni, demoni, burocrazie angeliche). Il punto più alto della catena è, a seconda delle interpretazioni, il Bene (Platone), il Motore Immobile (Aristotele), l'Uno (Plotino) e Dio (nella scolastica medievale).

L'idea della Grande Catena dell'Essere sopravvivrà nel pensiero europeo durante il Rinascimento, il Seicento ed il Settecento, ma le contraddizioni che la caratterizzavano dall'inizio della sua concezione si inaspriranno sino a rendere il suo contenuto concettuale ed etico inservibile.

La catena dell'Essere pone delle dicotomie irrisolvibili nella definizione della natura. Essa è continua o discontinua? Le sue divisioni sono reali o concettuali? Il principio che la regge è trascendente o immanente? È infinita o finita? Queste polarità diverranno più chiare dal momento in cui la catena verrà *temporalizzata*, in un processo che comprende una nuova formulazione della geologia (l'interpretazione dei fossili come tracce di animali arcaici) e della biologia (l'evoluzionismo). A questo punto si poteva ammettere che la natura possiede molte divisioni, e che queste sono frutto dell'opera del tempo e del caso e non di uno schema predeterminato da Dio o da un'armonia universale.

Il mondo dell'esistenza concreta, dunque, non è una imparziale trascrizione della sfera delle essenze, e neanche una traduzione della logica pura in termini temporali: tali termini essendo, anzi, di per sé la negazione della logica pura. Ha il carattere e l'ambito di contenuti e diversità che si trova per caso ad avere, e nessun motivo razionale ha predeterminato *ab aeterno* di qual genere avrebbe dovuto essere o quanta parte del mondo del possibile avrebbe dovuto comprendere. È, in breve, un mondo contingente: la sua grandezza, il suo disegno, le sue consuetudini, che noi chiamiamo leggi, hanno in sé qualcosa di particolare e arbitrario.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, cit., p. 65.

<sup>41</sup> Ivi, p. 335.

Ma torniamo per un momento al nucleo originario della catena dell'Essere ed alle sue contraddizioni. In un saggio intitolato *L'Antiporfirio*<sup>42</sup>, Umberto Eco riprende la questione della struttura gerarchica della natura, facendo esplicito riferimento al libro di Lovejoy<sup>43</sup>, tuttavia egli non è interessato al problema *ontologico* di comprendere la motivazione metafisica di questa struttura, quanto alla questione delle *tassonomie*. Eco afferma che Aristotele pone il problema della definizione delle differenze fra gli enti secondo una forma logica (genere, proprio, definizione, accidente), ma questa forma *non* implica una metafisica gerarchica, che invece è stata sviluppata in modo compiuto dall'introduzione alle *Categorie* di Aristotele elaborata dal neoplatonico Porfirio nell'*Isagoge*.

È quindi a Porfirio che si deve la prima formulazione compiuta della Catena dell'Essere come dispositivo logico, biologico e fisico – in una parola, *ontologico*.

Con l'*Antiporfirio* Eco intende replicare nel campo della filosofia del linguaggio il gesto metafisico di Deleuze e Guattari in *Rhizome*<sup>44</sup>, ovvero l'opposizione di un modello gerarchico, centralizzato e oppressivo ad uno reticolare, acefalo e libertario<sup>45</sup>. Quello che si gioca in questi problemi di storia delle scienze e delle tassonomie ha evidentemente a che vedere con una revisione della 'visione bifocale' dei moderni. Il *rizoma* di Deleuze e Guattari è una concatenazione di enunciati che concernono linguistica, biologica, matematica, le modalità dell'azione politica radicale e la metafisica.

Allo stesso modo le concatenazioni della grande catena dell'Essere implicano un continuo spostamento fra varie discipline (fisica, biologia, etica) ed un'oscillazione nella definizione della natura come 'sostanza neutra' e come 'insieme di gerarchie e limitazioni' all'agire dell'uomo.

### 3. L'autorità morale della natura

Nei contesti più svariati la natura rappresenta l'ordine, alle volte sino alla tirannide; la divisione del lavoro fra insetti ed umani, il grande ciclo delle costellazioni e delle stagioni, la fissità dei tipi, il bilanciato *do ut des* dello scambio, la conservazione dell'energia, la gerarchia dei generi, la permanenza del luogo, la verità dei corpi, l'immanente giustizia di causa ed effetto. All'interno della struttura dell'autorità morale della natura, anche il disordine dei terremoti e delle inondazioni diventa parte di uno schema di vendetta causata dalle nefandezze umane. Che questo ordine venga percepito come armonico od oppressivo,

---

<sup>42</sup> Inizialmente pubblicato nella raccolta G. Vattimo, P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano 1983, ed ora disponibile in una versione aggiornata ed ampliata in U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano 2007, pp. 13-92.

<sup>43</sup> Ivi, p. 15.

<sup>44</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie, tome 2 : Mille Plateaux*, Paris 1980, pp. 9-38.

<sup>45</sup> T. Guariento, *La struttura della rete come forma ideologica*, «Janus. Quaderni del circolo glossematico», vol. XI-XII, n. 2013, pp. 115-137.

ineluttabile o mutevole, giusto o ingiusto è curiosamente insidioso. Il naturale è sinonimo di autoevidenza, perché mette assieme la consuetudine con il dovere. L'essere ed il dover essere [*The 'is' and 'ought'*] si mescolano assieme, nonostante gli sforzi di tenerli separati.<sup>46</sup>

Che il riferimento alla natura implichi un'indistinzione fra piano morale e piano epistemologico è certamente chiaro agli autori del XVII e XVIII secolo<sup>47</sup>. È infatti fra Seicento e Settecento che emergono i problemi della *teodicea* e della determinazione del *posto dell'uomo nella natura*. Testi come il *De origine mali* di William King (1702), l'*Essay on man* di Alexander Pope (1733-34), la *Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* di Soame Jenyns (1756) si muovono tutti nel territorio scivoloso che mescola la fisica e la biologia con l'etica. Secondo la ricostruzione di Lovejoy il problema che queste opere affrontano è quello della giustificazione morale della struttura della società. Questi autori fanno riferimento alle 'leggi della natura' come ad un imperativo biologico e fisico a *conservare* le limitazioni sociali e politiche vigenti. La questione dei 'limiti della natura' raggiunge nel Settecento la sua formulazione morale più completa: la natura possiede gerarchie e limiti così come le società umane e la loro alterazione o il loro sovvertimento porterebbe ad un caos cosmologico e politico.

I principi della pienezza e della graduazione potevano essere usati, fra l'altro, in questo modo, ai fini d'una sorta di pessimistica e retriva apologetica tanto dello *status quo* politico quanto della religione ufficiale; e servivano a spegnere lo zelo dei riformatori. Poiché gli uomini non sono angeli, né sono intesi ad esserlo, smettiamo di aspettarci che essi si comportino come se lo fossero, ed evitiamo l'errore di immaginare che per una alterazione della forma o meccanismo del governo si possa porre fine a quei limiti della natura umana che sono sostanzialmente ineliminabili, perché inerenti allo schema dell'universo che esige proprio una creatura siffatta, oltre che creature di tutti gli altri generi, per essere completo.<sup>48</sup>

È inoltre importante ricordare che l'idea della Grande Catena dell'Essere e dei suoi principi formulati nelle filosofie di Platone e Aristotele viene ad essere completata da un nuovo principio (oltre a quelli di pienezza e continuità), il *principio di ragion sufficiente* di Leibniz. Secondo questo principio c'è una struttura ultima che permette di armonizzare il piano trascendente delle idee e le molteplici manifestazioni della natura: si tratta di una legge che implica la necessità degli accadimenti. Questo principio viene però rimesso in discussione

---

<sup>46</sup> L. Daston, F. Vidal (a cura di), *The moral authority of nature*, cit., p. 14.

<sup>47</sup> A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, cit., pp. 152-245.

<sup>48</sup> Ivi, p. 218. Secondo Lovejoy questi autori non attribuiscono un valore *completamente* tiranico alle leggi naturali, ma segnalano comunque la forte dipendenza delle norme sociali da un complesso di limitazioni fisiche e cosmologiche. L'espressione usata dallo studioso tedesco per definire il rapporto fra leggi della natura e convenzioni politiche e morali è 'subordinazione senza servitù', cfr. Ivi, p. 222.

da Voltaire nel *Candide* (1759) a partire dal verificarsi di un evento catastrofico: il terremoto di Lisbona del 1755<sup>49</sup>.

Le catastrofi naturali (terremoti, inondazioni, passaggi di comete) non erano completamente integrati nel paradigma scientifico seicentesco e settecentesco. Per questa ragione essi oscillano fra un'interpretazione moralizzante ad una puramente scientifica (il passaggio è tracciabile negli scritti di Kant<sup>50</sup>). Il problema è che 'scientifico' in questo caso designa anche l'assenza di significato all'interno di un universo di senso. Il terremoto di Lisbona è un evento catastrofico di dimensioni talmente ampie da rimettere in discussione la giustificazione metafisica del male. In questo senso esso rappresenta qualcosa di simile all'Antropocene, un *iperoggetto*<sup>51</sup> di vaste proporzioni che costituisce uno scacco alle nostre possibilità di pensarlo ed immaginarlo. È qualcosa che ci *costringe* a tematizzare i concetti di limite e rottura, a porci delle domande sulla nostra *agency* e sulle nostre possibilità.

#### 4. Armonia e disarmonia

L'universo nel Medioevo cristiano era duramente, fermamente limitato nello spazio, nel tempo, nella conoscenza. Nel tempo, la sua estensione si limitava al periodo, piuttosto breve, che separava la creazione del mondo, datata circa cinquemila anni prima, dalla seconda venuta di Cristo che molta gente attendeva in un avvenire prevedibile [...] Questo mondo era limitato anche nello spazio dalla nona sfera, oltre la quale si estendeva l'empireo [...] Si assegnavano infine limiti non meno precisi al progresso del sapere, della tecnica, delle scienze, dell'organizzazione sociale; tutto ciò era concluso da lungo tempo [...] Ciò che fondava l'autorità degli antichi non è l'idolatria, bensì la convinzione di un sapere concluso, incapace di espansione [...] Da tutti i diagrammi precopernicani dell'universo esce sempre, con qualche variante, la stessa immagine familiare e piacevole: la Terra al centro, circondata dalle conchiglie concentriche della gerarchia delle sfere nello spazio e dalla gerarchia dei valori che è associata ad essa nella grande scala degli esseri. *Hic sunt leones*, là i serafini; ogni oggetto ha il suo posto assegnato nell'inventario cosmico. Ma in un universo senza limiti, privo di centro e di circonferenza, nessuna ragione, nessuna sfera si trovava 'più in alto' o 'più in basso' di un'altra, sia nello spazio oppure nella scala dei valori: Questa scala non esisteva più. La catena d'oro era spezzata, i suoi anelli dispersi nel mondo; allo spazio omogeneo corrispondeva la democrazia cosmica [...] *L'homo sapiens* aveva vissuto in un universo avvolto di divino come dentro a viscere materne: lo si sarebbe scacciato da quel grembo e da qui il grido d'orrore di Pascal.<sup>52</sup>

L'idea della Grande Catena dell'Essere costituisce la struttura portante di un sistema epistemico diffuso in un'area geografica ed in un'estensione

<sup>49</sup> Ivi, p. 225. Per un'interpretazione degli eventi catastrofici fra seicento e settecento in chiave storico-culturale si veda M. Cometa, *Visioni della fine: apocalissi, catastrofi, estinzioni*, Palermo 2004, pp. 79-107.

<sup>50</sup> I. Kant, *Scritti sui terremoti*, traduzione di P. Manganaro, Salerno 1984.

<sup>51</sup> T. Morton, *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*, Minneapolis 2013.

<sup>52</sup> A. Koestler, *I sonnambuli: storia delle concezioni dell'universo*, traduzione di M. Giacometti Milano 1982, pp. 216-219.

temporale molto ampie. La sua decadenza è dovuta a varie cause, che sarebbe impossibile trattare sinteticamente nel breve spazio di un articolo. Consideriamo però quanto abbiamo affermato precedentemente, ovvero che fra Seicento e Settecento alcune delle sue contraddittorie premesse di base si sono complicate fino a rendere inservibile la sua formulazione. L'idea della catena comprendeva anche una particolare dicotomia che giocava un ruolo centrale nella definizione del modello cosmologico premoderno, quella fra finito ed infinito. Nella formulazione medievale della Catena dell'Essere i vari anelli costituenti le specie naturali erano conchiusi in un sistema gerarchico di sfere incassate – il modello cosmologico tolemaico. La storia della distruzione di questo modello ad opera di Cusano, Bruno, Copernico e Keplero è stato l'oggetto di un libro molto importante di Alexander Koyré<sup>53</sup>.

Gerarchia e chiusura del cosmo sono a fondamento di un'altra idea altrettanto importante che è stata elaborata per la prima volta nel pensiero greco (dai Pitagorici e poi da Platone) e che – come la catena dell'essere – viene a scomparire nel XVIII secolo: si tratta dell'*armonia del mondo*.

Il termine stesso di 'filosofia' è di origine pitagorica; lo stesso dicasi del termine 'armonia' in senso largo [...] L'essenza e la forza di questa visione risiedono nel suo carattere unificante; essa riunisce religione e scienza, matematica e musica, medicina e cosmologia, il corpo, lo spirito e l'anima in una sintesi ispirata e luminosa. Nella filosofia pitagorica, tutte le parti componenti si incatenano; si è in presenza di una superficie omogenea come una sfera, per cui non si sa da dove cominciare [...] Tuttavia il concetto di *armonia* non aveva esattamente il senso che noi attribuiamo all' 'armonia': non si tratta del gradevole effetto che produce un accordo [...] bensì di qualcosa di più austero: l'*armonia* non è altro che l'adattamento delle corde agli intervalli della gamma ed inoltre la figura della gamma stessa. Ciò significa che la legge dell'universo è l'equilibrio, l'ordine, non la voluttà.<sup>54</sup>

Il concetto di *armonia del mondo*, elaborato per la prima volta dai Pitagorici nel sesto secolo a.C., ha una storia molto simile a quello della Grande Catena dell'Essere, con la quale condivide più di un elemento in comune. Nello studio di semantica storica di Leo Spitzer, l'analisi dell'armonia universale prende avvio dal tentativo di ricostruzione del campo semantico della parola tedesca '*Stimmung*'<sup>55</sup>, apparentemente intraducibile nella sua complessità in altre lingue. L'armonia del mondo è strettamente legata alla Catena dell'Essere ed alla cosmologia tolemaica. Il suo significato originario è infatti il rapporto matematico prodotto dal movimento delle sfere celesti, una musica inaudibile eppure perfetta. In senso ampio l'armonia è un particolare tipo di rapporto che lega assieme tutti gli enti di un cosmo gerarchico, dalle stelle ai minerali.

La stessa visione musicale del cosmo permane anche nel XVI secolo e viene elaborata nella sua forma più complessa ne l'*Harmonices Mundi* di Keplero (1619):

---

<sup>53</sup> A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, traduzione di L. Cafiero, Milano 1970.

<sup>54</sup> A. Koestler, *I sonnambuli*, cit., pp. 23-26.

<sup>55</sup> L. Spitzer, *L'armonia del mondo*, cit., pp. 7-9.

Cosa intende esattamente Keplero per 'armonia'? Certe proporzioni geometriche che egli vede riflesse ovunque, gli archetipi dell'ordine universale da dove derivano le leggi planetarie, le armonie musicali, il colore del tempo, la fortuna e la sfortuna degli uomini. Queste proporzioni geometriche sono le *pure* armonie che guidarono Dio nell'opera della creazione; le armonie *sensibili* che percepiamo nelle consonanze musicali ne sono soltanto un'eco. Tuttavia l'istinto dell'uomo che fa sì che la sua anima vibri alla musica lo può informare sulla natura delle armonie matematiche da cui scaturisce.<sup>56</sup>

L'armonia del mondo si lega concettualmente anche al principio di ragion sufficiente. Così come il male del mondo fa parte di un piano più alto che comprende la sofferenza e le contraddizioni quotidiane, allo stesso modo l'armonia universale è formata da elementi concordanti e discordanti. La *disarmonia* del mondo non è la stessa cosa di un semplice *disaccordo* fra le parti<sup>57</sup>, essa è piuttosto l'eclissarsi dal sistema epistemico dell'Europa del Seicento e del Settecento dell'idea stessa di una connessione universale fra le parti del cosmo.

La storia di come cessò di esistere tale campo unitario (armonia del mondo – temperato equilibrio) non è che storia della civiltà moderna, della weberiana '*Entzauberung der Welt*' o descristianizzazione; e la nostra indagine ci mostra come sia necessario dare un nuovo assetto alla storia occidentale. Si vedrà che la distruzione del 'campo' omogeneo iniziò nel corso del Seicento e si compì nel Settecento; proprio questo periodo e non il Rinascimento, rappresenta la grande cesura della storia occidentale.<sup>58</sup>

La temporalizzazione della Grande Catena dell'Essere, la sostituzione del mondo chiuso tolemaico con l'universo infinito e la scomparsa dell'armonia celeste e mondana costituiscono i tre processi principali di sostituzione dell'immagine premoderna della natura con una pienamente moderna. Questo processo di disincanto, disillusione e secolarizzazione ha come esito una polarizzazione dicotomica in reazione alla 'catastrofe epistemologica'.

Da un lato abbiamo una posizione *melanconica* – la nostalgia verso quel modello epistemico sorpassato fatto di limiti, gerarchie, confini ed armonia, e dall'altro abbiamo una visione *ottimista* e *manipolativa*. La natura scoperta dalla scienza è infinitamente più ampia, le sue leggi infinitamente più complesse, e, soprattutto l'uomo non è più costretto da limiti e gerarchie invisibili, ma può iniziare a *governare* la natura in un processo di *riprogrammazione* generalizzata di tutte le sue componenti.

La nostalgia per la natura premoderna è espressa nelle forme della cultura visuale barocca<sup>59</sup>, in particolare nelle allegorie della vanità e della melanconia. In questi documenti visivi si manifesta una polarizzazione negativa del simbolo dell'armonia universale e della catena dell'essere. Le due idee infatti convergono nella singola immagine della lira cosmica, emblema del rapporto analogico

<sup>56</sup> A. Koestler, *I sonnambuli*, cit., p. 382.

<sup>57</sup> L. Spitzer, *L'armonia del mondo*, cit., pp. 93-99.

<sup>58</sup> Ivi, p. 83.

<sup>59</sup> Si veda il paragrafo '*Les ambassadeurs*' de Holbein in J. Baltrušaitis, *Les perspectives dépravées. 2, Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus*, Paris 1996, pp. 125-160.

fra microcosmo e macrocosmo, della gradazione degli enti e della perfezione dell'universo creato. Fra il XVI ed il XVIII secolo le immagini della lira, dell'universo tolemaico (rappresentato dalla sfera armillare), e degli strumenti dell'astronomia e della geometria verranno associati alla morte ed alla vanità del sapere umano. Nella letteratura filosofica questo atteggiamento è espresso nelle posizioni scettiche dell'*Elogio della follia* di Erasmo (1509) e del trattato *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze* di Cornelio Agrippa (1530).

## 5. Principio d'irragione

Un mondo in cui gli accadimenti casuali avessero tanta parte non avrebbe nessuna stabilità né sarebbe degno di fede; l'incertezza infetterebbe il tutto; qualsiasi cosa (tranne forse ciò che è autocontraddittorio) potrebbe esistere e qualsiasi cosa potrebbe accadere, e nessuna cosa sarebbe in se stessa neppure più probabile di un'altra. Un'ipotesi del genere non era tale che Leibniz potesse accoglierla se c'era una alternativa possibile: [...] il principio di ragion sufficiente doveva indubbiamente apparirgli come un postulato praticamente indispensabile, quand'anche non lo credesse una verità logicamente necessaria.<sup>60</sup>

L'assoluto è l'impossibilità assoluta di un ente necessario. Non sosteniamo più una variante del principio di ragion sufficiente – ogni cosa ha una ragione necessaria per essere così e non altrimenti – ma piuttosto la verità assoluta di un *principio di irragione*. Niente ha una ragione per essere e restare qual è, ma tutto deve senza ragione poter non essere e/o poter essere altro da quello che è [...] Solo l'irragione è pensabile come eterna, poiché solo l'irragione è pensabile come anipotetica ed assoluta. Si può quindi dire che è possibile *dimostrare l'assoluta necessità della non-necessità di tutte le cose*. In altre parole: è possibile stabilire – attraverso una dimostrazione indiretta – l'assoluta necessità della contingenza di ogni cosa.<sup>61</sup>

Il processo di secolarizzazione e disincanto del mondo (la sua 'de-armonizzazione') si completa con la formulazione di un principio d'irragione. Si tratta di un evento che non era possibile immaginare nel XVII secolo – eliminare la giustificazione metafisica degli accadimenti mondani. Nel secolo barocco possiamo solo registrare una tendenza a *dubitare* del sapere precedente, tendenza che raggiungerà il suo apice nella filosofia empirista e poi kantiana. Tuttavia è solo mediante Nietzsche che il contraccolpo etico ed esistenziale della de-armonizzazione del mondo si farà sentire. Quello che il filosofo francese Quentin Meillassoux chiama *principio d'irragione* può bene spiegare una delle tonalità emotive più diffuse nell'epoca dell'Antropocene. La 'morte di Dio', la critica al principio di ragion sufficiente, la scomparsa dell'armonia del mondo, lo sciogliersi della Grande Catena dell'Essere compongono la concatenazione di eventi che ci porta nell'aspetto più melanconico della modernità.

---

<sup>60</sup> A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, cit., p. 180.

<sup>61</sup> Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine: saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Milano 2012, pp. 80-82.

È questo il senso delle affermazioni introduttive de *Il clima della storia* di Chakrabarty<sup>62</sup>, nelle quali lo storico si domanda *da quale prospettiva* è corretto osservare il fenomeno dell'Antropocene, rispondendo: dalla prospettiva dell'assenza dell'umanità sulla Terra.

## 6. Immagini della natura nell'epoca dell'Antropocene

Come affermato nei paragrafi precedenti, l'attuale situazione epistemologica ha molto a che vedere con l'epoca della distruzione del sapere premoderno. Si oscilla fra una visione nostalgica della natura come sistema gerarchico e fragile (un giardino da preservare) ad un'interpretazione pienamente moderna, quella della totale manipolabilità dell'ambiente.

L'idea di una natura come oggetto d'infinite operazioni di estrazione, correzione e miglioramento da parte dell'uomo ha origine agli albori della modernità, con il concetto di *terza natura*<sup>63</sup>. Si tratta di una nozione ricostruita dallo storico dei giardini John Dixon Hunt. Il termine viene utilizzato nei trattati di arte topiaria a partire dal Rinascimento per aggiornare una definizione di Cicerone nel *De natura deorum*. Lo scrittore romano delinea una partizione fra *prima natura* selvaggia, luogo incontaminato abitato dagli dei e *seconda natura*, il territorio striato dell'agricoltura umana. La *terza natura* è invece l'intersezione delle prime due per opera dell'*ars* umana. Essa rappresenta in modo più intensivo l'opera di governo ed alterazione della natura da parte dell'uomo perché il suo emblema è il giardino e l'ingegneria idraulica. La terza natura è l'imitazione dell'ambiente selvaggio per mezzo di un artificio umano. Mentre la seconda natura dell'agricoltura è ancora legata alla ciclica rotazione delle stagioni ed alla dipendenza dell'uomo da un ecosistema, la terza natura è la celebrazione del suo potere di *riprogrammare* l'ambiente – ad esempio spostando specie vegetali ed animali da un continente dall'altro. Con la terza natura comincia quel processo di trasformazione della natura da luogo armonico dell'interrelazioni fra generi e specie ripartiti in una rigida gerarchia ontologica a bacino di estrazione e sfruttamento delle risorse energetiche. È questa la natura tecnologizzata e ridotta a risorsa energetica che Heidegger criticherà aspramente:

Il disvelamento nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sí spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo. All'opposto una determinata regione viene pro-vocata a fornire all'attività estrattiva carbone e minerali. La terra si svela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. In modo diverso appare il terreno che un tempo il contadino coltivava, quando coltivare voleva ancora dire accudire e curare. L'opera del contadino non pro-voca la terra del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alle forze

---

<sup>62</sup> D. Chakrabarty, *The climate of history*, cit., p. 197.

<sup>63</sup> J. D. Hunt, *L'art du jardin et son histoire*, Paris 1996.

di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo. Intanto, però, anche la coltivazione dei campi è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione (*Bestellens*) che richiede (*stellt*) la natura. Essa la richiede nel senso della pro-vocazione. L'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione. L'aria è richiesta per la fornitura di azoto, il suolo per la fornitura di minerali, il minerale ad esempio è per la fornitura di uranio, l'uranio per l'energia atomica, la quale può essere utilizzata sia per la distruzione sia per usi di pace.<sup>64</sup>

L'immaginario bucolico che Heidegger contrappone alla forma inumana della tecnica moderna è l'esemplificazione di un atteggiamento *conservatore* e *nostalgico* nei confronti della modernità. L'idea che emerge da passaggi come quello sopracitato è che la modernità abbia condotto ad una distruzione dell'armonia 'naturale' fra uomo e ambiente. È una prospettiva pericolosa e difficilmente accettabile, poiché l'esaltazione dell'universo contadino implica un'ideologia '*Blut und Boden*' dalle conseguenze politiche inaccettabili.

Eppure questo 'ritorno alla Terra' è anche la chiave centrale delle soluzioni politiche al problema del cambiamento climatico. L'Antropocene è un fenomeno globale che introduce un nuovo paradigma e nelle scienze climatologiche e nella distinzione fra scienze umane e naturali. È anche un fenomeno *difficile* da pensare ed apparentemente *ingovernabile*. L'estensione e la portata del cambiamento climatico ci spingono a reagire in modo estremo, ci costringono a riconsiderare il senso e l'esito della modernizzazione, e ci riportano infine ad una condizione di crisi esistenziale, epistemologica e cosmologica simile a quella dei primi secoli di assestamento della modernità. Di qui il riaffiorare di un'estetica della catastrofe e dell'apocalisse, di qui il rifugio in un'immagine armonica ed ideologica della natura premoderna, di qui la spinta utopica ad *accelerare* la modernizzazione per risolvere tecnologicamente problemi di natura sostanzialmente politica. Nel primo paragrafo abbiamo visto l'ipotesi ecomodernista assumere il ruolo di continuazione del progetto moderno (con tutti i suoi difetti) sino all'utopia della geoingegneria. Ma l'Antropocene non è più governabile con i soli strumenti che abbiamo elaborato politicamente e tecnicamente negli ultimi trecento anni, esso è un *cambiamento di paradigma* e come tale deve essere compreso.

L'immagine del multinaturalismo abbracciata da Latour e De Castro dovrebbe costituire una *terza via* fra l'ipotesi nostalgica e 'fascisteggiante' à la Heidegger e la tecnocrazia capitalistica del manifesto ecomodernista. Essa però presenta delle criticità che vorremmo esporre in via di conclusione.

## 6. Il ritorno dei confini

I limiti spaziali – è questa l'innovazione di Schmitt che ci interessa maggiormente – sono tracciati per il riconoscimento degli stranieri riconosciuti come altri 'in un senso particolarmente forte' (*hostis*) 'al punto che dei conflitti con loro siano possibili'.

---

<sup>64</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica* in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1976, p. 11.

Mettere in evidenza questi limiti è il solo modo di ripoliticizzare l'ecologia e di mettere fine alle semplici operazioni di conquista, di occupazione della terra o di pacificazione.<sup>65</sup>

Se gli Amerindiani, come molti altri popoli non-moderni, condividono un generico obiettivo culturale fondamentale, questo è avere figli, costituire corpi di parentela [*constituer des corps de parents*], allearsi per mezzo del matrimonio ad altri corpi di parentela, proliferare nella discendenza, poiché le persone vivono *dentro* altre persone, con altre persone per mezzo di altre persone. Infine, gli Indiani preferiscono mantenere una popolazione relativamente stabile in luogo di aumentare la 'produttività' e di 'perfezionare la tecnologia' in modo da creare le condizioni ('l'eccedente') perché possano esserci sempre più individui, più bisogni e più preoccupazioni. Il presente etnografico delle società lente contiene un'immagine del loro avvenire.<sup>66</sup>

L'uso delle fonti etnografiche come modello speculare della società moderna è uno stilema classico del discorso utopico. Tornare a Carl Schmitt, come afferma Latour o rivolgersi all'ontologia delle popolazioni amerindiane, come reclama De Castro, sono due strategie per disattivare la crisi del pensiero che l'Antropocene comporta. Schmitt è evocato da Latour come pensatore dello stato di guerra e come teorico dei confini forti. Secondo il sociologo francese nell'epoca dell'Antropocene la necessità di costruire nuovi confini (territoriali, ma anche ontologici) e limiti (ecologici, ma anche demografici) richiederebbe una riconsiderazione dei problemi evidenziati dal pensiero conservatore.

Allo stesso modo il riferimento alle regole di governo della parentela, alla 'lentezza' delle società non-moderne, e, soprattutto la caratterizzazione unificante di una comune 'economia della scarsità' sembra a De Castro la soluzione migliore per i problemi politici della crisi ecologica.

Entrambe le soluzioni sono concepibili come un tentativo di ripensare il passaggio fra premodernità e modernità in un modo non *prometeico*, ma intensivo. Se infatti ciò che caratterizza l'immagine della natura premoderna è l'istituzione ubiqua di limiti, gerarchie, interdetti, allora per far fronte alla crisi climatica innescata dalla tendenza alla *distruzione* ed alla *deterritorializzazione assoluta* della modernità dovrà essere controbilanciata ad una tendenza *intensiva*<sup>67</sup>. Nella proposta filosofico-antropologica di De Castro e Danowski l'intensificazione si contrappone all'estensione, nel senso di una conversione della scienza moderna in un pulviscolo di 'scienze minori', di saperi locali.

Ma c'è davvero bisogno di questo ritorno al passato? Abbiamo davvero ancora bisogno di estrarre sapere dai collettivi non-moderni? Abbiamo ancora bisogno di Carl Schmitt? Tenendo fermo l'assunto che la modernità, così come si è sviluppata a partire dal XVI e dal XVII secolo, possiede un lato chiaro ed uno oscuro che ha portato alla conquista della libertà *per gli Europei* mentre innescava *fuori dall'Europa* un vasto processo di accumulazione primitiva e di devastazione ambientale, non possiamo provare a pensare diversamente?

---

<sup>65</sup> B. Latour, *Face à Gaïa*, cit., p. 312.

<sup>66</sup> E. V. De Castro, D. Danowski, *L'Arrêt de monde*, cit., pp. 318, 319.

<sup>67</sup> Ivi, p. 312.

Non possiamo *inventare* un progetto di ricostruzione di *alcune* premesse della modernità, narcotizzando le sue componenti deleterie?

È questa forse una *quarta via* per avvicinarsi all'Antropocene, quella prospettata da Donna Haraway: non una nostalgia per il passato gerarchico ed armonico, non una prometeica corsa verso la costruzione di una tecnosfera globale, ma nemmeno una 'nostalgia di secondo grado' complicata dall'uso dei saperi etnografici. La proposta di Haraway è quella di ricostruire una *mitologia*: non un semplice discorso ideologico, ma una nuova concatenazione biologica, archeologica, ontologica ed epistemologica che ha chiamato *Chthulucene*:

[...] diversamente dall'Antropocene o dal Capitalocene, lo Chthulucene è composto da storie e pratiche multispecifiche ininterrotte di divenire-assieme in tempi in cui si resta in gioco [*in times that remain at stake*], in tempi precari, nei quali il mondo non è finito ed il cielo non è ancora caduto. Siamo in gioco gli uni con gli altri. Diversamente dal dramma dominante del discorso dell'Antropocene e del Capitalocene, nello Chthulucene gli esseri umani non sono gli unici attori importanti, con tutti gli altri esseri in grado solo di reagire [*with all other beings able simply to react*]. L'ordine è riannodato [*reknitted*]: gli esseri umani sono con e della Terra, ed i poteri biotici e abiotici di questa Terra sono la stessa storia.<sup>68</sup>

Haraway vuole raccontare una storia diversa della crisi climatica, che non sia semplicemente legata alla storia del capitale e che non *escluda* completamente l'uomo dal suo orizzonte. Lo Chthulucene indica una prospettiva sulla biologia, la climatologia, la mitologia e la filosofia che *comprenda* l'uomo come parte di una relazione interconnessa. Questo significa sostituire il concetto di evoluzione con quello di simbiogenesi nella biologia, la figura di Gaia con quella di *Potnia theron* (l'antica signora delle bestie) nella mitologia ed interessarsi alla natura non solo come giardino armonico da proteggere ma dal punto di vista ecofemminista della *giustizia riproduttiva*.

Haraway immagina una nuova mitologia che si fonda su immagini di divinità femminili antichissime e sulle teorie più recenti delle scienze biologiche, riplasmando il progetto moderno in una nuova storia, una storia di cui tutte le componenti erano già presenti, solamente per migliaia di anni sono state concatenante diversamente.

Tommaso Guariento  
Università degli Studi di Palermo  
✉ tommaso.guariento@outlook.com

---

<sup>68</sup> D. Haraway, *Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, "E-Flux", #75, Settembre 2015, <http://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene/>