

Philosophical News, rivista semestrale di filosofia, nasce dalla collaborazione di più studiosi a livello internazionale e da un intenso lavoro di redazione. Obiettivo della rivista è di favorire la ricerca e la riflessione con particolare attenzione al dibattito contemporaneo, in tutte le sue diverse manifestazioni culturali. Per questo, la redazione sollecita in modo particolare contributi attinenti al dibattito attuale, siano essi di carattere teorico o storico. I numeri, oltre ad essere composti da articoli e recensioni, ospitano anche interviste e resoconti di *works in progress*: con ciò si vuole ribadire l'attenzione per gli sviluppi recenti che contraddistinguono questo progetto editoriale. Al tempo stesso si è scelto di privilegiare grandi temi, conferendo a ciascun numero un taglio monografico: è soltanto a partire dall'unità di cui il pensiero consiste nella sua origine, da un pensiero radicato nel terreno dell'esperienza e conscio della sua provenienza, che è infatti possibile uno sviluppo, un progresso, un lavoro capace di portar frutto con quella pacatezza poi assoluta e trasformata dal 'nuovo'. Così, l'armonia che talvolta trapela tra le pagine dei classici sembra poter divenire cardine di un lavoro sempre più proficuo: *Come un contadino ara la terra per la messe che ad-est, il filosofo ara il visibile per l'Invisibile che in esso traluce. Egli fende il visibile tracciandovi dei solchi ordinati non secondo i principi della geometria ma secondo l'Unum invisibile che integra i suoi pensieri e le sue azioni, gli uni e le altre filo-sofici* (Stanislaw Grygiel).

Philosophical News is a semi-annual journal of philosophy born from the collaboration of a number of international scholars as well as an intense editorial effort. The aim of our journal is to promote research and reflection with special regard to the contemporary debate in all its different cultural manifestations. Our editorial office therefore especially welcomes contributions pertaining to current debates, both of theoretical and historical nature. In addition to including articles and reviews, the issues also feature interviews and reports on works in progress: this choice is aimed at further reinforcing the attention on current developments, which is the distinctive feature of this editorial project. Another choice that was made was that of privileging major themes, developing each issue in a monographic form: only from the unity that belongs to thought in its origin, thought that is rooted in the grounds of experience and aware of its provenance, is it possible to move forward, to progress, to bear fruit with that calm that is then absolved and transformed by the 'new'. Likewise, the harmony that occasionally transpires from the pages of classics appears as a potential cornerstone for a new, enriched study: *As a farmer ploughs the earth for the harvest that ad-est, the philosopher ploughs the visible for the invisible that shines through it. He cuts through the visible, digging furrows that are not ordered according to the principles of geometry but according to the invisible Unum that integrates his thoughts and his actions, which are both philo-sophical* (Stanislaw Grygiel).



Philosophical News

NUMERO 10 – GIUGNO 2015



La rivista sottopone gli articoli a double blind peer review

Direttore responsabile: Elisa Grimi

Redazione: Marco Bellia, Damiano Bondi, Marco Damonte, Anna Piazza, Stefano Santasilia, Stefania Zanardi

Comitato scientifico: Francesca Bonicalzi, Francesco Botturi, Rémi Brague, Angelo Campodonico, Timothy Chappell, Vincenzo Costa, Gianfranco Dalmaso, Mario De Caro, Alessandro Ghisalberti, John Haldane, Claudio La Rocca, Danielle Lories, Michele Marsonet, Margarita Mauri Alvarez, Letterio Mauro, Matteo Negro, John O'Callaghan, Robert Spaemann, Achille Varzi

Rivista in formato elettronico (ISSN 2037-6707) e cartaceo (ISSN 2039-7194).

Dati per l'abbonamento annuale, 2 numeri:

ASSOCIAZIONE CULTURALE PHILOSOPHICAL NEWS

[CF 97578590156; P.IVA 07339530961]

ABBONAMENTO ANNUALE: 50,00 EURO (Italia; studente 25,00 EURO); 60,00 EURO (Estero)

Per abbonarsi:

Tramite bonifico bancario intestato ad
"Associazione Culturale Philosophical News"

Causale: "abbonamento annuale"

pagamento: Banca Prossima, via E. Ponti 55, 20143, Milano - Italy

BIC/SWIFT: BCITITMMXXX

IBAN IT27J0306909540100000008168

-mandare email con conferma avvenuto pagamento e indirizzo per la spedizione a philosophicalnews@gmail.com, specificando "Abbonamento Philosophical News" e indicando i numeri desiderati.

Autorizzazione Tribunale di Milano n. 127 – 12 marzo 2010

Copyright 2010 - All rights reserved

© 2016 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

Via Monfalcone, 17/19 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono: +39 02 24861657 / 02 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

Indice

Editoriale
di Elisa Grimi
p. 9

In esclusiva

Ecologia, ma umana.
Chiavi di lettura per la *Laudato si'*
di Andrea Tornielli
p. 20

Intervista a Robert Costanza
a cura di Damiano Bondi
p. 49

Intervista a Martine Rebetez
a cura di Judith Würzler
p. 26

Saggi

Manola Antonioli
Écologie et anthropologie
p. 35

Damiano Bondi
Ecologia e virtualità.
Appunti esistenzialisti per un futuro autore di “Essere e Spazio”
p. 49

Emil Mazzoleni
Il principio di causalità nei nuovi delitti ambientali.
Un’analisi giusfilosofica
p. 62

Iolanda Poma
Uomo-natura:
dalla dipendenza al vincolo
p. 73

Tommaso Tuppini
Homo natura.
Heidegger/Deleuze
p. 80

Recensioni

Convegni

Cultura dei diritti e dignità della persona
Palazzo Vecchio, Firenze – 10 aprile 2015
di Damiano Bondi
p. 97

L'indagine metafisica di Carlo Arata.
Un *unicum* nella filosofia teoretica italiana
Università degli Studi di Genova, Genova – 20 aprile 2015
di Stefania Zanardi
p. 100

Ontologia trinitaria
Università Vita e Salute San Raffaele, Milano – 28-30 aprile 2015
di Andrea Cardinali
p. 103

Using Wittgenstein in Contemporary Philosophy.
Fifth Symposium of the International Ludwig Wittgenstein Society
Universidad Complutense de Madrid, Madrid – 20-21 maggio 2015
di Laila Yousef
p. 106

Libri

Fernando Bellelli,
Etica originaria e assoluto affettivo.
La coscienza e il superamento della modernità
nella teologia filosofica di Antonio Rosmini,
Vita e pensiero, Milano 2014;
di Ezio Prato
p. 112

Damiano Bondi,
Fine del mondo o fine dell'uomo?
Saggio su ecologia e religione,
Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2015;
di Stefania Zanardi
p. 115

Giovanni Botta,
Jacques Maritain e Igor Stravinsky,
Rubbettino, Soveria Mannelli 2014;
di Luca Di Donato
p. 118

Mirella Pasini (a cura di),
Trust & Risk. L'etica in un mondo insicuro,
Città del silenzio, Novi ligure 2014;
di Marco Damonte

p. 122

Editoriale.

L'ecologia è destinata a durare?

di Elisa Grimi

Il rapporto tra l'uomo e l'ambiente ha negli ultimi decenni assunto un importante ruolo sociale. Abbiamo scelto di dedicare questo breve ma denso volume di *Philosophical News* proprio all'analisi di tale rapporto, individuando le ragioni per cui esso è divenuto così rilevante e presentando quindi differenti prospettive da cui può essere studiato. Parlare di ecologia significa parlare dell'uomo nel suo contesto vitale, nell'ambiente da cui trae il suo nutrimento, in cui elabora il suo sviluppo e per il quale rivolge attenzione o mancanza di cura nelle sue azioni. Tutto ciò che è "eco" sembra andare a braccetto con una parola, purtroppo oramai desueta in ambito morale, vale a dire la "responsabilità". Nel momento in cui si assume una prospettiva ecologica si diviene responsabili di un ramo di mondo. La responsabilità tuttavia non pare essere più in grado di svolgere un forte ruolo sociale poiché non è sinonimo di facilità, e neppure di comodità, ma spesso di sacrificio e fatica.

Il volume apre con una splendida esclusiva del giornalista Andrea Tornielli a commento della recente enciclica di Papa Francesco *Laudato si'*. Il pontefice nell'elaborare la sua riflessione pone un chiaro punto di partenza, che molti ecologisti nelle loro analisi e ancora molti volontari impegnati nella propria battaglia ecologica sembrano spesso dimenticare: non è possibile cioè proporre una relazione tra l'uomo e l'ambiente a prescindere da quella con le altre persone e con Dio. Una affermazione forte che pone l'attenzione sulla durabilità di una mentalità ecologica. Le buone intenzioni umane infatti, alla lunga, sono destinate, se non in alcune eccezioni, a non durare. L'esortazione a rispettare l'ambiente per il futuro delle nuove generazioni non appare essere infatti molto attraente. Uno sforzo per degli effetti che non saranno immediatamente evidenti, o addirittura forse mai percepiti. Sorge anche l'obiezione che una singola azione, piccola, minuscola rispetto al mondo non possa salvare l'ecosistema naturale. Perché dunque proporre una ecologia?

La parola ecologia è oramai su tutti i grandi schermi, i verdi fanno le loro enormi campagne, enfatizzate dalla reale minaccia dell'insorgere di frequenti malattie dovute ad uno scorretto rapporto con l'ambiente e le sue creature. E di qui tutta l'importanza del tema. Vi è un fattore che merita di essere posto in risalto, che non fa riferimento alla corretta e rispettabilissima esortazione del rispetto e della tutela dell'ambiente: cioè come tale sguardo possa essere mantenuto, come possa essere trasmesso. Insomma sembra proprio trattarsi di un problema di educazione, cioè di amore.

Il volume propone un dialogo con due figure di spicco nella riflessione ecologica: Robert Costanza, professore di Public Policy presso l'Australian National University, pioniere della cosiddetta "ecologia economica", un campo interdisciplinare che integra l'ecologia, l'economia, la psicologia, la sociologia e la gamma completa delle scienze naturali, sociali e umanistiche; e Martine Rebetez, docente di climatologia applicata presso l'Université de Neuchâtel, la quale mette in allerta sulla mala informazione, riferendosi all'opposto a paesi quali l'Inghilterra in cui i media hanno iniziato a rifiutarsi di dare voce a tutto ciò che è chiaramente disinformazione, in contrasto con gli evidenti risultati della ricerca. È un dato di fatto infatti che molti media mettano in campo anche nozioni scorrette al fine di ingrossare un dibattito, con la conseguenza però nociva di disorientare l'agire popolare.

Segue la sezione di contributi. Manola Antonioli, professoressa di filosofia presso l'École Nationale d'Architecture de Paris, presenta il contributo dal titolo "Écologie et anthropologie", nel quale esamina le trasformazioni contemporanee della moderna dicotomia natura-cultura rifacendosi ad un'ampia bibliografia da Philippe Descola, a Edgar Morin, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Innovativa la riflessione di Damiano Bondi, professore di filosofia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, presentata nel saggio "Ecologia e virtualità. Appunti esistenzialisti per un futuro autore di Essere e Spazio". Con non poca ironia nell'auspicare una prossima impresa che verta sul binomio essere e spazio, Bondi individua nella realtà virtuale il rischio che la stessa riflessione ecologica, se considerata in modo assoluto, porta con sé. È fina l'argomentazione. Infatti proprio nel paradigma della realtà virtuale si rintraccia quell'atrofizzazione del desiderio che può verificarsi allo stesso modo anche in un orizzonte ecologico che non pone quale suo confine l'altro o Dio ma la regola, il dettame civile. L'assumere infatti una mentalità ecologica, per quanto encomiabile, se perde quale suo riferimento il fine per cui l'ambiente stesso è creato può portare ad una esasperazione del benessere che però non è destinata a durare. Ancora una volta si può ben comprendere che la base del tema dell'ecologia è la responsabilità, e parlare di responsabilità significa avere presente il fine dell'oggetto di cui si è responsabili, altrimenti questa non potrebbe darsi. Possiamo assumere che la ragion d'essere della responsabilità di un soggetto verso un oggetto coincida con il fine di quell'oggetto. Segue il contributo di Emil Mazzoleni dell'Università degli Studi di Milano "Il principio di causalità nei nuovi delitti ambientali. Un'analisi giusfilosofica", il quale propone una riflessione a partire dalla legge di riforma dei reati ambientali (atto 122/2015) proposta dal Governo italiano nel 2015, che costituisce il più rilevante intervento di riforma della normativa di prevenzione e contrasto della criminalità ambientale. Questa legge, osserva Mazzoleni, ha provocato un incremento significativo degli studi giuridici riguardo non solo i problemi di etica dell'ambiente, ma anche l'idea della causalità nella legge criminale. Nel suo saggio Mazzoleni muove in difesa della causalità concepita come normativa, non riducibile a fattori puramente descrittivi, attraverso l'analisi di quesiti di natura filosofica adottati nella legge italiana sui reati dell'ambiente. Iolanda Poma, professoressa di filosofia presso l'Università degli Studi del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro", nella sua riflessione "Uomo-natura:

dalla dipendenza al vincolo”, a partire dalla emergenza ecologica e ambientale, esamina la relazione dell’uomo con la natura, nel suo dinamismo e nella storia. Il senso di questa interdipendenza è fornita dai loro rispettivi significati, che non sono riducibili alla sopravvivenza umana o alla naturale autoconservazione. La libertà umana riconosce nella necessità naturale un modello in grado di limitare il difetto congenito dell’umano che è l’arbitrarietà; e illuminata dalla libertà, la natura rivela una faccia della sua necessità, capace di mettersi in dialogo con la libertà. La comune dipendenza è dunque riformulata nei termini di un legame nel quale l’esperienza del Bene è inclusa. Conclude la sezione dei contributi Tommaso Tuppi, professore di filosofia presso l’Università degli Studi di Verona, con il saggio “*Homo natura. Heidegger/Deleuze*”, il quale a partire dall’espressione nietzschiana “*Homo natura*” ripercorre le prospettive assunte da Heidegger e Deleuze circa il legame tra l’uomo e la natura, tra il *logos* e l’umanità.

Chiudono il volume le due sezioni di aggiornamento di cronache di eventi e di recensioni di testi di recente pubblicazione.

Editorial.

Will ecology last?

by *Elisa Grimi*

In recent decades the relationship between man and the environment played an important social role. We chose to dedicate this short but intense issue of *Philosophical News* precisely to the analysis of this relationship, identifying the reasons why it has become so relevant, and presenting different perspectives of research. To reflect on ecology means thinking about man in his vital context, in the environment where he draws his nourishment, evolves and takes care or is careless in his actions. All what is “eco” seems to go hand in hand with a word, unfortunately now obsolete in the moral field, namely “responsibility”. When an ecological perspective is assumed, one becomes responsible for a part of the world. This responsibility, however, does not seem to play a strong social role since it is not synonymous of *easiness*, nor *comfort*, but often of sacrifice and effort.

The volume starts with a wonderful article of the journalist Andrea Torielli, on the recent encyclical of Pope Francesco *Laudato si'*. The Pontiff drawing up his reflection poses a clear point of departure, often forgotten by many ecologists in their analysis and also by many volunteers involved in their ecological battle: it is not possible to propose a relationship between man and the environment apart from that with other people and with God. A strong statement that focuses on the durability of ecological thought. Good human intentions in fact, are not intended, with certain exceptions, to last. The exhortation to respect the environment for the future of the younger generations does not appear very attractive. An effort for effects that will not be immediate, or even perhaps never even perceived. This triggers the objection that a single action, small, tiny compared to the world, cannot save the ecosystem. Why then propose ecology?

The word ecology is by now on all big screens, ecological groups make huge campaigns, emphasized by the real threat of frequent abrupt spreading of diseases due to a wrong relationship with the environment and its creatures. And here lies the actual importance of the topic. There is a factor that needs to be emphasized, that does not refer to the correct and respectable exhortation to respect and protect the environment: that is, how can this broad thorough perspective be maintained, how can it be transmitted? So it seems to be really a problem of education, that is to say of love.

The book proposes a dialogue with two leading figures in the ecological debate: Robert Costanza, professor of Public Policy at the Australian National University, a pioneer of the so-called “economic ecology”, an interdisciplinary field that integrates ecology, economics, psychology, sociology and the full range

of natural and social sciences and humanities; and Martine Rebetez, professor of applied climatology at Neuchâtel, which puts an alert on unprecise information, referring as a comparison of an opposite trend to countries such as England where the media have begun to ban all that is clearly disinformation, in contrast with verified research results. It is a matter of fact that many media put into the field also incorrect notions in order to swell the debate, with the consequence, however harmful, to disorient the popular opinion and action.

The contributions section follows. Manola Antonioli, professor of philosophy at the Ecole Nationale d'Architecture Paris, presents a contribution entitled *Écologie et anthropologie*, which examines the contemporary transformations of modern nature-nurture dichotomy referring to a wide bibliography from Philippe Descola, to Edgar Morin, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Gilles Deleuze and Félix Guattari. There is the innovative reflection of Damiano Bondi, professor at the Theological Faculty of Florencia, presented in the essay *Ecology and virtuality. Existentialists note for a future author of "Being and Space"*. With no little irony in hoping for an upcoming enterprise focusing on the combination of being and space, Bondi locates in virtual reality the risk that the ecological reflection, if considered absolutely, may develop. It's an interesting argument. Indeed, in the paradigm of virtual reality the atrophy of desire can occur also within an ecological horizon that does not pose as its limit the other or God, but the rule, the civil dictate. To assume in fact an ecological reasoning, however commendable, if it loses as its reference the aim for which the environment itself has been created, could lead to an exasperation of "wellbeing" which is not destined to last. Once again we should understand that the basis of ecology is responsibility, and to talk of responsibility means having in mind the purpose of the object of which you are responsible, otherwise this responsibility may not be. We can assume that the reason for being of the responsibility of a subject towards an object coincides with the end of that object. The contribution of Emil Mazzoleni, assistant professor at State University of Milan, follows: *The principle of causality in the new environmental crimes. A normative analysis*. He proposes a reflection starting from the law of environmental crimes Reform (Act 122/2015) proposed by the Italian Government in 2015, which is the most important reform of the regulations to prevent and oppose environmental crime. Mazzoleni observes that this law has caused a significant increase in legal studies regarding not only the problems of environmental ethics, but also the idea of causality in criminal law. In his essay Mazzoleni moves in defence of causality conceived as normative, not reducible to purely descriptive factors, through the analysis of philosophical questions adopted in Italian law on environmental crimes. Iolanda Poma, professor at State University of Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro" in her reflection *Man-nature: from dependence to the constraint*, starting from the ecological and environmental emergency, examines the relation of man with nature, in its dynamism and history. The sense of this interdependence is provided by their respective meanings that are not reducible to human survival or natural self-preservation. Human freedom recognizes in natural necessity a model able to limit the human constitutional defect that is arbitrariness; and illuminated by freedom, nature reveals an aspect of its

necessity, able to dialogue with freedom. The common dependence is therefore reformulated in terms of a bond including the experience of Good. Tommaso Tuppini, professor of philosophy at the University of Verona, concludes the section of the contributions with the essay *Homo nature. Heidegger/Deleuze*, which starting from the Nietzschean expression "Homo natura" traces the perspectives assumed by Heidegger and Deleuze about the link between man and nature, between the *logos* and humanity.

The volume ends with two sections of updated chronicles of events and recently published book reviews.

In esclusiva

Andrea Tornielli

Ecologia, ma umana.

Chiavi di lettura per la Laudato si'

Il grande merito della recente enciclica «Laudato si'» è l'aver analizzato, per la prima volta in modo completo e articolato in un documento del magistero sociale, l'interdipendenza e l'inscindibilità di fenomeni che siamo abituati a guardare secondo visioni a compartimenti stagni. Il Papa che ha preso il nome del Santo di Assisi spiega infatti che non si possono risolvere i problemi legati all'inquinamento e allo sfruttamento selvaggio delle risorse naturali – realtà che rischiano di lasciare ai nostri nipoti non una terra da coltivare bensì un arido deserto – senza mettere in discussione l'attuale modello di sviluppo. Non si può parlare di salvaguardia dell'ambiente a prescindere dal fatto che vi siano milioni di persone che muoiono di fame e di sete in un mondo che produce cibo a sufficienza per tutti. E non ci si può occupare di inquinamento e di lotta alla povertà senza uno sguardo realista sul modo in cui molti Paesi si servono dello strumento crudele della guerra.

Servono dunque una visione e un approccio globali, capaci di attingere nuovamente e a piene mani dal patrimonio della Dottrina sociale della Chiesa, il segreto meglio custodito dal cattolicesimo, dato che nessuno lo conosce. Un magistero che se conosciuto e fatto fruttificare collocherebbe i cristiani non tra i difensori dello statu quo, bensì tra coloro che operano, agiscono, progettano, sperano e non hanno paura di porre domande «scomode» all'attuale sistema dominato dallo strapotere di una finanza che cerca di togliere spazio alla politica e all'autodeterminazione dei popoli.

Rileggendo l'enciclica papale sulla custodia del creato, non si può non notare come la grande apertura manifestata dal Pontefice nella «Laudato si'» verso molte istanze dei movimenti ambientalisti non sia affatto incondizionata, e mostri invece una sua particolare peculiarità. In diverse pagine del noto documento, che lega indissolubilmente la questione ambientale ed ecologica alla questione sociale, Papa Bergoglio mette bene in chiaro il controsenso di quanti considerano l'uomo come il «cancro» del pianeta, combattono strenuamente la manipolazione genetica delle sementi e si battono contro la sperimentazione sugli animali. Ma al tempo stesso giustificano l'aborto, la sperimentazione e la manipolazione genetica sugli embrioni umani vivi, interessandosi magari moltissimo delle balene e per nulla dei migranti, dei profughi, di chi muore di fame e di sete. *«Le ferite all'ambiente naturale e all'ambiente sociale sono tutte «causate in fondo dal medesimo male, cioè*

dall'idea che non esistano verità indiscutibili che guidino la nostra vita, per cui la libertà umana non ha limiti», spiega il Papa all'inizio dell'enciclica (n. 6).

Francesco contesta le teorie sulla denatalità, che vanno per la maggiore. «Invece di risolvere i problemi dei poveri e pensare a un mondo diverso, alcuni si limitano a proporre una riduzione della natalità. Non mancano pressioni internazionali sui Paesi in via di sviluppo che condizionano gli aiuti economici a determinate politiche di "salute riproduttiva"» (n. 50). Riprendendo il Compendio della dottrina sociale della Chiesa il Papa spiega che «la crescita demografica è pienamente compatibile con uno sviluppo integrale e solidale». Infatti, «incolpare l'incremento demografico e non il consumismo estremo e selettivo di alcuni, è un modo per non affrontare i problemi. Si pretende così di legittimare l'attuale modello distributivo, in cui una minoranza si crede in diritto di consumare in una proporzione che sarebbe impossibile generalizzare, perché il pianeta non potrebbe nemmeno contenere i rifiuti di un simile consumo. Inoltre, sappiamo che si spreca approssimativamente un terzo degli alimenti che si producono, e il cibo che si butta via è come se lo si rubasse dalla mensa del povero».

Un accenno alla teoria di coloro che considerano l'uomo come la malattia del pianeta lo si trova nel paragrafo in cui Papa Bergoglio presenta le varie posizioni in campo: «Dall'altro estremo, altri ritengono che la specie umana, con qualunque suo intervento, può essere solo una minaccia e compromettere l'ecosistema mondiale» (n. 60).

Francesco, pur mostrando una grande attenzione e delicatezza verso tutto il creato, dice no ad «equiparare tutti gli esseri viventi e togliere all'essere umano quel valore peculiare che implica allo stesso tempo una tremenda responsabilità (n. 90). Il Papa osserva: «Si avverte a volte l'ossessione di negare alla persona umana qualsiasi preminenza, e si porta avanti una lotta per le altre specie che non mettiamo in atto per difendere la pari dignità tra gli esseri umani... ma ci dovrebbero indignare soprattutto le enormi disuguaglianze che esistono tra di noi».

«Non può essere autentico un sentimento di intima unione con gli altri esseri della natura, se nello stesso tempo nel cuore non c'è tenerezza, compassione e preoccupazione per gli esseri umani. È evidente l'incoerenza di chi lotta contro il traffico di animali a rischio di estinzione, ma rimane del tutto indifferente davanti alla tratta di persone, si disinteressa dei poveri, o è determinato a distruggere un altro essere umano che non gli è gradito. Ciò mette a rischio il senso della lotta per l'ambiente». (n. 91)

Ancora, il Papa sottolinea che «quando non si riconosce nella realtà stessa l'importanza di un povero, di un embrione umano, di una persona con disabilità – per fare solo alcuni esempi –, difficilmente si sapranno ascoltare le grida della natura stessa», perché «tutto è connesso» (n. 117)

È interessante l'accostamento tra il povero e l'embrione umano a rischio di essere soppresso. Infatti, aggiunge il Pontefice, «non si può proporre una relazione con l'ambiente a prescindere da quella con le altre persone e con Dio. Sarebbe un individualismo romantico travestito da bellezza ecologica e un asfissiante rinchiudersi nell'immanenza» (n. 119).

In un paragrafo della stessa enciclica Francesco ripete il suo «no» all'aborto, che aveva già ribadito nell'esortazione «*Evangelii gaudium*», pubblicata nel novembre 2013 e considerata il documento programmatico del pontificato: «*Dal momento che tutto è in relazione, non è neppure compatibile la difesa della natura con la giustificazione dell'aborto. Non appare praticabile un cammino educativo per l'accoglienza degli esseri deboli che ci circondano, che a volte sono molesti o importuni, quando non si dà protezione a un embrione umano benché il suo arrivo sia causa di disagi e difficoltà*» (n. 120).

Il Papa inoltre mette in luce il controsenso di una difesa intransigente dell'ambiente che non si comporta allo stesso modo quando di tratta di difendere gli esseri umani: «*D'altro canto, è preoccupante il fatto che alcuni movimenti ecologisti difendano l'integrità dell'ambiente, e con ragione reclamino dei limiti alla ricerca scientifica, mentre a volte non applicano questi medesimi principi alla vita umana. Spesso si giustifica che si oltrepassino tutti i limiti quando si fanno esperimenti con embrioni umani vivi. Si dimentica che il valore inalienabile di un essere umano va molto oltre il grado del suo sviluppo. Ugualmente, quando la tecnica non riconosce i grandi principi etici, finisce per considerare legittima qualsiasi pratica*» (n. 136).

Da notare qui che non trova alcuna giustificazione l'atteggiamento di quei cattolici che deridono l'impegno in favore del creato e minimizzano i rischi ambientali accusando chi lo fa di catastrofismo, ribadendo invece l'importanza della battaglia per la vita. Il Papa spiega invece che l'integrità dell'ambiente si difende a partire dalla difesa della vita umana e del riconoscimento dell'inalienabile valore di ogni essere umano.

Allo stesso modo, guardando al creato con lo sguardo dell'ecologia umana, come a un dono ricevuto da custodire e tramandare a chi verrà dopo di noi, Francesco mette in guardia dalle teorie che negano la differenza sessuale: «*Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere sé stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente. Pertanto, non è sano un atteggiamento che pretenda di cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa*» (n. 155).

«*L'ecologia umana è inseparabile dalla nozione di bene comune*» (n. 156), spiega ancora Francesco, e «*il bene comune presuppone il rispetto della persona umana in quanto tale, con diritti fondamentali e inalienabili ordinati al suo sviluppo integrale. Esige anche i dispositivi di benessere e sicurezza sociale e lo sviluppo dei diversi gruppi intermedi, applicando il principio di sussidiarietà. Tra questi risalta specialmente la famiglia, come cellula primaria della società*» n. (157). La famiglia «*è il luogo in cui la vita, dono di Dio, può essere adeguatamente accolta e protetta contro i molteplici attacchi a cui è esposta, e può svilupparsi secondo le esigenze di un'autentica crescita umana*» (n. 213).

Allo stesso tempo, pur parlando di una situazione ormai al limite del sostenibile, l'enciclica «*Laudato si'*» appare del tutto aliena dal catastrofismo. È vero che le previsioni catastrofiche, Francesco, «*ormai non si possono più guardare con disprezzo e ironia. Potremmo lasciare alle prossime generazioni troppe macerie, deserti e sporcizia. Il ritmo di consumo, di spreco e di alterazione dell'ambiente ha superato le*

possibilità del pianeta, in maniera tale che lo stile di vita attuale, essendo insostenibile, può sfociare solamente in catastrofi, come di fatto sta già avvenendo periodicamente in diverse regioni» (n. 161). Ma allo stesso tempo, davanti alla diagnosi realista e dettagliata dello stato delle cose, non compare traccia di discorsi paralizzanti dalla paura del futuro e dal senso di impotenza. Al contrario, le pagine sono ricche di proposte operative e appelli incalzanti ad agire in fretta. La situazione è grave, siamo sull'orlo di un baratro ma un cambiamento di rotta condiviso può permetterci di evitare il peggio. Il Papa si rivolge a tutti, ai singoli credenti, alle donne e agli uomini di buona volontà, alle nazioni, agli organismi internazionali e a chi deve prendere delle decisioni.

Tanti sono i suggerimenti concreti. Tra questi è da evidenziare, per i Paesi avanzati, la prospettiva suggerita della «decelerazione», la stessa indicata anche da alcuni degli analisti più liberi e lungimiranti come imprescindibile via maestra da imboccare subito, se si vuole interrompere la spirale dell'auto-devastazione. «*Se in alcuni casi lo sviluppo sostenibile comporterà nuove modalità per crescere*» – avverte l'enciclica «*in altri casi, di fronte alla crescita avida e irresponsabile che si è prodotta per molti decenni, occorre pensare pure a rallentare un po' il passo, a porre alcuni limiti ragionevoli e anche a ritornare indietro prima che sia tardi. Sappiamo che è insostenibile il comportamento di coloro che consumano e distruggono sempre più, mentre altri ancora non riescono a vivere in conformità alla propria dignità umana. Per questo è arrivata l'ora di accettare una certa decrescita in alcune parti del mondo, procurando risorse perché si possa crescere in modo sano in altre parti*». (n. 193)

Intervista a Robert Costanza

A cura di Damiano Bondi

1. Questo numero di *Philosophical News* è dedicato al tema dell'ecologia. Oggi, le questioni ambientali sono anche questioni globali: il loro livello è il medesimo di altri fenomeni sociali, come le migrazioni umane, il pluralismo culturale, e l'economia. Robert Costanza, lei è celebre per i suoi studi sui rapporti tra economia e ecologia: potrebbe raccontarci come è nato il suo interesse per questa tematica, e perché?

This number of Philosophical News is dedicated to the topic of "Ecology". Today, the environmental questions are also global questions: their degree is the same of other social phenomena, such as human migrations, cultural pluralism, and economy. Robert Costanza, you are famous for your studies in the field of economics, and you were one of the first to study the links between economy and ecology. Could you tell us when you first came to be interested in the topic and why?

Durante il mio dottorato di ricerca, sotto la guida di Howard Odum, ho studiato l'ecologia sistemica (*systems ecology*), che guarda al sistema umano, nel suo complesso, come integrato nel resto della natura. Ancora consideravo l'economia solo marginalmente, ma avevo capito che un approccio sistemico era realmente necessario per andare al di là degli steccati disciplinari, che continuano a soffocare la nostra capacità di comprendere adeguatamente il nostro mondo, così complesso, e di costruire un futuro sostenibile e desiderabile. Dopo il dottorato di ricerca, sono stato *Assistant Professor* presso il *Coastal Ecology Laboratory* della Louisiana State University, nella cui Facoltà di Economia si trovava Herman Daly. Insieme abbiamo fondato la *International Society for Ecological Economics* e la rivista *Ecological Economics*, per creare una piattaforma transdisciplinare che si ponesse l'obiettivo di comprendere e gestire il nostro mondo secondo la prospettiva dei sistemi complessi.

As a Ph.D. student of Howard Odum I studied "systems ecology" which looks at the whole system of humans embedded in the rest of nature. I took economics as minor during my Ph.D. studies, but recognized that a systems approach was really necessary to get beyond the disciplinary silos that continue to stifle our ability to adequately understand our complex world and build a sustainable and desirable future. My first job after my Ph.D. was as an Assistant Professor at the Coastal Ecology Laboratory at Louisiana State University, where Herman Daly was on the economics faculty. Together we formed the International Society for Ecological

Economics and started the journal Ecological Economics to create a transdisciplinary venue for understanding and managing our world from a whole systems perspective.

2. Una delle nozioni centrali delle sue teorie è quella di “capitale naturale”. Che cosa intende con questo termine, e perché è così importante?

One of the core-concepts of your theories is the “natural capital”. What do you mean by this, and why is it so important?

Dal punto di vista dell'economia ecologica dei sistemi complessi, dobbiamo considerare tutti i beni e i flussi che contribuiscono al benessere umano sostenibile. “Capitale” è usato nel senso di una risorsa, riserva o accumulo o eredità – un patrimonio ricevuto dal passato che contribuisce al *welfare* del presente e del futuro. Chiaramente questo uso del termine “capitale” è più ampio di quello associato al termine “capitalismo”.

Tali beni, che si sovrappongono e interagiscono in modi complessi per produrre tutti i benefici umani, possono essere categorizzati nei seguenti quattro gruppi principali:

Capitale naturale: l'ambiente naturale e la sua biodiversità, che, in combinazione con gli altri tre tipi di capitale, fornisce beni e servizi ecosistemici: i benefici umani derivano dagli ecosistemi. Questi beni e servizi sono essenziali per le esigenze di base come la sopravvivenza, la regolazione del clima, l'habitat per le altre specie, la fornitura di acqua, il cibo, i tessuti, il carburante, il tempo libero, i servizi culturali, e le materie prime necessarie per tutta la produzione economica.

Capitale sociale e culturale: la rete di connessioni interpersonali, i *social networks*, il patrimonio culturale, le conoscenze tradizionali, la fiducia, e ancora gli accordi istituzionali, le regole, le norme e i valori che facilitano le interazioni umane e la cooperazione tra le persone. Tutto ciò contribuisce alla coesione sociale di comunità forti, vitali e sicure, supporta il buon governo, e aiuta a soddisfare i bisogni umani fondamentali quali la partecipazione, l'affetto, e il senso di appartenenza.

Capitale umano: gli esseri umani e le loro caratteristiche, compresa la salute fisica e mentale, la conoscenza, e altre capacità che consentono alle persone di essere membri produttivi della società, non soltanto lavoratori. Ciò comporta l'uso equilibrato del tempo per ottemperare a bisogni umani basilari quali un'occupazione appagante, la spiritualità, la capacità di comprensione, lo sviluppo delle competenze, la creatività e la libertà.

Capitale costruito: edifici, macchinari, infrastrutture di trasporto, e tutti gli altri manufatti e servizi umani che soddisfano ulteriori bisogni umani fondamentali quali l'alloggio, la sussistenza, la mobilità e le comunicazioni.

Ora, i beni del capitale umano, di quello sociale e di quello costruito dipendono interamente dal mondo naturale, e dunque il capitale naturale è, in ultima analisi, insostituibile. La sostenibilità richiede perciò che noi viviamo di interessi (rendimenti sostenibili) generati dal capitale naturale senza esaurire il capitale stesso.

From a whole systems ecological economics perspective, we need to consider all of the assets and flows that contribute to sustainable human well being. “Capital” is used in the sense of an asset, stock or accumulation or heritage – a patrimony

received from the past and contributing to the welfare of the present and future. Clearly this use of the term “capital” is much broader than that associated with the term “capitalism”.

These assets, which overlap and interact in complex ways to produce all human benefits, can be categorized in the following four broad groups:

Natural capital: *The natural environment and its biodiversity, which, in combination with the other three types of capital, provide ecosystem goods and services: the benefits humans derive from ecosystems. These goods and services are essential to basic needs such as survival, climate regulation, habitat for other species, water supply, food, fiber, fuel, recreation, cultural amenities, and the raw materials required for all economic production.*

Social and cultural capital: *The web of interpersonal connections, social networks, cultural heritage, traditional knowledge, trust, and the institutional arrangements, rules, norms, and values that facilitate human interactions and cooperation between people. These contribute to social cohesion to strong, vibrant, and secure communities, and to good governance, and help fulfil basic human needs such as participation, affection, and a sense of belonging.*

Human capital: *Human beings and their attributes, including physical and mental health, knowledge, and other capacities that enable people to be productive members of society, not just workers. This involves the balanced use of time to meet basic human needs such as fulfilling employment, spirituality, understanding, skills development, creativity, and freedom.*

Built capital: *Buildings, machinery, transportation infrastructure, and all other human artifacts and services that fulfil basic human needs such as shelter, subsistence, mobility, and communications.*

Human, social, and built capital assets depend entirely on the natural world, and natural capital is therefore ultimately non-substitutable. Sustainability thus requires that we live off the interest (sustainable yields) generated by natural capital without depleting the capital itself.

3. Il “capitale naturale” è una sorta di applicazione di un concetto economico (il capitale) a un campo extra-economico (la natura). Cosa pensa della possibilità di rovesciare questa relazione, e di applicare alcuni concetti ecologici al dominio dell’economia? Ad esempio, potremmo immaginare un “inquinamento economico”...

So, the “natural capital” is a sort of application of an economic concept (the capital) to an extra-economic field (nature). What do you think about the possibility to reverse this relation and apply some ecological concepts to the domain of economy? For instance, we could imagine an “economic pollution”...

Come ho detto, l’economia ecologica è un campo interdisciplinare che integra l’ecologia, l’economia, la psicologia, la sociologia e la gamma completa delle scienze naturali, sociali e umanistiche. Questo approccio è diverso rispetto ai tradizionali approcci disciplinari, ma è necessario per comprendere e gestire il nostro mondo complesso. Così l’economia ecologica utilizza concetti provenienti da tutte

le discipline rilevanti, e li integra in un quadro sistemico, e al contempo sviluppa nuovi concetti che attraversano i confini disciplinari.

Ecological economics is, as I've said, a transdisciplinary field that integrates ecology, economics, psychology, sociology, and the full range of natural and social sciences and the humanities. This is different than the traditional disciplinary approaches, but is necessary in order to understand and manage our complex world. So ecological economics uses concepts from all the relevant disciplines and integrates them in a systems framework, while developing new concepts that cross disciplinary boundaries.

4. “Ecologia” ed “economia” hanno una radice comune: il termine greco *oikos*, che significa “casa”. Una casa non è soltanto un posto in cui si vive; è qualcosa che dobbiamo gestire. In questo senso, è forse possibile connettere ecologia ed economia (e la stessa origine dell’economia): la natura non è semplicemente l’habitat degli esseri umani (come per tutti gli altri animali), ma è qualcosa che gli esseri umani devono gestire. Cosa pensa di ciò?

“Ecology” and “economy” have a common root: the greek term “oikos”, which means “house”. A house is not only a place to live in; it is something to be managed. In this sense, it is perhaps possible to link ecology and economy (and the origin of economy itself): nature is not simply the habitat of human beings (as it is for all the other animals), it is something that human beings have to manage. What do you think about it?

Nella prassi moderna, l’“economia” è spesso identificata con l’“economia di mercato” – la somma di tutte le transazioni di beni e di servizi in cambio di soldi. Ma questa è una definizione troppo ristretta. Una definizione più ampia, spesso utilizzata, è la “ripartizione delle risorse scarse fra usi alternativi desiderabili”. Questa definizione implica l’analisi di quali usi siano desiderabili, quali risorse siano scarse, e quale sia il modo migliore per allocare le risorse rispetto agli usi. Certamente in ciò rientra il mercato, e i beni e servizi scambiati in esso, ma esistono molti usi desiderabili al di fuori del mercato, così come molte risorse scarse. Quindi un modo migliore di pensare l’“economia” è che in essa rientri tutto ciò che è scarso e che contribuisce a degli usi desiderabili – in generale, al benessere umano e alla sua sostenibilità. Nel nostro attuale “mondo pieno”, nell’Antropocene, quasi tutto è scarso, compresi i beni del capitale naturale e di quello sociale, la maggior parte dei quali sono al di fuori del mercato. Inoltre, il benessere umano dipende da molti altri fattori che non il semplice consumo di beni e di servizi commercializzati. L’emergente “scienza della felicità” e la “psicologia positiva” si propongono di capire meglio ciò che influenza il senso soggettivo di benessere. Da questi studi, e da molti altri, risulta chiaro che i fattori extra-mercato sono estremamente importanti. Infine, per comprendere appieno l’economia, si deve capire la sua interdipendenza con la società, con la cultura e con il resto della natura, e il suo radicamento in tutte queste dimensioni. Tale approccio sistemico, o economia ecologica, è ciò che è necessario in un mondo che si sta velocemente riempiendo di esseri umani e dei loro manufatti, se speriamo di definire meglio e soddisfare gli

usi desiderabili. Ciò implica il riconoscimento del fatto che (1) la nostra economia materiale è integrata nella società, che è a sua volta integrata nel nostro sistema ecologico di sopravvivenza, e non possiamo capire o gestire la nostra economia senza comprendere l'intero sistema interconnesso; (2) la crescita e lo sviluppo non vanno sempre di pari passo, e il vero sviluppo deve essere definito in termini di incremento del benessere equo e sostenibile (BES), e non solo di incremento del consumo materiale (PIL); e (3) abbiamo bisogno di un sano equilibrio tra i beni naturali, umani, sociali, e culturali fiorenti, da una parte, e i beni prodotti/costruiti adeguati e ben funzionanti, dall'altra.

In modern usage, "the economy" is often equated with "the market economy"—the sum of all the transactions of goods and services for money. But this is far too narrow a definition. A broader definition often used is "the allocation of scarce resources among alternative desirable ends". This definition implies the analysis of what ends are desirable, what resources are scarce, and how best to allocate the resources to achieve the ends. Certainly the market and the goods and services exchanged in it are a part of this, but many desirable ends exist outside the market, as do many scarce resources. So a better way to think about "the economy" is as everything that is scarce and that contributes to desirable ends—broadly, human well-being and its sustainability. In our current "full world" in the anthropocene almost everything is scarce, including natural and social capital assets, most of which are outside the market. In addition, human well-being is a function of much more than the consumption of marketed goods and services. The emerging "science of happiness" and "positive psychology" attempt to better understand what influences people's subjective sense of well-being. It is clear from these and many other studies that nonmarket factors are extremely important. Also, to fully understand the economy, one must understand its interdependence with and embeddedness in society, culture, and the rest of nature. This kind of whole system or ecological economics is what is needed in a world rapidly filling up with humans and their artifacts if we hope to better define and fulfill desirable ends. These include the recognition that (1) our material economy is embedded in society, which is embedded in our ecological life-support system, and we cannot understand or manage our economy without understanding the whole, interconnected system; (2) growth and development are not always linked and true development must be defined in terms of the improvement of sustainable well-being (SWB), not merely improvement in material consumption (GDP); and (3) we need a healthy balance among thriving natural, human, social, and cultural assets, and adequate and well-functioning produced or built assets.

5. Recentemente, papa Francesco ha rinnovato la proposta dell'ecologia integrale. Lei pensa che sia un modo corretto per fronteggiare la nostra crisi ambientale, oppure il concetto di "ecologia integrale" rischia di allargare troppo il dominio di ciò che è "ecologia", finendo per renderlo un termine inutile?

Recently, Pope Francis juiced up the proposal of an "integral ecology". Do you think this is a correct way to face our environmental crisis, or does the concept of "integral ecology" risk to enlarge the domain of "ecology" too much, making it useless?

Penso che l'“ecologia integrale” sia la stessa cosa di ciò che io ho descritto come “economia ecologica”. Essa è un campo interdisciplinare che integra lo studio degli esseri umani con quello del resto della natura, nel tentativo di mettere insieme, scientificamente, ciò che è desiderabile con ciò che è sostenibile all'interno del nostro pianeta finito. Ciò che è ormai inutile è credere di essere in grado di risolvere i nostri problemi rimanendo all'interno del dominio di ciascuna disciplina, quale essa sia. Papa Francesco ha mostrato una vera *leadership* in merito alla visione del mondo come un sistema integrato complesso. Speriamo di raggiungere presto un punto di svolta globale su queste idee, e di iniziare a fare ciò che è necessario per trasformare le nostre economie, le nostre istituzioni, le visioni del mondo e gli obiettivi sociali al fine di creare un futuro sostenibile e desiderabile.

I think “integral ecology” is the same thing as what I’ve been describing as “ecological economics”. Ecological economics is a transdisciplinary field that integrates the study of humans and the rest of nature in an effort to bring together the study of what is desirable with what is sustainable on our finite planet. What is no longer useful is to imagine that we can solve our problems from within the domain of any one discipline. Pope Francis has shown true leadership on the issue of seeing the world as an integrated whole system. Hopefully we will soon reach a global tipping point on these ideas and begin the transformations to our economies, institutions, world views and societal goals that are necessary in order to create a sustainable and desirable future.

Robert Costanza (1950) è attualmente professore di *Public Policy* alla *Crawford School of Public Policy* presso la *Australian National University*. È stato ricercatore e professore presso numerose università americane, divenendo uno dei pionieri della cosiddetta “ecologia economica”, ambito interdisciplinare di studi grazie al quale ha ricevuto svariati premi e riconoscimenti, tra cui il *Kellogg National Fellowship*, il *Society for Conservation Biology Distinguished Achievement Award*, e il dottorato onorario conferitogli dall'Università di Stoccolma e dall'*École Normale Supérieure de Lyon*. Tra le sue innumerevoli pubblicazioni ricordiamo *Ecological economics: The science and management of sustainability* (1991) e *An Introduction to Ecological Economics* (1997, con John H Cumberland, Herman Daly, Robert Goodland e Richard B Norgaard).

Intervista a Martine Rebetez

A cura di Judith Würzler

1. Professoressa Martine Rebetez il presente numero della rivista *Philosophical News* riflette sul tema dell'ecologia. Potrebbe fornirci qualche delucidazione su tale nozione? Qual è il posto dell'ecologia all'interno del dominio scientifico, e per quale motivo è importante secondo Lei?

Professeure Martine Rebetez. L'actuel numéro de la revue Philosophical News porte sur l'écologie. Pouvez-vous apporter quelques éclaircissements sur cette notion? Que représente l'écologie comme domaine scientifique et en quoi est-elle importante selon vous?

Ciò che voi chiamate "ecologia" riguarda le ricerche in materia di ambiente. Per me si tratta evidentemente di un dominio scientifico essenziale. Nella prospettiva dell'essere umano, l'ecologia è un dominio sempre più essenziale, poiché gli esseri umani oggi hanno un impatto molto rilevante sul loro ambiente. L'ambiente, d'altra parte, ha sempre avuto un impatto sugli esseri umani. Ciò che cambia, oggi, è che si osservano alcuni impatti sugli esseri umani dovuti ad un ambiente che si è esso stesso trasformato per l'azione degli esseri umani. In altri termini si può osservare l'impatto sull'ambiente delle trasformazioni indotte dagli esseri umani, e questi impatti sono quindi, di rimando, un impatto sugli esseri umani stessi.

Diviene dunque più interessante analizzare in che misura noi abbiamo la possibilità di influenzare le cose, o di cambiarle. Si può provare a modificare l'impatto dell'uomo sull'ambiente alla sua radice, come ad esempio quando si vogliono ridurre le emissioni di gas ad effetto serra, oppure cercare di moderare gli effetti dei cambiamenti ambientali, adattando i comportamenti umani così da limitare le conseguenze negative del cambiamento. Ad esempio, dal momento che non si riescono a fermare le emissioni di gas ad effetto serra, e dunque non si riesce a fermare l'aumento della temperatura, ci si può in qualche misura adattare. Tali adattamenti saranno di diverso genere. Vi possono essere adattamenti tecnologici, o adattamenti che riguardano al contrario soltanto il comportamento. Ad esempio, quando fa molto caldo, si può avere l'aria condizionata oppure ci si può anche vestire in modo diverso, o ancora spostarsi in orari diversi. È possibile anche chiudere al mattino le tende della vostra casa, cosicché rimanga più fresca. Non si tratta di tecnologia, ma semplicemente di adattamento.

Je comprends que ce que vous appelez "écologie" recouvre les recherches en matière d'environnement. Pour moi il s'agit évidemment d'un domaine scientifique essentiel. Dans la perspective de l'être humain, l'écologie est un domaine toujours plus essentiel, puisque les humains aujourd'hui ont un impact très important sur leur environnement. L'environnement, lui, a toujours eu un impact sur les humains. Ce qui change aujourd'hui c'est qu'on observe des impacts sur les humains par un environnement qui a lui-même été transformé par les humains. En d'autres termes on peut observer l'impact sur l'environnement de transformations induites par les humains et ces impacts ont ensuite, en retour, un impact sur ces mêmes humains.

Il est d'ailleurs d'autant plus intéressant de les analyser que nous avons la possibilité de les influencer, ou de changer les choses. On peut soit chercher à changer l'impact de l'homme sur l'environnement à la source, comme par exemple lorsqu'on veut réduire les émissions de gaz à effet de serre, soit s'efforcer de modérer les impacts des changements environnementaux, ce qui consiste souvent à adapter les comportements humains pour subir moins fortement les conséquences négatives du changement. Par exemple, du moment qu'on ne parvient pas à stopper les émissions de gaz à effet de serre, et qu'on ne parvient donc pas à stopper l'augmentation de la température, on peut dans une certaine mesure s'adapter. Ces adaptations vont être de tous ordres. Ça peut être des adaptations technologiques. D'autres adaptations touchent par contre uniquement au comportement. Par exemple, quand il fait très chaud, vous pouvez avoir de l'air conditionné ou vous pouvez aussi vous habiller différemment, ou encore vous déplacer à des heures différentes. Vous pouvez aussi fermer vos stores le matin pour que votre appartement reste plus frais. Ce n'est pas une question de technologie, mais juste d'adaptation.

2. Lei lavora più specificamente sulla climatologia. Potrebbe spiegare di che cosa si tratta? Esiste da molto tempo?

En ce qui vous concerne, vous travaillez plus spécifiquement sur la climatologie. Pouvez-vous nous expliquer de quoi il s'agit? Est-ce que cela existe depuis longtemps?

La climatologia è lo studio degli stati significativi dell'atmosfera su un luogo, ed è anche lo studio di tutto il sistema climatico, che include le interazioni con l'idrosfera, la biosfera, o ancora la criosfera, la neve e il ghiaccio. Per secoli, gli uomini hanno annotato ogni giorno il tempo necessario per individuare le regolarità o calcolare le medie, o ancora per confrontare diversi climi in diversi luoghi, e capire il rapporto con la vegetazione.

Lo studio più specifico del cambiamento climatico apparve anch'esso molto presto. Già nel XIX secolo, Arrhenius, in seguito ai lavori di Fourier, Tyndall o Fouillet, ha calcolato che se fossero aumentate le emissioni di gas a effetto serra, si sarebbe osservato un cambiamento climatico. Una grande preoccupazione sorse in modo significativo a partire dalla seconda metà del 20° secolo, dopo avere osservato realmente un forte aumento delle temperature. È da questo periodo, quando si prese veramente coscienza del cambiamento e della necessità di agire, che la questione del cambiamento climatico è diventata centrale.

La climatologie est l'étude des états significatifs de l'atmosphère au-dessus d'un lieu, et aussi l'étude de l'ensemble du système climatique qui comprend les interactions avec l'hydrosphère, la biosphère, ou encore la cryosphère, la neige et la glace. Depuis des siècles, certains ont noté tous les jours le temps qu'il faisait pour relever les régularités ou calculer des moyennes, ou encore pour comparer différents climats dans différents lieux et comprendre la relation avec la végétation.

L'étude plus spécifique du changement climatique apparaît elle aussi très tôt. Déjà au 19^{ème} siècle, Arrhenius, à la suite des travaux de Fourier, Tyndall ou Fouillet, a calculé que si l'on augmentait les gaz à effet de serre, on allait observer un changement climatique. On s'en préoccupe vraiment de manière importante depuis la seconde partie du 20^e siècle, depuis qu'on observe réellement une forte augmentation des températures. C'est depuis cette période, lorsqu'on a pris véritablement conscience du changement et de la nécessité d'agir, que la question du changement climatique est devenue centrale.

3. Esiste una differenza tra la concezione scientifica e la percezione ordinaria del cambiamento climatico?

Existe-t-il une différence entre la conception scientifique et la perception ordinaire du changement climatique?

In riferimento al cambiamento climatico, cerco personalmente di comunicare, di trasmettere al pubblico le mie conoscenze scientifiche. Dunque se comunico bene, in linea di principio, si dovrebbe avere una buona adeguazione tra le due concezioni, la mia e quella del pubblico. La difficoltà deriva principalmente dal fatto che ci sono forze opposte che mirano alla disinformazione del pubblico, per interessi diversi, compresi quelli economici e politici. I *budgets* e le forze di comunicazione per la disinformazione, che si riuniscono sotto il nome di "scetticismo climatico", sono assolutamente sconcertanti, finanziati principalmente dalle industrie del petrolio e del carbone. Mentre per gli scienziati il *budget* di comunicazione è irrisorio. Spesso è il nostro tempo libero che può essere dedicato alla comunicazione con il pubblico, dopo aver condotto la ricerca scientifica e l'insegnamento per i nostri studenti.

Par rapport au changement climatique, je m'efforce personnellement de communiquer, de transmettre au public mes connaissances scientifiques. Donc si je communique bien, en principe, on devrait avoir une assez bonne adéquation entre les deux conceptions. La difficulté provient surtout du fait qu'il existe des forces contraires, qui visent à la désinformation du public, dans des intérêts divers, notamment économiques et politiques. Les budgets et les forces de communication pour la désinformation, qu'on trouve sous l'appellation de "climato-scepticisme", sont absolument faramineux, financés principalement par le pétrole et le charbon. Alors que pour les scientifiques, le budget communication est dérisoire. C'est souvent notre temps libre qui peut être consacré à communiquer avec le public, après avoir effectué les recherches scientifiques et l'enseignement à nos étudiants.

4. Sarebbe importante che l'università, per esempio, assegnasse un budget più alto per la comunicazione? O non è il suo ruolo?

Ce serait alors important que l'université, par exemple, attribue un budget communication plus important? Ou cela n'est pas son rôle?

Sì, questo è un ruolo dell'università, ma tra molti altri compiti. In un momento di riduzione dei bilanci, è difficile investire di più nella comunicazione. Credo che la cosa migliore sarebbe di denunciare e impedire la disinformazione a tutti i livelli, non solo a livello accademico. In Inghilterra vi sono dei media che ormai hanno iniziato a rifiutarsi di dare voce a tutto ciò che è chiaramente disinformazione, a ciò che è in contrasto con gli evidenti risultati della ricerca scientifica. Dunque le persone che sostengono che il clima non cambia, o che non si debbano ridurre i gas ad effetto serra, non vengono intervistate perché sono chiaramente in malafede. Si tratta di misure che mi sembrano del tutto giustificate. Ma il problema è che spesso i media necessitano di controversie, anche se queste non sono presenti sul piano scientifico. Queste persone quindi spesso contribuiscono a crearle artificialmente. Nessun risultato scientifico sostiene lo scetticismo climatico: ecco ciò che è straordinario. Non c'è assolutamente nessuna pubblicazione scientifica che giustifichi questa posizione. Ma chiunque può scrivere qualsiasi cosa su internet o in un libro, anche per difendere la tesi dello scetticismo climatico. Quando la posta in gioco è così importante per le aziende, si dovrebbero prendere delle misure per prevenire o almeno per ridurre la disinformazione.

Oui c'est aussi un rôle de l'université, mais parmi de nombreuses autres tâches. A l'heure où les budgets diminuent, il est difficile d'investir davantage dans la communication. Je pense que le mieux serait de dénoncer et d'empêcher la désinformation à tous les niveaux, pas seulement à celui de l'université. On a en Angleterre en particulier des médias qui refusent désormais de donner la parole à tout ce qui constitue clairement de la désinformation, ce qui est contraire aux résultats évidents des recherches scientifiques. Donc les gens qui prétendent que le climat ne change pas, ou qu'il ne faut pas réduire les gaz à effet de serre, ces gens ne sont plus interviewés parce qu'ils font clairement preuve de mauvaise foi. Ce sont des mesures qui me paraissent tout à fait justifiées. Mais le problème est souvent que les médias ont besoin de controverses, même si celles-ci n'existent pas sur le plan scientifique. Ils ont ainsi souvent contribué à les créer artificiellement. Aucun résultat scientifique n'appuie le climato-scepticisme. C'est cela qui est extraordinaire. Il n'y a absolument aucune publication scientifique qui justifie cette position. Mais n'importe qui peut écrire n'importe quoi sur internet ou dans un livre, aussi pour défendre des thèses climato-sceptiques. Lorsque les enjeux sont tellement importants pour les sociétés, elles devraient prendre des mesures qui empêchent ou du moins réduisent la désinformation.

5. Come spiegare che da un lato quasi tutto il mondo ora riconosce che sarebbe bene proteggere l'ambiente, piuttosto che dirigersi verso il disastro, ma dall'altra parte, nessuno sembra pronto ad adattare il proprio comportamento individuale di conseguenza? È a causa di un sentimento d'impotenza?

Comment expliquer que, d'un côté presque tout le monde reconnaît aujourd'hui que ce serait bien de protéger l'environnement, qu'on court à la catastrophe, mais que, de l'autre côté, personne ne semble prêt à adapter son comportement individuel en conséquence? Est-ce dû à un sentiment d'impuissance?

Ci sono molte ragioni pratiche, la svolta energetica non è facile da condurre, ma ho effettivamente l'impressione che Lei tocchi un punto fondamentale oggi: si tratta di questo senso di impotenza in rapporto a un mondo vasto, che corre forse verso la distruzione, o per lo meno che si sta muovendo in una direzione su cui non abbiamo alcuna influenza possibile. Se paragono la mia generazione a quella dei miei studenti oggi, noi pensavamo di potere cambiare il mondo. Pensavamo di potere migliorare le cose, che queste potessero cambiare. Oggi ho l'impressione, ma sarebbe interessante chiederlo a loro, che la generazione dei ragazzi di 20-25 anni si trova ad affrontare una tale massa di informazioni provenienti da tutto il mondo, per la maggior parte negative, tale da comportare un vero e proprio senso di scoraggiamento e impotenza. Quindi non è ovvio intraprendere una carriera professionale o impegnarsi per l'ambiente. Fortunatamente alcuni lo fanno, e spesso con risultati impressionanti. È importante essere in grado di dire "Io cambio le cose al mio livello, e la cosa importante è che ho scelto di agire in modo che se tutti agissero così, il mondo sarebbe migliore".

Il y a beaucoup de raisons pratiques, le tournant énergétique n'est pas facile à effectuer, mais j'ai effectivement l'impression que vous touchez à un point qui est essentiel aujourd'hui: il s'agit de ce sentiment d'impuissance par rapport à un vaste monde qui court peut-être à sa perte, ou du moins qui se dirige dans une direction sur laquelle nous n'avons pas d'influence possible. Si je compare ma génération par rapport à celle de mes étudiants d'aujourd'hui, nous pensions que nous pourrions changer le monde. On croyait qu'on pouvait améliorer les choses, qu'on pouvait les changer. Et j'ai l'impression aujourd'hui, mais ce serait intéressant de leur poser la question, que la génération des 20-25 ans fait face à une telle masse d'informations qui viennent du monde entier, le plus souvent négatives, que cela crée un réel sentiment de découragement et d'impuissance. Du coup ce n'est pas évident de se lancer dans une carrière professionnelle ou de s'engager pour l'environnement. Heureusement certains le font, et souvent avec des résultats impressionnants. Il est important de pouvoir se dire "je vais changer les choses à mon échelle, et l'important c'est que je choisisse mes actions de telle sorte que si tout le monde agissait comme cela, le monde serait meilleur".

6. In effetti c'è qualcosa di scoraggiante. Anche nel dibattito pubblico, in particolare in quello economico, dove ci vengono presentati i fenomeni economici come una realtà sulla quale sarebbe ingenuo pensare di potere avere una qualche influenza. Che cosa ne pensa?

Effectivement, il y a quelque chose de décourageant. Egalement dans le discours, notamment le discours économique, où l'on nous présente les phénomènes économiques comme une réalité sur laquelle il serait naïf de penser qu'on puisse avoir une quelconque influence. Qu'en pensez-vous?

E se la comunicazione fosse costruita in modo tale da non portarci ad agire? È un punto interessante. È chi è che ha un interesse, soprattutto economicamente e in termini di potere politico, a far sì che non agiamo? Dobbiamo interrogarci su questo.

Est-ce que la communication fait en sorte que l'on ne puisse pas agir? C'est intéressant. Qui a intérêt, économiquement surtout et en termes de pouvoir politique, à faire en sorte que nous n'agissions pas? Il faut s'interroger sur cette question.

7. Circa le conseguenze del riscaldamento globale in Svizzera, Lei ha scritto degli articoli sul rapporto tra il turismo e il cambiamento climatico nelle Alpi. Che senso ha tale connessione? È il turismo che provoca il riscaldamento globale?

Concernant maintenant les conséquences du réchauffement climatique spécifiquement en Suisse, vous avez écrit des articles concernant la relation entre le tourisme et le réchauffement climatique dans les Alpes. Quelle est cette relation? Est-ce que le tourisme provoque le réchauffement?

È vero che il turismo è anche una delle cause dei cambiamenti climatici, soprattutto dato il movimento dei visitatori, che è di gran lunga la principale fonte di gas serra generata da questa attività. Ma non è direttamente su questo aspetto che abbiamo condotto le nostre ricerche. Abbiamo principalmente studiato gli effetti del cambiamento climatico sul turismo montano, in particolare sulle attività invernali, con la riduzione della neve. Ma abbiamo anche studiato il potenziale portato dai cambiamenti climatici, soprattutto in termini di prolungamento della stagione estiva, o il crescente interesse del pubblico nel trascorrere la parte più calda dell'anno in montagna, date le ondate di calore in pianura. Quando è molto caldo, sempre più persone decidono di recarsi un paio di giorni in quota per godere della freschezza.

C'est vrai que le tourisme est aussi l'une des causes du changement climatique, essentiellement par le déplacement des visiteurs, qui est de loin la principale source de gaz à effet de serre générée par cette activité. Mais ce n'est pas directement sur cet aspect que nous avons mené des recherches. Nous avons surtout étudié les impacts des changements climatiques sur les activités touristiques en montagne, en particulier sur les activités hivernales, avec la réduction de l'enneigement. Mais nous avons aussi étudié tout le potentiel qu'apporte le changement climatique, notamment en termes de rallongement de la saison estivale ou de l'intérêt croissant du public à venir passer les parties les plus chaudes de l'année en montagne, dès lors que nous avons des canicules en plaine. Lorsqu'il fait très chaud, de plus en plus de gens décident de partir quelques jours en altitude pour profiter de la fraîcheur.

8. Che cosa ne pensa delle richieste di finanziamento allo Stato per gli impianti di risalita svizzeri, per affrontare le perdite causate da riscaldamento globale? Le ritiene legittime?

Que pensez-vous alors des demandes de financement adressées à l'Etat de la part des remontées mécaniques suisses, pour faire face aux pertes dues au réchauffement? Pensez-vous qu'elles sont légitimes?

Legittime, certamente. D'altra parte, dal momento che sono richieste che sono spesso rivolte ai Cantoni, i Cantoni sono obbligati ad avere una visione globale e a fare delle scelte. E questo non è evidente. A volte si decide di smettere di investire in strutture invernali di una stazione invernale, che dovrà a quel punto sviluppare le sue attività estive. Può essere una scelta della località in sé, ma anche una scelta dovuta alla logica dei finanziamenti esterni.

Per esempio, ho partecipato al progetto "Alpes Vaudoises 2020", del cantone di Vaud: in questo caso, il Comune ha chiesto a tutte le stazioni di fornire alcune informazioni, e ha condotto studi per diversi anni, per poi prendere diverse decisioni: chiedere l'accorpamento di alcune stazioni o smettere di investire per la pista da sci in altre, o ancora sostenere il trasporto pubblico. Quando le richieste sono molte e significative, si selezionano gli investimenti piuttosto che distribuirli tra tutti, e alla fine si vedono le stazioni morire perché hanno ricevuto sovvenzioni insufficienti. Quindi ci sono scelte che sono estremamente difficili, ed è notevole che ciò avvenga, perché è coraggioso. I criteri decisionali sono numerosi: il clima è uno, ma non il solo.

Légitimes, bien sûr. Par contre, comme ce sont des demandes qui sont souvent adressées aux cantons, les cantons sont obligés d'avoir une vision globale et de faire des choix. Et cela n'est pas évident. Il faut parfois décider de cesser d'investir dans les installations hivernales d'une station, qui devra alors développer ses activités estivales. Il peut s'agir d'un choix de la station elle-même, mais aussi d'un choix du bailleur de fonds externe.

J'ai par exemple participé au projet "Alpes Vaudoises 2020" du canton de Vaud: dans cet exemple, le canton a demandé à toutes les stations de fournir certaines informations et il a mené des études sur plusieurs années, pour ensuite prendre plusieurs décisions: demander le rapprochement de certaines stations ou cesser d'investir pour le ski de piste dans d'autres, ou encore soutenir les transports publics. Lorsque les demandes sont multiples et importantes, il faut sélectionner les investissements plutôt que de répartir entre tous et finalement voir les stations mourir quand même à terme, parce qu'elles auront reçu des subventionnements insuffisants. Donc il y a des choix qui sont extrêmement difficiles, et c'est remarquable que cela se fasse, car c'est courageux. Les critères de décision sont nombreux, le climat en est un, mais pas le seul.

9. L'ultima domanda fa riferimento al titolo di un suo articolo che ha suscitato la mia curiosità: *Le réchauffement climatique: pas que du négatif* [Il riscaldamento globale: non tutto è negativo]. Questo significa che ci sono anche degli aspetti positivi per il riscaldamento globale? Quali sono?

La dernière question concerne le titre de l'un de vos articles qui a éveillé ma curiosité. Le titre dit «Le réchauffement climatique: pas que du négatif». Cela signifie donc qu'il y a aussi des aspects positifs dans le réchauffement climatique? Quels sont-ils?

In realtà ci sono molti esempi positivi, anche se il saldo è chiaramente negativo. Per il turismo le possibilità di estendere la stagione estiva è un buon esempio, ma non è l'unico. Abbiamo in Svizzera una popolazione la cui età media sale continuamente: se c'è meno freddo in inverno, meno ghiaccio, avremo meno gente che

cade, meno incidenti, meno malattie, meno mortalità per influenza. Per contro, avremo problemi nelle situazioni di ondate di calore, che dobbiamo iniziare ad affrontare seriamente. Per l'agricoltura, la stagione di vegetazione si sta progressivamente allungando. Così, ad una altitudine media, si sta iniziando ad avere interesse a coltivare. Tuttavia, la siccità si rinforza, l'acqua può mancare più spesso, gli agenti patogeni si stanno sviluppando anche ad altitudini più elevate, e possono influenzare le colture in luoghi che prima non ne risentivano. Non vi sono necessariamente aspetti positivi, ma questi sono chiaramente in minoranza rispetto a quelli negativi, ed è importante segnalarlo.

Gran parte del problema del cambiamento climatico è la velocità del riscaldamento: la temperatura è aumentata di parecchi gradi in cento anni. È troppo veloce per alcuni ecosistemi e società umane. È dello stesso ordine di grandezza di quando la terra è passata da un periodo glaciale ad uno interglaciale. È assolutamente enorme. Al momento ci sono 7-8 miliardi di esseri umani su questo pianeta: è una sfida del tutto significativa. Se avessimo, come la terra ha avuto nel passato, 10.000 o 20.000 anni per gestire questa transizione, non ci sarebbe alcun problema. La terra può assolutamente continuare a funzionare, e gli ecosistemi adattarsi, in un arco di 10.000 anni.

Il y a effectivement beaucoup d'exemples positifs, même si le bilan est clairement négatif. Pour le tourisme les possibilités d'extension de la saison d'été est un bon exemple, mais ce n'est pas le seul. On a en Suisse une population dont l'âge moyen vieillit : si on a moins de froid en hiver, moins de glace, on va avoir moins de gens qui tombent, moins d'accidents, moins de maladies, moins de mortalité due à la grippe. Par contre, on aura des problèmes dans les situations de canicules, auxquelles on devra faire face. Pour l'agriculture, la saison de végétation est toujours plus longue. Donc à altitude moyenne, c'est toujours plus intéressant d'avoir des cultures. En revanche, les sécheresses se renforcent, l'eau peut manquer de plus en plus souvent, les pathogènes se portent aussi de mieux en mieux à toujours plus haute altitude et peuvent toucher des cultures dans des endroits qui ne les connaissaient pas auparavant. On trouve donc forcément des côtés positifs, mais ceux-ci restent clairement minoritaires par rapport aux effets négatifs, c'est important de le signaler.

L'essentiel du problème des changements climatiques réside dans la vitesse du réchauffement qui atteint plusieurs degrés sur une centaine d'années. C'est trop rapide pour certains écosystèmes et sociétés humaines. C'est le même ordre de grandeur que lorsque la terre est passée d'une période glaciaire à une période interglaciaire. C'est absolument énorme. Et il se trouve qu'on est aussi maintenant 7 à 8 milliards d'êtres humains sur cette planète ; ce n'est pas négligeable comme défi. Si on avait, comme la terre a eu par le passé, 10'000 ou 20'000 ans pour faire cette transition, il n'y aurait aucun problème. La terre peut tout à fait continuer à fonctionner et les écosystèmes s'adapter sur 10'000 ans.

10. E questi effetti negativi si fanno sentire in modo molto più grave nelle zone fragili del mondo, non è vero?

Et ces effets négatifs se font ressentir de manière beaucoup plus grave dans des régions fragilisées du monde, n'est-ce pas?

Assolutamente. Le conseguenze sono molto più drammatiche per i paesi economicamente e tecnologicamente più deboli. In Svizzera, almeno per ora, ci sono risorse finanziarie e un livello di istruzione che offrono un importante potenziale di adattamento.

Tout à fait. Les conséquences sont beaucoup plus dramatiques pour les pays économiquement et technologiquement faibles. En Suisse, pour l'instant en tout cas, il y a des moyens financiers et un niveau d'éducation qui offrent un potentiel d'adaptation très important.

Martine Rebetez è dal 2012 docente di climatologia applicata presso l'Université de Neuchâtel, Svizzera. È titolare di una cattedra congiunta con l'Università e l'*Institut fédéral de recherches sur la forêt, la neige et le paysage* (WSL). Riveste inoltre funzioni scientifiche in diverse associazioni, forum e commissioni.

Manola Antonioli

Écologie et anthropologie

The article aims at exploring the contemporary transformations of the modern dichotomy between Nature and Culture, on the border between the philosophy and the anthropology. An essential stage in the recent history of the anthropology of the nature was the publication of the Philippe Descola's Par-delà nature et culture, the main contribution of which consisted in proposing a new method of approach relationships between nature and society, as our modern and western vision of the world centred on a «large house in two superimposed levels» begins to reveal its limits. We find an ecological way of thinking also in the works of the philosopher Edgar Morin and in the sociology of the techniques of Bruno Latour. At the level of the anthropology, the most interesting perspectives are (in our opinion) the ones opened by the «cannibal anthropology» of Eduardo Viveiros de Castro, which tries to exceed the stiff frame of the structuralism (which still join Philippe Descola's searches) to borrow from the Amerindian thought the requirement of a perspectivisme and a multinaturalism which could allow a new transversalité of the anthropology and the philosophy, «the alliance of demons» for which Gilles Deleuze and Félix Guattari already wished in 1980 in Mille plateaux.

«Ce qu'ils nomment "la nature" c'est, dans notre langue très ancienne, urihi a, la terre-forêt, mais aussi son image, visible aux seuls chamans, que nous appelons Urihinari, l'esprit de la forêt. C'est grâce à elle que les arbres sont vivants. Ainsi, ce que nous appelons l'esprit de la forêt, ce sont les innombrables images des arbres, celles des feuilles qui sont leurs cheveux et celle des lianes. Ce sont aussi celles du gibier et des poissons, des abeilles, des tortues, des lézards, des vers de terre et même des escargots warama aka. L'image de la valeur de fertilité në roperi de la forêt, c'est également ce que les Blancs appellent la nature. Elle a été créée avec elle et lui donne sa richesse. Ainsi, pour nous, les esprits xapiri sont les véritables possesseurs de la nature et non pas les êtres humains. Les esprits crapaud, caïman et poisson, enfants de Tëpëresiki, sont les maîtres des rivières, tout comme les esprits ara, perroquet, tapir ou chevreuil et tous les autres esprits animaux sont les maîtres de la forêt.»

Davi Kopenawa et Bruce Albert, La Chute du ciel

1. Nature(s) et culture(s)

Depuis la deuxième moitié du XX^e siècle, on assiste à une profonde remise en cause des relations entre les concepts de “nature” et de “culture”, qui interroge tous les modèles de pensée de la modernité occidentale. En effet, les espaces et les territoires, la perception que nous en avons, la façon dont nous les concevons, les aménageons, les bâtissons et les habitons sont profondément bouleversés par le développement des technologies, des réseaux de transports et de communications et ces bouleversements ne peuvent pas affecter l'idée que nous nous faisons de “la” nature, comme notre environnement par excellence. C'est aussi le singulier de “nature” et de “culture” qui est ainsi mis en cause: loin d'être des réalités et des notions immuables à travers les siècles et dans les diverses régions du monde, “nature” et “culture” ne cessent de co-évoluer au cours de l'histoire et dans les différentes parties de la planète.

Traditionnellement, la culture est philosophiquement distinguée de la nature par l'intervention de l'artifice, la coutume, la technique, la convention, l'art et le langage. La culture a été longtemps considérée comme étant une institution exclusivement humaine, à l'origine d'un monde où se déploient des origines et des valeurs. A l'opposé, la nature se caractérisait par sa permanence, sa stabilité, sa régularité, elle restait à l'extérieur du domaine politique pour faire essentiellement l'objet de la science. Bien évidemment, ce cadre théorique n'a jamais été aussi rigide: il suffit de citer Rousseau, par qui la nature et le naturel ont été considérés comme des normes et des idéaux éthiques, presque une norme à suivre pour la culture. Le monde humain a été également considéré comme la finalité de la nature, transformée en ensemble de ressources matérielles et réservoir d'énergies prêtes à être “cultivées”, mises en forme et travaillées par l'homme par l'agriculture, l'élevage, la technique. Ces mêmes ressources, considérées pendant longtemps comme illimitées, ont été par la suite exploitées au service des industries humaines sans ménagement.

L'émergence de l'idée d'environnement naturel et de l'écologie ont constitué un changement et une rupture irréversibles dans les relations pratiques entre l'homme et la nature, qui acquièrent un nouveau sens éthique et politique. La question des “naturecultures” ne peut plus être pensée aujourd'hui comme celle des relations, harmonieuses ou conflictuelles, entre deux mondes distincts, mais comme une articulation complexe de plusieurs dimensions, naturelles et culturelles à la fois.

Comme on le sait, le terme “écologie” est composé des mots grecs *oïkos* (la maison, l'habitat) et *logos* (discours, savoir). En science, il désigne l'étude de l'ensemble des êtres vivants et des relations qu'ils entretiennent avec leur environnement; en philosophie, il s'agit des théories qui se donnent pour objectif une meilleure adaptation de l'homme à son environnement naturel; en politique, le terme désigne l'ensemble des courants politiques inspirés par la philosophie écologique, qui ont en commun une remise en cause des utopies progressistes. En 1860, le naturaliste Ernst Haeckel définit l'écologie comme “la totalité de la science des relations de l'organisme avec l'environnement, comprenant au sens large toutes les conditions de son existence”. Haeckel se réfère à Darwin et insiste déjà sur le caractère évolutif

des relations entre l'homme et la nature. De cette approche scientifique, l'écologie contemporaine retient surtout l'idée de globalité: l'homme ne peut donner un sens à son existence que s'il trouve sa place dans un contexte global, qui comprend ses échanges avec la nature, conçue comme un ensemble de mécanismes et de processus indépendants de lui. Comme le souligne Jean-Paul Deléage dans son *Histoire de l'écologie*¹, l'approche écologique qui s'affirme progressivement entre le XIX^e siècle et aujourd'hui constitue une rupture progressive avec toute la tradition philosophique occidentale, où la victoire du christianisme sur le paganisme consacre la séparation et la supériorité de l'homme vis-à-vis de la nature. Parallèlement, s'instaure aussi la ligne de partage entre l'homme et les animaux, que la philosophie contemporaine commence enfin à remettre en question.

La naissance de l'écologie est dès l'origine associée à des motifs d'ordre économique. La multiplication des voyages et des échanges intercontinentaux dans le monde moderne conduit à une véritable unification écologique du monde, d'où (par exemple) dérive l'intérêt pour l'entomologie appliquée qui permettra à l'agriculture de faire face à la propagation mondiale de parasites qui conduisaient auparavant au désastre économique. À la fin du XIX^e siècle, l'intérêt pour les rapports entre les plantes, les insectes et les hommes dépasse le cercle restreint des naturalistes et l'écologie commence à se situer sur le terrain complexe des rapports homme-nature, de la nouvelle conscience d'une appartenance de l'homme à la nature. On commence ainsi à prendre conscience de l'histoire écologique de l'humanité, marquée par une succession de ruptures locales et régionales d'équilibres naturels très anciens, dont l'espace s'est élargi aujourd'hui à l'échelle de la planète. L'écologie scientifique commence ainsi à alimenter de nouvelles réflexions sur l'avenir des sociétés humaines dans leurs interactions avec l'environnement.

Dans toute l'histoire humaine, c'est dans l'appropriation de la nature par l'intermédiaire de la technique que les hommes ont coopéré ou se sont exploités, que leurs rapports de production et leurs relations sociales se sont organisés et se sont transformés, tout en transformant leur rapport à la nature. L'avènement du capitalisme industriel dès le XVI^e siècle et son expansion depuis le XIX^e ont opéré une véritable révolution dans la représentation collective de la nature. L'alliance traditionnelle entre les hommes et la nature a été remplacée progressivement par le modèle exclusif de la domination de la nature par l'homme orientée par une vision prométhéenne de maîtrise des éléments naturels qui a fini par devenir hégémonique dans la culture occidentale, depuis les écrits de Bacon ou Descartes. Au XX^e siècle, la dévastation des forêts, les terres désertifiées, les fleuves pollués et l'atmosphère modifiée à l'échelle planétaire ont quitté la dimension locale pour entrer dans une situation écologique critique globale, et la situation est devenue d'autant plus préoccupante que toutes les tentatives de rompre durablement et sur

1 J.-P. Deléage, *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, La Découverte, Paris 1991 (ouvrage auquel je me réfère pour la mise en perspective historique de l'écologie qui suit).

une vaste échelle avec le mode de production et de consommation dominant ont échoué jusqu'ici.

Nous sommes désormais entré dans la perspective de ce que Jean-Paul Deléage appelle dans le dernier chapitre de son ouvrage une “écologie monde”, qui implique de faire face aux coûts écologiques et sanitaires d'une agriculture hautement productiviste et intensive, à la contamination des eaux, à la déforestation, à l'augmentation des catastrophes écologiques d'origine anthropique (au point qu'on parle désormais de l'“anthropocène” comme d'une nouvelle ère géologique). Le monde de la nature a fait irruption dans la sphère de la politique, de l'économie, de l'évolution technologique, et depuis la fin des années 1960 des penseurs mettent en question le développement scientifique et technique incontrôlé, prônent la sauvegarde de l'environnement naturel, des choix de modes de consommation plus économes; on peut donc parler d'une “écologie politique” qui, bien que fondée en partie sur les acquis de la science écologique, les dépasse largement en proposant des visions du monde alternatives.

2. Anthropologie de la nature

L'expression “anthropologie de la nature”, qui peut paraître un oxymore, a été désormais intégrée au niveau scientifique par une anthropologie qui se veut non dualiste et qui refuse l'alternative du “naturalisme” et du “culturalisme”. Une étape essentielle dans l'histoire récente de l'anthropologie de la nature a été la publication de l'ouvrage *Par-delà nature et culture*² de Philippe Descola. Le propos affirmé de l'ouvrage est celui de proposer une nouvelle manière d'aborder les rapports entre nature et société, au moment où notre vision moderne et occidentale du monde axée sur une «vaste demeure à deux plans superposés» commence à révéler ses limites. La tâche, d'une certaine façon préparatoire ou exploratoire, que Descola attribue à l'anthropologie dans ce nouveau contexte de crise du paradigme moderne Nature/Culture est ainsi de dresser la cartographie des liens nature/société et de voir comment ils s'actualisent dans des manières distinctes et distinctives d'être au monde, de montrer que la vision des choses qui nous est habituelle n'est pas éternelle ou indiscutable, qu'elle a une histoire qui n'est pas partagée par toutes les sociétés sur la planète ou par toutes “les humanités” qui l'habitent. L'opposition entre la nature et la culture ne possède pas l'universalité qu'on lui prête et elle n'apparaît que tardivement au cours du développement de la pensée occidentale elle-même.

En étudiant les Achuar (population de la haute Amazonie, dans la région de l'Équateur limitrophe du Pérou), qui constituent son premier terrain ethnographique, Descola étudie ainsi les modalités de leur apparentement avec les êtres naturels, similaire à celui des autres tribus de l'ensemble jivaro. Dans une approche animiste, les plantes et les animaux possèdent une âme (*wakar*), tout comme les hommes, et ils sont en mesure de ressentir et d'exprimer des émotions,

2 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

d'échanger des messages avec leurs pairs et les membres d'autres espèces dont l'homme. Les Achuar vivent donc dans une communauté qui comprend des humains et des non-humains, et leur existence quotidienne vise à créer un milieu intersubjectif et à sauvegarder les rapports entre les chasseurs, les femmes, les plantes, les animaux, les esprits. Le savoir-faire technique, dans l'horticulture pour ce qui concerne les femmes ou dans la chasse pour les hommes, joue un rôle essentiel dans la sauvegarde de cet équilibre très complexe. C'est la notion même d'"êtres de la nature" qui devient ainsi inadéquate pour définir ces formes de socialisation: les animaux et les plantes se voient attribuer une subjectivité, les activités de subsistance ne sont pas interprétées comme des formes d'appropriation des ressources naturelles disponibles, mais comme une multiplicité de liens individuels avec des éléments humanisés de la biosphère.

Si dans la pensée moderne la nature n'a de sens que par opposition au domaine des œuvres humaines ("culture", "société" ou "histoire" ou "technique"), cette cosmologie ignore quelque chose comme "la nature". D'autres tribus (les Indiens Makuna, dans la forêt amazonienne de la Colombie orientale) présentent une cosmologie encore plus plastique, fondée sur les facultés de métamorphose reconnues à tous les êtres: "les humains peuvent devenir des animaux, les animaux se convertir en humains et l'animal d'une espèce peut se convertir en animal d'une autre espèce". Aucune composante vivante de l'environnement n'a plus d'identité stable, et les chamanes sont dans ce contexte les médiateurs cosmiques qui gèrent les rapports entre les différentes communautés du vivant et leur permettent de communiquer: «L'identité des humains, vivants et morts, des plantes, des animaux et des esprits est toute entière relationnelle, et donc sujette à des mutations ou à des métamorphoses selon les points de vue adoptés»³.

L'ontologie qui émerge de ces visions du monde est un perspectivisme qui fait cohabiter sans contradiction de multiples expériences du monde. Vision du monde qui est partagée ailleurs sur la planète, par les Indiens de la région subarctique du Canada, comme par les Canaques de Nouvelle Calédonie, qui vivent dans des écosystèmes diamétralement opposés à celui des Indiens de la forêt tropicale sud-américaine. Dans toutes ces sociétés, dont la subsistance est assurée par la chasse, cette humanisation des animaux implique le respect de rituels par lesquels l'on s'assure de leur connivence: la quantité de gibier à abattre est rigoureusement réglementée et le jeune chasseur tuant pour la première fois un animal d'une certaine espèce lui accorde un traitement rituel particulier. La chasse n'est donc jamais la manipulation technique d'un milieu naturel indifférencié mais la scène d'un dialogue continu entre les espèces.

«Des forêts luxuriantes de l'Amazonie aux étendues glacées d'Arctique canadien, certains peuples conçoivent donc leur insertion dans l'environnement d'une manière fort différente de la nôtre. Ils ne se pensent pas comme des collectifs sociaux gérant leurs relations à un écosystème, mais comme de simples composantes d'un ensemble

3 *Ibid.*, p. 29.

plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non-humains»⁴.

Mais l'approche anthropologique permet également à Descola de mettre en question, plus finement, toute une série de partages qui concernent la perception et l'usage des espaces habités, partagés habituellement entre "le sauvage" et "le domestique", entre l'environnement qui porte les marques de l'action humaine et celui qui en est privé (jardin et forêt, champ et lande, oasis et désert, village et savane). On considère habituellement que toutes les sociétés, même en l'absence d'une vision totalisante de la nature, sont en mesure d'opérer cette distinction entre le domestique et le sauvage, qui réintroduirait ainsi le dualisme nature/culture. En réalité, beaucoup de phénomènes et de formes différents d'appropriation de l'espace mettent en question ce partage pour nous acquis et habituel. Descola rappelle ainsi, par exemple, que depuis quelques années les Aborigènes protestent auprès du gouvernement australien contre l'usage qui est fait du terme *wilderness* pour qualifier les territoires qu'ils occupent, ce qui permet d'y créer des réserves naturelles sans leur accord. La notion d'une «terre vierge» à protéger contre les dégradations d'origine anthropique récuse la complexité des rapports d'appropriation humaine d'un espace. Ce qu'on considère comme un "espace sauvage" qui doit être «préservé» est bien souvent un produit d'une activité humaine lente et séculière, même si les modifications qui ont été apportées à l'environnement peuvent paraître, vis-à-vis des critères modernes et occidentaux, comme étant imperceptibles et presque inexistantes.

Chez les peuples qui pratiquent une sédentarité relative à cause des travaux des champs, comme les Achuar d'Amazonie, l'opposition "sauvage"/"domestique" ne semble pas avoir beaucoup plus de pertinence. Même si ces populations possèdent une longue expérience des plantes cultivées et ont acquis au fil des siècles un grand savoir agronomique, il n'opèrent jamais de distinction dichotomique entre le jardin et la forêt, les plantes cultivées par les hommes et les plantes sauvages, les animaux domestiqués et les animaux restés sauvages: ils perçoivent leur environnement selon une série de petites discontinuités pour nous à peine perceptibles, plutôt qu'à travers une opposition frontale entre jardin et forêt, domestique et sauvage. Même dans les grandes civilisations orientales (Chine, Inde, Japon) qui marquent de façon assez nette la différence entre les lieux contrôlés par les hommes et ceux qui échappent à leur emprise, la perception contrastée des êtres et des lieux selon leur plus ou moins grande proximité au monde des humains ne coïncide pas avec la polarisation occidentale entre sauvage et domestique:

«À la différence des multiples formes de discontinuité graduelle ou d'englobement dont on trouve ailleurs la trace dans les sociétés agricoles, ces deux notions sont mutuellement exclusives et n'acquiescent leur sens que rapportées l'une à l'autre dans une opposition complémentaire»⁵.

4 *Ibid.*, p. 37.

5 *Ibid.*, p. 79.

La spécificité de l'approche anthropologique de Descola consiste donc à montrer que l'option métaphysique des modernes, qui différencie et oppose parfois nature et culture, n'est que l'un des paradigmes planétaires de socialisation de la nature, qui ne devrait avoir aucun privilège parmi les autres approches du monde. Pour désigner ce paradigme (qui s'est pourtant progressivement imposé aussi aux autres cultures par le biais de la mondialisation économique et la diffusion du capitalisme) Descola parle ainsi de "naturalisme". Si la vision animiste du monde peut être considérée comme "multinaturaliste", car elle est fondée sur l'hétérogénéité corporelle d'existants censés tous être dotés d'un esprit et d'une culture qui leur sont propres, le naturalisme serait au contraire "multiculturaliste", car il adosse au postulat de l'unicité de la nature la reconnaissance de la diversité des manifestations de la subjectivité et de la culture. Descola souligne également la difficulté philosophique qui se cache dans l'oxymore occidental de "nature humaine", où l'homme est présenté comme un être essentiellement clivé, tenant de l'animal par son corps et ses appétits mais de la divinité par sa condition morale et intellectuelle.

3. Pour une "pensée écologisée"

Le philosophe Edgar Morin s'est également penché sur ce paradoxe, notamment dans les six volumes de *La Méthode*⁶ dans l'ouvrage *Le paradigme perdu: la nature humaine*⁷, en partant du constat que la culture occidentale entre le XVII^e et le XIX^e siècle a disjoint le sujet et l'objet, le premier devenant objet de philosophie et l'autre de science. Dans cette perspective, tout ce qui est matériel est soumis au déterminisme dont les lois sont étudiées par la science. Contre ce paradigme qui oppose l'autonomie et la dépendance, la philosophie et la science, Morin considère qu'une "pensée écologisée" devrait se référer à un paradigme complexe qui soit en mesure d'associer l'autonomie et la dépendance du vivant, conçu comme un être "auto-éco-organisateur". En effet, l'organisme de tout être vivant travaille sans arrêt pour survivre et a besoin de renouveler son énergie en la puisant dans son environnement. Comme tout être vivant, l'homme a donc besoin de la dépendance écologique pour assurer son indépendance et son autonomie: la complexité des relations à l'environnement nous amène donc à la conclusion, apparemment paradoxale, que pour être indépendant il faut être dépendant. Et plus on veut augmenter son indépendance pour mener une existence techniquement et culturellement complexe, plus il faut la payer d'une dépendance accrue vis-à-vis de multiples milieux (la culture, le langage, la technique, la société).

L'auto-éco-organisation signifie aussi, plus profondément, que l'organisation du monde extérieur ("naturel") est inscrite à l'intérieur de notre propre organisation

6 Publiés de 1977 à 2003, les ouvrages qui composent ce travail à visée encyclopédique sont désormais disponibles en un coffret de six volumes (Seuil, coll. «Opus», Paris 2008).

7 E. Morin, *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris 1973.

vivante d'êtres humains: les rythmes cosmiques se retrouvent dans notre horloge biologique interne, les éléments qui constituent le cosmos se retrouvent dans l'organisation de notre corps physique. Il faudrait donc commencer par abandonner toute conception "insulaire" de la nature humaine: «nous ne sommes pas des êtres vivants, des extraanimaux, des extramammifères, des extraprimates»⁸, nous ne sommes pas séparés par une discontinuité essentielle des primates, mais nous avons développé des qualités et des compétences qui restaient sporadiques chez les singes (comme le bipédisme ou le recours à des outils). L'organisation biologique, animale, mammifère, ne se trouve pas seulement dans la nature à l'extérieur de nous, mais aussi dans notre nature, à l'intérieur de nous.

La "pensée écologisée" selon Edgar Morin part donc de la double idée que l'on ne peut pas disjoindre un être autonome (*autos*) de son habitat biologique (*oikos*), mais aussi du constat qu'Oikos est dans Autos, sans pourtant qu'Autos cesse d'être autonome et (en ce qui concerne l'homme) relativement étranger au monde environnant de par son évolution, le développement particulier de son cerveau, le langage, la culture, la société, la technique. La conscience écologique renouvelée dont on a besoin ne peut donc se réduire au catastrophisme (plus ou moins "éclairé") mais doit être surtout une approche globale du réel, alors que nous sommes habitués depuis des siècles à un paradigme qui nous pousse à une vision segmentée des choses et qui sépare l'être humain de son environnement.

On peut inclure dans une "anthropologie la nature" également la perspective de Bruno Latour (qui pourtant se situe dans le domaine disciplinaire de la sociologie des sciences), au moins telle qu'elle s'exprime dans un ouvrage de 1991 devenu désormais classique⁹. L'ouvrage s'ouvre sur une scène de lecture du quotidien: articles de presse sur le trou de la couche d'ozone, sur les OGM, sur les incendies de forêts, etc., des articles hybrides, sur des objets hybrides qui tracent des imbroglios insolubles de science, de politique, d'économie, de droit, de religion, d'éthique, de fiction: «toute la nature et toute la nature s'y trouvent rebrassées chaque jour». Et pourtant, on continue de les distribuer dans les pages consacrées à l'économie, la politique, les sciences, la culture, les faits divers. Les analystes essayent sans cesse d'analyser, de séparer en thématiques et disciplines des rhizomes qui tissent notre monde, de les distribuer. La vision du monde reste séparée en deux: d'une part la connaissance, la science, de l'autre la culture, la société, la politique, la technique et l'économie.

L'approche de Latour, celle de la "sociologie des sciences", qui associe sciences, techniques et sociétés, essaie de traverser sans cesse la coupure entre sciences et politique, nature et culture, science hybride pour de nouveaux êtres hybrides, à partir de la notion de réseau, "plus souple que la notion de système, plus historique que celle de structure, plus empirique que celle de complexité". Des études qui

8 E. Morin (en collaboration avec Nicolas Hulot), *L'An I de l'ère écologique*, Tallandier, Paris 2007, p. 32.

9 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991 (rééd. 1997).

semblent traiter exclusivement de la connaissance de la nature, impliquent des transformations incessantes des sociétés: l'électricité, les vaccins, la psychanalyse, etc. redéfinissent à chaque fois le contexte tout comme la personne humaine. Les réseaux qu'il s'agit d'étudier ne peuvent pas être rangés dans trois ensembles distincts (les faits étudiés par la science, le pouvoir étudié par la sociologie ou la science politique et les discours étudiés par les linguistes, les philosophes ou les écrivains), mais traversent sans cesse ces frontières. Ils sont «à la fois réels comme la nature, narrés comme le discours, collectifs comme la société¹⁰».

L'anthropologie, qui a théorisé la différence entre Nature et Culture, reste pourtant un modèle de cette pensée hybride, puisque elle lie incessamment des mythes, des formes politiques, des techniques, des savoirs, des rites, des éléments qui sont tous à la fois réels, sociaux et narrés. Il s'agirait donc de faire une anthropologie du monde moderne, mais en modifiant la définition même du monde moderne.

Dans les innombrables définitions de la modernité, Latour reconnaît comme constante un régime nouveau, une accélération, une rupture dans le cours du temps. On parle de "modernité" par contraste avec un passé jugé stable et archaïque, et on se définit aussi de façon polémique. Moderne désigne une brisure dans le temps, mais aussi un combat dans lequel il y a des vainqueurs et des vaincus.

L'hypothèse de Latour est que le mot «moderne» désigne deux ensembles de pratiques différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l'être:

1. Pratiques qui créent des mélanges d'êtres nouveaux, hybrides de nature et culture.

2. Création, par "purification" de deux zones ontologiques distinctes, celle des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre. Il y a d'une part un travail de traduction et de médiation, d'autre part un travail de "purification". Quand on cesse de les séparer et on les regarde en même temps, on cesse du coup d'êtres modernes.

Le paradoxe est que la deuxième pratique a permis la première: plus on s'interdit de penser les hybrides, plus il est facile d'en produire, alors que les "prémodernes" (les autres traditions de natures-cultures) ont toujours pensé les hybrides, ce qui en a interdit la prolifération. Dans la pratique, les modernes n'ont jamais à faire qu'avec des mixtes de nature et culture (l'interrogation sur la nature des choses n'est jamais séparée de la politique), dans la théorie et son travail de "purification" on théorise une séparation totale entre la nature d'une part et la culture de l'autre. Le dualisme nature/société a été donc indispensable aux modernes pour pouvoir créer des mixtes entre les objets et les sujets. Dans d'autres collectifs, relégués à la condition de "prémodernes", chaque modification dans l'ordre social entraîne des conséquences dans l'ordre naturel, et *viceversa* ce qui les oblige donc à la plus grande prudence. C'est justement la distinction entre ordre social et monde

10 *Ibid.*, p. 15.

naturel qui permet aux modernes de créer sans cesse des hybrides: «moins les modernes se pensent mélangés et plus ils mélangent»¹¹.

Les modernes ont été d'une certaine façon "victimes de leur succès": les hybrides qu'ils ont créés ont fini par déborder le cadre qui en a permis la création, la vision moderne du monde s'est effondrée sous son propre poids, en produisant une infinité de chimères technoscientifique qui ne sont plus ni vraiment du côté de l'objet ni seulement du côté du sujet. Ces hybrides sont humains puisqu'ils sont notre œuvre, sont naturels parce désormais ils nous échappent.

La prolifération des quasi-objets a également fait craquer la temporalité linéaire sur laquelle se fondait la modernité: on assiste donc au retour du religieux en même temps qu'à la diffusion de la technologie la plus avancée, à des enracinement et des déterritorialisations, à un ensemble de phénomènes dont on ne peut pas savoir s'ils sont démodés, à jour, futuristes, intemporels, inexistantes ou permanents: «Le temps n'est pas un cadre général mais le résultat provisoire de la liaison des êtres»¹². On croit parfois retourner à un passé très archaïque et parfois rompre avec tout passé, et nous avons d'énormes difficultés à intégrer cette coexistence de temporalités différentes, puisque la modernité nous a habitués à l'idée de progrès, de réaction ou de révolution, d'avant-garde etc. Tous les domaines du réel que la modernité pensait avoir maîtrisés sont à nouveau hors de contrôle: la nature (extraite du laboratoire puis transformée en réalité extérieure) devient de plus en plus souvent et visiblement une techno-nature et la société se transforme en un collectif d'humains et de non-humains.

4. Anthropologie cannibale

Abandonner les fausses dichotomies de la modernité signifie également mettre en question ce que Latour appelle "Le Grand partage" entre Nous (les Occidentaux) et Eux (tous les autres) pour prendre en compte d'autres visions des distributions entre nature et culture. C'est notamment la proposition faite par l'anthropologue brésilien, spécialiste des cultures amérindiennes, Eduardo Viveiros de Castro (dont les travaux ont largement nourri également l'anthropologie de Philippe Descola) dans son livre *Métaphysiques cannibales*¹³.

L'anthropologue affirme que l'ouvrage est né du désir d'écrire un livre qui rendrait hommage à Deleuze et Guattari, une sorte de réponse à distance du point de vue de l'anthropologie à *L'Anti-Œdipe* et à *Mille plateaux*, motivée par l'apport conceptuel décisif des deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie* au renouveau contemporain de cette discipline. Cet ouvrage (qui hante, comme une ombre, un fantôme ou un spectre) les pages de *Métaphysiques cannibales*, aurait dû s'intituler *L'Anti-Narcisse: de l'anthropologie comme science mineure*. L'auteur a renoncé à son

11 *Ibid.*, p. 63.

12 *Ibid.*, p. 101.

13 E. Viveiros De Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009.

projet initial, à cause de la dimension assez peu anti-narcissique qu'il aurait pu avoir, mais *L'Anti-Narcisse* est présent virtuellement, comme un livre de fiction, tout au long des pages dans lesquelles il s'est partiellement actualisé. *L'Anti-Narcisse* finit ainsi par devenir le nom d'un projet, cette fois non plus narcissiquement individuel, mais collectif, d'une autre image de l'anthropologie, d'une nouvelle manière de penser les liens entre l'étude des cultures "autres" et la pensée philosophique, projet dont *Métaphysiques cannibales* trace les lignes essentielles dans l'espoir que d'autres le poursuivront et l'enrichiront.

La nouvelle mission que Viveiros de Castro assigne à l'anthropologie contemporaine est de devenir «"la théorie-pratique" de la décolonisation permanente de la pensée»¹⁴, une discipline qui puisse nous permettre de faire une expérience sur notre propre culture à partir de l'expérience non réductrice d'une autre. L'anthropologue ne serait donc plus quelqu'un qui prétend "expliquer" et objectiver d'autres sociétés, d'autres cultures et d'autres imaginaires, mais une sorte de "métaphysicien cannibale". L'image du cannibalisme dont il est question ici dérive du travail de terrain de l'auteur, qui a étudié cette pratique chez les Araweté, peuple de l'Amazonie orientale, et qui l'a interprété comme "un processus de transmutation de perspectives", un rituel d'incorporation de l'ennemi dans lequel le "je" devient *dans* l'autre et *à travers* l'autre. Cette anthropophagie est une sorte d'anthropologie, fondée sur la préhension du point de vue de l'ennemi. À son tour, l'anthropologie pourrait donc devenir une forme d'anthropophagie de l'ennemi. Alors que la tradition philosophique occidentale a été depuis l'origine fondée sur la figure de l'Ami (autrui comme moment de "soi", comme un *autre soi-même*), le système amérindien pense un monde fondé sur l'"immanence de l'ennemi", sur la multiplication de points de vue puisés dans des mondes "ennemis" ou étrangers dont on ne peut simplement neutraliser la différence. Pour l'anthropologue occidental, il ne s'agirait donc plus de nier la spécificité d'une pensée indienne, ni d'essayer de penser *comme* les Indiens, mais plutôt de penser *avec* eux: «Du cannibalisme comme image de la pensée, de l'ennemi comme personnage conceptuel: il reste à écrire tout un chapitre de la Géophilosophie deleuzo-guattarienne»¹⁵. Si Œdipe peut être considéré comme le saint patron de la psychanalyse, Viveiros de Castro nous propose de nommer à cette fonction dans le champ de l'ethnologie Narcisse, le principe du Même et de l'amour du Même, et de le combattre en développant une "anthropologie mineure des petites multiplicités", qui soit en mesure non pas d'effacer, mais de plier et de diffracter les contours entre "nous" et "les autres", mais aussi entre "humains" et "non-humains" (plantes, animaux et artefacts).

Les caractéristiques principales que la philosophie et l'anthropologie occidentales pourraient utilement emprunter à la pensée amérindienne sont, selon Viveiros de Castro, le *perspectivisme* et le *multinaturalisme*. De nombreux peuples amérindiens partagent une vision du monde fondée sur une multiplicité irréductible de points de vue: «tous les existants sont des centres d'intentionnalité,

14 *Ibid.*, p. 4.

15 *Ibid.*, p. 165.

qui appréhendent les autres existants selon leurs caractéristiques et puissances respectives»¹⁶. Il s'agit d'une théorie cosmopolitique (au sens d'Isabelle Stengers¹⁷) qui décrit un univers habité par les perspectives et les dispositions perceptives et cognitives d'un ensemble hétérogène d'humains et non humains. Le chamanisme est dans ces cultures l'exemple même de l'habilité de certains individus à traverser les barrières corporelles entre ces multiples habitants du monde pour adopter des perspectives différentes. L'univers devient ainsi un "multivers" où toute différence est politique, car toute relation est sociale, et qu'on ne peut pas unifier artificiellement par l'intermédiaire d'un modèle explicatif exclusif. Par conséquent, les deux séries paradigmatiques de l'anthropologie, "Nature" et "Culture", doivent être différemment redistribuées.

D'autre part, le multinaturalisme n'est pas un simple multiculturalisme ou relativisme. Il n'affirme pas simplement "la belle diversité culturelle", mais plutôt la multiplicité *dans* la culture et la culture *en tant que* multiplicité de points de vue ontologiquement hétérogènes. Le macro-concept occidental de Nature n'admet pas véritablement de pluriel (il est rare que l'on parle de "natures", comme l'on devrait souvent le faire), alors que (pour paraphraser une affirmation de Deleuze dans *Le pli*) «le multinaturalisme amazonien n'affirme pas tant une variété de natures que la naturalité de la variation, la variation *comme* nature»¹⁸. L'anthropologie a souvent récusé à la "pensée sauvage" les caractéristiques d'une véritable imagination théorique. À l'inverse, Viveiros de Castro nous propose d'interpréter le perspectivisme amérindien comme une invitation à construire «d'autres images théoriques de la théorie»¹⁹.

L'énonciation anthropologique est depuis toujours confrontées à plusieurs "pathologies" susceptibles de menacer la communication entre l'anthropologue et l'indigène: l'incompétence linguistique, l'ignorance du contexte, la mauvaise foi, pour n'en citer que quelques-unes. Pour Viveiros de Castro, l'"équivoque" est (contrairement à ces simples facticités négatives) une authentique dimension transcendante du projet de traduction culturelle propre à la discipline: «Traduire c'est s'installer dans l'espace de l'équivoque et l'habiter»²⁰. L'équivoque n'est jamais un simple obstacle à éviter ou ce qui empêche la relation, mais réside dans la différence de perspective qui la rend possible. Dans des termes que l'on pourrait assez aisément rapprocher de la philosophie de Derrida, l'équivoque devient dans ces pages ce qui permet toute traduction et toute communication *par* la différence. L'anthropologie devrait ainsi s'intéresser aux équivoques et à la divergence des interprétations du monde, plutôt qu'à leurs similitudes. L'équivoque n'est pas une contradiction dialectique, mais une synthèse disjonctive infinie qui ne cesse

16 *Ibid.*, p. 20.

17 Cf. I. Stengers, *Cosmopolitiques*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1996/2003.

18 E. Viveiros De Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 42.

19 *Ibid.*, p. 43.

20 *Ibid.*, p. 57.

d'enrichir la pensée, dont l'opposé n'est pas la vérité, mais plutôt l'"univoque", l'aspiration à un sens unique du monde.

C'est ce terrain partagé de l'équivoque qui permet donc une nouvelle transversalité de l'anthropologie et de la philosophie, définie comme une "alliance démonique" par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*. Si l'anthropologie culturelle a été toujours traversée par des concepts et des questionnements philosophiques (jusqu'au problème très philosophique de sa sortie de la philosophie, évoqué entre autres par Lévi-Strauss), il s'agit aujourd'hui de savoir avec quelle philosophie il faut se connecter. Le choix de Viveiros de Castro s'oriente clairement vers toute la tradition perspectiviste qui va de Leibniz à Bergson et à Nietzsche, mais surtout vers la philosophie de Deleuze et Guattari et plus particulièrement vers les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie*. Il arrive jusqu'à écrire qu'il y a un "devenir-indien" qui traverse la philosophie de Deleuze et Guattari, tout comme il existe un devenir-deleuzo-guattarien de l'ethnologie américaniste contemporaine. La deuxième et la troisième partie de l'ouvrage introduisent ainsi une lecture de *Capitalisme et schizophrénie* du point de vue anthropologique et une interprétation de "l'alliance démonique" entre philosophie et anthropologie qui s'inspire largement de la lecture de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux*. On connaît l'importance fondamentale des innombrables références à l'anthropologie présentes dans les deux ouvrages, même si l'influence directe et explicite de la pensée de Deleuze et Guattari reste encore bien trop marginale dans la discipline; on pourrait dire la même chose de la géographie ou de l'architecture, entre autres. L'effet de cet ouvrage est défini par l'auteur avant tout comme un effet "libérateur": la théorie deleuzo-guattarienne des multiplicités fait passer une ligne de fuite essentielle entre tous les dualismes qui constituent souvent une véritable "prison épistémologique": Nature et Culture, Individu et Société, histoire et devenirs, virtuel et actuel.

En ce qui concerne plus précisément l'anthropologie, Viveiros de Castro analyse longuement l'importance d'une vision du monde, des cultures et de la société qui n'est plus axée sur la *filiation*, mais sur des *alliances*. Cette vision s'approfondit et se radicalise dans le passage de *L'Anti-Œdipe* (1972) à *Mille plateaux* (1980), interprété ici comme un passage d'un horizon intraspécifique vers un horizon interspécifique, d'une économie du désir qui reste somme toute encore essentiellement *humaine* vers une économie élargie d'affects qui traversent les barrières transpécifiques pour se situer sur un plan d'immanence radicale. Les deux ouvrages aboutissent ainsi à une vaste entreprise conceptuelle de déterritorialisation: déterritorialisation de la sexualité qui va de l'organisation binaire homme/femme aux "*n sexes*", déterritorialisation réciproque de l'animal et de l'humain, de la Nature et de la Culture, de la Nature et de la Technique, qui entraînent toute la socialité humaine dans une «métonymie démonique universelle»²¹.

L'avenir de l'idée de relation en tant que notion centrale de l'anthropologie est destiné ainsi, selon Viveiros De Castro, à se jouer dans une nouvelle attention prêtée aux concepts de différence et de multiplicité, de devenir et de synthèse disjonctive

21 *Ibid.*, p. 135.

sur lesquels Deleuze et Guattari ont fondé leur philosophie commune. Il s'agirait ainsi de créer une "théorie-pratique post-structuraliste de la relationalité", où Lévi-Strauss rencontrerait, dans des noces très sauvages, non seulement Deleuze et Guattari mais tout le paysage conceptuel associé aux noms de Leibniz, Spinoza, Hume, Nietzsche, Whitehead, Butler, Bergson et Tarde.

Anthropologie et philosophie devraient donc inventer ensemble la nouvelle "image de la pensée" capable de penser une affinité intensive qui traverse la frontière des espèces, projet fascinant et ambitieux qu'on pourrait peut-être appeler (même si l'auteur de l'ouvrage ne le fait pas explicitement) "écologie politique" ou "écosophie".

Manola Antonioli
Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Paris La Villette
antonioli.manola@wanadoo.fr

Manola Antonioli è titolare di un dottorato in filosofia e scienze sociali dell'EHESS (Paris). È stata responsabile di seminario al Collège International de Philosophie e ha insegnato teoria del design e dell'architettura dal 2012 al 2015 all'Ecole Nationale Supérieure d'Art et design di Digione. Attualmente, è professore ordinario di filosofia all'Ecole Nationale Supérieure d'Architecture di Paris La Villette ed insegna regolarmente all'Ecole Nationale Supérieure d'Architecture di Versailles. Ha pubblicato numerosi articoli sui rapporti tra filosofia ed architettura, sulla teoria estetica e la filosofia della tecnica. Ultime pubblicazioni: *Machines de guerres urbaines*, Editions Loco, Paris 2015; *Paysage variations* (con Vincent Jacques et Alain Milon), Editions Loco, Paris 2014; *Théories et pratiques écologiques*, Presses Universitaires de Paris Ouest, Nanterre 2013.

Damiano Bondi

Ecologia e virtualità.

Appunti esistenzialisti per un futuro autore

di “Essere e Spazio”

The contribution moves from a conception of “ecology” as a kind of “ethics of the space”, or a “ethics of technology”. In this framework, the actions of human beings are considered from the perspective of their potential environmental consequences. So, the space has to be seen as an house we inhabit: a home we have to properly manage. This “dialectical moral” between human will and natural matter, today, seems to be abolished by the irruption of the “virtual reality”, which can be considered as the realization of the Schopenhauer’s “world as will and representation”: a world without limitations, without actual risk, and so, according to Pascal, without divertissement.

1. Il contemporaneo come tempo dello spazio

Se vi è stata una categoria dominante nel pensiero occidentale del primo Novecento, questa è stata certamente la *temporalità*. L'indagine sulla natura e il valore del tempo ha investito i campi più disparati della cultura. A livello scientifico, si è assistito agli sviluppi dell'evoluzionismo, alle applicazioni della termodinamica ai processi irreversibili, all'affermarsi della fisica einsteiniana e della meccanica quantistica. A livello letterario, possiamo ricordare i sette volumi della *Ricerca del tempo perduto* di Proust, o *l'Ulisse* di Joyce, o *Gita al faro* di Virginia Woolf, simboli di una temperie artistica che si diffuse in tutta l'Europa, sotto il segno del tempo spezzato, dimenticato, ritrovato, emotivamente connotato. Infine, a livello filosofico, dobbiamo almeno richiamare la proposta fenomenologica di Husserl, in cui la centralità della temporalità permane fin nell'orizzonte dell'*Ur-ich* della riduzione trascendentale; il pensiero epocale di Bergson, in cui il tempo è dapprima il tramite puro per cogliere i *dati immediati della coscienza* e poi il cardine cosmico dell'*evoluzione creatrice*; e certamente Heidegger, il cui capolavoro *Essere e Tempo* ebbe un'influenza capitale nella cultura e nella vita dell'*entre-deux-guerres*.

Analogamente e insieme all'opposto, possiamo dire che la categoria culturale fondamentale di questi primi anni del Ventunesimo secolo è la *spazialità*. La realtà e il valore dello spazio sono tornati ad essere pensati, studiati, approfonditi. Lo spazio “si è preso le sue rivincite”: non più palcoscenico di un dramma il cui attore principale (se non l'unico) è il tempo – dialettico, rivoluzionario o intimo. Bensì uno spazio portatore di vissuti, problemi e prospettive proprie, irriducibili alla temporalità e non scomponibili in atomi individuali da studiare singolarmente. A livello sociologico ed

economico, anzitutto, non si può oggi prescindere dalla categoria ermeneutica della “globalizzazione”, e dall’approfondimento delle complesse relazioni – istituzionali e informali – tra le diverse popolazioni e culture del mondo, tanto che si è venuta a creare una vera e propria nuova disciplina di studio, la geopolitica. A livello scientifico, pensiamo invece alla biologia sistemica, all’approccio olistico allo studio del vivente e delle sue relazioni con l’ambiente, e infine agli orizzonti aperti dall’epigenetica contemporanea: potremmo addirittura riprendere e rovesciare la critica di Bergson contro l’abitudine di “spazializzare il tempo”, e dire che la biologia evuzionista ottonevicesca è caduta nell’errore di “temporalizzare lo spazio”, concependo l’ambiente come la scenografia di un millenario conflitto tra singoli organismi, e non come qualcosa di interagente con la loro vita sino a influenzarne il fenotipo.

A livello filosofico, tuttavia, ancora forse manca una vera e propria presa di coscienza di questo rinnovato “spazio della spazialità”. Perciò vorrei suggerire all’eventuale futuro autore di “*Essere e Spazio*” due nozioni, pervasive nell’attuale scenario culturale, su cui poter far leva per impostare la propria analisi: l’*ecologia* e la *realtà virtuale*.

2. L’ecologia come etica della tecnologia

Con il termine “ecologia”, oggi, non si fa riferimento tanto al significato assegnatogli da chi l’ha coniato (il biologo ottocentesco Ernst Haeckel), per cui essa era «lo studio dell’economia della natura e delle relazioni degli animali con l’ambiente inorganico e organico, soprattutto dei rapporti favorevoli e sfavorevoli, diretti o indiretti con le piante e con gli altri animali»¹; quanto piuttosto ad una mentalità generale volta a sottolineare e dirimere l’impatto delle azioni umane rispetto ad un ambiente esterno (umano e non) caratterizzato da proprie leggi ed equilibri – spesso precari. Questa tendenza verso una declinazione del termine “ecologia” epistemologicamente debole ma socialmente ed eticamente forte è iniziata, non a caso, dalla seconda metà del secolo scorso – con opere quali *A Sand County Almanac* di Aldo Leopold (1949)², *Silent Spring* di Rachel Carson (1962) e *The Closing Circle* di Barry Commoner (1971) – e si è viepiù affermata nello scorso decennio, tanto che attualmente l’ecologia è divenuta un paradigma culturale in senso lato, riducendosi sovente a poco più che una moda. La nostra società è ormai invasa dal prefisso “eco-”: lo si trova davanti a tutto. *Eco* è un termine dalla larghissima eco, un vero e proprio *brand*; e il termine “ecologia”, allo stesso modo, è poco ecologico, nel senso che è ormai di larghissimo consumo:

1 E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1866.

2 A. Leopold, *A Sand County Almanac*, (1949), Oxford University Press, New York, 1968, tr. it. parziale *L’etica della terra*, in «Critica marxista», 1987, 4, tr. it. integrale *Almanacco di un mondo semplice*, Red, Como 1997. Aldo Leopold, biologo statunitense, conìò in quest’opera il termine “etica della Terra” (*land ethic*): «l’etica della terra allarga i confini della comunità per includere animali, suoli, acque, piante: in una parola, la terra. [...] Essa cambia il ruolo di *Homo Sapiens* da conquistatore della comunità della terra a membro effettivo e cittadino di essa». (Ivi, p. 214)

elettrodomestici ecologici, vestiti ecologici, giochi ecologici, intere case ecologiche. La “mentalità ecologica” designa oggi un approccio all’intera realtà secondo il paradigma del “minor impatto energetico-ambientale possibile”, o più in generale del “minore spreco di risorse possibile”: seguendo quest’ultima declinazione della nozione, ecco dunque nascere un’“ecologia del lavoro”³, un’“ecologia del tempo”⁴, un’“ecologia dei media”⁵, un’“ecologia urbana”⁶, una più generale “ecologia umana”⁷... fino alla proposta dell’ecologia integrale, che è una sorta di “ecologia ecologica”⁸.

3 Cfr. F. Totaro, *Il lavoro per la persona*, in L. Caselli (a cura di), *Ripensare il lavoro. Proposte per la chiesa e la società*, EDB, Bologna 1998, pp. 69-92.

4 Cfr. <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1409/20287>

5 Cfr. P. Granata, *Ecologia dei media*, Franco Angeli, Milano 2015.

6 Cfr. P. Fuligni, P. Rognini, *Manuale di Ecologia urbana e sociale*, FrancoAngeli, Milano 2005.

7 Storicamente, l’espressione “ecologia umana” risale al 1973: papa Paolo VI la utilizzò nell’udienza del 7 novembre, in riferimento agli influssi dei media e della pubblicità sull’equilibrio psichico della persona. Dunque inizialmente il termine era utilizzato in senso analogico: come l’ambiente ha un suo equilibrio che può essere turbato, così anche l’uomo, in quanto “microcosmo”. Giovanni Paolo II, nella *Centesimus Annus* (1991, n. 38), si mosse in questa stessa linea, e accentuò il parallelismo tra rispetto dell’ambiente e rispetto dell’uomo. Nel 1995 lo stesso papa inserisce l’espressione all’interno dell’*Evangelium Vitae* (n. 42) dandole un senso più complesso ed “ecosistemico”, evidente sin dall’inizio del paragrafo: «chiamato a coltivare e custodire il giardino del mondo (cf. *Gn* 2, 15), l’uomo ha una specifica responsabilità sull’ambiente di vita, ossia sul creato che Dio ha posto al servizio della sua dignità personale, della sua vita: in rapporto non solo al presente, ma anche alle generazioni future. È la questione ecologica – dalla preservazione degli “habitat” naturali delle diverse specie animali e delle varie forme di vita, alla “ecologia umana” propriamente detta – che trova nella pagina biblica una luminosa e forte indicazione etica per una soluzione rispettosa del grande bene della vita, di ogni vita».

Ma l’impulso decisivo per istituire una profonda interrelazione tra l’ecologia umana e l’ecologia ambientale è venuto soltanto nel 2009, con la *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI (n. 51). Qui, infatti, il legame tra l’equilibrio dell’uomo e quello dell’ecosistema appare determinante, stringente e biunivoco: «Le modalità con cui l’uomo tratta l’ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e, viceversa. Ciò richiama la società odierna a rivedere seriamente il suo stile di vita che, in molte parti del mondo, è incline all’edonismo e al consumismo, restando indifferente ai danni che ne derivano. [...] Ogni lesione della solidarietà e dell’amicizia civica provoca danni ambientali, così come il degrado ambientale, a sua volta, provoca insoddisfazione nelle relazioni sociali. La natura, specialmente nella nostra epoca, è talmente integrata nelle dinamiche sociali e culturali da non costituire quasi più una variabile indipendente. [...] Un pacifico accordo sull’uso delle risorse può salvaguardare la natura e, contemporaneamente, il benessere delle società interessate. [...] È necessario che ci sia qualcosa come un’ecologia dell’uomo, intesa in senso giusto. Il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando l’“ecologia umana” è rispettata dentro la società, anche l’ecologia ambientale ne trae beneficio. Come le virtù umane sono tra loro comunicanti, tanto che l’indebolimento di una espone a rischio anche le altre, così il sistema ecologico si regge sul rispetto di un progetto che riguarda sia la sana convivenza in società sia il buon rapporto con la natura».

8 Cfr. ad esempio <<http://www.integraleecologygroup.com/about>>. Per quanto riguarda il pensiero cristiano-cattolico, il termine «ecologia integrale» è divenuto centrale con l’enciclica *Laudato Si’* (2015) di papa Francesco. Tuttavia esso era già presente e discusso nel documento della Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (2009, nn. 81 e 82), in cui si afferma che «un’ecologia integrale deve promuovere ciò che è specificamente umano, valorizzando insieme il mondo della natura nella sua integrità fisica e biologica. Infatti, anche se l’uomo, come essere morale che cerca la verità e i beni

Le proposte positive che le diverse correnti dell'ecologismo propongono, variano molto tra di loro, e spesso senza chiare soluzioni di continuità. In alcuni casi si nota il ripresentarsi di un'etica individuale del dovere più che del diritto, della rinuncia più che della richiesta, della conservazione più che del cambiamento; in altri si fa leva sull'uguaglianza ontologica tra tutti gli esseri viventi, umani compresi, e sulla conseguente necessità di tornare a sentirci "parte di un Tutto"⁹; in altri si invoca la necessità di un radicale cambiamento socio-politico a livello globale, pena l'estinzione dell'intero genere umano¹⁰; in altri ancora, infine, tale estinzione è vista come necessaria e auspicabile per il "bene del pianeta"¹¹.

ultimi, trascende il proprio ambiente immediato, lo fa accettando la missione speciale di vegliare sul mondo naturale e di vivere in armonia con esso, di difendere i valori vitali senza i quali non possono mantenersi né la vita umana né la biosfera di questo pianeta. Tale ecologia integrale interpella ogni essere umano e ogni comunità in vista di una nuova responsabilità».

9 Emblematica in questo senso è il movimento della *deep ecology*, fondata dal filosofo norvegese Arne Naess: contestando l'antropocentrismo dualistico occidentale, egli arriva a prospettare un'*ecosofia* dell'individuazione tra l'Io e quello che chiama il «Sé ecoico», principio di Relazione originaria tra tutte le cose. L'etica sarà soltanto una "naturale" conseguenza di questa visione: «sono favorevole a ciò che definisco un concentrarsi sull'*ontologia ambientale* – afferma Naess –, su come facciamo esperienza del mondo, su come lo *vediamo*, su come possiamo condurre la gente a *vedere* le cose in modo differente»: «la maggior parte delle nostre azioni è conseguenza di come vediamo la realtà», anzi più precisamente «l'etica è conseguenza di come noi percepiamo il mondo». Perciò, Naess non ha difficoltà ad affermare che «più riusciamo a comprendere il legame che ci unisce agli altri esseri, più ci identifichiamo con loro, e più ci muoveremo con attenzione». (A. Light, *Deep Socialism? An Interview with Arne Naess*, in «Capitalism, Nature, Socialism», 8, 1997, p. 84; D. Rothenberg, ed., *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, University of Minnesota Press, Minneapolis - London 1993, p. 153; A. Naess, *Økologi, samfunn og livsstil*, Universitetsforlaget, Oslo 1976, tr. it. *Ecosofia. Ecologia, Società e Stili di Vita*, Red, Como 1994, p. 223).

10 Questa è la linea storicamente conosciuta come "ecologia politica", che nel contesto anglosassone si è ulteriormente diversificata tra le cosiddette ecologie della "scialuppa di salvataggio" e quelle della "navetta spaziale". Secondo il primo approccio, la Terra inquinata è come un mare in burrasca, e le nazioni sono come le scialuppe di salvataggio. Ci sono scialuppe con pochi membri a bordo che navigano sul mare, e scialuppe con troppi membri che faticano a stare a galla. Accade che alcuni membri delle scialuppe più affollate cadano in mare, e chiedono perciò di salire sulle scialuppe meno affollate (che rappresentano i Paesi del "primo mondo"). Questi naufraghi, però, non *devono* essere fatti salire, perché altrimenti le scialuppe meno affollate diverrebbero anch'esse non "sostenibili". Fuor di metafora, si imporrebbe dunque, per ogni nazione, una doverosa auto-regolamentazione dello sfruttamento delle risorse, dell'apertura delle frontiere agli immigrati, e della crescita demografica: misure dettate dalla consapevolezza che alcuni sacrifici sono richiesti necessariamente per non affondare in questa "terra in burrasca".

Secondo l'ecologia della navetta spaziale, invece, il pianeta è come una navetta spaziale nell'universo: un sistema chiuso e finito, in cui gli uomini sono i passeggeri. Ogni guasto o incidente della navetta si ripercuote su tutti gli uomini. Dunque le questioni ecologiche dovrebbero essere dibattute in modo democratico e consensuale, e tale dibattito non può limitarsi ai confini nazionali: un organo trans-nazionale dovrebbe dirimere i problemi ecologici planetari, come ad esempio il riscaldamento globale, in vista di un'equa distribuzione delle risorse del pianeta.

Per un approfondimento su queste e simili linee di pensiero, cfr. S. Bartolommei, *Etica e natura*, Laterza, Roma-Bari 1995.

11 Cfr. ad esempio il movimento contemporaneo VHEMT (*Voluntary Human Extinction Movement*, <<http://www.vhemt.org>>); esso rappresenta, finanche nel suo parossismo, la conclusione logica di una visione del mondo antiumanista portata alle sue estreme conseguenze.

Non è possibile soffermarci ulteriormente, in questa sede, sulle caratteristiche delle principali correnti del vasto oceano ecologista¹². Vorremmo soltanto sottolineare, come, al di là delle divergenze anche marcate che sussistono tra di loro, tutte siano accomunate da un presupposto basilare di tipo meta-normativo, che potremmo formulare così: non è indifferente il modo in cui l'uomo *sta* nel mondo, anzi ha senso interrogarsi su come egli lo *abita*.

Dunque, lo “spazio” concepito dall'ecologia non può essere semplicemente inteso secondo la categoria greca di *physis*, quanto semmai secondo quella di *oikos*. Non si tratta della “natura” astrattamente oggettiva, ma dell'*ambiente* in cui il soggetto umano si trova: l'“ambito” dell'uomo, ciò che gli sta intorno, la sua *casa*.

Ora, la peculiarità della specie *homo* è tale che ogni spazio è un suo possibile ambiente: questo significa anche che nessuno spazio in particolare lo è mai in maniera definitiva. L'essere umano non ha un suo *habitat* specifico: è riuscito a colonizzare ogni latitudine e longitudine della terraferma, è capace di vivere alla più alte e alle più basse temperature del globo, ed è immaginabile che possa trovare il modo di sopravvivere a lungo sott'acqua, come addirittura che possa trasferirsi stabilmente su altri pianeti.

La logica del rapporto tra uomo e ambiente, cioè, non è quella dell'*essere adatto* ad esso, ma dell'*adattarsi* continuamente, e allo stesso modo dell'*adattare* l'ambiente alle proprie esigenze. Questa attività di mutuo adattamento si realizza tramite il *medium* tecnologico. In tal senso, la tecnologia è veramente la cifra dell'“esserci” dell'uomo-nel-mondo: intervenendo sul proprio corpo come su corpi esterni al proprio, l'essere umano stabilisce che il suo *ambiente* inizia con il proprio corpo e termina virtualmente all'infinito, e al contempo decreta una trascendenza del suo atto tecnologico rispetto all'ambiente così inteso. La tecnologia è perciò una duplice esperienza: dell'atto dell'uomo e del fatto del mondo¹³.

Tale mondo-ambiente, tuttavia, mostra delle resistenze alle insistenze della tecnologia umana, e in ciò esibisce la propria naturalità, intesa come un'esistenza autonoma, indipendente dalla volontà dell'uomo¹⁴. Ogni progetto umano di intervento sull'ambiente deve perciò fare i conti con i limiti e le potenzialità della materia verso cui è diretto, in vista dello scopo per cui viene messo in atto. La nozione odierna di “sostenibilità”, in questo senso, significa che ogni intervento

12 Mi permetto di rimandare, in merito, a D. Bondi, *Fine del mondo o fine dell'uomo? Saggio su ecologia e religione*, Edizioni Centro Studi Campostrini, Verona 2015.

13 Utilizzo qui il termine “tecnologia” come comprendente anche, a livello semantico, quello di “tecnica”: sull'uso e l'ambiguità semantica di questi due termini cfr. A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia 2012, pp. 11-16.

14 Per una disamina critica e una proposta positiva, di carattere fenomenologico, circa il concetto di “natura”, mi permetto di rimandare a D. Bondi, *La natura come esperienza. Un'introduzione storico-teoretica per una rinnovata concezione della Natura*, in «Hermeneutica», 2016, di prossima pubblicazione. Con lo stesso titolo “La Natura come Esperienza”, è inoltre stato attivato un percorso di ricerca interdisciplinare presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, che coinvolge, oltre allo scrivente, il prof. Mirko di Bernardo (filosofo della biologia dell'Università di Roma Tor Vergata) e la dott.ssa Francesca Tramontano (filosofa del diritto dell'Università degli Studi di Torino).

sull'ambiente deve essere condotto secondo una logica per cui esso non comprometta la possibilità che interventi simili possano essere ripetuti in futuro. Non deve cioè intaccare l'ambiente al punto tale da non consentire più un intervento analogo: questa preoccupazione circoscrive e delimita l'intervento stesso, fino a ridimensionarne gli scopi prefissi.

L'ecologia è perciò una sorta di etica della tecnologia. Essa rappresenta la necessità di tenere in considerazione l'impatto di ogni atto sulla materia su cui si esercita, secondo le leggi proprie di tale materia. Non soltanto l'uomo deve commisurare la propria azione rispetto al *telos* virtuale che intende raggiungere, bensì anche rispetto al *nomos* reale dello strumento che intende utilizzare per raggiungerlo.

3. La realtà virtuale come mondo della volontà

Rispetto all'*ethos* ecologico, vi è oggi una dinamica speculare per rispondere alle resistenze materiali di una natura che l'uomo non ha prodotto: ed è quella di produrne una propria, imitando l'esperienza spaziale dell'uomo nell'ambiente naturale, e al contempo riducendone alcuni elementi limitanti, ostacolanti la libera volontà. Nella realtà virtuale ci si *deve* illudere di essere nel mondo *come se* questo non fosse stato prodotto dall'uomo, ma al contempo abbiamo coscienza del fatto che tale mondo non corrisponde al mondo "naturale": infatti nella realtà virtuale ci si possono permettere azioni che nel mondo naturale sarebbero soggette a innumerevoli vincoli etici, o quantomeno a cautele di tipo pratico. Si possono distruggere macchine, si possono bruciare intere città, si può uccidere e rubare, si può rischiare la propria vita fino alla morte. Alla fine comparirà comunque una scritta che negherà risolutamente se stessa: "*Game over*"; e il gioco ricomincia come se niente fosse successo, giacché in effetti niente è *realmente* successo.

L'analisi della realtà virtuale ci conduce ad affermare che *laddove non c'è materia naturale, non c'è alcuna etica propria.* Vi può essere un'etica dell'utilizzo delle esperienze virtuali, un'etica del valore pedagogico di tali esperienze, un'etica cioè che riguardi la relazione tra la realtà virtuale e la realtà naturale, ma non vi sarà un'etica *interna alla realtà virtuale.* Questa sarebbe semplicemente una regola del gioco, di un gioco il cui *nomos* è racchiuso in un algoritmo elaborato dal programmatore¹⁵.

15 Potremmo figurarci, ad esempio, una socialità totalmente virtuale, in cui l'altro che incontro tramite la piattaforma virtuale fosse interamente prodotto/programmato da me o da un altro uomo: avrebbe ancora senso parlare di un'etica? Soltanto se riconoscessi in/a questa alterità qualcosa di analogo alla mia esperienza dell'alterità naturale (cioè di un'alterità la cui esistenza è indipendente dalla volontà umana), ovvero se l'altro potesse fare esperienza di me in quanto altro-da-sé. Tale coscienza dell'alterità sarebbe infatti anche indice della presenza di un'autocoscienza, giacché se la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, essa non può essere coscienza di se stessa finché non si è riconosciuta come "qualcosa" rispetto a qualcos'altro, ovvero finché non è stata coscienza di qualcosa di altro dalla coscienza stessa. La riflessione qui si sposterebbe verso gli scenari della robotica e dell'intelligenza artificiale, che però non possiamo trattare in questa sede.

La realtà virtuale è il sogno quasi pienamente realizzato di una realtà non-materiale, interamente formale, e interamente determinata dall'uomo: il mondo come volontà e rappresentazione.

Potrebbe essere utile richiamarsi, qui, alla distinzione aristotelica tra la natura come materia e la natura come forma¹⁶. Di una statua di legno, dice Aristotele, si può dire che la natura è il legno, cioè soltanto la materia e non la forma, mentre nel caso di un albero si può dire che esso è naturale sia per materia che per forma: infatti se io sotterro una statua di legno e questa per caso germoglia, ciò che si produrrà non sarà una statua, ma un albero; invece se sotterro un albero e questo germoglia, si produrrà un altro albero. Nel caso dell'albero, dunque, si ha un principio del mutamento totalmente interno (entelechia), mentre nel caso della statua si ha un intervento intenzionale dell'uomo (causa finale esterna). Sviluppando quest'argomento possiamo dire: più la materia è irrilevante per la forma, meno l'ente sarà naturale. Perciò la realtà virtuale è sommamente, anche se non interamente, innaturale: essa dipende solo in piccola parte, e sempre meno, da enti materiali (il silicio, i materiali di cui si compongono i server ecc...), mentre per tutto il resto è un prodotto "formale". La realtà virtuale tenderebbe così alla "innaturalità", giacché la naturalità potrebbe essere predicata soltanto di una materia "minima" la cui forma in atto, che noi vediamo, non è riproducibile se non con un massiccio intervento umano. Mentre dunque nel caso della statua la materia non è del tutto irrilevante per la forma – perché non posso costruire una statua identica con un qualsiasi materiale –, nel caso della realtà virtuale potremmo pensare ad un principio di generazione formale che prescindesse quasi completamente dal sostrato materiale, e che perciò sarebbe quasi interamente creato dall'uomo.

La potenza generativa dell'umano intelletto arriverebbe dunque a concepire un mondo in cui l'alterità che si incontra non sarebbe altro che un prodotto dello stesso umano genio: la *virtus* della virtualità consisterebbe nella possibilità di esercitare la propria libera volontà in maniera indefinita, senza alcun ostacolo o limite *altro*. Il *Pour-soi* di sartriana memoria potrebbe finalmente trascendere ogni situazione sociale e materiale, potrebbe librarsi oltre la finitudine massiccia dell'*en-soi* e progettarsi verso un futuro virtuale in cui, chissà, perfino la morte, ultimo residuo del mondo naturale, potrebbe essere sconfitta.

4. La simulazione del divertimento come simulazione dell'uomo

Lo spazio virtuale, che l'uomo abita come sua seconda casa, non è portatore di un *nomos* autonomo che incontrando il *telos* dell'uomo genera una riflessione etica. Eppure, anche qui è possibile porsi l'interrogativo meta-normativo proprio dell'ecologia, mutandolo di segno: chiedersi come l'uomo abiti il mondo virtuale significa porre l'attenzione non sulle ricadute delle azioni umane nei confronti di un ambiente che ha le sue "leggi" e i suoi delicati equilibri (come invece nel

16 Aristotele, *Fisica*, II, parte I, 192b - 193b.

caso dell'ecologia), bensì sulle ricadute di un certo *modus vivendi* nei confronti dell'uomo stesso, dei *suoi* equilibri psico-fisici. Riprendendo la categoria della sostenibilità, potremmo infatti chiederci: la realtà virtuale è una realtà sostenibile per l'uomo? L'essere umano continua a poter mantenersi tale vivendo nell'ambiente virtuale?

Non si tratta qui, ribadiamolo per l'ultima volta, di lamentare la perdita della possibilità di un'etica interna all'*habitat* virtuale, quanto del riconoscere che l'*habitus* di cui l'uomo si riveste per abitare *tale* ambiente non è indifferente rispetto alla sua vita, come non lo è qualsiasi *abitudine* di vita egli sviluppi.

Nello specifico, vorrei argomentare in favore della tesi seguente: abitare la realtà virtuale può condurre ad *atrofizzare il desiderio*. E vorrei rifarmi, senza temere anacronismi, ad uno dei più grandi "fenomenologi del desiderio" della storia del pensiero, Blaise Pascal. Spero infatti di mostrare come le riflessioni pascaliane sul *divertissement* rivelino tutta la loro attualità se applicate al contesto contemporaneo, forse più che al tempo in cui furono scritte.

Anticipando di tre secoli la disamina heideggeriana della "chiacchera impersonale" come fuga dalla presa di coscienza del proprio essere-per-la-morte, il filosofo seicentesco – in termini certamente più semplici ma non per questo meno calzanti – scrive che «gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno preso il partito, per rendersi felici, di non pensarvi affatto». ¹⁷ Giacché l'uomo «vuole essere felice, e non vuole essere che felice, e non può non voler esserlo» ¹⁸, eppure non riesce a trovare, nel mondo, qualcosa che lo renda davvero tale: «occorrerebbe che egli si rendesse immortale, ma non potendolo ha scelto il partito di impedirsi di pensarvi». ¹⁹ E come può non pensarci? Come può fuggire questo pensiero abissale? La risposta di Pascal è che, continuamente, l'uomo si distrae, si *diverte*.

«Nulla è così insopportabile per l'uomo come l'essere in piena tranquillità, senza affari, senza divertimento, senza applicazione. Egli sente allora il suo *niente*, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo *vuoto*. Incontinentemente uscirà dal fondo della sua anima *la noia*, la tetraggine, la tristezza, l'infelicità, il dispetto, la *disperazione*». ²⁰

Ennui, néant, vide, désespoir: persino nei termini utilizzati Pascal è il profetico precursore di tutta una temperie letteraria, artistica e filosofica della tarda modernità. Oggi potremmo tradurlo così: noi non vogliamo il *relax* se non quando è compensato dalla frenesia della vita, di cui pure ci lamentiamo auspicando il *relax* – altrimenti, se esso dura troppo, ci annoia o ci fa cadere nella disperazione.

17 *Pensées* 133. Per le citazioni dei *Pensées* di Pascal usiamo la classificazione dell'edizione di L. Lafuma (1935). L'edizione italiana di riferimento, con testo originale a fronte, è B. Pascal, *Frammenti*, 2 voll., BUR, 2002². I corsivi di tutte le citazioni del presente articolo sono miei.

18 *Pensées* 134.

19 *Pensées* 195.

20 *Pensées* 622.

Pascal spiega questo fenomeno dialettico con gli esempi della caccia e del gioco d'azzardo.

Anzitutto, dice, ciò che vuole veramente un cacciatore non è la preda, ma *conquistare la preda*. Ecco perché rifiuterebbe di averla senza il divertimento della caccia. Eppure, non appena l'avrà conquistata, la preda non sarà più una preda. Sarà un trofeo (o un piatto), che genererà una soddisfazione temporanea, prima che l'uomo senta nuovamente la noia disperante provenire dal fondo del suo cuore, e si rimetta i panni del cacciatore. Dovremmo dunque concluderne che la preda sia un elemento accessorio della caccia, che l'oggetto del desiderio sia in sé inessenziale? Sarebbe troppo semplice, continua Pascal; e qui porta il controesempio del giocatore d'azzardo. Analogamente al cacciatore, si dirà che il giocatore cerca il divertimento del gioco, e non la posta in gioco: bene, «*fatelo allora giocare per niente, e si annoierà*. Bisogna che vi si scaldi, e che si inganni da solo immaginandosi che sarebbe felice di vincere ciò che non vorrebbe gli fosse dato a condizione che non giocasse, affinché si crei un soggetto di passione ed ecciti su questo il suo desiderio, la sua collera, il suo timore per un oggetto che si è forgiato: come i bambini che si spaventano per la faccia che loro stessi hanno imbrattata».²¹

Perché insomma non ci diverte giocare con le *fiches*? Perché non ci piace cacciare senza preda? Sviluppando la riflessione psicologica pascaliana, potremmo rispondere dicendo che *il desiderio è tanto più eccitante quanto più il rischio è reale*. Quando non c'è niente da perdere il gioco non ci appassiona. L'uomo si sente tanto più vivo quanto più esperisce una realtà irriducibile al proprio pensiero, un'alterità concreta con cui incontrarsi e scontrarsi. È *questa* esperienza che oggi, certamente più che al tempo di Pascal, si cerca costantemente di eliminare, mediante la virtualizzazione del desiderio. Le nostre passioni devono essere sempre più sicure, depurate, disinfettate dal rischio. I piaceri dell'uomo vengono così simulati e disincarnati. In questo quadro la "realtà virtuale", come abbiamo visto, rappresenta l'utopica illusione di una realtà pienamente umanizzata, pienamente determinata dalla volontà e dalla mente dell'uomo. Ma se la realtà diviene pienamente umanizzata, è l'uomo che rischia di divenire non più reale: i suoi palliativi di soddisfazione del desiderio, a lungo andare, lo lasceranno inappagato, perché essi sono come le *fiches* per giocare a poker, come i fantocci dei cervi per simulare la caccia, come le facce che i bambini si imbrattano per spaventare se stessi.

5. La coscienza della prospettiva come possibilità del suo superamento

Siamo dunque di fronte al ribaltamento della concezione della "virtualità" ricavabile dall'antropologia filosofica, per cui essa era una sorta di potenzialità inespressa che l'uomo proietterebbe sugli oggetti fisici al fine di utilizzarli per degli scopi propri. Secondo Gehlen, ricordiamolo, l'essere umano avrebbe sublimato la propria carenza di mezzi fisici di sussistenza tramite il dispositivo intellettuale della

21 *Pensées* 136.

strumentalità tecnico-tecnologica: «l'uomo deve trovare a se stesso degli esoneri con strumenti ed atti suoi propri, cioè trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita»²².

Invece di adattarsi all'ambiente, l'uomo avrebbe adattato l'ambiente ai suoi scopi (di cui il primo è la sopravvivenza). Avrebbe guardato al mondo come un «campo di sorprese», un «serbatoio di potenzialità»: Fabris commenta questa accezione scrivendo che «a ben vedere è qui la causa di quel modo di pensare, oggi portato all'estremo, per cui la realtà appare solo come un insieme di risorse da sfruttare fino in fondo»²³.

L'ipertrofia di questa modalità pienamente umana – e non solo moderna e occidentale – di interagire col mondo, che potremmo chiamare “tecnologia” ma anche in senso lato “cultura”, rischia di produrre oggi crisi ambientali irreversibili: ecco che allora si produce un'autocritica che chiama in causa il polo “materiale”, non-tecnico, “naturale” di questa dialettica tra natura e cultura, in cui la prima diviene una condizione necessaria per la seconda. Questa autocritica è l'ecologia, secondo la quale la “virtualità” della natura, intesa come potenzialità di un suo utilizzo da parte dell'uomo, non è totale, ma limitata dai suoi stessi vincoli materiali: tali limiti devono essere riconosciuti e considerati nella discussione etica, proprio perché la cultura come tecnologia possa continuare a esercitarsi.

La virtualità della realtà virtuale, invece, tende ad obliterare il polo materiale/naturale del rapporto uomo-mondo, e con ciò rischia di falsare il senso dell'atto tecnologico: generando una potenzialità infinita, illimitata, s-fonda il fondamento della cultura, che è l'esperienza dell'ambiente esterno come qualcosa che dobbiamo abituare a noi, affinché noi possiamo abituarci ad esso, e perciò abitarlo. L'artificiale compiuto e completo, l'arti-fizio della realtà virtuale, è esattamente la finzione che la tecnica produce di se stessa, la sua caricatura: una capacità strumentale che diviene fine in se stessa, e perciò anche fine a se stessa.

Il mondo virtuale non abbisogna di essere abit(u)ato, perché “abita in noi”, è una proiezione in atto di potenzialità mentali. Esso non esiste in-sé, come qualcosa la cui esistenza è indipendente dall'essere umano che pure ne fa esperienza. Così, mentre il mondo naturale esiste indipendentemente dall'uomo – anzi l'uomo lo esperisce come qualcosa da cui dipende parzialmente la propria sussistenza –, il mondo virtuale, al contrario, dipende quasi interamente dall'uomo per quanto riguarda la sua esistenza, e l'uomo invece esiste indipendentemente da esso.

Nel mondo virtuale ci muoviamo dentro un mondo immaginario, un mondo-immagine prodotto dalla mente di un uomo come noi. Per esso vale letteralmente la critica di Hume contro ogni pretesa di conoscenza oggettiva: «*we never really advance a step beyond ourselves*»²⁴. Invece, nel mondo naturale, la consapevolezza

22 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Athenäum, Frankfurt/Bonn, 1962, p. 14, tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

23 A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, cit., p. 17. Potremmo richiamare anche, in questo stesso solco, la categoria heideggeriana del *Gestell*.

24 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739-1740, Libro I, Parte II, Sezione VI.

di non poter mai fuoriuscire del tutto dalla propria prospettiva non preclude la possibilità di concepire l'alterità come esistente in-sé: tale consapevolezza permette anzi di pensare la trascendenza del mondo, e l'autotrascendenza della coscienza intenzionale che ne articola la conoscenza. Mutuando il titolo di un celebre volume di Thomas Nagel, noi non possediamo il dono della "view from nowhere": guardiamo sempre le cose "from somewhere", da uno specifico punto di vista. L'"in-sé" è sempre "per noi". Ma ciò non significa che sia "in-noi" o "da-noi": anzi, la consapevolezza della nostra relatività è ciò che ci consente di predicare l'esistenza autonoma dell'alterità, come qualcosa di non soltanto relativo a noi. Un gatto non riesce a vedere nel topo nient'altro che una preda, e soprattutto *non riesce a vedere se stesso come parte dell'ambiente del topo*. Egli guarda il topo soltanto dal suo punto di vista, non come essere "in sé", ma soltanto come essere "per lui": perciò, il gatto non riesce neanche a vedere se stesso come "un" ente tra gli altri. Ogni altro ente è riferito a lui, non ha valore in sé. Mentre l'uomo è capace di quella che Plessner chiamava «posizione eccentrica»²⁵: in quanto *conscio* di essere un polo esperienziale irriducibile e limitato, è capace di immaginare una trascendenza dell'essere rispetto alla propria esperienza. Egli può immaginare una realtà in cui è "guardato" prospetticamente da un altro: può pensarsi parte dell'*ambiente* di altri esseri. Relativizzando la propria posizione relativa, trascendendo almeno in via intenzionale il proprio limite, l'uomo non può forse illudersi di pervenire ad una comprensione neutra e pienamente oggettiva del mondo, ma può certamente tentare di comprendere se stesso come oggetto di tale mondo, e può guardare agli altri enti non più soltanto secondo i suoi interessi e bisogni, bensì come delle "inseità".

L'essere-nello-spazio diventa la capacità di sapere se stessi come un'"esistenza tra le altre". E solo l'uomo ha tale capacità: lo spazio dell'Esserci, perciò, è lo spazio in cui l'essere, esperito come un per-me, è pensato come esuberante da tale contesto, ovvero come esistente in-sé.

6. Conclusione e apertura

L'esperienza del mondo virtuale, anche quando intenzionalmente mimetica rispetto a quella del mondo naturale, non riesce tuttavia a renderne la specificità, e perciò non può sostituirsi ad essa, pena la perdita di uno dei vissuti fondamentali dell'essere umano, quello del desiderio come rischio.

D'altra parte, la realtà virtuale realizza un'altra fondamentale aspirazione dell'uomo: quella di "uscire dal mondo", di trascenderne la finitudine, di essere completamente liberi da ogni vincolo. Potrebbe perciò rappresentare una funzionale valvola di sfogo: una realtà di cui disporre pienamente, un mondo in cui esercitare la propria volontà di potenza senza comprometterne l'esistenza né l'equilibrio. La sostenibilità intrinseca della realtà virtuale, infatti, è pressoché totale.

25 Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin-New York, De Gruyter, 1975, pp. 288 e ss.

Restano da considerare due scenari in cui virtualità e naturalità dello spazio vengono ad intrecciarsi: la realtà aumentata e il social. La prima, a livello fenomenologico, rappresenta la compresenza di elementi esperiti come non-prodotti dall'uomo, e altri come virtualmente sovrapposti ad essi. Non si tratta, cioè, dell'esperienza assolutamente quotidiana della presenza di elementi antropici nel territorio, o di paesaggi fortemente modificati dall'intervento umano, o viceversa di aree verdi nelle città; si tratta invece di percepire, oltre e insieme a questi elementi, *altri* elementi prodotti da uno strumento tecnologico che li proietta sul nostro campo visivo. L'esistenza di tali elementi virtuali, cioè, dipende dallo strumento tecnologico, mentre l'esistenza di un albero naturale non dipende dall'occhio o dalla mano con cui ne faccio esperienza; tutto il resto vi potrà dipendere, perfino il termine "albero", ma non l'esistenza di quella cosa che chiamo "albero". Tanto che non posso scegliere di far cessare l'albero di esistere e poi farlo riesistere di nuovo, mentre ciò è possibile con un albero virtuale: anzi, è talmente possibile che è la stessa definizione di virtuale. Nella realtà aumentata ecco riemergere, perciò, la nozione di tempo, nella forma della reversibilità e reiterazione identica di una percezione virtuale, sullo sfondo di un mondo reale che invece non è mai esperibile in maniera identica in due momenti diversi.

Per quanto riguarda i *social*, invece, dobbiamo anzitutto sottolineare che essi devono essere interpretati come ambienti in cui "si va", piuttosto che strumenti di comunicazione che si utilizzano. Nei *social* si vivono difatti dinamiche analoghe a quelle di ogni ambiente sociale: si sviluppano amicizie, si patiscono esclusioni, si fanno confessioni private, si fanno "chiacchiere" pubbliche, si gioca, si condividono pensieri e notizie. Ci creiamo delle identità attraverso delle relazioni, e viceversa.

Sta addirittura sorgendo un'etica dei *social* che il diritto si trova a dover seguire, e non direttamente a informare: in questo senso, il *social* potrebbe rappresentare la realizzazione pratica degli esperimenti mentali degli illuministi sulla nascita dell'etica nelle società "naturali", in cui la norma non è pre-esistente, ma si crea con l'evolversi della società stessa.

Tuttavia, ciò che differenzia il *social* rispetto alla socialità "naturale" è, ancora una volta, il grado di volontarietà delle esperienze possibili. Nel mondo reale, infatti, io non posso davvero scegliere fino in fondo con chi vivere, con chi parlare, chi evitare: mi trovo inserito in un contesto sociale preesistente rispetto alla mia volontà, rispetto a cui essa è relativa e in certo grado dipendente. Esercitare le mie scelte sociali nella realtà naturale ha un costo non solo relazionale, ma anche pratico-materiale: ad esempio, per andare a trovare qualcuno devo spostarmi fisicamente, e ciò implica chiedersi quale distanza dovrei percorrere, e se valga la pena percorrerla. Questa richiesta di impegno concreto è variamente presente in ogni relazione sociale, e costituisce un ostacolo all'esercizio della pura volontà, discriminandone l'applicazione; nei *social* invece simili vincoli sono ridotti al minimo, e si assiste anzi alla moltiplicazione quantitativa del numero di relazioni intrattenute, a discapito della cura e della qualità delle stesse.

Simili riflessioni meriterebbero ovviamente una disamina più attenta e articolata, che lascio al futuro autore di *Essere e Spazio*. I miei, qui, vogliono essere semplicemente degli spunti, che hanno tuttavia la pretesa di indicare una metodologia,

una chiave ermeneutica. Essa consiste nel comprendere lo spazio della contemporaneità come il dominio della tensione, talvolta feconda e talvolta violenta, tra la volontà umana e la naturalità, che è ciò che da essa esula.

Damiano Bondi
Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale
damianobondi@gmail.com

Damiano Bondi (1985) è professore di Filosofia Contemporanea presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, coordinatore dei progetti di ricerca presso la Fondazione Centro Studi Campostrini di Verona, e collaboratore con la cattedra di Filosofia della Religione presso l'Università degli Studi di Siena. Si è occupato del personalismo francese del Novecento, in particolare del pensiero di Denis de Rougemont, su cui ha pubblicato la prima monografia in lingua italiana (*La Persona e l'Occidente*, Mimesis, Milano 2014). Si interessa inoltre dei rapporti tra filosofia, ecologia e religione: su questo tema ha da poco pubblicato il volume *Fine del mondo o fine dell'uomo?* (Campostrini, Verona 2015). Sta attualmente curando un ciclo biennale di seminari interdisciplinari sul concetto di "Natura", tra filosofia, biologia, e scienze giuridiche. Infine, in ambito teologico, si è interessato al problema del concetto di persona in cristologia e in teologia trinitaria.

Emil Mazzoleni

*Il principio di causalità nei nuovi delitti ambientali.
Un'analisi giusfilosofica*

In 2015 the Italian Government proposed a reform of criminal environmental legislation (act 68/2015). This law provoked an increase of legal studies about not only the environmental ethical problems, but also the idea of causality in criminal law. This paper builds on conceptual analysis and data from everyday trials in order to defend the thesis that causality is fundamentally normative, that is, it cannot be reduced to purely descriptive factors. This aim will be specifically achieved through the analysis of philosophical dilemmas in the Italian criminal environmental law.

Karera wa kurīna kankyō ni sunde iru baai wa dokusei janguru no shokubutsu wa yūdokude wa arimasen. Mugai jitai no kōjōdarouga, karera wa chimeiteki ni nari tochi no osendearimasu.

Le piante della giungla tossica non sono velenose se vivono in un ambiente puro. In sé le piante sarebbero innocue, è la contaminazione della terra che le rende mortali.¹

1. Il passo posto ad esergo del presente saggio è tratto dal celebre lungometraggio d'animazione *Kaze no Tani no Naushika* [in italiano: *Nausicaä della Valle del Vento*] sceneggiato e diretto da Hayao Miyazaki prima ancora della nascita dello Studio Ghibli. Questa citazione, pronunciata dalla principessa Nausicaä nel film, non solo rivela la centralità delle tematiche ambientaliste nell'opera miyazakiana,² ma pone anche un quesito giusfilosofico di notevole importanza: come deve essere regolata l'ascrizione di responsabilità (morale e giuridica) quando si cagiona un danno ambientale?

1 H. Miyazaki, *Kaze no Tani no Naushika*, 1984. Adattamento italiano a cura di G. Cannarsi: H. Miyazaki, *Nausicaä della Valle del Vento*, 2015.

2 Cfr. J. D. Zipes, *The Oxford Companion to Fairy Tales*. Oxford University Press, Oxford-London 2015, p. 390.

Tale questione rileva, infatti, sia dal punto di vista della filosofia morale,³ sia nella prospettiva del diritto penale;⁴ proprio in quest'ultimo ambito si pone il presente saggio, il quale si propone di analizzare giusfilosoficamente il principio di causalità nei delitti ambientali, così come recentemente riformati dal legislatore italiano. Per conseguire tale scopo, il presente saggio si struttura in *quattro* parti distinte, riguardanti rispettivamente: (i) la giustificazione giusfilosofica della riforma italiana; (ii) lo stato dell'arte in materia di causalità giuridica; (iii) i problemi filosofici posti dalla causalità giuridica; (iv) le peculiarità giusfilosofiche del principio di causalità nei nuovi delitti ambientali.

2. Il punto di partenza della mia ricerca riposa nelle novità normative adottate dalla Legge 22 maggio 2015, n. 68 (pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale del 28 maggio 2015, n. 122) concernente l'introduzione nel Codice penale italiano di "disposizioni in materia di delitti contro l'ambiente"; in particolare, il nuovo Titolo VI bis prevede *cinque* nuove fattispecie delittuose: (i) inquinamento ambientale (art. 452 bis, c.p.); (ii) disastro ambientale (art. 452 quater, c.p.); (iii) traffico ed abbandono di materiale ad alta radioattività (art. 452 sexies, c.p.); (iv) impedimento del controllo (art. 452 septies, c.p.); (v) omessa bonifica (art. 452 terdecies, c.p.).

Esaminando gli atti parlamentari che hanno portato alla promulgazione di questa novella normativa, sussiste, a mio avviso, una duplice *ratio legis* sottesa alla legge in esame: (i) una ragione *giuridica*; (ii) una ragione *filosofica*.

Dal punto di vista prettamente *giuridico*, l'intervento legislativo si è reso necessario per colmare una lacuna ideologica (in senso bobbioano) presente nell'ordinamento giuridico penale italiano;⁵ difatti il diritto penale ambientale era previamente regolato solo marginalmente dalla Legge 8 luglio 1986, n. 349 (pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale del 15 luglio 1986, n. 162) e dal Decreto legislativo 3 aprile 2006, n. 152 (pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale del 14 aprile 2006, n. 88), lasciando pertanto ampio margine nella disciplina di tale delicata materia all'incertezza della giurisprudenza (sia dottrinale, sia giudiziale)⁶.

3 Si pensi, per esempio, a tutti i dilemmi di etica ambientale concernenti i diritti ed i doveri del (e nei confronti del) mondo naturale; la letteratura scientifica in argomento è vastissima: a titolo esemplificativo e non esaustivo, mi permetto di segnalare almeno le seguenti tre opere: (i) D. Jamieson, *Ethics and the Environment. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; (ii) R. Attfield, *The Ethics of Environment Concern*, University of Georgia Press, Athens-London 2011; (iii) D. R. Keller (ed.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2010.

4 Per una ricostruzione giurisprudenziale sui dilemmi dottrinali precedenti alla novella legislativa cfr. D. Carrozzo, *Il nesso di causalità nella fattispecie di disastro ambientale ante riforma del 2015: un contributo alla ricostruzione della categoria*, 2015. In: www.giurisprudenzapenale.com.

5 N. Bobbio, *Teoria dell'ordinamento giuridico*, Giappichelli, Torino 1960. Riedizione in: N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, p. 257.

6 Per un primo tentativo di riordinare la materia cfr. M. Almerighi / G. Alpa (eds.), *Diritto e ambiente. Materiali di dottrina e di giurisprudenza*, CEDAM, Padova 1984.

Nella prospettiva squisitamente *filosofica*, la riforma in analisi mostra, inoltre, una presa di consapevolezza del legislatore italiano dei problemi non solo *bioetici*, ma anche *ecoetici* che l'incompletezza tecnica⁷ pone nella post-modernità⁸. Nella modernità liquida⁹ la fallace pretesa baconiana-faustiana di completezza del progresso tecnico-scientifico è stata oggetto di riflessioni non solo *giuridiche*, ma anche *etiche*¹⁰; infatti, l'umanità, dai suoi albori fino alle soglie dell'età moderna, ha, difatti, elaborato etiche che facevano riferimento ad un agire esclusivamente limitato, (sia nello spazio, sia nel tempo): l'arretratezza delle possibilità tecniche poneva perciò problemi etici limitati¹¹. Oggi, invece, l'agire umano conosce fenomeni che l'impersonalità del fare tecnico produce al di fuori di ogni possibile previsione ed intenzione¹²: mentre finora la tecnica aveva avuto a che fare con materie inerti, dalle quali produceva mezzi non umani per l'utilità dell'uomo, adesso la tecnica interviene sulla stessa persona umana¹³, riducendola a mero arredo del mondo¹⁴.

Questa nuova prospettiva metaetica dispiega, a mio avviso, almeno *due* problematiche etico-giuridiche rilevanti per l'analisi giusfilosofica dell'ascrizione di responsabilità nei delitti ambientali:

(i) se, come ha osservato il filosofo John Passmore¹⁵, è proprio della tecnica dischiudere lo scenario dell'imprevedibile (attribuibile non ad un difetto di conoscenza, ma all'incommensurabilità tra il potere di fare e il potere di prevedere, e quindi di valutare e di giudicare), come è possibile ascrivere responsabilità (moralì e/o giuridiche) in materia ambientale? Il potere tecnico, infatti, non solo rende inutile qualsiasi riferimento al passato, ma, addirittura, crea una dicotomia tra le

7 Sul concetto di incompletezza tecnica rinvio al saggio E. Mazzoleni, *Tre concetti di incompletezza nella teoria sociale*, in: R. D'Alessandro / I. Pozzoni (eds.), *Prospettive storiografiche di teoria sociale*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2015, pp. 149-166, in particolare pp. 155-157.

8 J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, éditions de Minuit, Paris 1979, tr. it. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981, 2014.

9 Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2000, tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2003, 2011.

10 A titolo indicativo e non esaustivo cfr. (i) S. Bartolommei, *Etica e ambiente*, Guerini & Associati, Milano 1989; (ii) E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998; (iii) A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007.

11 Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 457.

12 Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt a.M. 1979, trad. it. *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993, p. XXVII.

13 Cfr. H. Jonas, *Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes*, in Id., *Technik, Medizin, und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt a.M. 1985, tr. it. *Morte cerebrale e banca di organi umani: sulla ridefinizione pragmatica della morte*, in Id., *Tecnica, medicina e etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 123.

14 Cfr. S. Veca, *Implicazioni filosofiche della nozione di ambiente*, in: «Aut aut», 105-106 (maggio-luglio 1968), pp. 172-182.

15 J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, London 1974, tr. it. *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 67.

possibilità tecniche, che il progresso ha reso disponibili, e le *capacità umane* che, pertanto, per essere all'altezza di quelle possibilità, dovrebbero oltrepassare ciò che l'uomo ha finora conosciuto come limite alla sua percezione ed intuizione. Come è dunque possibile imputare una responsabilità giuridica (civile e/o penale) per conseguenze né volute (delitto doloso), né prevedibili (delitto preterintenzionale), né evitabili adoperando l'ordinaria diligenza, prudenza, perizia e/o osservando leggi, regolamenti, ordini e discipline (delitto colposo)?

(ii) se il bene giuridico è lo scopo di una norma penale (il valore tutelato da una fattispecie incriminatrice), necessariamente preesistente rispetto alla promulgazione della medesima norma (non essendo plausibile che prima si elabori la norma e poi si ricerchi il fine ultimo della stessa), quale interesse legittimo (individuale o collettivo) il legislatore intende tutelare in ambito ambientale? La preservazione del paesaggio (art. 9, com. 2, Cost.), dell'ambiente e dell'ecosistema (art. 117, com. 2, lett. s, Cost.) da parte dello Stato? La garanzia pubblica del diritto alla salute ed alla salubrità ambientale dei luoghi di vita e di lavoro (art. 32, Cost.)? La necessità di conservare il pianeta per le nostre controparti future in virtù dei diritti delle prossime generazioni? La tutela della dignità e del valore intrinseco di cui il mondo naturale (anche inanimato) sarebbe di per sé titolare?

Per tentare di elaborare una risposta condivisibile a queste due problematiche giusfilosofiche occorre, a mio avviso, ripensare la struttura del nesso di causalità nei delitti ambientali; tuttavia, occorre subito precisare che il presente saggio non pretende affatto di rispondere a quesiti di tale portata, che richiederebbero, invece, uno studio assai più approfondito, bensì si propone, più semplicemente, il fine di offrire una prospettiva giuridica a tematiche tradizionalmente affrontate con strumenti ed argomentazioni esclusivamente filosofiche. In merito, il filosofo Salvatore Veca così scrive in apertura del suo saggio *Alcune osservazioni su etica e ambiente*:

La famiglia delle questioni di ambiente è una di quelle che sono venute assumendo, negli ultimi due decenni, un ruolo e una rilevanza sempre più significativi. Ciò è vero sotto molti aspetti: la questione ecologica ha implicazioni politiche, sia dal punto di vista dei movimenti e dei partiti, sia dal punto di vista delle istituzioni (nazionali e, soprattutto, transnazionali e internazionali), sia – infine – dal punto di vista delle scelte pubbliche o sociali. Essa ha naturalmente effetti dal punto di vista normativo sugli ordinamenti positivi: ha genuine implicazioni giuridiche dato che le scelte collettive si traducono in leggi e norme, dotate di effettività.¹⁶

Conseguentemente, per cercare di rispondere adeguatamente alle *due* domande in precedenza formulate sulle relazioni intercorrenti tra le nostre potenzialità causali e le nostre responsabilità giuridiche nelle dinamiche ecologiche, porrò, nei *due* successivi paragrafi, *due* distinte premesse, indispensabili alla comprensione delle mie considerazioni sulla causalità nei delitti ambientali (§ 4.):

16 S. Veca, *Alcune osservazioni su etica e ambiente*. In: AA.VV., *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1990, p. 113.

(i) nel paragrafo § 2. porrò una premessa *giuridica* sul concetto di causalità nel diritto penale;

(ii) nel paragrafo § 3. porrò una premessa *filosofica* sulla distinzione tra causalità ed imputazione.

3. Partiamo innanzitutto dalla premessa giuridica. Per poter discutere in maniera analitica il principio di causalità *in specie* (nei reati ambientali), occorre, difatti, effettuare previamente almeno un breve richiamo alle principali dottrine elaborate dalla scienza giuridica per spiegare il concetto di causalità *in genere* (nei reati *tout court*)¹⁷.

Il nesso di causalità che connette un evento (dannoso o pericoloso) ad una condotta personale costituisce uno dei tre elementi eidetici per poter qualificare l'illeceità di un comportamento umano; il fondamento normativo italiano del rapporto di causalità riposa nell'art. 40 del Codice penale:

Nessuno può essere punito per un fatto preveduto dalla legge come reato, se l'evento dannoso o pericoloso, da cui dipende la esistenza del reato, non è conseguenza della sua azione od omissione. Non impedire un evento, che si ha l'obbligo giuridico di impedire, equivale a cagionarlo.¹⁸

Nella dottrina penalistica italiana sono state sostenute almeno *cinque* concezioni interpretative alternative del concetto di causalità penalmente rilevante, quattro delle quali elaborate in origine dal pensiero giuridico tedesco, che qui riporto in ordine non cronologico, ma logico:

(i) La *prima* concezione è la teoria dell'*equivalenza delle condizioni* di Franz von Liszt: è causa penalmente rilevante di un evento dannoso o pericoloso qualsiasi condotta antecedente al verificarsi di tale evento che abbia in qualsiasi modo (direttamente o indirettamente) contribuito a determinare l'evento stesso¹⁹. La teoria dell'*equivalenza delle condizioni* è stata, tuttavia, criticata con almeno *due* distinte argomentazioni. In *primo* luogo, il carattere *totalizzante* del nesso causale in tale dottrina comporta un *regressus ad infinitum* che impedirebbe fattualmente all'organo inquirente l'individuazione del responsabile ultimo di un determinato fatto (essendo tale onere probatorio una cosiddetta *probatio diabolica*). In *secondo* luogo, il carattere *univoco* del nesso causale in tale dottrina non è in grado di spiegare situazioni complesse, come nelle ipotesi di (a) causalità sufficiente, (b) causalità addizionale o (c) causalità alternativa ipotetica²⁰.

17 In questo paragrafo riprendo questioni note ai penalisti (forse meno ai filosofi), ma che reputo indispensabili per comprendere i successivi paragrafi del presente saggio.

18 Art. 40, Codice penale italiano.

19 F. von Liszt, *Lehrbuch des deutschen Strafrechts*, Guttentag, Berlin 1903.

20 Cfr. G. Fiandaca / E. Musco, *Diritto penale. Parte generale*, Zanichelli, Bologna 2014, pp. 234-261.

(ii) La *seconda* concezione è la teoria della *causalità più efficace* di Karl von Birkmeyer: è causa penalmente rilevante di un evento dannoso o pericoloso la condotta che più di ogni altra ha contribuito a determinare l'evento stesso²¹. Questa congettura interpretativa sulla causalità penale è, però, rimasta una mera ipotesi accademica, in quanto priva di quel calcolo d'ispirazione leibniziana che avrebbe potuto costituire un criterio oggettivo nella gerarchizzazione delle concause in grado non solo di porre un freno all'arbitrio giudiziale, ma anche di ridurre casi perplessi a casi semplici.

(iii) La *terza* concezione è la teoria della *causalità adeguata* di Moritz Liepmann: è causa penalmente rilevante di un evento dannoso o pericoloso la condotta che è prevedibilmente idonea a determinare l'evento stesso²²; in altri termini: è causa penalmente adeguata quel comportamento, presumibile sulla base di un giudizio (*ex ante* oppure *ex post*) prognostico (a base *totale* oppure a base *parziale*), che risulti astrattamente in grado di produrre l'evento dannoso o pericoloso. La teoria della *causalità adeguata* è stata, tuttavia, criticata con almeno *due* distinte argomentazioni. In *primo* luogo, il carattere probabilistico del nesso causale in tale dottrina introduce un elemento aleatorio che, aggravando anziché attenuando l'incertezza della decisione giudiziale, non risulta in grado di superare il test garatista della colpevolezza oltre ogni ragionevole dubbio (art. 533 c.p.p.). In *secondo* luogo, il carattere soggettivo del nesso causale in tale dottrina introduce un elemento strutturalmente psicologico che altera la valutazione giudiziale sulla sussistenza oggettiva del reato.

(iv) La *quarta* concezione è la teoria della *causalità umana* di Francesco Antolisei: è causa penalmente rilevante di un evento dannoso o pericoloso ogni condotta che rientrando nella sfera di controllabilità individuale ha contribuito a determinare l'evento stesso²³. Anche la dottrina della causalità umana è stata, tuttavia, abbandonata, poiché, nata come perfezionamento della teoria della causalità adeguata, non è però riuscita a superarne gli stessi difetti strutturali al vaglio critico della giurisprudenza dottrinale²⁴. Ciononostante, in giurisprudenza giudiziale la teoria della causalità umana ha conservato un ruolo correttivo e di garanzia del paradigma causale nomologico-deduttivo²⁵.

(iv) La *quinta* concezione è la teoria della *causalità nomologica* (elaborata in Germania da Karl Engisch ed introdotta in Italia da Federico Stella): è causa penalmente rilevante di un evento dannoso o pericoloso ogni condotta che secondo

21 K. von Birkmeyer, *Über Ursachenbegriff und Kausalzusammenhang im Strafrecht*, Universitäts-Buchdruckerei von Adler's Erben, Rostock 1885.

22 M. Liepmann, *Einleitung in das Strafrecht. Eine Kritik der kriminalistischen Grundbegriffe*, Häring, Berlin 1900.

23 F. Antolisei, *Il rapporto di causalità nel diritto penale*, Giappichelli, Torino 1960.

24 C. Brusco, *Il rapporto di causalità: prassi e orientamenti*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 101-103.

25 R. Bartoli, *Il problema della causalità penale: dai modelli unitari al modello differenziato*, Giappichelli, Torino 2010, pp. 59-64.

una legge scientifica di copertura ha contribuito a determinare l'evento stesso²⁶. L'adozione di tale concezione esige, tuttavia, la risposta al seguente ulteriore quesito: quale spiegazione causale è scientificamente soddisfacente? In argomento, l'epistemologo viennese Karl Raimund Popper così scrisse:

È soddisfacente una spiegazione in termini di leggi universali, controllabili e falsificabili, e di condizioni iniziali. E una spiegazione di questo tipo sarà tanto più soddisfacente, quanto più alto sarà il grado di controllabilità di queste leggi e quanto meglio esse saranno state controllate.²⁷

Questa nuova dottrina sul rapporto di causalità in diritto penale, ormai pacificamente accettata dalla giurisprudenza giudiziale maggioritaria²⁸, pur segnando il definitivo passaggio dalle teorie condizionaliste al modello della sussunzione sotto leggi scientifiche, non è tuttavia esente dai rischi dell'arbitrio giudiziale²⁹; scrive Stella:

Ciò che occorre ribadire, allora, è la necessità di stare in guardia anche contro i tentativi più eleganti di aggirare il principio di legalità: non basta essere d'accordo sull'esigenza di spiegare l'evento lesivo usando il modello della sussunzione sotto leggi, ma occorre precisare che la salvaguardia della certezza del diritto è garantita solo a patto che le regolarità utilizzate nel giudizio di imputazione dell'evento siano regolarità stabilite dalla scienza, non dal giudice: solo a condizione, cioè, che – come si diceva – il giudice veda se stesso non come produttore, ma come consumatore di leggi causali.³⁰

4. I pericoli derivanti dall'errata identificazione tra causalità ed imputazione denunciati da Stella erano, tuttavia, già stati enucleati in Filosofia del diritto da Hans Kelsen come diretta conseguenza della dicotomia tra l'essere (*Sein*) ed il dover essere (*Sollen*):

Una differenza di principio esiste soltanto tra le scienze naturali e le scienze che interpretano le relazioni umane non secondo il principio di causalità, ma secondo il principio di imputazione, scienze che si occupano del comportamento umano, non come effettivamente si manifesta secondo il principio di causa ed effetto nella sfera della

26 K. Engisch, *Die Kausalität als Merkmal der strafrechtlichen Tatbestände*, Mohr, Tübingen 1931.

27 K. R. Popper, *Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza*, Einaudi, Torino 1969, 2000, p. 54.

28 F. Viganò, *Il rapporto di causalità nella giurisprudenza penale a dieci anni dalla sentenza Franzese. Relazione all'incontro dibattito svoltosi presso la Corte di Cassazione il 28 novembre 2012*, in "Diritto penale contemporaneo. Rivista trimestrale", 3 (2013), numero 3, pp. 379-398.

29 D. Pulitanò, *Diritto penale. Parte generale*, Giappichelli, Torino 2013, pp. 195-203.

30 F. Stella, *Leggi scientifiche e spiegazione causale nel diritto penale*, Giuffrè, Milano 1975, 1990, 2000, p. 102.

realtà, ma come dovrebbe manifestarsi in base a una determinazione normativa, cioè nella sfera dei valori.³¹

Come ribadisce lo stesso Kelsen, in un dattiloscritto inedito recentemente riscoperto da Paolo Di Lucia e Lorenzo Passerini Glazel (presso The Bancroft Library, University of California, Berkeley), *due* sono le differenze interroccevoli tra il principio di causalità ed il principio d'imputazione:

(i) *Prima* differenza: "la relazione tra la condizione, che nella legge di natura è presentata come causa, e la conseguenza, che in essa è presentata come effetto, è indipendente da qualsiasi atto umano o sovraumano; invece, la relazione tra la condizione e la conseguenza che è formulata in una legge morale, religiosa o giuridica è stabilita da atti di esseri umani o sovraumani"³².

(ii) *Seconda* differenza: "la catena dell'imputazione, a differenza della catena della causalità, non ha un numero infinito di anelli: ne ha soltanto due"³³. Conseguentemente, "l'assunzione di una causa prima, di una prima causa, che è l'analogon dal punto terminale dell'imputazione, è incompatibile con l'idea di causalità implicita nelle leggi della fisica classica"³⁴.

La prospettiva kelseniana ammette, tuttavia, la sussistenza di un'analogia tra il principio di causalità ed il principio d'imputazione: la forma grammaticale del giudizio ipotetico, cioè una proposizione che connette un elemento come condizione a conseguenza.

Quest'analogia tra il principio di causalità e il principio di imputazione evidenziata da Kelsen, a mio avviso, implica, tuttavia, almeno *due* false presupposizioni.

(i) *Prima* falsa presupposizione: l'analogia kelseniana tra il principio di causalità ed il principio di imputazione presuppone ingiustificatamente l'universalità della forma logica dell'imperativo ipotetico nella formulazione di una regola causale (sia di una legge fisica, sia di una norma giuridica); infatti, la struttura ipotetica delle regole causali è contraddetta sia in Meccanica quantistica³⁵, sia in Filosofia del diritto³⁶.

(ii) *Seconda* falsa presupposizione: l'analogia kelseniana tra il principio di causalità e il principio di imputazione presuppone ingiustificatamente la riduzione della regola causale a mero gioco linguistico; al contrario, come ha dimostrato il filosofo

31 H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Deuticke, Wien 1934, tr. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1952, 2000, p. 215. Il testo è originalmente apparso in lingua inglese con il titolo *Causality and Imputation*, in «Ethics», 61 (1950), pp. 1-11 e solo successivamente è stato posto in appendice al suo più celebre libro.

32 H. Kelsen, *Che cos'è la giustizia?*, Quodlibet, Macerata 2015, p. 38.

33 Ivi, p. 39.

34 Ivi, p. 40.

35 E. Fermi, *L'interpretazione del principio di causalità nella meccanica quantistica*, in «Il Nuovo Cimento», 7 (1930), pp. 361-366.

36 L. Ferrajoli, *La logica del diritto. Dieci aporie nell'opera di Hans Kelsen*, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 13-20.

pavese Amedeo Giovanni Conte, ogni ‘norma’ in ambito giuridico – compresa quella sulla causalità penale – non designa esclusivamente una proposizione³⁷.

L’analisi kelseniana della differenza tra il principio di causalità e il principio di imputazione ha comunque avuto il merito di porre definitivamente la questione della causa penalmente rilevante in termini puri (in senso kantiano); un tentativo simile era già stato tuttavia portato avanti in precedenza dal filosofo del diritto Adolf Reinach, il quale così scrisse:

Questa verifica deve essere fatta senza considerare il concetto di causa come lo pone per esempio la filosofia, e prescindendo dalla questione se il risultato sia praticamente utilizzabile per il giudice, se corrisponda al buon senso, al senso di giustizia generale o ad un senso di giustizia sofisticato, ma deve avvenire considerando esclusivamente l’intenzione della legge.³⁸

5. Qual è dunque l’intenzione del legislatore sottesa al principio di causalità nei nuovi delitti in materia ambientale? La mia tesi è che il legislatore italiano abbia tentato di introdurre un’idea di causalità non descrittiva, ma normativa. Dalla lettura degli atti parlamentari emergono almeno *due* dati giusfilosoficamente significativi che depongono a favore di questa mia proposta interpretativa.

In *primo* luogo, il dettame della legge si pone in continuità con quanto ipotizzato nei lavori della Commissione Grosso per la riforma del Codice penale, nella quale, pur ribadendo l’inderogabilità del nesso causale come elemento strutturale del reato, si evidenziava il limite funzionale di un paradigma causale generale in termini puramente descrittivi:

37 A. G. Conte, *Norma: cinque referenti*, in: G. Lorini – L. Passerini Glazel (eds.), *Filosofie della norma*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 57-65.

38 A. Reinach, *Über den Ursachsbegriff im geltenden Strafrecht*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1905, tr. it. *Sul concetto di causa nel diritto penale vigente*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2016, p. 93. Reinach, già autore de *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 1 (1913), pp. 685-847, tr. it. *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano 1990, morì prematuramente a Diksmuide il 16 novembre 1913 durante la prima guerra mondiale. Gli studiosi di Ontologia sociale si sono interrogati sul seguente quesito: se Reinach avesse scritto *I fondamenti a priori del diritto penale* quali principî avrebbe sarebbero stati da lui considerati a priori? Oltre al principio di legalità (cfr. F. De Vecchi, *Vi sono a priori nel diritto penale?*, in F. De Vecchi (ed.), *Eidetica del diritto e ontologia sociale. Il realismo di Adolf Reinach*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 301-308), al principio di personalità (cfr. A. Salice, *A priori e fattispecie di reato: Adolf Reinach sul significato della riflessione per il diritto*, in F. De Vecchi (ed.), *Eidetica del diritto e ontologia sociale. Il realismo di Adolf Reinach*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 339-358), al principio di possibilità (cfr. E. Mazzoleni, *I fondamenti a priori del reato impossibile*, in: S. Colloca – P. Di Lucia, *L'impossibilità normativa. Atti del Seminario internazionale Nomologics 2. Pavia, Collegio Golgi, 10-11 Luglio 2013*, LED, Milano 2015, pp. 205-215) si è ipotizzato proprio il principio di causalità (cfr. M. A. Simonelli, *Il primo e l'ultimo Reinach. Fenomenologia del diritto e della fede*, in «Sociologia del diritto», 42 (2015), numero 2, pp. 39-66).

Di fronte a fenomeni che non si prestino ad essere ricondotti a un modello verificabile di causalità, strumenti di tutela adeguati vadano ricercati sul terreno della parte speciale: si pensi, in proposito alla possibile introduzione di specifici e sufficientemente tipizzati delitti di rischio.³⁹

In *secondo* luogo, rispetto alla versione approvata in un primo passaggio alla Camera dei Deputati, dalla lettera dell'art. 452-bis (concernente il nuovo delitto di inquinamento ambientale) è stato espunto l'inciso 'o contribuisca a cagionare' che seguiva al verbo 'cagiona'. Sebbene rimanga ferma l'applicabilità dell'art. 41, com. 2 del Codice penale, per il quale "le cause sopravvenute escludono il rapporto di causalità sono state da sole sufficienti a determinare l'evento", la rilevanza delle concausa (preesistenti, concomitanti o sopravvenute) all'evento inquinante non sono aprioristicamente escluse; in argomento il giudice Pietro Molino così scrive:

La problematica assume una evidente importanza a seguito della declinazione del reato in termini di delitto di evento, sembrando evidente la necessità – d'ora in avanti – della prova di un diretto ed indiscusso rapporto eziologico, sia pure in termini di concausa, fra la condotta e l'evento di inquinamento, sicché non potranno non essere prese in considerazione ed attentamente valutate le situazioni molto frequenti di preesistente compromissione delle matrici ambientali. Sotto questo aspetto, è chiaro che la costruzione normativa della fattispecie di inquinamento in forma di reato di evento passa, sul piano processuale e probatorio, attraverso sentieri meno agevoli rispetto a quelli praticabili nei casi in cui il reato si perfeziona a seguito del mero superamento formale di valori-soglia predeterminati: situazioni – le ultime – che anch'esse non prescindono certamente dalla verifica dello status quo ante, ma che non necessitano dei faticosi accertamenti ricostruttivi della "causa" dell'inquinamento o del disastro, allorché detta causa non sia identificabile in una condotta contenuta in un determinato segmento spazio/temporale ma risulti essere invece la sommatoria di comportamenti distruttivi ripetuti e consolidati negli anni.⁴⁰

Conseguentemente, come mostra anche la dottrina più recente, il normale criterio di causalità descrittiva non risulta dunque pienamente applicabile ai nuovi delitti in materia ambientale⁴¹; infatti, nelle ipotesi di causalità addizionale in capo all'accusa grava l'onere probatorio di dimostrare che ognuna delle condotte avrebbe comunque da sola potuto produrre l'evento dannoso o pericoloso, pena l'impossibilità normativa di imputare ad alcuno la realizzazione dell'accadimento⁴².

Da ciò discende che se è vero che la prova del nesso eziologico deve essere assai rigorosa, è altrettanto vero che una perizia che, secondo rigorosi metodi scientifici, ac-

39 Commissione Grosso, *Relazione preliminare*, § 2. *Il reato*, Roma, 12 settembre 2000.

40 P. Molino, *Novità legislative: Legge n. 68 del 22 maggio 2015, recante "Disposizioni in materia di delitti contro l'ambiente"*. *Relazione per l'Ufficio del Massimario – Settore penale – della Corte di Cassazione*, Roma, 29 maggio 2015.

41 Cfr. C. Ruga Riva, *I nuovi ecoreati, commento alla legge 22 maggio 2015, n. 68*, Giappichelli, Torino 2015, p. 76.

42 Cfr. P. Fimiani, *La tutela penale dell'ambiente*, Giuffrè, Milano 2015, p. 57.

clari tale nesso causale potrà costituire un elemento probatorio decisivo per accertare la sussistenza dell'illecito penale in questione.⁴³

In conclusione, la Legge 22 maggio 2015, n. 68 segna, a mio avviso, il superamento del concetto tradizionale di causalità giuridica come fattore esclusivamente descrittivo, mutuando in campo penalistico considerazioni elaborate in precedenza non solo in materia civilistica (nesso eziologico quale elemento strutturale nel risarcimento del danno ambientale), ma anche in ambito filosofico, antropologico e culturale. In particolare, si sta a mio avviso sempre più diffondendo nella sensibilità giusfilosofica europea contemporanea un concetto normativo di causalità giuridica, la cui impronta è originariamente giapponese (in quanto volta a responsabilizzare non solo l'individuo, ma anche la società nel suo complesso)⁴⁴.

Emil Mazzoleni
Dipartimento "Cesare Beccaria"
Università degli Studi di Milano
emil.mazzoleni@unimi.it

Emil Mazzoleni, laureato in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Pavia e in Scienze sociali presso l'Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia come alunno dell'Almo Collegio Borromeo, è dottorando di ricerca in Filosofia e Sociologia del diritto presso il Dipartimento di Scienze giuridiche "Cesare Beccaria" dell'Università degli Studi di Milano. Ha svolto periodi di ricerca all'estero in Inghilterra (University of Cambridge) ed in Giappone (Tōkyō Daigaku). Ha pubblicato articoli in italiano, in inglese e in giapponese su riviste scientifiche nazionali ed internazionali. Tra le sue pubblicazioni più recenti ricordiamo la monografia *Il diritto nella fiaba popolare europea*, FrancoAngeli, Milano 2016. Attualmente lavora a un'analisi filosofica del verbo modale 'potere' nel linguaggio giuridico giapponese.

43 A. Di Tullio D'Elisiis, *I nuovi reati ambientali e le strategie difensive*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna (RN) 2015, p. 45.

44 In argomento, mi limito a segnalare almeno i seguenti due saggi: (i) A. Ortolani, *Il danno ambientale e il suo risarcimento in Italia e in Giappone*, in A. Ortolani (ed.), *Diritto e giustizia in Italia e in Giappone: problemi attuali e riforme*. Cafoscarina, Venezia 2015, pp. 97-117; (ii) Nihon Bengoshi Rengōkai [Associazione degli Avvocati Giapponesi], *Keiji saiban to ekigakuteki shōmei* [Processo penale e prova epidemiologica], Nihon Hyōronsha, Tōkyō 1981, p. 92.

Iolanda Poma

Uomo-natura: dalla dipendenza al vincolo

Starting from ecological and environmental emergency, this paper examines man's relationship with nature, in its dynamics and history. The sense of their interdependence is provided by their respective meanings, that are not reducible to human survival or natural self-preservation. Human freedom recognizes in the natural necessity a model able to limit human's congenital defect that is arbitrariness; and, illuminated by freedom, nature reveals a face of her necessity, able to get in dialogue with freedom. Mutual dependence is then reformulated in terms of a bond in which the experience of the Good is embodied.

1. Posizione del problema

Nella sua definizione ideale, alla morale spetterebbe la funzione di mediare tra il piano dei valori etici e il piano reale e concreto delle collettività umane, per prescrivere delle regole di comportamento e delle abitudini in grado di garantire la stabilità della loro convivenza. Attualmente però, invece di fare riferimento ai valori ideali per commisurarli alla realtà, la morale spesso si riduce a rispondere alle urgenze del momento con misure tampone, più con spirito pragmatico dettato da sano buonsenso che per un riferimento alto e per una tensione ideale, che è ciò che dovrebbe caratterizzarla. L'effetto è quello di una certa inefficacia e impotenza delle soluzioni proposte: questo perché il soggetto che dovrebbe far fronte alla crisi non è diverso da quello che ha posto le condizioni perché si determinasse questa situazione di emergenza e di pericolo.

Il problema posto dalla minaccia ecologica e ambientale offre un esempio paradigmatico di questa dinamica. Si tratta di un'emergenza conseguente al rapporto irresponsabile e scorretto dell'uomo nei confronti della natura, la cui origine si perde nella notte dei tempi, e che ha prodotto l'attuale situazione di crisi. Ma il soggetto, che oggi ha il compito morale di rispondervi, può poco se continua a mantenere quel modello antropologico e il conseguente atteggiamento nel suo rapporto con la natura; se non prende cioè consapevolezza di essere in fondo quello stesso soggetto che ha prodotto la presente situazione. Il rapporto dell'uomo con la natura è perciò un campo da indagare, perché dalla sua dialettica interna è possibile aspettarsi una migliore comprensione per uscire da una situazione di stallo, anche teoretico, che riguarda cioè la responsabilità del nostro pensare.

2. Dinamiche di rapporto

L'uomo è irreversibilmente fuoriuscito dalla natura, ma ne resta immancabilmente intrecciato in un rapporto d'interdipendenza tale da escludere i due estremi della separazione e della fusione fra i termini, essendo quello fra uomo e natura un legame (contro una loro radicale separazione) che, in quanto tale, prevede una distinzione tra i termini in relazione (contro la loro fusione, contro cioè l'ipotesi di un ritorno alla natura, in un'esperienza d'immediata appartenenza). Separazione e fusione restano peraltro rischi immanenti al modo di rapportarsi dell'uomo alla natura. Lo spazio a cui abbiamo dato vita e in cui viviamo si è costituito all'insegna della separazione: è un luogo sempre più innaturale e artificiale, generato enfaticamente dalla libertà umana, a cui subordiniamo senza troppi scrupoli l'orizzonte naturale, ridotto tutt'al più a cornice di abbellimento, e che si trova a dipendere dalle nostre scelte, spesso semplici gusti e capricci. E d'altra parte il sogno nostalgico di una rinnovata immersione dell'uomo nella natura si rivela un incubo, sia per l'effettiva impossibilità dell'uomo a spogliarsi della storia che l'ha costituito sia perché, quando nella storia si è dato un ritorno, questo ha sempre rivestito i caratteri di un arretramento, di una regressione a uno stato peggiore rispetto a quell'inizio. Entrambe, separazione e fusione, sono modi di riconduzione a un unico termine, che si traduce in inevitabile squilibrio e rovina per tutti. Queste forme, sebbene opposte fra loro – il distanziamento della natura per la sua oggettivazione o la totalizzazione naturale – rivelano lo stesso bisogno umano di un dominio riconosciuto. Occorre allora ricordare il carattere irreversibile dell'uscita dell'uomo dalla natura, che ne fa qualcosa di originariamente perduto, l'irraggiungibile provenienza, che però, proprio in questo sottrarsi alla presenza, ha in sé di che sabotare sia l'idea di una sua passiva subordinazione e disponibilità all'oggettivazione dell'uomo, sia la sua possibilità di tornare a essere tutt'uno con l'umano.

L'interdipendenza dice che la natura rispetto all'uomo e l'uomo rispetto alla natura si trovano in un rapporto di reciproca resistenza all'assimilazione, a cui oppongono un'insuperabile alterità reciproca, trovandosi però entrambi in una condizione d'inevitabile rimando. Invero sembra che questa non sia un'esigenza propria della natura che potrebbe stare senza l'uomo: la natura non ha *bisogno* dell'uomo. Ma si faccia attenzione a non introdurre già da subito astratti elementi oppositivi, in una sorta di dissociazione innaturale e artificiosa, come quella che contrappone la natura (come necessità) all'uomo (come libertà): contrapposizione fallace, come vedremo; sorta di manicheismo irrealista, che viene fatto saltare in aria dalla considerazione apparentemente ingenua che l'uomo è anch'esso naturale, essere vivente, come gli altri esseri viventi non-umani. Valga come premessa il fatto che ogni riflessione, se non vuole ridursi a un giochino della mente, parte sempre dalla realtà, e nella realtà noi troviamo e l'uomo e la natura, in interazione tra loro. A partire da ciò che *c'è* si tratta quindi di capire *cosa succeda tra* termini inevitabilmente in relazione. Certo, possiamo *pensare* a una natura senza presenza umana, e questo anzitutto non costituirebbe più un problema, ma soprattutto rappresenterebbe una condizione irrealista, fittizia e astratta, tanto quanto l'ipotesi di un'umanità senza natura.

Con la descrizione virtuosa della correlazione tra uomo e natura non si dà però per scontata una loro pacifica armonia: al contrario, a tratti noi sperimentiamo quel

rapporto, forse sempre più, nella sua drammaticità. È evidente che la nostra libertà e la nostra stessa esistenza dipendono sempre più dalla natura, come la minaccia ecologica ci costringe a riconoscere, così come la crisi inarrestabile della condizione naturale, che ha la sua principale causa nell'uomo, si trova a dipendere, per evitare la distruzione, dall'uomo e dalle sue scelte. Quindi è intuitivamente chiaro in cosa consista, in negativo, il loro rapporto d'interdipendenza. E a ben vedere, per ripensare positivamente al rapporto uomo/natura, il termine "dipendenza" risulta riduttivo: non supera il livello posto dai significati basilari della sopravvivenza umana e dell'autoconservazione naturale. E di per sé il termine "dipendenza" indica un rapporto di subordinazione, un'incapacità a fare a meno dell'altro o di altro, che rasenta la patologia. Ci devono essere altri termini in grado di esprimere una maggiore positività di quel rapporto, perché qualcosa di più e di meglio in quel rapporto c'è. La libertà umana, che deve realizzare il suo fine in questo mondo, ha la sua condizione di possibilità nella natura del soggetto come essere sensibile e nella natura non-umana per la propria sopravvivenza. Ma non solo: la libertà dell'uomo trova nella necessità naturale un modello in grado di emendare la libertà dal difetto congenito dell'arbitrarietà. E d'altra parte la natura riceve una risignificazione del suo ordine necessario alla luce della libertà dell'uomo, che ne rivela il suo vero volto ed evita l'esaltazione vitalistica o la riduzione biologistica, o l'astrazione dell'idea di qualcosa di "assolutamente naturale". Il raccordo reciproco è quindi al livello della costituzione del senso, che principia dall'incontro delle realtà dell'umano e del naturale e che ritorna su di esse trasfigurandone il significato.

Allora, invece d'interdipendenza, verrebbe da pensare a una co-appartenenza, a un riconoscimento reciproco che ecceda l'*auto*-determinazione: un rapporto che fa dell'uomo e della natura due *communes*, non lontano dal significato di comunità nel contesto ecologico, che si riferisce all'insieme di organismi che condividono uno stesso ecosistema entro cui interagiscono. Uomo e natura sarebbero allora da pensare come co-obbligati per il costituirsi della loro convivenza, a cui ognuno prende parte con la sua cifra propria, sapendo che l'uomo costituisce l'anello debole per rimangiare questo rapporto. La parola "vincolo" sembra quella più consona a ripensare al loro rapporto, ma questo si capirà meglio al termine del nostro breve percorso.

3. La storia di un equivoco

Per capire quindi *cosa è successo tra* questi termini inevitabilmente in relazione, occorre riandare, congetturamente, al momento dell'uscita dell'uomo dalla natura, all'inizio della storia dell'umanità. In questo percorso a ritroso utili guide si trovano nella filosofia della storia di Rousseau e di Kant¹, mentre per il pensiero

1 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 1755, in *Œuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris (1959-1995), 1964, vol. III; *Discorsi*, trad. it. di R. Mondolfo, Rizzoli, Milano 2009. I. KANT, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in «Berlinische Monatsschrift», gennaio 1786, in *Gesammelte Schriften (GS)*, Akademieausgabe (AK), Reimer, Berlin 1900ss, Bd. VIII; *Congettura*

contemporaneo il riferimento va al contributo geniale di Simone Weil² e all'analisi critica contenuta in *Dialettica dell'illuminismo* di Theodor Wisengrund Adorno e Max Horkheimer³. Naturalmente non sarà possibile un riferimento puntuale e un'analisi testuale, ma il loro pensiero fa da sfondo alla presente riflessione. Fra i tanti riferimenti possibili, questi mi sembrano quelli che, contribuendo a confermare una certa interpretazione circa l'origine del problema posto, risultano davvero fecondi per una sua possibile comprensione. Alla luce delle loro analisi si arriva a vedere come il soggetto che oggi conosciamo – debole e in crisi, affannato a rispondere malamente alle urgenze del momento – sia il povero residuo, il pallido riflesso di un soggetto di potere, di dominio e di forza, che ha inaugurato la storia dell'umanità, imponendosi soprattutto a partire dal rapporto con la natura.

Quel soggetto di forza è entrato giustamente in crisi, ma resta come modello anche per un soggetto ormai costretto a riconoscere la propria impotenza. Per questo tutti i tentativi che questo soggetto mette in atto per rispondere alla crisi si rivelano inadeguati e inefficaci, perché egli continua a operare nella stessa logica di quel soggetto di forza e di predominio che ha prodotto la presente situazione di emergenza e di minaccia.

Alle origini della storia dell'umanità, il soggetto, soggiogato dalla forza della natura, se ne è emancipato, ma è caduto in un giogo ancora più spietato, che è quello dell'uomo rispetto all'altro uomo: una sottomissione più dura, perché l'assoggettamento alla natura ha il proprio criterio nella necessità, mentre l'asservimento dell'uomo all'uomo ha il suo principio nell'arbitrio umano, e non c'è cosa peggiore che essere un trastullo nelle mani altrui. Come è stata possibile questa rovinosa sequenza? All'origine del processo di emancipazione dell'uomo dalla natura e della successiva nuova schiavitù dell'uomo rispetto all'uomo sta un equivoco: l'equivoco con cui l'uomo ha pensato alla forza della natura come a una necessità cieca, irrazionale, un potere incontrollato, illimitato, di cui l'uomo vuole liberarsi, ma per entrarne in possesso, per appropriarsi del medesimo Dominio. L'uomo crede primitivamente che la forza della natura sia un potere assoluto e discrezionale: ma questo lo crede solo a motivo della propria ignoranza, perché non ha ancora iniziato a conoscere le leggi della natura, che ne fanno un ordine regolato e preciso, una figura di necessità e di regolarità priva di arbitrio, che costituisce una garanzia di salvaguardia per l'uomo, perché non

sull'origine della storia umana, trad. it. di G. Solari, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Utet, Torino 1960, e *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, in *GS*, Bd. VIII; *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in *Id.*, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995.

2 In particolare il saggio *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), Gallimard, Paris 1955, ora in *Œuvres*, Gallimard, Collection Quarto, sous la direction de F. de Lussy, Paris (1999) 2011; *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2011.

3 M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984; *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997.

cambia come per capriccio ed è un punto di riferimento costante nella variabilità dell'esperienza umana. All'inizio della sua storia l'uomo questo non lo sa e non lo capisce, e lotta per impossessarsi di quella forza assoluta, di quella potenza arcaica e imperscrutabile, finendo per riprodurre una seconda natura più micidiale perché discrezionale: una forza brutale, senza regole e senza logica comprensibile, che conduce all'enorme paradosso di un uomo che, sottomettendo la natura, sottomette anche se stesso nella sua parte naturale. In questo modo egli diventa non solo soggetto di dominio, ma anche oggetto del proprio dominio: diventa signore di un se stesso, che di sé è anche schiavo.

Allora si capisce che questo soggetto, che adesso si trova a improvvisare delle risposte alle emergenze del suo mondo, è inefficace se resta ancora l'immagine sbiadita di quel soggetto che ha preteso dominare il mondo naturale, finendo dominato da un mondo dotato di necessità fittizia, la cui potenza rende l'uomo sempre più impotente.

4. La lezione della natura

Ciò che si ricava è che la perdita del riferimento alla natura implica un deterioramento della stessa libertà, nelle forme sconnesse dell'arbitrio, il vero male per l'umanità, il cui antidoto è nel modello offerto dalla natura, perché, se è vero che c'è una libertà che ci affranca dal condizionamento sensibile, è altresì vero che c'è una rappresentazione sensibile-naturale dell'esistenza che, proprio nel suo aspetto più anti-liberale, ci libera dalla soggezione all'arbitrio altrui.

La necessità della natura ci insegna la dura lezione del limite, nella forma delle condizioni materiali in cui possono realizzarsi le nostre azioni e la nostra esistenza. Il modello di forza a cui l'uomo primitivo ha dato credito non è quello naturale: ora egli può riconoscere che la forza in natura presenta due caratteri essenziali, che sono due elementi di distinzione dalla forza umana. Anzitutto la potenza naturale si esercita su tutto e su tutti indifferentemente: al cospetto della natura gli uomini sono tutti egualmente sottoposti alle medesime leggi di necessità che regolano l'intero universo. Nel mondo umano invece la forza trova la sua base in un principio di disuguaglianza tra gli uomini, che instaura fra di essi condizioni innaturali di esistenza e rapporti di dipendenza. Anche un bambino capisce la differenza che passa fra il male ricevuto in un disastro naturale e quello subito ingiustamente dall'arbitrio altrui. Inoltre, la forza naturale è un'energia espansiva che però si blocca quando incontra un limite. La forza umana invece è impegnata in una corsa al potere che è illimitata: è questo a spingere l'uomo al di là delle proprie possibilità, senza capire che proprio i limiti costituiscono le effettive condizioni di realtà della forza esercitata. Mentre la natura accetta l'azione metodica dell'uomo e quindi un equilibrio tra forze, gli uomini, potendo autodeterminarsi, scivolano nelle logiche del potere arbitrario. Solo il *modus operandi* della necessità può porre un limite all'illusione umana di una potenza illimitata, arginandone la tendenza esondante e permettendoci di pensare alla potenza umana come a una forza misurabile.

Il riferimento deve quindi andare alla natura in quanto sistema autoregolato e giusto, modello per lo stesso agire morale dell'uomo: basti pensare all'ipotesi kantiana di verifica dell'azione morale, che è tale se la sua massima può essere pensata come legge naturale. Si comprende cioè che la vera libertà dell'uomo possiede una regolarità analoga a quella delle leggi di natura, e il suo opposto non si trova quindi nella necessità naturale, ma nel libero arbitrio. Solo un uomo che riconoscesse di essere insieme libero, ma anche naturale, capirebbe che libertà e necessità non sono opposte. E questo basterebbe a dissolvere in lui l'ambizione a un potere assoluto che patisce la necessità come costrizione insopportabile e brutale, solo perché l'uomo legge la propria libertà nei termini di un arbitrio assoluto. Questo è il peccato originale dell'uomo, che intacca la *sua* natura, illudendolo di una superiorità da difendere in tutti i modi, senza che mai egli arrivi a chiedersi perché questa sua presunta superiorità risulti così fragile da dover essere sempre continuamente difesa, senza capire che l'arbitrio è l'arma spuntata di cui si è dotato; arma a doppio taglio, che ci fa credere vittime innocenti di ogni male, pronti a respingere tutti i colpi, mentre ci nasconde la verità più grande: quella di essere proprio l'arbitrio la causa dei nostri mali e della fragilità che intacca la nostra forza, se sganciato dalla libertà autentica. Se il male è nell'arbitrio, il bene è in ciò che è privo di arbitrio, la necessità con cui dialoga la nostra libertà. Ma non basta *saperlo*: dal suo autoinganno l'uomo non si risveglia nemmeno con le conoscenze sempre più numerose che egli possiede su di sé, sul mondo e sulla realtà che lo circonda. Non basta la conoscenza se l'uomo non è toccato dal Bene che, solo, ci fa comprendere l'ingiustizia intrinseca all'arbitrio. Necessità e Bene, avverte Simone Weil, parlano lo stesso linguaggio.

Ecco che il percorso iniziato parlando della morale è risalito fino alla fonte che sarebbe in grado di rianimare il soggetto morale: il Bene. Solo distruggendo la falsa pienezza che è nel nostro cuore (e questo è possibile andando a scuola dalla necessità), è possibile farci toccare dal Bene, che pone in una luce nuova il nostro rapporto con la natura e suggerisce una sua riformulazione nei termini del *vincolo*, il cui significato etimologico rimanda al verbo "legare" e indica ciò che unisce preservando l'alterità dei termini in relazione. Il vincolo contiene in sé la figura della necessità: *costringe* a un comportamento, ma non in maniera deterministica, come è chiaro quando si parla del vincolo dell'amicizia; ed esprime il movimento proprio della limitazione: il vincolo limita il diritto di proprietà su di un bene per la sua tutela. Ma nel caso del vincolo tra uomo e natura si potrebbe specificare meglio: limita il *senso di proprietà* sia dell'uomo rispetto alla natura sia della natura rispetto all'uomo. Ogni termine ha di che sottrarsi alla rivendicazione di quel diritto: l'uomo resiste a un'assimilazione indistinta nel naturale, grazie alla propria libertà, e la natura, con il suo regolarsi necessario e costante nel tempo, proprio di un processo che ha in sé il suo principio, contesta l'innaturale sottomissione a regole arbitrarie, resiste alla pianificazione concettuale e sfugge, seppure ferita, alla postura assertiva di un soggetto che vorrebbe di lei proporre e disporre. La figura del vincolo

sacro, inviolabile, dell'uomo alla natura è quella che emerge dalla formula, non censurata, di Bacone: «Non si comanda alla natura se non *obbedendoles*»⁴.

Iolanda Poma
Università del Piemonte Orientale – Vercelli
iolanda.poma@uniupo.it

Iolanda Poma è professore di Filosofia Morale all'Università del Piemonte Orientale – Vercelli. Ha insegnato Filosofia della Religione ed Ermeneutica; attualmente è docente di Filosofia Morale e di Filosofia della storia. Tra le sue pubblicazioni: *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas* (1996); *Minima philosophiae. La modernità in Th. W. Adorno* (1998); *Saggi su Th. W. Adorno* (2002); *Gabriel Marcel. La soglia invisibile* (2008), autore di cui ha tradotto e curato l'opera *Essere e Avere* (1999); *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau* (2013).

Al tema del rapporto uomo-natura ha dedicato alcuni saggi in volumi collettanei: *Natura e libertà. Chiasmo antropologico in Kant e Marcel*, in AA.VV., *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti* (2009); *Di necessità virtù. Natura e bene morale*, in AA.VV., *Filosofia e spazio pubblico* (2012); *Ecologia umana, esperienza di trascendenza*, in AA.VV., *Ma di' soltanto una parola. Economia, teologia, ecologia* (2013).

4

F. Bacone, *Novum Organum*, Libro I, par. 129; testo originale a fronte della traduzione italiana a cura di M. Marchetto, Rusconi, Milano 1998, p. 237 (corsivo mio).

Tommaso Tuppini

Homo natura. Heidegger/Deleuze

Homo natura is a Nietzschean expression which points at a new way of putting humanity in relation to Nature. Heidegger and Deleuze can be regarded as two philosophers who re-articulate the bond between Nature, lògos and humanity in a way that puts an end to post-renaissance anthropocentrism. The Heideggerian discussion of the early Greek comprehension of phýsis and the Deleuzian project of a schizoanalysis inaugurate a new task of experience, in which the lack of limits of Nature becomes History, out of the frame of any theological and dialectic mediation.

Quia homo natura est
Agostino

Non foglia, non uomo, nulla. Aspetto ancora di capire ciò che la giornata mi proporrà – e guardo le cose che mi si presentano alla vista come se si presentassero al mio avvenire, come se mi proponessero un'esistenza da piccione, da sasso, e io non rispondo né sì né no.

Henri Michaux

1. Natura e mondo

Arthur Lovejoy, nel suo straordinario saggio di “storia delle idee” – la disciplina da lui inventata –, *La grande catena dell'essere*, concentra in poche righe alcune considerazioni sui rapporti tra Oriente e Occidente e, in Occidente, sulle differenze tra l'evo di mezzo e quello moderno. Se nella cosmologia dell'India e dell'Oriente «la tediosa illimitatezza delle prospettive che [quella civiltà] si trova davanti» porta a concepire a mo' di consolazione una «*metaphysical otherworldiness*» (un calco della *Hinterwelt* di Nietzsche) «ricercando una qualche finalità cui ancorarsi»¹, in Occidente – in modo assai curioso – è accaduto più o meno il contrario: da noi l'ultramondanità metafisica è l'ombra proiettata dal corpo di un

¹ A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, tr. it. di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1981, p. 150.

cosmo chiuso, finito, delimitato (quello greco prima, quello del medioevo cristiano poi) e la preoccupazione per un retromondo sembra dilagare via via che i limiti dell'universo si allargano, si sfrangano, per esempio dopo la svolta segnata dalla cosmologia infinitista di Bruno. Come dire: che coraggio questi europei, fanno a meno di dio proprio quando potrebbe diventare utile! La letteratura puranica del IX-VIII secolo a.C. parla esplicitamente di una infinità di mondi nel tempo e nello spazio, ma questa cosmologia rimane una teologia, dietro gl'infiniti mondi occhieggia sempre un retromondo, perché i mondi sono una manifestazione di Brahma, Vishnu e Shiva. Invece in Europa, con l'indefinito allargarsi del cosmo «la preoccupazione che l'animo degli uomini ha delle realtà sovrasensibili e sovratemporali diminuisce [...] costantemente», dio muore a mano a mano che il cosmo s'infinitizza. Ma il coraggio europeo si macchia ben presto di un atto di codardia: dio muore soltanto per lasciare spazio a un nuovo idolo. L'assenza di limiti del cosmo bruniano fa girare la testa e va in qualche modo rintuzzata. Bisogna ridare un centro alle cose: questo nuovo centro viene occupato dagli uomini, che nell'Ottocento «giunsero finalmente a parlare delle loro vicende effettive o potenziali [...] come se il destino generale dell'universo dipendesse interamente da esse o in esse raggiungesse il suo compimento»². In quello che Léon Daudet (ma anche Leopardi) chiamava “il secolo stupido”, il tonfo che dio ha fatto cadendo è stato coperto dalla voce di un'umanità che al posto di dio mette le proprie speranzucce e ossessioni: il progresso, la bontà, il socialismo, la nazione, il sesso, la razza, lo sviluppo economico ecc., insomma, le forme di un'esistenza – quella umana – che “fa eccezione” tra tutti gli altri modi dell'esistenza.

Il primo ad accorgersi di questo stato di cose fu Nietzsche, il quale, nel Secondo saggio della *Genealogia della morale*, chiede il coraggio di saper trarre tutte le conseguenze della morte di dio. Nietzsche chiama l'arrivo di un uomo «del futuro, che ci redimerà non solo dall'ideale quale è stato sino ad oggi, ma anche da quello che “da esso dovette nascere”, dalla grande nausea, dalla volontà del nulla, dal nichilismo, questo rintocco del mezzodì e della grande decisione, che libererà di nuovo l'uomo, che restituirà alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di dio e del nulla – “dovrà venire un giorno”...». Vincere il retromondo della religione vuol dire vincere il nulla dal quale il retromondo doveva salvarci, cioè superare il problema filosofico apparentemente così “radicale”, che ha bisogno di entrambi i corni per poter stare in piedi e preoccuparci: “perché l'ente e non piuttosto il *nulla*?”. Questo nodo di solito viene sciolto rispondendo: perché c'è qualcosa, un dio – o una qualsiasi dimensione ontologica sovraordinata all'ente – che salva l'ente dal nulla. Differente «è il problema filosofico cruciale di Nietzsche [...]: quale *teoria* dell'ente potrebbe superare il nichilismo? come non “oltraggiare” l'apparenza? [...] Anche gli uccelli si uniscono in comunità, aggiunge Celso, “manifestamente più sacre delle nostre”, e nessun animale è più fedele alla divinità, ha più conoscenza del divino, dell'ele-

fante. Divino è il mondo, fondamento e sostanza a se stesso – divina apparenza. La luce del sole lo incatena, *aurea catena del sole*, e lo fa un cosmo intramontabile»³.

Per Nietzsche l'uomo deve smettere di essere quello che è stato per troppo tempo: un esserino convinto dell'assoluta dignità ontologica della propria condizione, pieno di disprezzo e compassione per tutte le forme di vita non-umane e la natura che abita. L'*homo sapiens* cristiano o umanista che ordina a sé il cosmo, deve "fisicizzarsi", tornare a essere "terra", cioè, come viene detto nell'aforisma 39 della *Gaia scienza*, avere «il coraggio di riconoscersi nella *phýsis* e di prestare ascolto alle sue esigenze anche se appena sussurrate». L'uomo che non si cura di dio e del nulla, l'uomo che trae tutte le conseguenze dalla rivoluzione scientifica e filosofica che ha infinitizzato il cosmo, sarà capace di superare l'arcaismo della religione e l'ottocentesco umanismo senza dio, per ridiventare «il terribile testo fondamentale *homo natura*» (*Al di là del bene e del male*, 230). Il senso di questo gesto è – continua l'aforisma –,

ritradurre [...] l'uomo nella natura, padroneggiare le molte vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni marginali, le quali fino a oggi vennero scarabocchiate e dipinte su quell'eterno testo base *homo natura*; far sì che d'ora innanzi l'uomo si pianti dinanzi all'uomo, come già oggi sta facendo, indurito nella disciplina della scienza, si aderga dinanzi all'"altra" natura, con gli occhi impavidi di Edipo e con le orecchie sigillate di Odisseo, sordo alle musiche adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno sussurrato anche troppo a lungo: «Tu sei di più! tu sei più in alto! diversa è la tua origine!».

L'uomo non è un impasto di divinità e nulla, come pensano i devoti, e neppure il signore del cosmo, come se lo figura l'umanismo ateo. L'uomo è semmai – come c'insegna la scienza – natura, *phýsis* già vittoriosa su dio e il nulla. Ritrasformarsi nel testo base *homo natura* vuol dire mettere fine a quella che Jean-Marie Schaeffer qualche anno fa ha chiamato – con un'espressione ripresa in Italia in modo forte, per esempio, da Ugo Volli e Rocco Ronchi – «l'eccezione umana» (*La fin de l'exception humaine*, 2007). L'eccezione umana è fondata sulla capacità di trasformare la natura in mondo. "Mondo" è da prendersi qui in senso tecnico. "Mondo" significa, come diceva Marx, che l'uomo «contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura». L'uomo è un'eccezione tra agli altri viventi perché secede dalla natura e grazie a questo passo indietro diventa capace di dare alla natura la forma del mondo. Se anche l'ape e il ragno costruiscono cose, solo l'uomo pro-getta mondi, cioè fuoriesce dalla natura, la aggira e cerca così di catturarla per darle una forma sensata.

Molteplici sono i luoghi testuali in cui Heidegger dà una descrizione delle differenze strutturali tra la vita umana e quella vegetale e animale. Nelle lezioni del 1929-30, *I concetti fondamentali della metafisica*, questo tema occupa gran parte della trascrizione: la peculiarità dell'uomo è di vivere in una distanza dalla natura

3 M. Cacciari, *Concetto e simboli dell'eterno ritorno*, in *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzscheana del tempo*, a c. di M. Cacciari, Liguori, Napoli 1998, p. 66.

che permette di trasformarla in una totalità di segni e significati che rimandano l'uno all'altro, si concatenano in modo coerente e stanno appesi al progetto dell'uomo come all'ultimo anello della catena. Essere uomo vuol dire tenere in mano la catena del mondo e per ciò stesso essere fuori dalla natura. Chi vive nella natura non è l'uomo, ma l'animale e la pianta. Heidegger aveva detto più o meno le stesse cose nella conferenza *Perché i poeti?*, che è del 1926. Qui Heidegger commenta una poesia di Rilke⁴ e – seguendo anche il lessico delle *Elegie* – dà alla natura il nome di “Aperto”: l'uomo è nel mondo, gli «altri esseri [...] sono semplici viventi, piante e animali», semplici viventi che non si confrontano con il mondo perché vivono nella natura, vivono nell'Aperto. È vero però che «uguali sono i diversi esseri, piante e animali da un lato, e l'uomo dall'altro, in quanto concordano nel Medesimo. Questo Medesimo è il rapporto [*Verhältnis*] che essi, in quanto enti, intrattengono col loro fondamento. Il fondamento degli enti è la Natura»⁵. Il Medesimo è il rapporto con la Natura. Anche l'uomo proviene da un rapporto con la Natura, ch'egli hai poi trasformato in confronto e progetto. D'altra parte, la Natura è l'Aperto, è già di per sé Rapporto: “Aperto” vuol dire uno spazio, una tensione, una dimensione, che Rilke-Heidegger chiamano *Bezug*. Il Medesimo per tutti i viventi è il *Verhältnis* con il *Bezug*, il rapporto con il Rapporto. Diverso è poi il modo in cui questo rapporto con il Rapporto viene vissuto: esso viene abbandonato dall'uomo e dall'uomo soltanto.

2. Produzione

Che la Natura sia di per sé Rapporto, lo vediamo alla prima occorrenza decisiva di questo termine durante gli anni della “svolta”. Heidegger ne *L'origine dell'opera d'arte*, che è del 1935, per spiegare come è fatta la *phýsis*, ovvero la “natura” che osteggia e supporta il “mondo” di un tempio greco (cioè quell'infinita riserva di senso che nessun significato mondano esaurisce e che diventa un cozzo interruttivo per tutte le nostre malriposte speranze ermeneutiche e progettanti), dice:

Eretto, l'edificio riposa sul suo basamento di roccia. Questo riposare dell'opera fa emergere dalla roccia l'oscurità del suo supporto, saldo e tuttavia non costruito. Stando lì, l'opera tien testa alla bufera che la investe rivelandone la violenza. Lo splendore e la

4 «Come la natura abbandona gli esseri /al rischio della loro sorda brama, e nessuno /particolarmente protegge nei solchi e sui rami, così anche noi siamo, nel fondamento primo del nostro essere, //non particolarmente diletta. Siamo arrischiati. Soltanto che noi, /più ancora che pianta e animale, /con questo rischio andiamo, lo vogliamo e talvolta anche /siamo più arrischiati, non per nostro vantaggio, /della vita stessa, per un soffio //più arrischiati... Ci forgia, al di fuori della protezione, /un Esser-sicuro, là /dove agisce la gravitazione /delle forze pure; ciò che infine ci custodisce /è il nostro esser-senza-protezione, e che noi /ci siamo rivoltati nell'Aperto, avendo visto la minaccia, //onde, nel più ampio Cerchio, in qualche luogo /dove la Legge ci tocca, gli rispondiamo di sì».

5 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 256.

luminosità della pietra, che essa sembra ricevere in dono dal sole, fanno apparire la luce del giorno, l'immensità del cielo, l'oscurità della notte. Il suo sicuro stagliarsi rende visibile l'invisibile regione dell'aria. La solidità dell'opera fa da contrasto al moto delle onde, rivelandone l'impeto con la sua immobile calma. [...] Questo venir fuori e questo sorgere, come tali e nel loro insieme, è ciò che i Greci chiamarono originariamente *phýsis*.⁶

L'Aperto, la Natura della conferenza del '26, diventa adesso la "terra", il non-costruito, il non-progettato dell'opera. Com'è facile vedere, se si legge attentamente il passo, la "terra" è fatta dei quattro *rizòmata* di Empedocle: acqua, aria, terra e fuoco. La terra non è una superficie omogenea, ma – dice Heidegger – un "insieme" in cui si agitano delle forze. I quattro rizomi "terrestri" formano il Rapporto della *phýsis*, cioè la Natura, l'Aperto. I rizomi sono un "procedere produttivo": la Natura è «lo stare in sé nel senso del prodursi, del pro-cedere [*Ent-stehen*]: *phýsis*»⁷. Il prodursi della *phýsis*, il pro-dursi come *phýsis*, è *aphanés*, in-evidente, non ha l'aspetto del mondo. Il Rapporto è fatto di un movimento che non si può portare a rappresentazione, un movimento senza forma. Il Rapporto non ha forma perché non ha un limite che lo chiude, perché il pro-dursi è un gesto incoativo, infinitamente incoativo, che non finisce mai di cominciare. La Natura è la continuità di un inizio.

La Natura, quindi, si sottrae allo sguardo della rappresentazione, ma non per questo è alcunché di nascosto. La Natura non ha l'evidenza "mondana" del significato, ma non è neppure qualche cosa di oscuro, un tesoro del tempio da cui togliere il velame. Ha semmai l'inevidenza che appartiene all'evidenza assoluta. Non ha evidenza, non è evidente, perché è l'evidenza e solo confrontata cogli evidenti significati del mondo fa l'effetto di qualche cosa che "non si vede". La ragione per cui la produzione della Natura "non si vede" è il suo eccesso di chiarezza. La Natura espone e pro-duce tutto ciò che c'è da esporre e produrre – se stessa –, senza residui. Ciò che c'è e si pro-duce è la pro-duzione in quanto tale. La Natura si pro-duce e "sorge", è un gesto, un'avanzata, una marcia prima che la colonna venga avvistata dal nemico.

3. Continuità

Che tipo di rapporto è il *Bezug* della Natura? Com'è fatto? Rapporto è sinonimo di produzione, è Rapporto produttivo. Ma come stanno insieme le cose prodotte e le producenti?

L'Aperto è il grande insieme, il tutto di ciò che è senza limiti. Esso lascia che gli enti arrischiati stiano nel puro *Bezug* come attratti, onde possano, reciprocamente ed ulteriormente, attrarsi l'un l'altro senza trovare ostacoli. In tal modo, attratti traendo, essi

6 Ivi, p. 27.

7 M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Torino 1968, p. 74.

soggiornano nel non-limitato, nel non-finito. [L'Aperto è] l'insieme delle forze pure. Illimitatamente riversantesi l'una nell'altra e reciprocamente influenzantesi [...], all'interno di questo "dentro" ogni cosa si volge illimitatamente nell'altra.⁸

La Natura è il Rapporto come insieme delle forze pure, non ancora rappresentate e mondanizzate. La caratteristica di queste forze è di attrarsi-essere attratte senza la posizione di alcun limite. Il molteplice del Rapporto non è fatto di cose che si incontrano e si escludono reciprocamente secondo il criterio del limite, ma di un ininterrotto rivolgimento dell'un elemento nell'altro, dell'uno verso l'altro. In che modo l'uomo fa parte, ma anche si esclude dal Rapporto?

Negli anni Settanta Deleuze immagina il compito di una nuova «psichiatria materialistica, che pone e tratta lo schizofrenico come *Homo natura*»⁹, («psichiatria materialistica» o schizo-analisi, come la chiama Deleuze). Oltre al riferimento nietzscheano, nella scelta dell'espressione c'è una polemica contro la psichiatria fenomenologica o esistenziale, contro Binswanger insomma, secondo il quale Freud ci mette «di fronte all'*homo natura* nella sua purezza: pulsione di vita, soddisfacimento del desiderio»¹⁰, prospettiva che allo svizzero appare, se non necessariamente falsa, per lo meno riduttiva della nostra dignità ontologica. Nella vita umana deve pur essere in gioco qualche cosa di più che la soddisfazione del desiderio e l'incastro caotico delle pulsioni! Per Deleuze, al contrario, il naturalismo di Freud va indagato e approfondito. Bisogna prendere la psicoanalisi a pretesto per una futura ontologia naturalistica, cioè uno studio filosofico della Natura fatta di rizomi, flussi, forze, inquieti rivolgimenti. «La schizoanalisi funziona quindi come l'opposto di una analitica esistenziale. Se questa assume come suo criterio l'*homo-mensura*, replicando il gesto protagoreo, quella assume il vivente acefalo (detto anche "corpo senza organi") come orizzonte di comprensione del senso dell'essere. Il roussoismo di Deleuze-Guattari rivela così il suo volto autentico, che è un volto schiettamente spinoziano: all'*homo sive historia* dell'analitica esistenziale si oppone il *Deus sive Natura*»¹¹.

La "schisi" dello schizofrenico sta appunto a significare che le giunzioni del mondo vengono spezzate. L'armonia manifesta del mondo è fatta di due elementi: l'analisi e la sintesi. Per la nostra rappresentazione, necessariamente, qualche cosa si distingue da qualcos'altro ma anche è in relazione. Una cosa è diversa da un'altra, ma è anche in qualche misura la stessa (altrimenti non si capirebbe come l'una potrebbe avere a che fare con l'altra). Il mondo è la Natura rappresentata secondo

8 Id., *Sentieri interrotti*, p. 261.

9 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 6.

10 L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, tr. it. di E. Filippini, Feltrinelli, Milano 1984, p. 173. Ovvero, come ha detto un filosofo italiano che riprende la stessa sensibilità esistenziale: «accanto o oltre (due avverbi per più versi insoddisfacenti) l'*homo natura* v'è anche l'*homo persona*. V'è l'uomo in quanto ente partecipante di un sistema che si manifesta (a seconda delle diverse angolature interpretative) come esistenza, soggettività, cultura», S. Moravia, *L'enigma della mente*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. xxxi.

11 R. Ronchi, *Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 119-120.

l'analisi e la sintesi, i criteri dell'identità e della differenza, dell'uno e del due. Uno e due, identità e differenza sono le tracce dell'opera civilizzatrice dell'uomo e della sua Cultura, che mette così ordine nel contesto caotico della Natura, facendole succedere il mondo. Ma prima o dopo il mondo non c'è per Deleuze una Natura separata da una Cultura o una *phýsis* differente da una *téchne* poietica: l'uomo «non vive la natura come natura, ma come processo di produzione. Non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l'uno nell'altra [...], tutta la vita generica: io e non-io, esterno e interno, non vogliono più dire nulla»¹². La Natura è il processo produttivo con il quale l'uomo schizofrenizzato torna ad avere lo stesso rapporto delle piante e degli animali, il rapporto dello starci dentro, dell'esserci immersi senza poterne venire fuori. La Natura è come la tecnica, anche la tecnica è un modo della Natura: la Natura è infatti poiesi. Però, siccome il senso di questa poiesi non è di mettere capo a qualche cosa – un'opera, un mondo –, siccome il suo produrre è infinito (non è ordinato teleologicamente), è incoativo, viene continuamente rilanciato, la poiesi è anche prassi. Quello della Natura è infatti un produrre per il produrre, un produrre che ha il proprio senso in sé, non altrove. Il produrre e il prodotto hanno il senso del processo e del flusso: «del produrre, un prodotto, un'identità prodotto-produrre...»¹³. Qualcosa produce un prodotto ma il prodotto è già un nuovo produrre: quando un bovino produce degli escrementi, questi diventano concime che produce piante. Anche il prodotto produce, nella Natura ci sono solo produzioni di produzioni, «borsa delle acque e calcoli del rene; flusso di capello, flusso di bava, flusso di sperma, di merda o di urina prodotti da oggetti parziali, i quali producono altri flussi, reinterrotti da altri oggetti parziali»¹⁴. Produrre e prodotto non sono «né uno né due, né rapporto dei due»¹⁵ ma onde della stessa corrente. «Esso» – la Natura produttiva –, «funziona ovunque, ora senza sosta, ora discontinuo. Respira, scalda, mangia. Caga, scopa»¹⁶. La produzione non è un aggregato di segmenti (di qua, di là; questo, e poi quello), è un'esperienza di tensione, di con-tinuità, di *tònoi*, di nodi, di cose che si tendono la mano, si salutano e si lasciano soltanto per salutare nuove cose: quel che conta nella produzione non sono le cose, ma i processi, i rapporti, di cui le cose sono i limiti esterni e dileguanti. «Così si è tutti *bricoleurs*»¹⁷: nella Natura ogni pezzo può avere a che fare con un altro pezzo secondo un rapporto fatto «di due forze precedenti, ripulsione e attrazione, e dall'opposizione di queste due forze»¹⁸. È quello che Deleuze chiama rapporto intensivo. L'intensità è la scintilla che si libera dalla frizione delle cose. Quando diamo la mano a qualcuno, il calore, la pressione, la fretta, l'affetto, la pazienza, la diffidenza della stretta sono fatti di una

12 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 4.

13 Ivi, p. 9.

14 Ivi, p. 7.

15 G. Deleuze - F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006, p. 426.

16 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 3.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 21.

certa proporzione tra ripulsione e attrazione. Due mani che si toccano non sono la stessa cosa di una lucertola che si scalda al sole, oppure di una pietra che ruzzola sulla strada, soltanto perché l'intensità del rapporto è differente. Ma nella Natura non c'è nessuna differenza ontologica tra un grado e l'altro della intensità, nessun grado intensivo fa eccezione rispetto agli altri, c'è solo una differenza di quantità.

Se Heidegger manda in avanscoperta Rilke, Deleuze fa riferimento a studi di antropologia, prende a esempio il cacciatore dei Guayaki, popolazione nomade del Paraguay studiata da Pierre Clastres. Il Rapporto che precede l'«eccezione umana» è fatto dello «spostamento reale con i flussi» da parte del cacciatore, della «connessione tra cacciatori e animali viventi»¹⁹. Il cacciatore nomade non è propriamente «uomo», perché vive fuori dall'accampamento, rimane attaccato alle prede, vive con loro, poco si distingue da loro. Nella *synechia* della caccia non c'è a rigore il cacciatore e la preda, ma soltanto il movimento che concatena la corsa impaurita dell'animale e l'affanno eccitato del cacciatore. Anche per Rilke la caccia è un sinonimo dell'Aperto, un'azione che ne attraversa lo spazio formandolo. Nella *Quarta Elegia* scrive: «Forse che gl'innamorati /non s'imbattono sempre in nuove barriere, l'uno nell'altro, /loro che si erano promessi spazio, caccia e rifugio?». Gli amanti fanno il gioco della caccia, nelle schermaglie più innocenti e nelle pratiche erotiche le più perverse. Quello che conta non sono «loro», la loro «singolarità», ma ciò che insieme fanno. Solo più tardi – se non altro per pigrizia – gli amanti finiscono per trovarsi e riconoscersi. Si buttano l'uno nelle braccia dell'altro come fanno le «persone», ricominciano a parlare, a raccontarsi delle storie, comincia la loro storia d'amore, uguale a tutte le altre storie: smettono di rivolgersi l'uno nell'altro, «s'imbattono sempre in nuove barriere», ritrovano i propri limiti, ciascuno cuce addosso all'altro il limite che gli serve per poterlo incontrare.

Il limite è la spina dorsale di tutti gli incontri di cui è fatto il mondo. Per quanto belle e appassionanti possano essere le nostre *retrouvailles*, colloqui intorno a una cattedra o cenette a lume di candela, aspri confronti, sfide raccolte, matrimoni, abbozzamenti furtivi, tentativi di conversione, gesti di solidarietà, chi si lascia andare a cose di questo genere si chiama fuori dall'Aperto, ne è escluso, e gli preferisce l'incontro cogli altri dentro lo spazio del mondo, incontro la cui forma essenziale è quella che gli dà il limite:

[i]nfatti, lì dove qualcosa viene incontro, là appare anche il limite. Dove c'è limitazione, lì il limitato viene risospinto in se stesso e così ripiegato su se stesso. La limitazione distorce, ostacola il rapporto all'Aperto e rende questo rapporto stesso qualche cosa di riflesso. La limitazione all'interno del senza-limite è prodotta dal rappresentare umano. La contrapposizione impedisce all'uomo di essere immediatamente nell'Aperto.²⁰

Le persone si presentano ad altre persone o si mettono davanti alle cose perché nel mondo si spalanca il vuoto, perché c'è il limite come niente e negazione che tiene separate le persone dalle persone e le persone dalle cose. Le cose e le persone

19 Ivi, pp. 164-5.

20 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, p. 262.

riescono ad avere a che fare le une con le altre solo grazie ai ponti che vengono gettati sopra il crepaccio del limite, e sia il crepaccio che i ponti sono fatti dagli uomini che sono usciti dalla vita nell'Aperto. Prima del crepaccio «ogni cosa si volge illimitatamente nell'altra». «Volgersi» è il rapporto che una forza intrattiene con un'altra, «il modo dell'attrazione nel seno del *Bezug*», il dire di sì di ogni forza alla tensione che la tiene in essere. Tale «è la modalità del rapporto al Centro come gravitazione pura»²¹, il rapporto di tutte le forze con la tensione che è *Schwerkraft*: la «gravitazione delle forze pure, l'inaudito Centro, il puro *Bezug*, l'intero *Bezug*, l'intera Natura, la vita, il rischio»²².

4. *Lògos* senza organi

Lo spazio di ogni rivolgimento, cioè le attrazioni e le ripulsioni di cui la Natura è fatta, è il “corpo senza organi”. Esso è l'assemblea della Natura, il luogo delle forze. Il “corpo senza organi” è la superficie di registrazione²³ di tutte le variazioni intensive della Natura. Non è contemplazione o sguardo panoramico gettato sulla Natura, perché la registrazione è pur sempre un'azione della Natura, non è niente di distinto dalla Natura. Se a un grado intensivo succede un altro, il “corpo senza organi” è la tenuta di questa successione, se “la Natura si raccoglie”, il “corpo senza organi” è il “raccogliersi”: «cos'è un corpo senza organi? Anche il ragno non vede nulla, non ricorda nulla. In fondo alla sua tela si limita a raccogliere la minima vibrazione che si propaga come un'onda intensiva sul suo corpo, tale da farlo balzare sulla preda»²⁴, «*CsO. Logos spermaticos*»²⁵. Il “corpo senza organi” è la superficie “logica”, raccogliente, della Natura. Il “corpo senza organi” ovvero l'“uovo”: «è un corpo intenso, intensivo. È percorso da un'onda che traccia in esso livelli o soglie in base alle variazioni della propria ampiezza. [...] Così che la sensazione non è qualitativa né qualificata, ha solo una realtà intensiva che in essa non determina più dati rappresentativi, bensì variazioni allotropiche. La sensazione è vibrazione. È noto che l'uovo presenta appunto questo stadio del corpo “prima” della rappresentazione organica: assi e vettori, gradienti, zone, movimenti cinema-

21 Ivi, p. 261.

22 *Ibidem*. Facendo la tara delle edificanti e umane, un po' troppo umane intenzioni del suo commentario, Lévinas è nel giusto quando enfatizza le connotazioni naturalistiche del pensiero di Heidegger: «Le sue analisi non partono certo dalla cosa-oggetto, ma portano i segni dei grandi paesaggi cui le cose si riferiscono. L'ontologia diventa ontologia della natura, impersonale fecondità, madre generosa senza volto, matrice degli esseri particolari, materia inesauribile delle cose», *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 44.

23 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, pp. 10-18.

24 G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostani, Einaudi, Torino 1967, p. 166.

25 G. Deleuze - F. Guattari, *Millepiani*, p. 257.

tici e tendenze dinamiche, rispetto a cui le forme sono contingenti e accessorie»²⁶. L'uovo senza ancora gli organi, l'uovo senza parti, ovvero l'uovo che è nient'altro che "parti" in istato di tensione, dovrebbe farci pensare al contrario di qualsiasi Aperto. In realtà è proprio l'Aperto a essere un "chiuso" per la rappresentazione umana, quindi una specie di uovo. Lo spazio dell'Aperto, per chi lo ha abbandonato e se l'è messo davanti come un'immagine, «è chiuso in un'opacità integrale», «è esperienza di una inconoscenza», un'oscurissima *àgnoia*, è «la natura come mondo della chiusura (*Verschlossenheit*) e della notte»²⁷. Questa caratterizzazione romantico-serotina del *lògos* è vera solo per l'uomo che è uscito dall'Aperto. È stata la rappresentazione dell'uomo a sigillare lo spazio dell'Aperto dentro se stesso. La chiusura dell'uovo non è *di per sé* uno spazio claustrofobico o inerte. È vero che l'uovo è spesso simbolo di riposo assoluto, ma è il riposo da cui originano tutte le velocità: «il fenomeno ctonio della Madre Terra, ovvero dell'uovo, significa la *phýsis* come nascondimento e rivelazione insieme»²⁸. I Dioscuri – uno bianco, l'altro nero – spezzano il guscio dell'uovo che li conteneva e cominciano a gareggiare sui loro carri correndo come matti. L'in-sé Aperto è il chiuso solo per-noi umani. La umana *intentio* prende di mira la *intensio* di cui non partecipa più, in questo modo *ha* l'Aperto delle forze, e se lo mette di fronte²⁹. Se ne è così allontanata, lo perde, e adesso le fa l'effetto di uno spazio segreto. Quando le cose affermano il loro stupido in-sé, quando si ribellano agli usi e costumi dell'uomo, quando abbiamo fretta e i lacci delle scarpe si rompono, l'enorme goccia di pioggia cade sul make-up, il gatto salta sulla tastiera del computer e lo spegne, le chiavi di casa si sono nascoste sotto un mobile poco prima dell'arrivo del taxi, c'è una vendetta degli esseri che stanno ancora dentro l'Aperto contro l'unico che l'ha abbandonato.

Il *lògos* è il dinamismo del Rapporto, la "tenuta" della Natura. Il *lògos* non è un *cliché* impresso sul caos della Natura. Il *lògos* non è "legge", non è "forma", perché la Natura non è caotica e non ha nessun bisogno che qualcosa o qualcuno da fuori le imprima una forma. La Natura è semmai "selvaggia", ma anche la selva ha un suo ordine, significa una disposizione della vegetazione e della fauna. Il *lògos* è l'ordine della pro-duzione naturale, ne è la ripetizione: «*phýsis* e *lògos* sono la stessa cosa. [...] In quanto ritenzione [*Einbehalten*], il *lògos* ha il carattere dell'imporsi

26 G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995, p. 103.

27 G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 83.

28 V. Vycinas, *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*, Nijhoff, The Hague 1969, p. 205.

29 Il soggetto della rappresentazione non ha alcuna intensità. Come scrive Husserl nelle *Ricerche logiche*: «Le intenzioni d'atto, quei momenti non-indipendenti che sono i soli che conferiscono agli atti il loro essere peculiare ed essenziale in quanto atti [...] sarebbero in se stessi privi di intensità». Anche se in modo abbastanza cursorio, il primo che – a mia conoscenza – ha problematizzato il rapporto tra l'intensità degli elementi iletici del vissuto e la *intentio* senza intensità degli atti è stato D. Franck, *Oltre la fenomenologia*, in «Aut-Aut», 338, 2008, pp. 155-175, da cui ho preso anche la citazione di Husserl.

predominante, della *phýsis*»³⁰. Il *lògos* è il «raccolgersi [*Sammlung*] delle cose che stanno in rapporto le une con le altre [*des unter sich Bezogenen*]»³¹. Il *lògos* è la ritenzione della Natura, è il *Verhältnis* al *Bezug*, il rapporto al Rapporto, il “portamento” del Rapporto. La *phýsis* procede e produce; il *lògos* è la riproduzione della produzione, di cui tiene insieme le stazioni. In tutto questo, l’uomo che c’entra? Qual è il suo ruolo dentro il processo logico-naturale? All’uomo, per così dire, non resta che prenderne atto: l’uomo comprende il *lògos* della *phýsis*, l’uomo è fatto della comprensione “pedissequa” del *lògos* che ritiene la Natura. Se la Natura è il Rapporto e il *lògos* è la ritenzione del Rapporto, l’uomo allora è il rapporto “comprendente” alla ritenzione del Rapporto, il suo *Vernehmen*, la sua apprensione: «l’apprensione le [*alla phýsis*] appartiene: il suo [*della phýsis*] imporsi è un imporsi assieme all’apprensione»³². L’apprensione è il terzo e ultimo momento ontologico dell’esperienza che precede la secessione dell’uomo dalla Natura. Ed è solo adesso che si dà a vedere qualche cosa che assomiglia vagamente a un “uomo”: «per il fatto che a un tale apparire [*alla phýsis*] compete l’apprensione, l’apprendere recettivo di ciò che si mostra, è da ritenere che proprio in base a questo si determini l’essenza dell’esser-uomo»³³. Quest’uomo “apprensivo” vede che il Rapporto della *phýsis* – le forze che in ogni istante si legano e si slegano – è già un ordine, un *lògos*, e non un insensato *bric-à-brac*. Il *lògos* è la sequela della *phýsis* e l’uomo è la sequela del *lògos*. L’*homo natura* di Nietzsche diventa in Heidegger il nesso consequenziale *phýsis-lògos*-apprensione, dove ogni elemento della serie è una ripetizione del precedente.

Quest’uomo che “apprende”, ancora appartiene alla Natura. Come e perché l’uomo abbandona la Natura? Nella lotta empedoclea fra Amicizia e Contesa, attrazione e repulsione, cioè nel tumulto della gravità, l’uomo ha l’abitudine di contere e repellere un po’ troppo, “logicizza” oltre la misura del *lògos*, perde la propria gravità e s’innalza come un pallone aerostatico sopra tutte le cose, si tira fuori dall’Aperto e la sua apprensione diventa “rappresentazione” panoramica. Tutti gli esseri, dice Rilke-Heidegger, sono “arrischiati”, cioè stanno nello spazio della Natura: «piante e animali sono lasciati essere dentro l’Aperto. [...] Il rapporto all’Aperto, se qui è ancora possibile parlare di un rapporto-“a”, è l’incoscienza tendenza-traente nel tutto dell’ente». Ma per l’uomo le cose possono cambiare: «con l’intensificarsi della coscienza, la cui essenza consiste per la metafisica moderna nel rappresentare, compare lo stare e il contro-stare propri dell’oggetto. Quanto più la coscienza è alta e tanto più l’essere cosciente è escluso dal mondo. [...]

30 M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, p. 142. «Il Principio che in se stessa Physis nasconde è la nascita di ciò per cui essa, in un suo prodotto, si osserva e comprende. Il nascosto di Physis non è altro che lo stesso ente dotato di *lògos*, [...] occorre pensare che si dia un coappartenersi originario tra *lògos* e Physis», M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, p. 292.

31 M. Heidegger, *Aristotele. Metafisica, Theta 1-3. Sull’essenza e la realtà della forza*, trad. it. di U. Ugazio, Mursia, Torino 1992, p. 88.

32 Id., *Introduzione alla metafisica*, p. 147.

33 Ivi, p. 148.

L'uomo sta di fronte al mondo»³⁴. Qualcuno si mette davanti al Rapporto come un punto di vista e lo trasforma in mondo, uscendo così dal Rapporto. L'uomo può fare questo perché strappa il *lògos* alla *phýsis* e se ne impadronisce, fa coincidere il *lògos* con la coscienza e il suo esercizio rappresentativo. Prima il *lògos* era lo stesso per tutti i viventi, tutti i viventi sono uguali nel *lògos*. Ma presto o tardi alcuni fra i viventi si convincono di essere più uguali degli altri. Così il *lògos* diventa una proprietà dell'uomo, diventa la legge logica della Natura da modificare. *Davanti* alla legge tutto il resto è ancora uguale, ma fa eccezione il detentore del *lògos*, l'uomo, che diventa così il signore della Natura.

5. Limite

Verso cosa si volgono le forze gravitazionali, le forze che cadono? Si volgono le une verso le altre, le une nelle altre, e tutte insieme viaggiano verso il limite della gravitazione. Che cos'è questo limite? Com'è possibile che le cose cui manca ogni limite reciproco abbiano invece un limite esterno? Questo limite è chiamato "morte" sia da Heidegger, che da Deleuze. Heidegger ricorda la proposta di Rilke – che fa propria – di «assumere la parola "morte" *senza* negazione»³⁵. La morte è il centro di gravitazione di tutte le forze che si rigirano l'una nell'altra. Ogni forza è, infatti, armonizzata in due sensi: nei confronti di un'altra forza e poi verso il centro della gravitazione di tutte le forze. Come può questo centro essere mortifero senza essere negativo? Che cosa sarà mai una morte che non nega, una morte che in realtà non è morte, cioè che non funziona come un limite annientante?

Non tutti i limiti sono uguali. Le cose possono patire un limite estensivo oppure avere un limite intensivo, e le due situazioni sono incomparabili. Le cose possono avere dei contorni, una *morphé* che le trattiene dentro se stesse: «in greco il limite è *péras* nel senso di "punto che delimita qualcosa". [...] Il limite delimita una forma, astratta o sensibile che sia»³⁶. Questo è un limite estensivo. Ma le forze non hanno un limite estensivo, perché la rappresentazione non ha ancora assegnato loro una forma. Eppure anch'esse hanno un limite, un limite diverso, un limite intensivo.

Fino a che punto può arrivare l'azione di un seme? Se un seme di girasole cade su un muro può arrivare persino a sgretolarlo. [...] Il limite di una cosa non è la cornice che circonda la sua figura, ma il limite in cui l'azione si arresta. [...] Il limite non è altro che la tendenza ad esaurirsi nel limite stesso. Al limite-cornice si oppone dunque un limite-dinamico. Le cose non avrebbero altri limiti oltre quelli stabiliti dalla portata delle loro azioni possibili, o della potenza che possono esprimere. Le cose sono potenze, non forme.³⁷

34 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, pp. 263-4.

35 Ivi, p. 280.

36 G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007, p. 139.

37 Ivi, pp. 143-4.

Le cose dell'Aperto, prima di essere rappresentate, sono forze, gradi intensivi, il cui limite è il raggio d'azione di ciascuna. Ma dicendo così non abbiamo detto bene. Perché mentre le cose estese possono essere pensate singolarmente, sciolte, ab-solute, cose che prima o poi s'incontrano, le forze sono concepibili soltanto in coppia. Di più, ogni forza è già un conflitto di attrazione e repulsione, amicizia e discordia: «l'intensità è la forma della differenza [...]. Ogni intensità è differenziale, differenza in sé. Ogni intensità è E-E', dove E rimanda a e-e', ed e a e-ε', e così via»³⁸. Due forze si oppongono con-sistendo, entrambe affermate, l'una affermata nell'altra, l'una che si volge nell'altra. Ogni affermazione forma un "grado", che è la minima unità intensiva pensabile. Ogni grado intensivo origina là dove, anche, finisce: sul proprio limite. Di ogni grandezza intensiva si fa esperienza perché essa si distingue dal grado = 0. Il grado = 0 è il criterio del sorgere di ogni grandezza. Ogni grado precipita verso lo zero dello spegnimento, ma misurare un grado rispetto allo zero vuol dire rilevarne l'esistenza. Il grado zero, lo spegnimento, è il limite di cui ogni grandezza è fatta. È dunque un limite affermativo, che rilancia il grado e lo modifica. Tra lo spazio molteplice della Natura e il grado zero del "corpo senza organi" c'è uno spazio in cui i gradi precipitano, si affermano in istato di caduta, si affermano spegnendosi, morendo, trasformandosi: «il corpo senza organi è il modello della morte»³⁹ e ogni grado d'intensità si iscrive su questo nastro che si avvolge verso il basso.

Le forze che si legano, un piede e un pavimento, una mano e un martello, una bocca e un seno, una pietra e una strada, formano insieme un grado intensivo. Il grado è liquido, metamorfico. È un legame che prima o poi si scioglie e lo scioglimento è la condizione del legame, ne è il limite affermativo: «la repulsione è la condizione di funzionamento [...], l'attrazione è il funzionamento stesso. Che il funzionamento dipenda dalla condizione, risulta evidente per il fatto stesso che tutto questo non funziona se non guastandosi»⁴⁰. La *phýsis* è anche *anti-phýsis*, il *lògos* è anche *anti-lògos*, il "corpo senza organi" è la registrazione di ogni produzione, ma è anche «l'improduttivo, lo sterile, l'ingenerato, l'inconsumabile», la morte. La morte non è la negazione della Natura ma la condizione di trasformazione di tutti i suoi gradi: «l'esperienza della morte è la cosa più consueta [...], appunto perché ha luogo nella vita e per la vita, in ogni passaggio o in ogni divenire. È caratteristico di ogni intensità investire in un attimo in se stessa l'intensità-zero a partire da cui è prodotta come ciò che cresce o diminuisce in un'infinità di gradi»⁴¹. Ogni volta che un grado intensivo si decompone, ogni volta che una giunzione si disgiunge, si formano nuovi allacciamenti, nuovi gradi, nuove forme dell'esperienza. La bocca che prima succhiava il seno, adesso ingoia l'aria, mentre il seno viene palpeggiato da una mano. Poi la mano gratta il piede, mentre il seno sfrega contro la camicia. La bocca comincia a deglutire la saliva, e così via.

38 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it di G. Guglielmi, riveduta da G. Antonello e A. M. Morazzoni, Cortina, Milano 1997, p. 288.

39 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 376.

40 Ivi, p. 377.

41 Ivi, p. 377-8.

6. Homo historia

L'*homo natura* che partecipa del Rapporto ha qualcosa di storico e diveniente. Per Heidegger l'uomo nasce come tentativo di "apprendere" qualcosa del percorso che il *lògos* fa compiere alla Natura: l'uomo è il *Vernehmen* del *Verhältnis* al *Bezug*. Quanto "prendiamo", noi, della vita? La prima cosa di cui si fa effettiva esperienza è un tragitto dentro le tensioni della gravità. Il singolo nodo delle forze, la singola grandezza intensiva, è troppo dileguante, è soltanto un'entità teorica, in quanto tale non si dà mai. Anche l'ordine del "corpo senza organi" è per definizione inesperibile (ne viene fatta tutta l'esperienza possibile in ogni grado intensivo, ogni grado – per essere – ha già "catturato" il proprio limite). L'esperienza effettiva, la sola esperienza che "si fa", è quella del transito tra due o più gradi: come quando la mattina ci siamo appena svegliati e abbiamo una certa difficoltà a ritrovarci interi, tali e quali eravamo ieri. Però non pensiamo neppure di essere poi così diversi da ieri. In realtà non percepiamo né di essere gli stessi né altri. Perché quel che sentiamo è la con-tinuità tra ieri e oggi, senza nessuna coerenza tra lo ieri e l'oggi, senza nessuna frattura. Questo sentire molteplice e continuo è il "soggetto", il nome che il *Vernehmen* ha in Deleuze. L'apprendimento del "corpo senza organi" e dei pezzi di Natura che ci si muovono sopra è un "soggetto" metamorfico.

Nei biglietti della follia che Nietzsche cominciò a spedire agli amici nel 1889, «non c'è l'io-Nietzsche, professore di filologia, che perde d'un tratto la ragione, e che si identificherebbe a strani personaggi; c'è il soggetto-nietzscheano che passa per una serie di stati, e che identifica i nomi della storia a tali stati: *tutti i nomi della storia sono io...*»⁴². "Apprendere" la Natura e il suo ordine vuol dire storicizzare la Natura, percorrerla in lungo e in largo, viaggiare, cambiare vita, non «identificarsi a persone, ma identificare i nomi della storia a zone d'intensità sul corpo

42 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 23. «Alla principessa Arianna, mia amata. Che io sia un uomo, è un pregiudizio. Ma io ho già vissuto spesso fra gli uomini e conosco tutto ciò che gli uomini possono provare, dalle cose più basse fino a quelle più alte. Sono stato Buddha tra gli indiani e Dioniso in Grecia, – Alessandro e Cesare sono mie incarnazioni, come pure Lord Bacon, il poeta di Shakespeare. Da ultimo, ancora, sono stato Voltaire e Napoleone, forse anche Richard Wagner... Ma questa volta vengo come Dioniso il vittorioso, che farà della terra una giornata di festa... Non avrei molto tempo... I cieli si rallegrano che io sia qui... Sono stato anche appeso alla croce...». Così parla di sé un paziente schizofrenico di Laing: «Mi allarmai, perché improvvisamente mi sentii come trasportare in qualche posto da un convogliatore a cinghia, senza poterci fare nulla, come se stessi slittando e scivolando giù con una specie di... paracadute... senza essere in grado di fermarmi, e, uhm, questo mi mise in un certo panico [...]. Ciò che è vecchio e familiare viene visto in un nuovo e strano modo, spesso come se si trattasse della prima volta; le vecchie ancore di salvezza non ci sono più. Si torna indietro nel tempo, si salpa per il viaggio più antico del mondo. [...] Con tutte quelle sensazioni che avevo allora, di essere più... più di quanto mi fossi immaginato di essere, di non essere esistito solo adesso, ma di essere esistito fin dall'inizio dei tempi, in... una sorta di... dalla più bassa forma di vita fino ai giorni nostri, e che si trattava della somma delle mie reali esperienze, e che ciò che stavo per intraprendere era di nuovo la loro esperienza. [...] Non stavo vivendo solo nel... nel momento attuale, nel presente, ma vivevo e mi muovevo in un'altra dimensione del tempo, aggiunta a quella situazione nel tempo in cui mi trovo adesso».

senza organi; e ogni volta il soggetto grida: “Sono io, sono dunque io!” [...]. In una sola volta consuma la storia universale. Cominciavamo col definirlo *Homo natura*, ed eccolo per finire *Homo historia*»⁴³. “Sono io, sono dunque io!” significa la “soggettivazione” della Natura, cioè l’apprensione progressiva delle forze di cui la Natura è fatta. Questa soggettivazione non è ancora parola: “sono dunque io!” non è *verbum* ma grido che – come dice Artaud – deve «spezzare la lingua per toccare la vita». La lingua, infatti, sta già dalla parte della rappresentazione, dalla parte di chi si è chiamato fuori dal Rapporto. Di quale “storia” e quale “soggetto” stiamo allora parlando? Le grida non “raccontano” niente. *L’homo historia* non è *l’homo fabula* capace di sorvolare le macerie che lo circondano, alla ricerca di una promessa che ricapitoli l’accaduto, che gli dia un capo e una coda. *L’homo historia* non appartiene alla «specie dello *storytelling* che vive, respira, dorme e mangia storie come parte integrante della narrazione del nostro più autentico essere» (questa è la definizione di “uomo” che dà Andrew Melrose, professore di *children’s writing* all’Università di Winchester). *L’historia* non intercetta i lampeggiamenti di una Natura silenziosa che ha bisogno di essere salvata dalla parola. La soggettivazione della *historia* significa semmai «servirsi della sintassi per gridare, dare al grido una sintassi»⁴⁴. Ogni grido è una condizione della vita, una grandezza intensiva. Il soggetto che perde la personalità mondana emette le grida più disparate, fa la muta come i serpenti, sta a cavallo tra la molteplicità degli stati intensivi e il grado zero della morte, non è altro che il tempo incerto di questo precipizio. Le grida di cui è fatto il soggetto significano una domanda: quanto ci vuole prima di toccare il fondo? Questa domanda apprende com’è fatta l’articolazione tra la *phýsis* delle forze e il *lògos* del “corpo senza organi”. Mentre ci facciamo questa domanda, il fondo non lo tocchiamo, ci diamo ancora il tempo di cadere. Oppure: è come se avessimo già rimbalzato sul fondo e la nostra caduta diventa una capriola a mezz’aria. Il soggetto si mette a piroettare in istato di caduta, compare e scompare nello stesso tempo, infinitamente svanisce (quindi non svanisce).

Rapporti intensivi e grado zero dell’intensità sono la Natura e il suo *lògos*. Il soggetto che fa esperienza delle une e dell’altro diventa Storia. La Storia è dunque in Deleuze una piega della Natura e del *lògos*. Se all’uomo rimane qualcosa da fare, è quello che il pinguino della grotta dice all’anonimo protagonista di *Fight Club*: scivola! Vivere storicamente la Natura vuol dire scivolare sul “corpo senza organi”, sperimentare i disparati gradi dell’intensità, sparpagliare la propria esistenza come chi «è toccato dalla vita profonda di tutte le forme o di tutti i generi, che s’incarica delle stelle e anche degli animali»⁴⁵. *Without any effort, we slid through tunnels and galleries*. Quel che distingue l’uomo dagli altri viventi è che scivola e “spazia” più degli altri. Tutti i viventi “spaziano” e si trasformano: gli albatros danzano facendo roteare la testa e tirandosi dei gran fendenti coi becchi, smettono di essere uccelli e

43 Ivi, pp. 23-4.

44 G. Deleuze – F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996, p. 82.

45 Id., *L’anti-Edipo*, p. 6.

diventano duellanti; il grillo dei cespugli del sudest asiatico, prima di assomigliare a tutti gli altri grilli del mondo, passa alcune settimane sotto le spoglie di formica; il manachino capiroso strascina le zampe sul ramo dove è appollaiato il partner, fa il *moonwalk* come Michael Jackson. Però l'uomo è capace di diventare un numero indefinito di cose, la sua virtù proteiforme è di solito più cospicua di quella degli altri viventi (a volte, invece, è infinitamente inferiore, e tutto ciò che riesce a fare durante la giornata è mettere in scena i "rapporti" del lavoro o dell'affetto familiare).

In che modo l'esistenza si fa storia in Heidegger? Il *Vernehmen* dell'uomo, nelle sue tre forme (comprendere, sentire e parlare), patisce il limite della morte. L'essere-alla-morte di Heidegger è la possibilità che – toccando nell'intimo le possibilità dell'esistere – possibilizza le altre possibilità, cioè permette di farne esperienza come di possibilità integrali, sovraordinate alla loro realizzazione. L'essere-alla-morte è quel che impedisce al *Vernehmen* di reificarsi, cioè di diventare una collezione di piccole esperienze vissute, una congerie di aneddoti che poi ci abituiamo a chiamare "vita". Infatti, l'essere-alla-morte garantisce il mio poter-essere-un-tutto, cioè la *restitutio in integrum* del *Vernehmen* e la liberazione di ogni comprendere, sentire, dire dalla cristallizzazione del già compreso, sentito e detto. È al-limite della morte che l'uomo si vede restituito tutto il suo "apprendere". Riattivare sempre di nuovo il limite della morte vuol dire finitizzarsi, completarsi, infinitamente finire, non finire di finire: «I mortali muoiono la morte nella vita. Nella vita i mortali diventano *in-mortali*»⁴⁶. Essere nella morte, nella morte – essere im-mortali. Allo stesso modo è infinito il rimbalzo di ogni grado intenso sulla soglia dello spegnimento. Anche in Deleuze – come in Heidegger – la funzione del limite è di eternizzare l'esperienza. L'esperienza intensiva è fatta di un eterno dileguare. Ogni grado viaggia verso il limite = 0 e si trasforma in un grado diverso. Si produce così una massa di intensità, «combinazioni o [...] *agencement* di due tratti disparati, umani o non-umani che siano: un ovale bianco e un tratto di paesaggio di Balbec, un petalo che volteggia e la criniera della vecchia cavalla bianca (Flaubert), il sorriso di un gatto e l'aridità della luna, la postura di Napoleone e una stagione all'Elba (D. C. Williams)». Combinazioni, momenti del Rapporto che continuano a precipitare, e così godono di una «strana immortalità [...], l'immortalità fantasmatica di qualcosa che pulsa nell'infinita immobilità del tempo, apparendo e scomparendo senza ragione, ma restando ciò che è nell'eterna evanescenza dell'essere»⁴⁷. Ma la morte heideggeriana è un macro-limite, è l'insieme che deve poter raccogliere tutte le membra sparse. Sullo sfondo dello spazio dell'unica morte, l'apprendere immagina il perimetro della propria integrità, e questa immaginazione è umana, questa immaginazione è Storia. Invece, la morte deleuziana attraversa ogni grado mille volte, funziona come una potenza metamorfica e dissociatrice. I gradi si affermano cadendo e così durano,

46 M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, tr. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, p. 198.

47 P. Godani, *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 147, 141.

cambiano, ma anche si sparpagliano. La morte non funziona in Deleuze come un limite raccogliente. L'unica funzione raccogliente in Deleuze è quella del "corpo senza organi", che registra tutte le variazioni della Natura. Ma il precipizio di ogni grado verso lo zero del "corpo senza organi" non riunisce ciò che cade, il quale anzi si dissemina all'intorno, non riesce mai a farsi in-dividuo. Come invece succede nell'esistenza storica pensata da Heidegger, ch'egli comprende come *ethos* – luogo – unico del molteplice. «*Und die Liebsten nahe wohnen, ermattend auf / Getrenntesten Bergen*», si legge nell'inno di Hölderlin *Patmos*: la distanza e la differenza sono funzioni della vicinanza e dell'unità (esattamente come tutte le "epoche" dell'essere si raccolgono nella "destinalità" dell'unico invio). Questa unificazione – per quanto accidentata possa essere – è la Storia. Il limite, in Heidegger, segue il tempo lungo della follia di Hölderlin, esso eterna e re-integra. Deleuze è invece ispirato dalla follia di Nietzsche: «difficilmente l'euforia riuscirebbe a prolungarsi in Nietzsche così a lungo come l'alienazione contemplativa di Hölderlin... La visione del mondo accordata a Nietzsche non inaugura una successione più o meno regolare di paesaggi o di nature morte, che abbraccia una quarantina d'anni; è la parodia rammemorante di un evento: un solo attore per mimarla in una giornata solenne»⁴⁸. Il *prestissimo* della follia di Nietzsche produce la terza sintesi del tempo di *Differenza e ripetizione*, che è uno dei picchi speculativi di quel libro: lo *sparagmòs* di un soggetto «fatto a pezzi [...], quasi che il portatore del nuovo mondo [...] fosse spazzato via e sparpagliato dai colpi di molteplicità che ha fatto nascere».

La divergenza tra Heidegger e Deleuze riguarda il modo in cui l'uomo-natura – lo schizofrenico di Deleuze e l'"apprendimento" di Heidegger – diventa Storia, riguarda cioè la soggettivazione e il destino del nesso *phýsis-lògos*. Il soggetto di Deleuze spezza la lingua per toccare la vita, la sua è una sintassi della disparità e della disarticolazione. L'apprensione di Heidegger, invece, raccoglie in Voce di destino tutte le forme dell'esistenza (comprendere, sentire, parlare) e i modi di ciascuna forma. Perché l'unità piuttosto che la frammentazione? Perché la frammentazione piuttosto che l'unità? Forse l'uomo-natura non è né frammentato, né unitario, né è fatto di grida disperate, né di una sola Voce: è invece la continuità che modula gli elementi, *unitas multiplex* prima di ogni unità e di ogni molteplice.

Tommaso Tuppin
Università degli Studi di Verona
tommasotuppin@libero.it

Tommaso Tuppin, allievo di Carlo Sini, è professore associato di Filosofia Teoretica all'Università di Verona, dove è responsabile scientifico del Centro di ricerca "Orfeo – Suono, Immagine, Scrittura". Il suo ultimo libro è *Ebbrezza* (2014), scritto insieme a Jean-Luc Nancy.

48 P. Klossowski, *Il circolo vizioso*, cit. in G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 24.

Recensioni

Convegni

Convegno internazionale

“Cultura dei Diritti e Dignità della Persona”

Palazzo della Signoria, Firenze – 10 aprile 2015

Il tema dell'*universalità* dei diritti umani costituisce un problema fondamentale dell'odierno dibattito filosofico-morale. Definire un diritto umano “universale”, infatti, significa estrarlo dalla contingenza del divenire storico-culturale e farne un assoluto. Questo passaggio è legittimo finché si riconosce all'uomo in quanto tale una propria *natura essenziale*, immutabile nel tempo e nello spazio; ora, è proprio questa condizione ad essere messa in discussione a partire dalla post-modernità. Se nel 1789 l'Assemblea Costituente francese poteva ancora proclamare a gran voce che vi erano dei «diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo», oggi è necessario interrogarsi a fondo su ognuno di questi tre attributi.

Anzitutto, dunque, cosa si intende con *natura umana*? Essa può ancora funzionare da criterio normativo in un contesto sociale in cui la biologia, l'ecologia, le neuroscienze ecc., ne criticano la sussistenza reale e la funzionalità concettuale? Inoltre, si può fare ancora appello alla nozione di inalienabilità, cioè in ultima istanza di non-negoziabilità, quando da più parti l'appello all'autodeterminazione dei popoli viene fatto valere contro la pretesa “occidentale” di poter esportare i propri valori verso culture ad essi aliene? Infine, quale significato può ancora avere il termine “sacro” in una cultura che ama dirsi finalmente laica e secolare?

Sono questi i temi su cui eminenti studiosi si sono confrontati venerdì 10 aprile 2015, presso la culla del Rinascimento Italiano, il Palazzo della Signoria di Firenze. Il convegno “Cultura dei Diritti e Dignità della Persona”, organizzato dalla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e patrocinato dal Comune di Firenze, si è inaugurato con una relazione del prof. Mario Micheletti, che ha approfondito il rapporto paradossale tra l'irrinunciabilità dei diritti umani nella prassi socio-politica, e l'infondabilità degli stessi a livello teoretico, gettando poi le basi per una possibile rifondazione filosofica dell'idea di diritto universale. La dott.ssa Elisa Grimi ha sottolineato l'importanza della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948, definita da Giovanni Paolo II «una delle più alte espressioni della coscienza umana», e al contempo la sua difficoltà ad applicarsi oltre i contesti culturali entro i quali è nata, senza sfociare in un indebito colonialismo dei valori. Appunto su questo problema si è focalizzata la densa relazione del prof. Hans Joas, senza dubbio uno dei più celebri sociologi della contemporaneità, il quale ha criticato come ideologica ogni pretesa di risalire ad un'unica fonte, che sia religiosa-cristiana o secolare-illuminista, per l'affermazione dei diritti umani in Occidente: la loro genesi sarebbe invece dovuta ad un processo progressivo e complesso di “sacralizzazione della persona”, che ha investito dimensioni valoriali, istituzionali e sociali in manie-

ra sfaccettata e tormentata, come dimostra la storia della tortura e della schiavitù in Europa e in America. Il dott. Stefano Santasilia, infine, si è focalizzato proprio sullo snodo culturale del XVI secolo, quando il problema dello *status* ontologico degli *indios*, legato alla legittimazione della schiavitù degli stessi, avrebbe generato un mutamento importante nella comprensione dell'appartenenza di individui apparentemente anche molto diversi ad una comune umanità, e quindi ad una comunità umana, universale. Il convegno ha rappresentato perciò un'importante occasione di confronto e dibattito, necessario per affrontare con cognizione di causa e di scopo questioni cruciali, come quella sui diritti umani, che oggi si impongono in maniera tanto più pressante quanto più la società si fa multiculturale, plurireligiosa, diversificata.

Damiano Bondi
Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
damianobondi@gmail.com

L'indagine metafisica di Carlo Arata: un *unicum* nella filosofia teoretica italiana

Università degli Studi di Genova – 20 aprile 2015

Il 20 aprile 2015 si è svolto presso l'Università degli Studi di Genova il Convegno intitolato *L'indagine metafisica di Carlo Arata: un unicum nella filosofia teoretica italiana*, organizzato in collaborazione con la Scuola di Scienze Umanistiche, con il Dipartimento di Antichità, Filosofia, Storia, Geografia (DAFIST) e con la Sezione Ligure della Società Filosofica Italiana (AFL). Come emerge dal titolo stesso, esso ha voluto ricordare il rigoroso impegno filosofico di Carlo Arata (Massa, 2 agosto 1924-Genova, 15 dicembre 2013), per molti anni Professore ordinario di Filosofia teoretica nella Facoltà di Magistero, poi Scienze della Formazione, dell'Ateneo genovese.

Ai saluti introduttivi del Preside della Scuola di Scienze Umanistiche, Michele Marsonet, e di Roberto Sinigaglia, Direttore del DAFIST, è seguita la relazione di Luciano Malusa (Università di Genova) su *Carlo Arata e l'Università di Genova*. Dopo aver tratteggiato la personalità di Arata, Malusa si è soffermato sul rapporto che egli ha intrattenuto con colleghi, amici e studenti nel periodo del suo insegnamento. Negli anni Cinquanta del Novecento grazie alla stima di Francesco Olgiati, uno dei fondatori dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, e di Gustavo Bontadini, Arata scrisse rilevanti studi sulla «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» e, con la pubblicazione dell'opera *Lineamenti di un ontologismo personalistico* (1955), conseguì la libera docenza in Filosofia teoretica nel gennaio del 1956. Dall'Università Cattolica ricevette l'incarico dell'insegnamento di *Istituzioni di filosofia*, a partire dall'anno 1959. Bontadini era allora divenuto il rappresentante più autorevole di quella tendenza filosofica che rigorizzava l'indagine metafisica sul principio di non contraddizione. Arata si inserì in quell'indirizzo cercando di trarre dall'indagine di teologia naturale una via per inserire il principio personalistico. Proprio in quegli anni sorgeva nell'Università Cattolica l'astro di Emanuele Severino, la cui teoresi piuttosto impervia, ma suggestiva, conquistava parecchi degli allievi che si erano inizialmente formati con Bontadini. L'interpretazione del principio di Parmenide da parte di Severino in termini che sembravano non coerenti con la visione religiosa cristiana provocò il suo abbandono dell'Ateneo fondato da Padre Gemelli. Arata, pur disapprovando le posizioni severiniane, mantenne una profonda amicizia con Severino, di fatto allontanandosi da Bontadini. Dopo aver insegnato Filosofia teoretica come professore ordinario negli Atenei di Macerata e di Trieste, Arata si trasferì presso l'Università di Genova, dove, dal 1976 al 1995, tenne i suoi corsi presso la Facoltà di Magistero. Malusa, nel suo intervento, ha sottolineato la signorilità di Arata, puro speculatore, che ha svolto il suo compito di ricercatore del

vero con un rigore eccezionale. I suoi libri si sono rivelati, pur nella loro sostanziale brevità, capaci di soddisfare la sete di verità e l'esigenza di far conoscere agli studiosi certe conclusioni sulla dottrina dapprima abbozzata, pensata, ripensata e poi largamente rimodulata negli anni, fino agli ultimi giorni della sua vita. Malusa ha affermato che uno e uno solo è stato il problema dominante della teoresi aratiana, cioè il problema teologico della Prima Persona. I diversi suoi scritti ne delucidano le riflessioni fondamentali.

In sintonia con quello di Malusa l'intervento dell'allievo Giuseppe Benelli (Università di Genova), incentrato sul motivo dei ricordi (*Riflessioni di un allievo*), ha dipinto la figura del maestro Arata percorrendo le tappe più significative della sua docenza. Uomo schivo, che non amava essere lusingato, ma solo partecipare a un dialogo infinito, Arata ha lasciato in Benelli preziosi insegnamenti.

L'illustrazione dei punti fermi della filosofia aratiana è iniziata con la relazione di Francesco Totaro (Università di Macerata) intitolata *Dio e i diritti dell'essere*. Arata ha "denunciato" la dipendenza della dottrina intorno a Dio dal principio di non contraddizione soprattutto negli scritti: *Dio oltre il principio di non contraddizione* (2009) e *Reditio. Il male, Dio, la morte* (2014, pubblicato postumo). Il confronto di Totaro con il pensiero di Arata si è fondato sull'indispensabilità dell'ontologia-metafisica e su una sua versione essenziale. Quest'ultima, secondo Totaro, riuscirebbe a dare accoglienza alla "denuncia" aratiana del neutro essere, oltrepassando "l'appiattimento" su un'ontologia non adeguata al senso dell'essere, concepito quale essere degno di essere: ontoaxiologia. Tale meditazione potrebbe far leva sulla distinzione tra *ego sum qui sum* e la gloria di Dio, se essa vuol essere comprensiva dell'essere decifrato dell'esperienza.

L'interpretazione dell'*ego sum qui sum* da parte di Arata è stata oggetto d'indagine della relazione di Santino Cavaciuti (Università di Genova): *L'idea teologica di Carlo Arata "Ego sum qui sum" nel contesto della Teologia razionale*. Tale concezione aratiana, ad avviso di Cavaciuti, ha segnato il vertice dell'idea di Dio sotto il profilo del concetto di essere. Attraverso il richiamo ad alcuni punti focali della comune ricerca razionale di Dio (in particolare quella che fa leva sul concetto di essere) Cavaciuti ha evidenziato come la relativa idea di Arata, pur abbracciando questa ricerca, al contempo se ne diversifichi, accostandosi, fino quasi a identificarsi, ad un'altra concezione teologica, che non parte dal concetto o idea dell'essere, ma prende avvio dall'esperienza della libertà.

Alla relazione di Cavaciuti è seguita quella di Paolo De Lucia (Università di Genova) dedicata al *Dogma crudele. Peccato originale e principio teologico in Carlini e Arata*. De Lucia si è cimentato in un raffinato accostamento tra il pensiero di Arata e quello di Armando Carlini, caposcuola dello spiritualismo italiano del XX secolo, basato sulla consapevolezza del carattere simmetrico del rispettivo approccio al teorema soteriologico: teologico-razionale, nel primo, antropologico, nel secondo.

Il Convegno si è concluso con i commoventi ricordi della moglie di Arata, Rosa Giapponi. All'incontro di studio hanno pure partecipato alcuni nipoti, a riprova delle esperienze compiute dal grande teoreta, il cui impegno politico e sociale antifascista è stato rivelato proprio nella ricostruzione dei particolari della sua vita. Arata ha avuto il dono di saper dialogare, alle sue condizioni di rigore metafisi-

co, con molti studiosi intrecciando allo stesso tempo amicizie rilevanti e durature. Non è stata una carriera di puro studioso, nonostante le apparenze: Carlo Arata ha disseminato la sua esistenza di momenti di studio, di rievocazioni di impegno etico-civile e di manifestazioni di amicizia. Un bell'esempio quello della famiglia Arata, con il padre antifascista militante; la sorella Maria, deportata dai nazisti nel campo di concentramento di Ravensbrück e con il fratello Carlo, filosofo che ha saputo coniugare la fedeltà teoretica all'impegno civile.

Stefania Zanardi
Università degli Studi di Genova
stefania.zanardi@unige.it

Convegno di ontologia trinitaria

*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano –
28-30 aprile 2015*

Organizzato e patrocinato da “*Genesis. Centro di Studi Patristici Luigi M. Verzé*”, in collaborazione con “*Diaporein. Centro di Metafisica e Filosofia delle Arti*” e l’*Istituto Universitario Sophia* di Loppiano (Firenze), nei giorni 28-30 aprile 2015 si è svolto a Milano, presso la Facoltà di Filosofia dell’Università Vita-Salute San Raffaele, il Convegno di Ontologia Trinitaria, seconda tappa dell’ambizioso progetto, ormai ben avviato, per la stesura del “Dizionario enciclopedico di Ontologia trinitaria”, che si propone di uscire in più lingue, per offrire un punto di riferimento autorevole su questo già fecondo orientamento di pensiero.

Il passo precedente era stato quello del Seminario Internazionale di Trento – “L’ontologia trinitaria tra filosofia e teologia” – organizzato dal Dipartimento di Ontologia trinitaria dell’Istituto Universitario Sophia nel dicembre 2014, ispirato alla eminente figura di Klaus Hemmerle.

Il Convegno di Milano aveva come obiettivo quello di esaminare la genesi e lo sviluppo dell’Ontologia trinitaria nell’epoca patristica, medievale, moderna e contemporanea.

Gli interventi si sono indirizzati sostanzialmente su tre direzioni: l’analisi del concetto di Dio-Trinità nell’ambito della storia del pensiero cristiano antico, medievale e moderno; la ricostruzione della grammatica e del linguaggio trinitario di un autore o dell’opera di un autore nelle epoche prese in considerazione; il confronto di diversi modelli di Ontologia trinitaria succedutisi nelle epoche esaminate. Sulla “frontiera” che distingue Filosofia e Teologia e che allo stesso tempo diventa occasione per approfondire i temi che intersecano tali discipline, si è registrato negli ultimi anni un notevole interessamento da parte di studenti, dottorandi e docenti. Si è guardato dunque al Convegno di Milano come la principale occasione per proporre le rispettive linee di ricerca dischiuse nell’ampio orizzonte dell’Ontologia trinitaria.

Venendo agli interventi del convegno troviamo per l’epoca patristica la riflessione di Claudio Moreschini *Una substantia, tres personae. Tertulliano e gli inizi dell’Ontologia Trinitaria in Occidente* in cui lo studioso ha approfondito la teologia trinitaria di Tertulliano e come quest’ultimo sia riuscito, per primo, a concepire il concetto di *trinitas* come una sola sostanza in tre realtà distinte.

Domenica Pazzini e Vito Limone hanno presentato relazioni su Origene. Il primo con la riflessione *Origene. L’ontologia trinitaria fra economia e teologia*; il secondo con un approfondimento lessicale *Ousia, hypòstasis, hypokeimenon. Il lessico trinitario del ‘Commento a Giovanni’ di Origene*.

Giulio Maspero ha presentato una relazione su *L'ontologia Trinitaria nei Padri Cappadoci: prospettiva cristologica* in cui ha mostrato come la teologia dei Cappadoci sia una vera e propria ontologia trinitaria in cui centrale è l'aspetto di risemantizzazione della categoria di relazione, non più ridotta a mero accidente ma fondamento della libertà in quanto iscritta nel ritmo dell'essere.

È intervenuto sull'ontologia dei Padri Cappadoci anche Ernesto Sergio Mainoldi con una riflessione su *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri Cappadoci: la triadologia dello pseudo-Dionigi Aeropagita e i suoi obiettivi*.

Maria Laura Di Paolo con *Apofatismo e doppia ontologia: commentando alcuni passi del De vita Moysis di Gregorio di Nissa* ha voluto orientare maggiormente lo sguardo, attraverso il pensiero dell'autore, all'essere creato e all'uomo nel suo agire relazionante e relazionato.

La riflessione di Piero Coda '*Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam deus est*'. *L'ontologia trinitaria nel libro VIII del De Trinitate di Agostino*, in cui il teologo ripercorre le preziosissime scoperte e intuizioni che il Santo esprime nel Libro VIII, si è soffermata sul fondamento ontologico della carità in Agostino, segnalato come colui che ha aperto la strada all'ontologia trinitaria nell'Occidente cristiano riflettendo sulle conseguenze della rivelazione e dell'esperienza cristiana.

Alessandro Clemenza ha proseguito su Agostino con un approfondimento sulla *Questio de unitate et de alteritate in Deo nella riflessione di Agostino d'Ippona* mettendo in luce l'unità come evento relazionale delle tre Persone della Trinità, rivolgendo però l'attenzione sull'unità come esercizio e prassi d'essere di ciascuno dei Tre, per ciò che dunque li caratterizza personalmente.

Giuseppe Girgenti ha concluso infine la parte dedicata all'epoca patristica con un'originale ricerca su *L'origine porfiriana della formula trinitaria*.

Per la sezione medioevale sono intervenuti Davide Penna con '*Amor ipse intellectus est*'. *Amore e conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*; Andrea Tagliapietra su *Gioachino da Fiore e la musica del Salterio a dieci corde. Grammatica e metaforica della Trinità*; su Tommaso d'Aquino sono intervenuti Emanuele Pili parlando di *Abbandono e relazione: l'evento della croce nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino* e Mauro Mantovani che ha riflettuto su *Quale "ontologia trinitaria" in Tommaso d'Aquino? Una discussione aperta*.

Ha concluso la sezione dedicata all'epoca medioevale Marco Vannini parlando di *Divinità, Dio, Trinità in Meister Eckhart*.

L'ontologia trinitaria, in epoca moderna, tende a condividere le sorti della cristologia filosofica che ha avuto la sua massima fioritura durante l'idealismo tedesco. Sui maggiori esponenti di questa corrente filosofica, sono intervenuti Marco Ivaldo con una ricerca su *L'idea della trinità nella Staatslehre di Fichte*; Vincenzo Cicero su *Kenosis dell'Assoluto. Del negativo nella cristologia hegeliana*; Claudia Cimmarusti parlando di *Hegel e la dialettica trinitaria tra la Scienza della logica e la Fenomenologia dello spirito*; Francesco Tomatis approfondendo i *Principi primi e potenze trinitarie nell'ultimo Schelling*; Filippo Silva riflettendo su '*De generatione aeterna*'. *La polemica di Schelling con i "teologi" (Philosophie der Offenbarung, Vorlesung XV)*; Lorena Catuogno ha invece esposto il proprio lavoro focalizzato sul pensiero di due contemporanei *Klaus Hemmerle e Antonio*

Rosmini: il rinnovato equilibrio tra teologia e filosofia quale presupposto di una ontologia trinitaria.

Tra quanti sono intervenuti va certamente evidenziata la nutrita presenza dei giovani, invitati ad ascoltare e raccogliere il frutto di studi qualificati, ma soprattutto a offrire, come ha notato Piero Coda nella sintesi conclusiva del convegno “una funzione attiva, spesso di primo piano, lungo il percorso di approfondimento”, con una serie di contributi che hanno ricevuto l’incoraggiamento e il sostegno di tutti i presenti.

I risultati generati da ogni singolo approfondimento sono stati il frutto di uno studio individuale competente e specializzato, ma anche da una particolare fecondità di pensiero resa possibile dalla contaminazione reciproca tra le diverse prospettive storiche, filologiche, filosofiche e teologiche; nondimeno da quella filia (affinità, amicizia) che rappresenta uno degli elementi imprescindibili per chi desidera riflettere e dialogare sulla frontiera dell’interdisciplinarietà.

Gli atti del convegno sono stati pubblicati nel volume *Trinità in relazione, percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all’idealismo tedesco*, Edizioni Feeria.

Andrea Cardinali
andicardi@hotmail.it

Using Wittgenstein in Contemporary Philosophy. Fifth Symposium of the International Ludwig Wittgenstein Society

*Universidad Complutense de Madrid, Madrid –
20-21 May 2015*

The 20th and 21st of May 2015 the celebration of the Fifth Symposium of the International Ludwig Wittgenstein Society, consecrated to the contemporary uses of the philosophy of this essential thinker of the XXth century, took place in the Complutense University of Madrid. The congress was organized by Professor Ángeles J. Perona by commission of Stefan Majetschak, president of the International Ludwig Wittgenstein Society. Professor J. Perona leads a research team, whose members formed the organizing committee of the event and took on the majority of the debates coordination. This team has been working for two decades on the problem of rationality and its rules in different thinkers, but especially on the receptions of the Wittgensteinian legacy. Professors Majetschak and Perona, with the Dean of the Faculty of Philosophy of the Complutense University of Madrid, Rafael Orden Jiménez, presided the opening ceremony of a congress that stood out for two reasons: first, because it showed the validity and influence that Wittgenstein has nowadays in very different trends of philosophy and second, because his thought invades every field of philosophy, from logic to political philosophy, including epistemology, philosophy of language or philosophy of religion.

Alan Janik (University of Innsbruck) opened the congress the 20th of May with a plenary lecture entitled “The Legacy of Wittgenstein: A Critical Overview and a Modest Proposal”. He tackled the different reception of Wittgenstein in analytic philosophy and in deconstruction, as well as the relation of philosophical problems with language. Ángeles J. Perona (Complutense University of Madrid) was chair of the following debate. Antoni Defez (University of Girona) was in charge of the second plenary lecture and with his speech “Antirealism, Human Creativity and Authenticity. Some Romantic Roots in Wittgenstein’s Thought”, also accounted for the conflicts that emerge of the language-reality relationships. In particular, he focused on how the antirealist attitude of Wittgenstein tries to dismantle the underlying metaphysical realism of modern philosophy, together with his scientism, his idea of progress and his intention to know “reality”. Oscar L. González Castán (Complutense University of Madrid) was responsible of moderating the debate that followed this presentation. The plenary lecture of Martin Kusch (University of Vienna), “The ‘System Response’ to Radical Skepticism in *On Certainty*”, analyzed how skepticism takes charge of the relationship between the ordinary doubt and the philosophical doubt, and of the relation between the ordinary error and the philosophical error. Wittgenstein’s conclusion, showed in the book *On certainty*, is

that the skeptic doesn't succeed because he is incapable of giving a solution to the problem of continuity.

After this plenary lecture a debate coordinated by Juan José Acero (University of Granada) took place and also a contributions table in which Tero Vaaja (University of Jyväskylä) and David Pérez Chico (University of Zaragoza) intervened. Vicente Sanfélix (University of Valencia) was chair of the following debate. With the talk "Wittgensteinian Criteria and Embodiment of the Inner" Vaaja explained how in the Wittgensteinian notion of "criteria" mental states are interweaved with the bodies and the contexts. Chico exposed in his talk "Cavell y Wittgenstein sobre la certeza", Wittgenstein's reception on the work of Stanley Cavell, who analyzes how skepticism converts judgments refereeing the existence of the world into an epistemological problem, first questioning this existence and denying it afterwards.

Oskari Kuusela (University of East Anglia) was in charge of closing the session with his plenary lecture "Wittgenstein and the Philosophy of Logic: How to be a Naturalist without Being an Empiricist?" followed by a later debate coordinated by Luis Manuel Valdés Villanueva (University of Oviedo). In this plenary lecture Kuusela studied the novelty that Wittgenstein's philosophy, against empiricism and apriorism, meant for logic, which is why Wittgenstein is considered to have introduced the Second Revolution of Logic after the first one, led by Frege and Russell.

The first plenary lecture of Wednesday 21th of May was that of Naomi Scheman (University of Minnesota): "Everything lies open to view", though perhaps only from 'elsewhere': Wittgensteinian therapy and the 'others' of European modernity". Astrid Wagner (Technical University of Berlin) was chair of the following debate. Scheman explained from Wittgenstein the emergence of marginality, resistance and transgression from the inside of the philosophical activity. If it is accepted that the three classic receiver groups of philosophy are philosophers, who transform problems into theories; humans in general, aware of the fact that those conflicts, inherent to our condition, don't disappear; and modern western subjects, as participants of a singular subjectivity of an specific tradition, the "others", don't belong to those groups and are excluded from the philosophical sphere.

Later there was a contributions table dedicated to the political consequences of Wittgenstein's thought, with the participation of Emiliano Lalicata (Studi di Palermo University) with his talk "Wittgenstein Theorist of the Commonwealth: Hardt/Negri's Wittgenstein" and Miguel Ángel Quintana Paz (European University Miguel de Cervantes) with his talk "Five Uses of Wittgenstein against Marxism", followed by a debate coordinated by Javier Vilanova (Complutense University of Madrid). According to Lalicata, Hardt and Negri define the Commonwealth making use of the Wittgensteinian theory of language games and forms of life. The Commonwealth would be a political space with no sovereignty beyond the singularity and related to the plane of immanence, not to transcendence. Quintana establishes that, despite Wittgenstein's eagerness for praxis, there are clear reasons to distance his theory from Marxist positions. For instance, the acknowledgement of the plurality derived from language games originates a plural notion of politics, non-determined by Marxist historical dialectic.

Afterwards, there was a round table in which María Cerezo (University of Murcia) participated with her speech “Analogical terms in the *Tractatus*: a revision of old, new and elucidatory interpretations”, Nuno Venturinha (University Nova of Lisbon) with his exposition “The Timeliness of Wittgenstein’s Religious Epistemology” and Rosa M. Calcaterra (University Roma Tre) with her presentation “Concrete reality. Wittgenstein’s and pragmatist overcoming of the realism-antirealism contraposition”. Cerezo, based on the idea that philosophy, according to Wittgenstein, consists in elucidations, explained the meaning of this concept as well as the notion of “analogical terms”. Venturinha took on the consequences of Wittgenstein’s philosophy for the epistemology of religion and Calcaterra revised how the grounds of knowledge are at stake in the debate realism/anti-realism and how the work of the last Wittgenstein is defined by the abandonment of the desire of certainty and the acknowledgement of a plural concept of reality. Stella Villarrea (University of Alcalá) was chair of the following debate.

After the debate there was a contributions table with three talks: that of Marco Damonte (University of Genoa) entitled “Wittgenstein’s Legacy for the Future of Natural Theology”, that of Karsten Schoellner (University of Potsdam) with the title “A Wittgensteinian form of moral expressivism” and that of Janyne Sattler (Federal University of Santa Maria, Brazil) under the epigraph “Wittgenstein’s Thought and the Future of Moral Philosophy”, followed by a debate coordinated by José María Ariso (International University of La Rioja). Damonte focused his analysis on Wittgenstein’s contributions to the philosophy of religion, conceived as a sphere of life non commensurable to others, capable of creating new languages and with a non-translatable grammar, but not for that considered irrational; and that even if it doesn’t allow to see, it does habilitate us to perceive. Schoellner maintained the thesis that Wittgenstein’s position is close to the moral expressivism as moral judgments would be expressions of “attitudes” which allow connecting the moral judgment with the action. Sattler showed the reception of Wittgenstein in Anscombe, Gaita and Elliott, not when it comes to the content of their theories, but regarding the anti-metaphysical or anti-theoretical way of thinking philosophy. They reject the theoretical activity of academia as mere exegesis and give importance to literature and other alternative forms of expressing truths.

A contributions table with two talks took place right after, that of Thomas Raleigh (Norwegian University of Science and Technology) entitled “How to talk about sensations?” and that of Maria João Mayer Branco (University Nova of Lisbon) with the title “Wittgenstein on Hearing, Understanding and Expressing the Meaning of Music: Advantages of his Use for Contemporary Philosophy of Music”. The first dealt with the question concerning the status of sensations in their relations with physical objects, from the perspective of the phenomenology of conscience and of semantics. Branco explored the theory of Wittgenstein in relation to communication, expression and especially to music, conceived as a thought whose language is indescribable but capable of inaugurating new forms of comprehending knowledge. The chair of the following debate was Isabel G. Gamero (Complutense University of Madrid).

Alice Crary (The New School for Social Research, New York) was in charge of the closing plenary lecture, “Wittgenstein on Objectivity Revisited: Why it Matters”, with a final debate coordinated by Stefan Majetschak (Kassel University). Crary presented the relations between the mental field and the physical one and explained the existence of a very narrow concept of objectivity, that gets rid of the objective character of all that related with the perceptive or affective subjectivity, and of another concept which is wider and does include the subjective qualities. The congress was closed with the satisfaction that the multiple interpretations of Wittgenstein’s philosophy, that sometimes come into conflict, suppose, besides the validity of this thinker, a great philosophical enrichment and a huge diversity of options for the contemporary philosophical inquiry.

Laila Yousef Sandoval
Universidad Complutense de Madrid
lyousef@ucm.es



Recensioni

Libri

Fernando Bellelli, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini (Ricerche Filosofia), Vita e Pensiero, Milano 2014. Un volume di pp. XXIV-377.*

Il lavoro di Bellelli è coraggioso già nel suo impianto generale, vuole infatti confrontare e collegare in maniera non estrinseca due orizzonti teorici che appaiono – in prima battuta – alquanto distanti ed eterogenei: la riflessione di Rosmini e la postmodernità (via Levinas). Le istanze della postmodernità (e della modernità) vengono assunte dall'Autore secondo l'originale rilettura offerta dal teologo di scuola "milanese" Pierangelo Sequeri con la sua *teoria della coscienza credente*. La ricerca, frutto di un lavoro dottorale che ha come relatore lo stesso Sequeri, chiede dunque di essere apprezzata su un duplice versante.

Sul primo polo si colloca l'ermeneutica del pensiero rosminiano. Bellelli offre una ricostruzione di tale pensiero imperniata sul tema della «coscienza morale», riletto alla luce del nesso fra «sentimento fondamentale» e affezione: «il nesso tra il sentimento fondamentale e l'affezione, potremmo dire che è questa l'operazione ermeneutica che intendiamo compiere» (81). È un'operazione che appare feconda: «i guadagni sono molteplici: innanzitutto il primo guadagno è certamente la elaborazione di una riflessione originale sulla soggettività» (221).

Abbiamo così già introdotto la tematica dell'affezione, *focus* della sezione dedicata a Rosmini come dell'intera ricerca. «Rielaborare la riflessione teologica e filosofica a partire dalla consapevolezza che è necessario concentrare l'attenzione sull'elemento dell'affezione come tematica lungamente trascurata dalla storia del pensiero occidentale» (110): questa è l'intenzione che anima l'insieme dell'indagine di Bellelli. Riferita specificamente a Rosmini, questa intenzione genera una lettura nuova del Roveretano, capace di valorizzare e collocare al centro alcuni aspetti del suo sistema che sembrerebbero – a prima vista – solo «elementi di contorno» (233). «Rosmini esprime l'idea che l'originario affettivo è ontologico e l'ontologico è originariamente affettivo con la terza forma dell'essere: l'essere morale. In questo – specifica Bellelli – risiede l'originalità del nostro approccio, che ci porta a riscoprire un Rosmini totalmente inedito» (297). Ponendo un legame originario e radicale tra essere e affezione, «Rosmini ha introdotto il principio della svolta che noi ricerchiamo» (319), quella «svolta affettiva» che – come specificheremo tra poco – dovrebbe determinare una nuova metafisica ma anche una nuova teologia.

Una valutazione adeguata di *Etica originaria e assoluto affettivo* su questo primo versante – da noi solo rapidamente evocato – richiede una conoscenza specialistica della vasta produzione rosminiana. Secondo Sequeri – che introduce il testo (XI-XV) – l'approccio risulta efficace e consente di portare alla luce «vere e proprie

perle rosminiane»: «davvero, un campo pur mille volte percorso e persino disso- dato, può rivelare tesori che erano totalmente sfuggiti ad uno sguardo meticoloso, eppure di routine» (XIII). Quel che è certo è che Bellelli arriva a proporre la sua interpretazione sulla scorta di diversi lavori già dedicati a Rosmini e pienamente inseriti nella fase più recente della ricerca che lo riguarda: quella che, al di là di riduttivi intenti apologetici o polemici, vuole riscoprire la peculiarità dell'opera rosminiana in dialogo con la cultura moderna e postmoderna.

Per quanto concerne il secondo versante dell'indagine, abbiamo richiamato l'esplicito riferimento alla *teoria della coscienza credente*. Essa va ormai considerata come un vero e proprio "progetto di ricerca", che si colloca tra quelli di maggior rilievo, oggi, per la teologia italiana (e non solo). Questa teoria è già stata ripresa e verificata, criticata e arricchita in molti contributi; in particolare, in diversi lavori dottorali. Insieme al testo chiave di Sequeri (*Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2008⁴, prima ed.: 1996), possiamo dunque ricordare, come percorsi che si inscrivono esplicitamente nella "cornice" della «coscienza credente»: R. Maiolini, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005; M. Hodžić, *La genesi della fede. La formazione della coscienza credente tra essere riconosciuto ed essere riconoscente*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2009; F. Ceragioli, «Il cielo aperto» (*Gv 1,51*). *Analitica del riconoscimento e struttura della fede nell'intreccio di desiderio e dono*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2012; D. Balocco, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo. In dialogo con David Tracy*, Glossa, Milano 2012 (pp. 329-373). A questi si aggiunge ora, con un suo apporto proprio, il lavoro di Bellelli.

In questa sede non è possibile richiamare, neppure per sommi capi, il profilo complessivo della teoria della coscienza credente. Ci limitiamo a ricordare che essa muove dall'intenzione di superare in maniera radicale la separazione e l'alternativa moderna di fede e ragione, recuperando così l'unità del soggetto al di là della riduzione operata dall'antropologia delle facoltà. «L'esito a cui si arriva con il razionalismo teologico moderno è un esito in cui l'antropologia delle facoltà impedisce di raggiungere l'identità del soggetto» (63). Per ritrovare tale fondamentale identità, è necessario reintegrare nell'originario l'etico e l'affettivo, riscoprire cioè l'originaria unità – nel punto sorgivo dell'io – di intelletto, volontà e *affectus*.

Il volume di Bellelli è generoso di indicazioni per camminare in questa direzione. Come già detto, il suo contributo peculiare deve essere ricercato soprattutto in riferimento all'elemento dell'affezione. *Etica originaria e assoluto affettivo* è un volume coraggioso anche per questa scelta di campo, che concentra il lavoro su uno degli aspetti più magmatici ma anche più promettenti della teoria di riferimento. A suo riguardo, Bellelli offre un ventaglio di considerazioni e annotazioni che indicano, in maniera più o meno articolata, punti di approfondimento e avanzamento diversi. Richiamiamo solo due sottolineature, tra quelle di maggior rilievo.

La prima riguarda la decisiva rivendicazione del significato fondativo e metafisico dell'affezione. Siamo così posti di fronte a un plesso di interrogativi essenziali, che con Sequeri possiamo sintetizzare ed esemplificare così: «(a) si può istruire una metafisica dell'affezione, fino a individuarla come struttura ultima del reale?»

(b) l'affezione può essere pensata come figura radicale del fondamento assoluto? (c) è argomentabile una logica peculiare dell'affezione, che non coincide sotto ogni aspetto con il principio di non-contraddizione e di causalità?» (35). Per Bellelli bisogna ormai collocarsi a questo livello, poiché «è necessario far emergere anche la componente metafisica della coscienza credente» (314 nota 77). La teoria della coscienza credente è stata fin qui elaborata sul lato antropologico, come paradigma epistemologico (descrizione di un accesso al sapere alternativo a quello razionalistico moderno) o propriamente antropologico (principio sintetico dell'umano), ma rimane da fare ancora un passo decisivo verso l'ontologia. «Allo stato attuale della ricerca sia nel lessico scientifico sia nel lessico corrente non abbiamo questa ontologia: abbiamo una psicologia dell'affezione o una ontologia del bene, nel momento storico del presente cristianesimo, ma non un'ontologia dell'affezione, e questo costituisce un vuoto importante per la teologia» (196). Proprio l'ontologia dell'affezione potrebbe essere «la metafisica cristiana che manca alla teologia della postmodernità» (196). Perché una metafisica ci manca. Abbiamo infatti una teologia sempre più consapevolmente centrata sulla differenza *cristiana* di un Dio che è *Agape*, ma una filosofia molto al di qua di quanto questa teologia chiede. La metafisica dell'affezione, quale compimento della «svolta affettiva» della metafisica, potrebbe offrire il quadro più adeguato per l'elaborazione di questa filosofia *agapica*.

La seconda annotazione riguarda la lettura dell'affezione come *proaffezione*. Tra le molte descrizioni del panorama culturale attuale c'è quella che, constatato il massiccio ritorno della questione degli affetti, lo vede determinato dal passaggio dal *cogito* razionalistico al *cogito* emozionale. La determinazione rimane però troppo vaga e rischia di segnalare un superamento del moderno solo apparente. Si rivaluta certo il registro dell'affezione, ma la sua dinamica rimane quella autoriferita della modernità. La lettura dell'*affectus* come *proaffezione* apre invece ad un effettivo superamento del *cogito* moderno. L'essere non è anaffettivo (come vorrebbe il razionalismo) né auto-affettivo (come vorrebbe il soggetto moderno autoreferenziale) ma *pro-affettivo*. Pensare questa struttura dell'essere, elaborare una metafisica della pro-affezione, è – secondo Bellelli – un compito imprescindibile e urgente per una filosofia/teologia futura all'altezza dell'epoca. *Etica originaria e assoluto affettivo* mette in luce le ragioni del rilievo di tale compito e suggerisce percorsi per il suo svolgimento, percorsi che meritano attenzione e una considerazione – anche critica – puntuale e serrata.

Ezio Prato
 Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
 ezio.prato@seminario.como.it

Damiano Bondi, *Fine del mondo o fine dell'uomo? Saggio su ecologia e religione*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2015. Un volume di pp. 115.

Il volume costituisce una singolare e innovativa riflessione filosofica sui rapporti tra ecologia e religione che conduce all'enucleazione di alcune condizioni di possibilità per la costruzione di un'etica ambientale e culmina nella determinazione di una meta-etica ecologica. L'autore, in primo luogo, si prefigge l'obiettivo di sottolineare la presenza di alcuni motivi religiosi in alcuni movimenti ecologisti secondo una metodologia più teoretica che storica. Successivamente egli intende esaminare le serrate critiche ecologiste mosse nei confronti del cristianesimo, secondo le quali quest'ultimo ha sancito la vittoria dell'antropocentrismo nella cultura occidentale. Infine Bondi si propone di analizzare alcune condizioni di possibilità essenziali per riuscire a costruire un'etica di carattere ambientale, soffermandosi in particolare sui contributi cristiani e del modello gaiano concernenti il rapporto tra uomo e natura.

Dopo un sintetico ma efficace *excursus* storico sul termine ecologia, nell'ambito soprattutto dei contesti continentale e anglosassone, il primo capitolo del volume si rivolge alla distinzione tra ecologie "antropocentriche" ed ecologie "biocentriche" o "ecocentriche". Le prime si concentrano sulla problematica ecologica per l'uomo cercando soluzioni di matrice socio-politica; le seconde attribuiscono una valenza etica a determinati caratteri che accomunano più esseri viventi, nonché alla Vita concepita come principio metafisico. Si annoverano tra le ecologie "antropocentriche": l'ecologia della "frontiera" e della "scialuppa di salvataggio", l'ecologia della "navetta spaziale", l'ecologia umana; mentre le ecologie "biocentriche" o "ecocentriche" comprendono l'ecologia animalista, l'ecologia profonda e l'ecologia gaiana. In particolare possono essere considerate ecologie "religiose" quella umana direttamente connessa alle istanze del cristianesimo; l'ecologia profonda collegata a sistemi religiosi di impostazione gnostica-sapientziale e/o olistici e infine l'ecologia gaiana, che a detta dell'autore, si presenta, a seconda dei casi, sia con i caratteri propri della scienza sia in forme di evidente devozionismo.

Nello specifico oggetto d'indagine del secondo capitolo è l'ecologia profonda fondata dal filosofo e scalatore norvegese Arne Naess attraverso l'articolo *The Shallow and the deep* (1973), che ne rappresenta il manifesto. Essa reputa "superficiali" tutte le forme di ambientalismo morale che pensano erroneamente di riuscire a risolvere le questioni concernenti l'equilibrio ecosistemico e l'inquinamento tramite soluzioni politiche e/o tecnologiche. In realtà la questione e la conseguente risoluzione sarebbero radicate ad un livello più profondo e contaminerebbe lo statuto ontologico dell'essere umano e dei suoi legami con il "mondo" circostante.

Di qui nascerebbe l'esigenza di oltrepassare «il vecchio dualismo uomo-natura, nonché quello individuo-ambiente, in funzione di una concezione olistica della natura come un Tutto. Non vi sono né doveri né diritti dell'uomo verso la natura, né della natura verso l'uomo, perché natura e uomo sono una cosa sola» (p. 21). E in questa prospettiva l'etica medesima non troverebbe alcun motivo d'esistere: in totale assenza di alcun norma o imperativo per colui che giunge alla coscienza ecologica profonda non resterebbe che condividere naturalmente il bene e la Vita all'interno del "grande Sé ecoico". Terminata la trattazione della visione etica di Naess, l'autore incentra la sua analisi sull'elemento religioso ed escatologico presente nell'Ecosofia profonda. Alla spiegazione di quest'ultima segue l'esposizione dell'ecologia gaiana, elaborata nel 1979 dal biologo inglese James Lovelock, su cui focalizza l'attenzione il terzo capitolo del volume. In particolare l'ecologia basata sul paradigma gaiano concepisce la Terra come un macro-organismo volto alla conservazione delle condizioni ottimali «per la presenza della vita sulla propria superficie». Secondo questa impostazione l'uomo non è altro che «una parte tra le altre di questo Tutto vitale, e non può ergersi a custode di esso: dovrebbe semplicemente pensare a sopravvivere, come tutte le altre specie, e al contempo aver fiducia nelle potenzialità che "Gaia" ha di ristabilire ogni volta l'equilibrio minacciato» (*ibidem*). Dopo aver concluso il raffronto tra il modello gaiano e quello darwinista la seconda parte del capitolo si cimenta invece in un raffinato confronto tra la visione del Sé ecoico di Naess e quella gaiana di Lovelock. La differenza fondamentale tra le due concezioni risiede nel fatto che nella prima l'Ecosofia T si configura quale sistema ontologico concettuale e astratto il cui principio spirituale è costituito da una relazione priva di nome e volto; mentre nella seconda Gaia rappresenta una divinità antropomorfa in grado di far «risuonare in noi richiami ancestrali ai culti pre-greci di devozione verso la Madre Terra», laddove Gaia è «un concetto religioso oltre che scientifico» (p. 61). Se con Naess si sfiora la gnosi spiritualista, con Lovelock si giunge alla soglia del sacro arcaico, dapprima delineato da Rudolf Otto e poi rielaborato con elementi antropologici da René Girard: quel sacro che implica il sacrificio umano per la Vita del Dio.

Il quarto capitolo è, invece, dedicato dapprima alla disamina della connessione tra uomo e ambiente naturale nell'ambito del cristianesimo, per poi soffermarsi su una raffinata esegesi critica dell'ecologia umana all'interno del dibattito contemporaneo. In questo contesto l'autore mette in luce la rilevanza della possibilità della costruzione di una nuova ecologia bio-antropo-logica, fondata «sull'accettazione dell'acquisizione gaiana dell'esistenza di fenomeni teleologici in natura, unita ad una reinterpretazione fenomenologica del concetto stesso di "natura"» (p. 86). Non meno arricchenti e interessanti sono le pagine tese a cercare una nuova strada in grado di collegare l'interesse ecologico con l'umanesimo ontologico come sua condizione necessaria, sulle quali è incentrato il quinto e ultimo capitolo. Qui l'autore afferma che la costruzione di un'etica ecologica implica il riconoscimento dell'esperienza umana della moralità intesa quale «possibilità negativa rispetto a un'obbligazione naturale, come un "potere-non" seguire un istinto naturale. In questo senso, l'esperienza della morale si configura *come esperienza* di trascendenza rispetto alla natura» (p. 99). E la religione in grado di tenere presente e rendere

conto di tale esperienza di trascendenza è rappresentata proprio dal cristianesimo. In ultima istanza, secondo Bondi, se riconosciamo la necessità di «un presupposto credenziale, metafisico-religioso anche per l'etica ambientale; *allora* tale presupposto, per non essere meramente fideistico e irrazionale, ma almeno potenzialmente vero, dovrà essere realistico», in grado di fornire una risposta all'autentica esperienza dell'uomo nel mondo, capace di «chiedere assenso perché fondato su una fenomenologia antropologicamente valida» (p. 100).

Dopo aver elaborato un meta-etica ecologica l'autore, in sede di conclusione, apre al lettore suggestivi orizzonti per l'eventuale determinazione di un'etica ecologica normativa, che, avviso, dovrebbe essere oggetto di ulteriori meditazioni nell'ambito dell'odierno panorama culturale e filosofico.

Stefania Zanardi
Univeristà degli Studi di Genova
stefania.zanardi@unige.it

Giovanni Botta, *Jacques Maritain e Igor Stravinsky*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014. Un volume di pp. 180.

Il libro di Giovanni Botta *Jacques Maritain e Igor Stravinsky* si propone di mettere a fuoco, tramite una serie di convergenze biografiche di diversi personaggi, il legame fra la teoria musicale espressa dal musicista russo nei suoi scritti e l'estetica di Jacques Maritain.

Il testo beneficia della doppia competenza dell'autore, musicologo e filosofo, e completa gli altri due lavori recentemente pubblicati sull'estetica musicale di Gabriel Marcel. Il nodo teorico che mi pare stia alla base delle ricerche dell'autore è quello della possibilità di una espressione artistica della fede cristiana, possibilità rintracciata seguendo due percorsi. Innanzitutto quello della convergenza fra una autentica esperienza artistica e l'esperienza spirituale (la «*poesia come esperienza spirituale*» di Raissa Maritain), studiata nel vissuto dei grandi convertiti del XX secolo, fra cui troviamo appunto Marcel, i Maritain e Stravinsky; poi quello della *mediazione filosofica* che, recuperando per vie diverse la dimensione metafisica (gli approcci concreti al mistero dell'essere di Marcel o l'intuizione intellettuale dell'esistente di Maritain), apre l'uomo alle condizioni di possibilità non solo della credibilità del dato rivelato, ma anche della *esprimibilità* del Mistero nel linguaggio umano, grazie allo strumento dell'*analogia dell'essere*, ponte semantico fra essere creato e increato. La ricerca dell'autore può ben essere espressa dalle parole che Maritain scriveva in una lettera aperta al musicista Arthur Lourié: «Non credete, caro Lourié, che tra la Musica e la Filosofia esistano strane corrispondenze? ... Devono seguire un cammino evangelico, mascherarsi di luce e di semplicità ... prima di giungere là dove non esiste più alcun cammino, ma il grande firmamento della libertà dei pacifici» (cit. a pag. 33).

Il libro, dopo un capitolo introduttivo sull'estetica musicale del filosofo francese, si sviluppa secondo cerchi concentrici che stringono sempre più da vicino il tema centrale, quello del rapporto biografico fra Maritain e Stravinsky, all'interno del quale si situa l'attenta disamina dei possibili legami fra il principale testo teorico dell'artista, la *Poetica della musica*, e il primo e più fortunato lavoro di estetica del filosofo, *Arte e scolastica*.

La frequentazione fra il filosofo e il musicista, documentata dallo scambio epistolare riportato alla fine del volume, nonché dalle testimonianze dello stesso Stravinsky, del figlio Theodore e dei principali biografi, è iniziata nel 1926 in Francia ed è proseguita, più o meno intensa, fino all'esilio americano dei due, i quali però proprio in America interromperanno il loro rapporto per cause non del tutto certe.

L'avvicinamento di Stravinsky a Maritain è stato però preparato e mediato da incontri precedenti, che hanno contribuito a volgere la riflessione esistenziale e teorica del musicista in un senso che poi avrebbe facilmente fatto "scoccare la scintilla" fra lui e l'autore di *Arte e scolastica*.

L'incontro più significativo fra quelli analizzati dall'autore è certo quello con Arthur Louriè, musicista russo naturalizzato francese, che dal 1924 stringerà un fecondo sodalizio con Stravinsky, grazie al quale, con tutta probabilità, conoscerà poi Maritain diventandone uno dei più intimi amici. Louriè sarà assieme al pittore George Rouault e a Raissa, poetessa e moglie del filosofo, uno degli artisti in cui Maritain potrà esperire la creazione artistica nel suo farsi, dando sostanza concreta alle sue riflessioni estetiche. Il musicista russo, inoltre, aveva egli stesso un innegabile talento filosofico, come è testimoniato dal suo *Journal musical*, e darà a Jaques una delle chiavi di lettura più importanti della sua estetica, un particolare concetto di *melodia* come unità spirituale interiore dell'opera musicale, l'elemento ontologico e metafenomenico di un'arte autentica. Questo concetto sarà tradotto dal filosofo nell'idea di *poesia* in senso largo (la platonica *mousiké*), sottofondo ontologico che scorre in tutte le arti nella loro scaturigine creativa, prima ancora e al di là delle regole intellettuali dell'*arte* in senso stretto, che portano alla creazione pratica dell'oggetto bello.

Quanto a Stravinsky, l'amicizia e la collaborazione con Louriè (interrotte poi anch'esse nel periodo statunitense, probabilmente a causa della seconda moglie di Igor) concorreranno ad alimentare quella ricerca spirituale che, anche grazie alla ormai avviata frequentazione di Maritain, sfocerà nella conversione del musicista che rientrerà nella Chiesa ortodossa russa nel 1926, conversione che non sarà mai messa in dubbio dall'artista ma che col tempo si rivelerà fragile. Sarà Louriè poi a usare concetti desunti da *Arte e scolastica* per interpretare le opere di Stravinsky successive alla conversione. La conversione del musicista, infatti, non sarà priva di conseguenze stilistiche perché è a partire da questo periodo che si può parlare del *neoclassicismo* di Stravinsky.

Qui credo risieda uno dei nodi concettuali più densi della interpretazione di Botta. Provo a riassumerla in questi termini. Esigenze neoclassiche in musica, letteratura, arti figurative sono nate fra il XIX e il XX secolo in reazione al sentimentalismo romantico, che può essere interpretato filosoficamente (è questa precisamente l'esegesi di Louriè) come una forma di fenomenismo emotivistico. L'esigenza neoclassica, un'esigenza di ordine, disciplina artistica e di manifestazione dell'intelligenza nella materia, corrispondono precisamente alla visione aristotelica dell'arte, all'*eclat* di una forma intelligibile nel sensibile, che presuppone una ontologia metafenomenica che va al cuore dell'essere e, dal punto di vista della scaturigine dell'opera d'arte, trascende il mero sentimento per collocarsi in una zona più profonda dell'uomo: «chi desidera conoscere le profondità dello spirito, o, se si vuole, la spiritualità dell'essere, incomincia con l'entrare in se stesso. Ed è nell'interiorità della vita, del pensiero, della coscienza, che incontra la Poesia, se è destinato a incontrarla. Soprattutto se è di quei poeti nei quali la creazione poetica, – l'emozione, l'intuizione formativa, – sgorga non dall'agitazione continua dell'immaginazione, ma dal raccoglimento, nel silenzio più spoglio di forme

e di parole, quando il silenzio raggiunge un certo grado di profondità e purezza» (Raissa Maritain, «*Della poesia come esperienza spirituale*», in *Diario*, Morcelliana, Brescia, 1966, p. 359).

Il neoclassicismo può quindi piegare nella direzione di un recupero dello spirituale nell'arte, e per questo può accompagnarsi, o meglio scaturire, dall'evento della conversione. La tesi dell'autore mi sembra essere appunto questa.

Il rapporto poetica-conversione può osservarsi anche in un altro tema messo in rilievo dall'autore, attraverso l'analisi dei rapporti di Stravinsky con lo scrittore Ramuz, anch'esso legato a Maritain anche se lontano dalla fede cristiana: il tema del realismo. L'oggettività, la solidità, la permanenza delle cose indipendentemente dall'io, il *déplacement* rispetto all'ego dell'autore, il rifiuto di ogni soggettivismo idealista, della riduzione delle cose a pensiero e della conseguente eliminazione di ogni mistero, sono altrettanti canali attraverso cui metafisica e spiritualità danno forma a una precisa poetica, che sarà poi la stessa poetica dell'oggettività degli elementi e delle regole dell'evento sonoro-musicale che Stravinsky esprimerà nella sua *Poetica* del '39.

Ma torniamo al percorso biografico seguito dall'autore. Dopo aver ricordato e analizzato il ruolo di Jean Cocteau (sarà proprio lui a spingere Stravinsky a incontrare Maritain), il testo considera due critici musicali, Boris de Schloezer ed Ernest Ansermet, la cui esegesi dell'opera stravinskiana contiene espliciti rimandi ad *Arte e scolastica*. Questo prelude al capitolo nel quale l'autore ricostruisce nel dettaglio il rapporto di amicizia del filosofo e del musicista e la sua conclusione, soffermandosi sulla vicenda spirituale di Stravinsky e sul sostegno (che non sarà mai proselitismo) che il filosofo gli darà nelle sue inquietudini e nelle sue domande. Qui si può collocare un ulteriore nucleo tematico dell'interpretazione di Botta, che mi pare ricorrere a più riprese nel libro. Il ruolo di Maritain nella conversione di Stravinsky non è stato solo quello di una testimonianza di fede: la lettura dei libri del filosofo (la biblioteca del musicista ne possiede molti, abbondantemente sottolineati, e alcune sue lettere ne attestano la lettura) ha probabilmente dato a Stravinsky il senso della intelligibilità dell'essere e del mondo metafisico, per cui anche il mondo dei misteri rivelati risulta, se non certo penetrabile dalla ragione, almeno esprimibile dal linguaggio umano, e quindi anche dall'arte, stabilendo così un contatto fra ricerca artistica e ricerca spirituale: l'arte, illuminata dalla filosofia, è diventata quindi una preparazione alla fede, per quanto contrastata e contraddittoria.

D'altra parte, se l'arte "*come esperienza spirituale*" dovesse necessariamente accompagnarsi alla ripetizione di forme del passato, la ricerca di molti artisti contemporanei sarebbe condannata a rimanerne fuori. Sono proprio i principi di *Arte e scolastica*, invece, che hanno potuto mostrare a Stravinsky e a molti altri, come i principi sovratemporali del bello possono applicarsi in maniera *analogica* (quindi *non con le stesse forme*) in tempi diversi, giustificando così la rottura con le forme del passato e indirizzandola nel contempo verso il rispetto dei principi estetici della *integritas, claritas et debita proportio* di Tommaso d'Aquino.

Per questo risulta così importante l'analisi della presenza di *Arte e scolastica* nell'impianto teorico della *Poetica della musica*, non solo tramite le citazioni esplicite o le assonanze concettuali, ma attraverso il lavoro di Roland-Manuel, musicista

amico di Maritain anch'egli attraversato dall'esperienza della conversione, che ha collaborato con Stravinsky nella stesura della versione definitiva del testo. Attraverso la sua mediazione la meditazione maritainiana è potuta arrivare con molta precisione nel testo del musicista russo.

Forse un elemento dell'estetica di Maritain (e Louriè) è rimasto non del tutto assimilato dalla produzione di Stravinsky: l'elemento della *poesia*, della *melodia* nel senso precisato sopra, quell'elemento che trascende la regolazione della ragione pur supponendola nel momento successivo della creazione dell'opera che esprime il *melos* scaturito nel cuore. Forse l'eccessivo peso dato all'elemento razionale rispetto a quello strettamente *poetico* nel senso chiarito da Maritain ha dato a non poche opere di Stravinsky una certa mancanza di calore, e forse questa difficoltà a scendere nelle profondità ha reso fragile anche la sua conversione.

Non resta altro che leggere con attenzione il libro di Botta, e da lì passare ai testi dei due protagonisti per rendersi conto della complessità e del fascino del percorso delineato in questo libro.

Luca Di Donato
didonato_luca@virgilio.it

Mirella Pasini (a cura di), *Trust & Risk. L'etica in un mondo insicuro*, Città del Silenzio, Novi Ligure 2014. Un volume di pp. 211.

Il volume raccoglie i lavori presentati in occasione di due convegni. Il primo intitolato *Rischio e sicurezza* si è svolto presso l'Università di Genova; il secondo, *Philosophy and Trust/Mistrust*, si è tenuto a Roma, nell'Istituto Norvegese di Cultura. In entrambe le occasioni si sono confrontati studiosi provenienti dalle Università di Bergen, di Genova e di Strasburgo. Al di là della genesi del libro che rende ragione dell'unità del contenuto, il suo taglio e la sua coerenza interna sono dati dal suo inserimento nella Nuova Serie della Biblioteca di Cultura Moderna e Contemporanea della casa editrice Città del Silenzio. Tale serie è presentata con queste parole: «di fronte a cambiamenti epocali, che interessano e coinvolgono tanto la società nel suo complesso, quanto la ricerca scientifica, abbiamo avvertito l'esigenza di concentrare gli sforzi su alcuni ambiti specifici – l'etica applicata, la filosofia politica e la storia delle idee politiche e sociali – che ci appaiono maggiormente funzionali a comprendere le sfide del presente, anche attraverso una ridefinizione delle radici del passato» (p. 6). Al vaglio di queste discipline passano anche le nozioni di *fiducia* e *rischio*, nozioni oggi centrali nei dibattiti di etica pubblica, che vengono messe a tema con un preciso intento espressamente dichiarato nella *Premessa* dalla curatrice: «benché le si teorizzi spesso insieme, non operano in egual modo nella prassi. La prima è spesso implicita ed emerge solo quando viene a mancare; solo allora viene chiaramente invocata come necessaria per la tenuta della società. La seconda è teorizzata, anzi, meglio, calcolata. L'azione rischiosa è frutto di una valutazione razionale e consapevole, che però spesso nasconde un sentire primario: il bisogno, e la conseguente ricerca, della sicurezza. Sono fiducia e rischio speculari così come appaiono alla maggior parte delle teorizzazioni, siano derivate dal pensiero di Luhmann o dalla teoria della scelta razionale?» (p. 9). Questo interrogativo fornisce lo sfondo su cui ciascun saggio si sviluppa, ponendosi, a sua volta, una domanda più circoscritta.

Gilbert Vincent in *Question de confiance: l'autorité des tradition* (pp. 13-35) si chiede se non sia arrivato il momento di abbandonare i sospetti di quella modernità che da Hobbes arriva a Nietzsche attraverso Kant e Mandeville, circa il valore della tradizione. Il suo suggerimento, *contra* Habermas e *via* Ricoeur, riguarda l'avanzamento che una rinnovata attenzione alla tradizione può portare circa la comprensione dell'umano nei suoi vari aspetti, a cominciare dal livello sociale.

Il secondo contributo, di Letterio Mauro, come si evince dal titolo, *Comment peut-on édifier et maintenir une constitution? La pistis dans la politique d'Aristotle* (pp. 37-47), interroga Aristotele sulla possibilità di fondare una costituzione a pre-

scindere dalla fiducia tra i membri della *polis* e sul tipo di costituzione che meglio mantenga tale rapporto di fiducia. Il contesto della speculazione aristotelica, volta a favorire l'opera di Alessandro Magno, non inficia, anzi favorisce, l'attualità della sua riflessione sui pericoli *perenni* della tirannia e della demagogia.

Quale l'apporto del giusnaturalismo di Cicerone alla cultura etico-politica moderna, in particolare nelle interpretazioni di Hobbes e Locke, e quale la sua coerenza oggi? Questa è la domanda che Mirella Pasini si pone in *Fides e Iustitia* (pp. 49-58) dove mette in stretta relazione i termini *fides*, *iustitia* e *concordia* fino ad affermare che la *fides* privata, intesa come *bona fides*, diventa più pubblica, perché più universale, della *fides* che vige solo tra coloro che si riconoscono cittadini della *res publica* e può diventare il fondamento di uno *ius gentium* più concreto che non quello fondato sull'umana razionalità.

Sul ruolo della fiducia nel pensiero di Machiavelli investiga Paola De Cuzzani in *Trust as a feeling of expectation. Machiavelli: fede, trust and political construction* (pp. 58-73). Grazie a un'indagine lessicale del termine *fiducia* nel vocabolario politico della prima età moderna e allo studio delle occorrenze del termine *fede* nell'opera di Machiavelli, De Cuzzani conclude che questa nozione non costituisce, per il pensatore fiorentino, il fondamento del corpo politico, ma che, in ogni caso, non si può prescindere da essa perché la sola capace di garantire progettualità sotto forma di speranza civica.

In *Le foyer de la civilisation. Cournot, l'optimum economico e i limiti dello sviluppo* (pp. 75-92), Luca Malagoli tratteggia una nuova tappa storiografica ed interpretativa del matematico, storico e pedagogo francese. In particolare egli indaga le correlazioni che legano il determinismo probabilista con la concezione dell'economia come scienza in due precisi ambiti: quello del mercato internazionale e quello dei limiti dello sviluppo. In breve: il caso, l'incertezza e il rischio possono essere calcolati e previsti all'interno di modelli complessi?

A Luigi Einaudi è dedicato il saggio successivo, di Alberto Giordano, *Rischio, profitto e sicurezza. L'antropologia economica di Luigi Einaudi* (pp. 93-107). Per evitare il rischio che le società industrializzate si trasformino in regimi autoritari e burocratizzati, lo statista torinese, alla luce di scritti poco considerati dalla critica, insiste sulla necessità di controbilanciare la sicurezza sociale espressa, a livello economico, dalla propensione al risparmio, con un elemento dinamico che ha come cifra l'economia di mercato e l'imprenditorialità. Il risparmiatore previdente, prudente e concreto e l'imprenditore spavaldo, fiducioso e coraggioso diventano così due modelli antropologici necessari ad un buon equilibrio sociale.

Qual è il valore della fiducia intesa quale sentimento psico-sociale? Qual è la sua origine e, presumibilmente, la sua sorte prossima? Sono queste le due domande a cui risponde Daniel Frey in *Visages de la Confiance* (pp. 111-125) sulla scorta di Luhmann e delle riflessioni sulla certezza di Wittgenstein.

Irene Ottonello in *Etica del rischio ed emozioni* (pp. 127-143) definisce con precisione la storia e lo statuto epistemologico dell'*Etica del rischio*, differenziando tale disciplina, nata agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso per opera di Altham, dalla *risk analysis*, dal *risk management* e dalla *decision theory*. Ottonello rileva come l'etica del rischio, tenendo presenti tre livelli, quello della normatività,

quello della rilevanza delle emozioni e quello della normatività che tenta di ridefinire, è capace di sollevare questioni fondamentali per gli attuali sviluppi dell'etica e di interloquire con gli altri approcci di filosofia morale.

Trust and power in Hannah Arendt's political philosophy or: why trust in politics? è la domanda che si pone Anne Granberg (pp. 145-167). Qui la fiducia viene considerata nella sua funzione di collante sociale e, in particolare, nella relazione tra cittadini e istituzioni. Le argomentazioni della Arendt che vengono prese in considerazione riguardano il tentativo di mostrare come la fiducia tra la politica delle istituzioni e la società civile costituisca una garanzia contro le derive ideologiche e totalitarie. Il potere legittimo emerge da un'azione concreta, condivisa, dettata dal buon senso e volta al bene comune, in una parola, dall'*in-ter-esse*. I totalitarismi del Novecento, al contrario, avrebbero fondato il loro potere sulla paura.

Hans Marius Hansteen in *Knowledge, trust and learning* (pp. 169-180) offre uno studio sul ruolo che la categoria della fiducia ricopre nella teoria dell'agire comunicativo di Habermas. Questo approfondimento si declina poi come attenzione verso le relazioni pedagogiche, problematiche in quanto asimmetriche, ma fondamentali, in quanto ad esse è delegato il compito della formazione di una società. Utilizzando il concetto di fiducia proposto da Hartmann, Hansteen si chiede se la fiducia sia davvero costitutiva delle relazioni pedagogiche e conclude ribadendone non solo l'utilità, ma, addirittura, l'indispensabilità per quanto concerne il più vasto ambito dell'uso pubblico della ragione e finanche in quello della cooperazione.

Le società umane possono autodissolversi? E, se sì, come ciò avviene? Sono questi gli interrogativi che si pone Daniele Rolando in *The cement of society. Collasso sociale e 'sacro' tra Mary Douglas e Jon Elster* (pp. 181-200). Una risposta provvisoria, limitata alle società contemporanee, è affermativa e dipende dal fatto che le grandi società moderne non sono nate sulla base di un qualche ideale fortemente condiviso, ma come agglomerati di comunità più piccole che si riconoscono in beni diversi e talvolta divergenti. Le sfumature di questa posizione vanno ricercate nelle diverse possibili interpretazioni del pensiero di Durkheim, nella valutazione del marxismo e nella considerazione data alla nozione di intenzionalità collettiva di Searle. Ricorrere a una teoria della *scelta razionale* sembrerebbe comunque essere l'unica soluzione per affrontare l'eventuale catastrofe.

L'ultimo intervento è di Frédéric Rognon e ha per titolo la domanda: *La confiance: victime, antidote ou vecteur des pensées du soupçon?* (pp. 201-211). Nell'analisi di Ricoeur, ripresa da Ellul, la fiducia è stata la vittima principale dei *maestri del sospetto*, anzi dell'intera modernità. La perdita di fiducia viene considerata anche una *sterilizzazione* dell'essere umano. La fiducia, però, può anche essere apprezzata come quel valore capace di ricostruire le relazioni interpersonali e la comunità, a tutti i diversi livelli in cui si presenta, come hanno suggerito Mounier e, sulla sua scorta, buona parte degli autori personalisti. Più prudentemente, Rognon propone di non considerare la fiducia come una categoria storiografica decisiva e di limitarsi a considerarla come una possibile condizione del sospetto, il cui ruolo va però precisato di volta in volta.

La scelta di utilizzare i concetti di fiducia e di rischio, meglio del loro rapporto, come chiavi di lettura di diversi autori e di differenti teorie, anche e soprattutto

là dove tali nozioni sono dichiaratamente implicite, dà all'intera raccolta un tono interlocutorio e a tratti provocatorio, dal risultato interessante e aperto ad ulteriori ricerche. La divisione tra contributi storici e teoretici, la cui cesura in due parti è stata posta dalla curatrice tra il contributo di Frey e quello di Ottonello non inficia l'unità del testo e quasi risulta superflua. Gli autori del passato più lontano sono stati letti alla luce dei temi analizzati e gli autori più recenti sono stati opportunamente inseriti nel loro contesto. La valorizzazione di questa pluralità di approcci è confermata dalla scelta editoriale di lasciare le citazioni non tradotte e di conservare i diversi contributi nella loro lingua originale (italiano, francese e inglese). Ciò ha il risultato non solo di favorire la fruizione del testo, pubblicato in versione e-book, a livello internazionale, ma anche e forse soprattutto di rendersi conto dell'ampiezza semantica delle nozioni approfondite. La scelta dichiarata di prediligere gli studi storico-filosofici rispetto ai contributi delle scienze sociali, lungi dal rendere il lavoro incompleto o dall'allontanarlo dalla concretezza, offre la possibilità di un approccio critico condotto a livello antropologico, di cui il dibattito etico-politico non potrà che trovare giovamento.

Marco Damonte
Università degli Studi di Genova
marco.damonte@unige.it

