

Antropocene e bene comune



tra nuove tecnologie,
nuove epistemologie
e nuovi virus

a cura di
Simona Langella
Marco Damonte
Alma Massaro

Congetture. Collana di Storia delle idee

1

Collana diretta da:

Simona Langella
(*Università di Genova*)

Comitato scientifico:

Antonio Allegra (<i>Università per Stranieri di Perugia</i>)	José Luis Mora (<i>Universidad Autónoma de Madrid</i>)
Elvio Ancona (<i>Università di Udine</i>)	Maria Carmen Paredes (<i>Universidad de Salamanca</i>)
Alessandra Beccarisi (<i>Università di Foggia</i>)	Emanuele Pili (<i>Università di Perugia</i>)
Ana Benito (<i>Purdue University at Fort Wayne</i>)	Giovanna Porrino (<i>Istituto Universitario Sophia, Firenze</i>)
Bernard Bourdin (<i>Institut Catholique de Paris</i>)	Rafael Ramis Barceló (<i>Universitat de les Illes Balears</i>)
Gabriele De Anna (<i>Università di Udine e di Bamberg</i>)	Raffaella Santi (<i>Università Carlo Bo di Urbino</i>)
Markus Krienke (<i>Facoltà di Teologia di Lugano</i>)	Martin Thurner (<i>Ludwig-Maximilians-Universität München</i>)
Gonzalo Letelier Widow (<i>Universidad de los Andes</i>)	

Comitato di redazione:

Alma Massaro
Francesco Patrone
Sofia Torre

Antropocene e bene comune

tra nuove tecnologie,
nuove epistemologie
e nuovi virus

a cura di
Simona Langella
Marco Damonte
Alma Massaro



è il marchio editoriale dell'Università di Genova



Il volume è stato pubblicato sui fondi Miur PRIN 2017: *Deceit and Self-Deception. How We Should Address Fake News and Other Cognitive Failures of the Democratic Public* e sui fondi per la ricerca dell'Università degli Studi di Genova.



UPI
UNIVERSITY PRESS ITALIANE
Il presente volume è stato sottoposto a double blind peer-review secondo i criteri stabiliti dal protocollo UPI

© 2022 GUP

I contenuti del presente volume sono pubblicati con la licenza
Creative commons 4.0 International Attribution-NonCommercial-ShareAlike.



Alcuni diritti sono riservati

ISBN: 978-88-3618-121-6 (versione a stampa)

ISBN: 978-88-3618-122-3 (versione eBook)

Pubblicato a febbraio 2022

Realizzazione Editoriale

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Via Balbi, 6 – 16126 Genova

Tel. 010 20951558 – Fax 010 20951552

e-mail: gup@unige.it

<https://gup.unige.it>



Stampato presso il

Centro Stampa

Università degli Studi di Genova - Via Balbi 5, 16126 Genova

e-mail: centrostampa@unige.it

INDICE

Presentazione	9
Sulla filosofia e l'Antropocene	11
<i>Simona Langella, Marco Damonte, Alma Massaro</i>	

PRIMA SEZIONE

Il concetto di sviluppo	29
<i>Marco Aime</i>	
Il <i>posthuman</i> tra possibilità e vincoli	51
<i>Angelo Campodonico</i>	
IA, intenzionalità e approccio sistemico: alle origini di un dibattito	65
<i>Marco Damonte</i>	
Gaia e l'Antropocene o il ritorno della teleologia	87
<i>Damiano Bondi</i>	

SECONDA SEZIONE

Antropocene. Una delucidazione dalla Bibbia?	105
<i>Giovanna Maria Porrino</i>	
Thomas Berry: dall'Antropocene all'era 'ecozoica'	123
<i>Alma Massaro</i>	
Il vincolo di affinità profonda: verso una filosofia ambientale pansichista	139
<i>Marcello Di Paola</i>	

Antropocene, e oltre.
Note su alcuni lemmi e le rispettive filosofie implicite 161
Antonio Allegra

Medicina e Antropocene.
Prospettive etiche sulla salute come bene comune 171
Ilenya Goss

TERZA SEZIONE

Intelligenza artificiale e implicazioni etico-politiche
nell'interazione con gli esseri umani.
Un contributo alla teoria della comunicazione
democratica nell'infosfera 189
Markus Krienke

Democrazia sussidiaria e dialogo interculturale 209
Paolo Musso

Diritti umani e bene comune: il caso della libertà religiosa 225
Daniele Ferrari

Valori non epistemici e razionalità della scienza:
alcune brevi considerazioni 247
M. Cristina Amoretti

La morte dell'arte per Covid-19 263
Enrico Terrone

Sulla rappresentazione dell' 'Antropocene urbano' 273
Enrica Bistagnino

Indice dei nomi 293

Presentazione

Con il volume *L'Antropocene e il bene comune: fra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus* si inaugura la Collana di Storia delle idee, pubblicata dalla Genova University Press (GUP), dal titolo *Congetture*.

Con la sua provenienza da *cum-iacere*, la congettura rinvia alla connessione di più idee in vista della formazione di un giudizio che consente di aprire il passaggio dal noto all'ignoto. Niccolò Cusano la definisce come una conoscenza per alterità, poiché la congettura «partecipa per alterità alla verità in quanto tale» (*De Conjecturis*, I, 13). Essa richiama, quindi, un metodo di ricerca che porta con sé la «lima» della correzione, poiché instancabilmente tende a precisarsi di fronte a una verità che si dà nel tempo. Le congetture, in questo senso, sono l'anima di una storia delle idee che intende pensarsi, in chiave inter- e trans-disciplinare, come storia della filosofia e, *lato sensu*, della cultura in genere.

Il termine 'Antropocene', nella sua ampiezza semantica e nella sua polivocità, ben si presta al tentativo di dire la verità per alterità, anche in chiave di storia del pensiero. La grande varietà e l'effettiva contemporaneità del suo utilizzo rendono questo termine un concetto in divenire e di non semplice circoscrivibilità. Si tratterebbe di un'idea, quindi, di difficile oggettivazione storiografica. Eppure, proprio la sfaccettata e multiforme realtà dell'Antropocene, nella misura in cui viene imponendosi con sempre maggior forza nel dibattito culturale attuale, richiede uno studio attento della genesi e dei contesti che la determinano, prestando attenzione alle diverse angolazioni disciplinari e interpretative da cui è guardata. Questa, in una parola, la sfida che hanno raccolto gli autori e i curatori del volume. Una sfida che inaugura e riflette il significato paradigmatico di un termine, qual è appunto quello di 'congettura', coniato e pensato per condurre con rigore la ricerca scientifica e per entrare in un presente che appare così nuovo e così diverso da ogni altro.

Genova, 15 ottobre 2021

Simona Langella

Sulla filosofia e l'Antropocene

Simona Langella, Marco Damonte, Alma Massaro

L'impatto che le attività umane hanno sul nostro Pianeta è un dato che interessa la geologia da oltre un secolo e mezzo, da quando l'abate Antonio Stoppani propose di chiamare l'epoca a lui coeva 'era antropozoica'¹. Che tale impatto fosse determinato dal processo evolutivo umano e, in particolar modo, dal pensiero cosciente e intenzionale degli esseri umani, fu colto dal geochimico ucraino Vladimir Vernadskij² ricorrendo al termine *noósphera*, ripreso, con una accezione un poco diversa, dal paleontologo e teologo Teilhard de Chardin³. Di fatto, la parola 'Antropocene' vide la luce solo nel 1973, come voce contenuta

¹ Cfr. *Corso di geologia del professore Antonio Stoppani. Geologia e stratigrafica*, vol. 2, G. Bernardoni, G. Brigola, Milano 1873.

² Cfr. V. Vernadskij, *Qualche parola sulla noosfera*, in S. Tagliagambe (a cura di), *Pensieri filosofici di un naturalista*, Teknos, Milano 1994 (ed. or. *Filosofskie mysli naturalista*, Nauka, Moskva 1988). Per una dettagliata storia concettuale del termine *Antropocene* cfr. S.L. Lewis, M.A. Maslin, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, trad. it. di S. Frediani, Einaudi, Torino 2019, pp. 3-20 (ed. or. *The Human Planet. How We Created the Anthropocene*, Penguin Books, London 2018).

³ La prima compiuta definizione si trova in T. de Chardin, *L'apparizione dell'uomo*, trad. it. di F. Ormea, Il Saggiatore, Milano 1979 (ed. or. *L'apparition del l'homme*, Le Seuil, Paris 1956).

nel secondo volume della *Great Soviet Encyclopedia*⁴. Parallelamente, il lemma 'Antrocene' fu coniato nel 1992 da Andrew Revkin, ma fu *Anthropocene* il termine adottato nel 2000 al convegno dell'IGPB⁵, grazie all'accordo tra il biologo naturalista Eugene F. Stoermer, che lo aveva proposto fin dagli anni Ottanta, e il premio Nobel per la chimica Paul Crutzen⁶ che ha avuto il merito di definirla formalmente.

Nel nuovo millennio, i cambiamenti portati dalla specie *Homo sapiens* sul Pianeta che lo ospita, grazie a una tecnologia sempre più sofisticata, sono stati oggetto di un interesse crescente sia, da un lato, per la maggiore sensibilità ecologica spesso accompagnata dal timore di catastrofi naturali, sia, dall'altro, per la capacità che gli esseri umani pare abbiano assunto nel modificare addirittura se stessi a livello socio-culturale e biologico. Non stupisce, pertanto, che anche nel contesto italiano l'interesse verso l'Antropocene si sia radicato, favorito da quella sensibilità 'biopolitica' che alcuni intellettuali considerano, forse con un azzardo storiografico, la caratteristica peculiare del pensiero italiano⁷ e sostenuto da sempre più numerosi convegni che pongono a tema il rapporto tra l'essere umano e la natura⁸. Non

⁴ Cfr. J. Bellamy Foster, H. Holleman, B. Clark, *Topics: Ecology, Imperialism Places: Global*, «Monthly Review», 1 luglio 2019.

⁵ Cfr. P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The "Anthropocene"*, «IGBP Newsletter», 41, maggio 2000.

⁶ P. Crutzen, *Geology of Mankind*, «Nature», 23, 2002, p. 415.

⁷ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 e A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005.

⁸ Si ricordano, per interesse, ampiezza della discussione e diffusione, quello organizzato dal CeSPeC (Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo) in Piemonte dal 16 al 20 settembre 2014 (cfr. L. Vitale, *Natura, tecnica e cultura. Profili etico-pubblici del dibattito sulla natura umana*, «Philosophical News», 9, 2014, pp. 188-197) e quello del Centro Studi Gallarate tenutosi a Roma

per nulla, il termine 'Antropocene' è attestato dalla *Treccani* tra i neologismi del 2016 e li definito come

l'epoca geologica attuale, in cui l'ambiente terrestre, nell'insieme delle sue caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche, viene fortemente condizionato su scala sia locale sia globale dagli effetti dell'azione umana, con particolare riferimento all'aumento delle concentrazioni di CO₂ e CH₄ nell'atmosfera⁹.

L'idea di essere i protagonisti di un'era geologica, ma soprattutto quella di rischiare di esserne le vittime, ha portato a una veloce diffusione di questo neologismo che, come termine scientifico¹⁰, è ormai uno tra i più conosciuti dal grande pubblico: basti pensare alle visualizzazioni su YouTube delle conferenze del climatologo Luca Mercalli¹¹, del fisico e premio Nobel per la pace Riccardo Valentini¹² e del filosofo della scienza Telmo Pievani¹³ o, ancora, al documentario *Antropocene – L'epoca*

nel 2020 intitolato *La natura e l'umano. Quale rapporto*, i cui atti sono pubblicati in E. De Bellis (a cura di), *La natura e l'umano. Quale rapporto?*, Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 2021.

⁹ Cfr. [www.treccani.it/vocabolario/antropocene_\(Neologismi\)](http://www.treccani.it/vocabolario/antropocene_(Neologismi)) (ultima consultazione: 15/03/2021). Crutzen è noto per i suoi studi sulla chimica atmosferica, il che rende ragione del perché, nelle definizioni di Antropocene, figurino dati sugli elementi chimici presenti nell'atmosfera terrestre.

¹⁰ Cfr. J.P. Rafferty, *Anthropocene Epoch*, www.britannica.com/science/Anthropocene-Epoch (ultima consultazione: 15/03/2021).

¹¹ *Crisi climatica e Antropocene: i problemi, le soluzioni*, www.youtube.com/watch?v=ticZvY_AdE8 (ultima consultazione: 15/03/2021).

¹² *Benvenuti nell'Antropocene*, www.youtube.com/watch?v=BWmwrXx9Fgg (ultima consultazione: 15/03/2021).

¹³ *L'Italia nell'Antropocene: cambiamenti climatici e scenari di popolazione*, www.youtube.com/watch?v=69eEzEx5ug4 (ultima consultazione: 15/03/2021).

*umana*¹⁴ e alla serie televisiva *Sapiens. Un solo pianeta* di Mario Tozzi¹⁵. Il suo uso è attestato anche in numerosi ambiti disciplinari, tra i più disparati, vuoi per il suo *appeal*, vuoi per la sua flessibilità, vuoi, soprattutto, perché si rivela essere una interessante e feconda chiave di lettura. Per limitarci all'ambito italiano, va osservato, negli ultimi anni, un incremento esponenziale dei libri in cui la nozione di 'Antropocene' riveste un ruolo determinante. La traduzione di quelli che potremmo definire, ad oggi, i classici dell'Antropocene¹⁶, è stata seguita da lavori che riguardano le sue declinazioni letterarie¹⁷, comprese pagine di letteratura filosofico-distopica¹⁸, il suo utilizzo per quanto concerne la com-

¹⁴ Produzione canadese del 2018 con la regia di J. Baichwal, N. de Pencier e E. Burtynsky. Altri documentari, ad oggi non disponibili in lingua italiana, sono *The Antartica Challenge: A Global Warning*, *The Polar Explorer*, *L'homme a mangé la Terre* e *Anthropocene*.

¹⁵ Produzione RAI giunta già alla terza edizione.

¹⁶ Cfr. P. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, a cura di A. Parlangei, Mondadori, Milano 2005; C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *La Terra, la storia e noi. L'evento Antropocene*, trad. it. di A. Accattoli, A. Grechi, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 2019 (ed. or. *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris 2013); Lewis, Maslin, *Il pianeta umano*, cit. e il più essenziale E.C. Ellis, *Antropocene. Esiste un futuro per la Terra dell'uomo?*, trad. it. di C. Turrini, a cura di G. Bologna, Giunti, Firenze 2020 (ed. or. *Anthropocene. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2018).

¹⁷ Cfr. F. Verso, R. Paura (a cura di), *Antropocene. L'umanità come forza geologica*, Future Fiction, Roma 2018; M. Meschiari, *Antropocene fantastico. Scrivere un altro mondo*, Armillaria, Roma 2020 e M. Meschiari, A. Vena (a cura di), *Tina. Storie della grande estinzione*, Aguaplano, Perugia 2020.

¹⁸ Cfr. D. Jamieson, B. Nazdam, *Amore e Antropocene*, trad. it. di V. Palombi, S. Salpietro, Stampa Alternativa, Roma 2016 (ed. or. *Love in the Anthropocene*, OR Books, New York 2015); G. Chelazzi, *La coscienza di Hosa. Storia e responsabilità di un umano dell'Antropocene*, Ombre Corte, Verona 2019; J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, trad. it. di A. Panini, Bollati Boringhieri, Torino 2020 (ed. or. *Novacene. The Coming Age of Hyperintelligence*, Penguin

preensione della conoscenza¹⁹, la sua rilettura nel settore della transizione ecologica²⁰, la sua fruibilità in ambito antropologico²¹, il suo nesso con la tecnologia²², fino alla presa in carico di aspetti minuti, quali l'atto di cibarsi²³. Tra le discipline che hanno fatto riferimento all'Antropocene vanno annoverate la medicina²⁴, nella misura in cui la fisiologia stessa del corpo umano ha subito alterazioni; la climatologia²⁵, a

Books, London 2019); M. Meschiari, *La grande estinzione. Immaginare i tempi del collasso*, Armillaria, Roma 2019; F.O. Dubosc, *Sognare la terra. Il troll nell'Antropocene*, Exòrma, Roma 2020; A. Irvine, *Antropocene Boom*, trad. it. di A. Cassini, Zona 42, Modena 2021 (ed. or. *Anthropocene Rag*, Tor.Com, New York 2020) e T. Pievani, M. Varotto, *Viaggio nell'Italia dell'Antropocene. La geografia visionaria del nostro futuro*, Aboca, Sansepolcro 2021.

¹⁹ Cfr. R. Braidotti, *Posthuman Knowledge*, Potity Press, Cambridge 2019.

²⁰ Cfr. R. Danovaro, M. Gallegati, *Condominio Terra. Natura, economia, società, come se futuro e benessere contassero davvero*, Giunti, Firenze 2019 e F.M. Butera, *Affrontare la complessità. Per governare la transizione ecologica*, Ambiente, Milano 2021.

²¹ Cfr. T.H. Eriksen, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, trad. it. di C. Melloni, Einaudi, Torino 2017 (ed. or. *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*, Pluto Press, London 2016); G. Barbera, *Antropocene, agricoltura e paesaggio. Considerazioni a margine di un viaggio in Cina*, Aboca, Perugia 2019; D. Zampieri, *Una valle nell'Antropocene: l'uomo come agente geologico nella Val d'Astico*, Cierre, Verona 2019 e F. Lai, *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*, Editpress, Firenze 2020.

²² Cfr. B. Stiegler, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, trad. it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola, Meltemi, Milano 2019 (ed. or. *La société automatique. Tome 1, L'avenir du travail*, Fayard, Paris 2015).

²³ Cfr. A. Fabris, *Etica del mangiare. Cibo e relazione*, ETS, Pisa 2019, p. 33.

²⁴ Cfr. V. Cregan-Reid, *Il corpo dell'Antropocene. Come il mondo che abbiamo creato ci sta cambiando*, trad. it. di A. Panini, Codice, Torino 2020 (ed. or. *Primate Change: How the World We Made Is Remaking Us*, Cassell, London 2018).

²⁵ Cfr. A. Ghosh, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, trad. it. di A. Nadotti, N. Gobetti, Neri Pozza, Vicenza 2017 (ed. or. *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, University of Chicago

fronte dei cambiamenti climatici occorsi; la geografia, in virtù dei mutamenti sulla superficie della Terra²⁶; la politologia, che si interroga su quali siano le istituzioni capaci di rendere efficaci le azioni responsabili degli individui²⁷ e l'economia che deve far fronte alla capitalizzazione di nuovi e sconosciuti beni immateriali²⁸. Non mancano approcci teologici dal piglio soteriologico-millennaristico²⁹ e interpretazioni in chiave

Press, Chicago 2016) e D. Chakrabarty, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, trad. it. di C. De Michele, Ombre Corte, Verona 2021 (ed. or. *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press, Chicago 2021).

²⁶ Cfr. C. Giorda, *Geografia e Antropocene. Uomo, ambiente, educazione*, Carocci, Roma 2019 e F. Gemenne, A. Rankovic, *Atlante dell'Antropocene*, Mimesis, Milano-Udine 2021 (ed. or. *Atlas de l'Anthropocène*, Presses de Sciences Po, Paris 2019).

²⁷ Cfr. G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018 e E. Padoa-Schioppa, *Antropocene. Una nuova epoca per la Terra, una sfida per l'umanità*, il Mulino, Bologna 2021.

²⁸ Cfr. M. Salomone, *Dall'Antropocene al Biocene. La sindrome di Phileas Fogg e i suoi antidoti*, Scholé, Brescia 2012; J.W. Moore, *Antropocene o capitolocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, a cura di A. Barbero, E. Leonardi, Ombre Corte, Verona 2017; S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019 (ed. or. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York 2019) e L. Alici, *Il paradosso dell'Antropocene: beni collettivi e bene comune*, in S. Langella, M. Croce, M.S. Vaccarezza (a cura di), *Virtù, legge e fioritura umana. Saggi in onore di Angelo Campodonico*, Mimesis, Milano-Udine, 2022, pp. 239-250.

²⁹ Cfr. A. Vaccaro, *Redenzione e postumanizzazione*, «Humanitas», 75 (6), 2020, pp. 944-952 e S. Morandini, *Cambiare rotta. Il futuro dell'Antropocene*, Dehoniane, Bologna 2020. Indirette, ma pertinenti e purtroppo trascurate, potrebbero essere le sollecitazioni delle recenti encicliche di Papa Francesco *Laudato si* e *Fratelli tutti*, soprattutto per quanto concerne l'interazione tra ecologia ed ecologia umana, nesso ricorrente nella Dottrina sociale della Chiesa.

neo-marxista³⁰. Ancor più recentemente, a seguito della pandemia³¹ e della forzata sospensione delle attività che caratterizzano l'Occidente, la categoria di Antropocene si è rivelata utile a ripensare la relazione tra natura e cultura³² e a favorire una critica della concezione di progresso alla luce di indagini di antropologia culturale³³.

Di fronte a tale diffusione, la filosofia non può restare indifferente. Di primo acchito si potrebbe pensare che il suo compito sia quello meramente analitico di offrire una definizione concettuale dell'Antropocene che può variare dal ricoprire un ruolo descrittivo, a uno prescrittivo, fino a uno più euristico. In alternativa le si potrebbe affidare il compito di analizzarlo attraverso le categorie proprie di una rinnovata filosofia della natura. Ma rispetto a questa riflessione filosofica sull'Antropocene, prevalgono quelle nell'Antropocene e dell'Antropocene³⁴. Infatti, ciò che pare aver catturato l'interesse dei filosofi sono le questioni antropologico-tecniche e, più specificamente, quelle etico-politiche che soggiacciono all'Antropocene. La domanda, nel primo caso, concerne la (presunta) natura umana cultu-

³⁰ Cfr. I. Angus, *Anthropocene. Capitalismo fossile e crisi del sistema Terra*, Asterios, Trieste 2020.

³¹ Cfr. F. Brezzi, F. Gambetti, M.T. Pansera (a cura di), *Il nuovo Atlante di Sofia. Per un lessico della pandemia*, «B@belonline», 2021. Per quanto concerne le pubblicazioni filosofiche sulla pandemia, cfr. M. Ferraris, *L'editoria scopra la vena «virosofica»*, «Il manifesto», 11 aprile 2021; esiste inoltre una bibliografia in rete S.V. Rajan, J. Delvaux, *CoViD Bib*, docs.google.com/document/d/15YkfraGX4wNRUmg3M4WHCyZjLxcbnCmLtZ-YggcKTXyl/edit (ultima consultazione: 15/02/2021).

³² Cfr. S. Galassi, C. Modonesi, *Ecologia dell'antropocene. La crisi planetaria provocata da un animale culturale*, Aracne, Roma 2017 e F. Cimatti, *Il post-animale. La natura dopo l'Antropocene*, DeriveApprodi, Roma 2021.

³³ Cfr. M. Aime, A. Favole, F. Remotti, *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, rivoluzione*, UTET, Milano 2020.

³⁴ Ne è conferma S. Achella, D.L. Palatinus (a cura di), *Perspectives in the Anthropocene. Beyond Nature and Culture*, «Itinerari», Special Issue 2020.

ralmente connotata; nel secondo, riguarda la (responsabile) presa in carico dell'attuale condizione e la decisione circa la direzione da intraprendere. In entrambi i casi le posizioni coprono l'intero spettro che va dallo sfrenato ottimismo per un futuro controllo superlativo sull'ambiente, alla manifestazione della massima *hybris* dagli esiti prima illusori, poi nefasti³⁵. Così presentato il rapporto della filosofia con l'«Antropocene» non è certo una novità, anzi è un tema piuttosto ricorrente nel Novecento, che ha visto un suo culmine nell'opera di Jürgen Habermas³⁶. Se però l'«Antropocene» va preso sul serio, cioè esso non va considerato un nuovo, ennesimo, aspetto con cui si presenta la tecnica, ma un processo che, oltre al pianeta Terra, condiziona ogni essere umano in modo profondo, rapido, definitivo e irreversibile, allora si tratta di ripensare in modo radicale le categorie con cui analizzare il presente³⁷. Questa sfida ha intrapreso due vie che, in realtà, hanno molti punti in comune. La prima è quella legata al digitale, agli aspetti informatici, all'intelligenza artificiale³⁸, ai *big data* e a quel particolare manufatto costituito dall'algoritmo³⁹: tutti aspetti che sollevano inediti

³⁵ Cfr. S. Oggioni, *Antropocene*, Lulu.com, Raleigh 2019.

³⁶ Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2010 (ed. or. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001).

³⁷ Cfr. A. Allegra, *Visioni transumane. Tecnologia, salvezza, ideologia*, Orthotes, Salerno 2017.

³⁸ In questo ambito si segnalano le iniziative dell'AICA (Associazione Italiana per l'Informatica e il Calcolo Automatico che ha appena compiuto nel 2021 i 60 anni di attività, cfr. www.aicanet.it (ultima consultazione: 15/03/2021).

³⁹ Cfr. J.-P. Darnis, C. Polito, *La geopolitica del digitale*, Nuova Cultura, Roma 2019 e M. Benasayag, *La tirannia dell'algoritmo. Conversazioni con Régis Meyran*, Vita e Pensiero, Milano 2020 (ed. or. *La tyrannie des algorithmes. Conversation avec Régis Meyran*, Textuel, Paris 2019). Particolarmente interessante in questo contesto la nozione di 'affidabilità', cfr. L. Oneto, *Model Selection and Error Estimation in a Nutshell*, Springer Nature, Basingstoke 2020.

interrogativi etici, nella misura in cui sono capaci di influenzare a più livelli e con diversi gradi di incisività tanto le scelte individuali, quanto quelle politiche. La seconda concerne sistemi filosofici più articolati. Si pensi alla proposta di Luciano Floridi, secondo il quale gli esseri umani sono chiamati a interagire in modo dinamico con compagni artificiali sempre più presenti, già oggi e in misura ancora maggiore nel prossimo futuro. L'informazione diventa così la natura propria del reale e le relazioni umane, mediate dalle tecnologie della comunicazione, muteranno fino a determinare una nuova antropologia e a strutturare un nuovo ambiente di vita, chiamato 'infosfera', con le sue potenzialità, i suoi limiti e i suoi rischi⁴⁰. La dimensione dell'informazione, per Maurizio Ferraris, va invece compresa attraverso la cifra del 'documento': la possibilità di registrare e tracciare un'infinità di dati resa possibile dalla rivoluzione digitale, per il filosofo torinese, implica l'avvento di una 'documanità' caratterizzata da tre principali passaggi: quello da intenzione a comportamento, quello da comprensione a competenza e quello da ragione a correlazione⁴¹. L'essere umano manterrà comunque la sua specificità di essere responsivo e responsabile in quanto animale vivente limitato nel tempo per ragioni biologiche, cioè mortale⁴².

⁴⁰ Cfr. L. Floridi, *Infosfera. Etica e filosofia nell'età dell'informazione*, Giapichelli, Torino 2009; Id., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017 e Id., *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

⁴¹ Cfr. M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009; Id., *Postfazione alle Parole*, in S. Achella, C. Cantillo (a cura di), *Le parole e i numeri della filosofia. Concetti, pratiche, prospettive*, Carocci, Roma 2020 pp. 225-253 e *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021.

⁴² Ferraris, pur non usando il termine Antropocene, in una recente intervista sembra coglierne la sfida: «non dobbiamo salvare il Pianeta ma noi stessi e il nostro habitat: ogni altro animale lo farebbe. Non siamo schiavi della tecnica bensì di altri umani: prendiamocela con loro. La tecnica senza umani non va da nessuna parte: i padroni siamo noi. Non compatiamoci, non odiamo, ma comprendiamo e inventiamo. E se davvero siamo convinti che l'umanità va

Le sfide prospettate dall'Antropocene sono dunque molteplici e di cogente attualità. È per questa ragione che, con il presente volume, abbiamo ritenuto opportuno dare a conoscere questi contributi che nascono da un seminario⁴³ online organizzato durante l'emergenza pandemica del 2020 su *L'Antropocene e bene comune: fra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, dividendoli in tre aree tematiche.

La prima area ripensa le categorie antropologiche ed etico-politiche attraverso cui è possibile analizzare il tempo presente. Senza alcuna pretesa di esaustività, essa si sofferma su una serie di interrogativi con i quali è necessario confrontarsi ogniqualvolta si intenda riflettere sull'essere umano all'interno della biosfera. Accanto a concetti propri della tradizione antropologico-filosofica, in questa sezione vengono presentati i nuovi orizzonti etici sollevati dallo sviluppo delle nuove tecnologie. In questo senso, nel suo contributo *Il concetto di sviluppo*, Marco Aime offre un'analisi critica di questa idea di cui evidenzia i presupposti filosofico-economici. Attraverso una rassegna etnografica, viene mostrata la parzialità di uno sviluppo inteso come aumento progressivo di produzione e di accumulo di beni. Dopo aver messo in luce l'inconsistenza dei numerosi tentativi volti a restaurare questo concetto, Aime ne propone una 'demitizzazione', al fine di far emergere una nuova prospettiva da cui muovere per progettare il futuro sulla base

verso il peggio, spegniamo la luce e togliamo il disturbo» M. Ferraris, *Il lusso di essere ottimisti*, intervista rilasciata a Luca Castelli, «Corriere della Sera», 6 maggio 2021, torino.corriere.it/cultura/21_maggio_05/ferraris-non-dobbiamo-salvare-pianeta-ma-noi-stessi-baf0a9d4-adcc-11eb-a291-9e846c3a1f8f.shtml (ultima consultazione: 15/06/2021).

⁴³ Il seminario permanente *Il bene comune: una questione aperta* è attivo dal 2018 ed è sempre stato organizzato presso i palazzi storici di Via Balbi nel Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia dell'Università di Genova (DA-FIST). A causa dell'emergenza pandemica Covid-19 si è reso necessario trasferirlo nelle aule virtuali della piattaforma Teams e, proprio in questa circostanza, è stato dedicato alla tematica dell'Antropocene.

degli ideali di solidarietà e di interdipendenza tra tutti gli esseri viventi che abitano il Pianeta. Anche Angelo Campodonico nel suo *Il posthuman tra possibilità e vincoli* muove dal riconoscimento della urgenza propria della riflessione filosofica di rispondere alle nuove possibilità offerte dal sapere scientifico. Pur valorizzando l'aspetto utopico contenuto nelle prospettive *post- e trans-human*, l'autore sottolinea i limiti e i rischi ad esse sottesi, primo tra tutti l'impossibilità di progettare forme di miglioramento dell'essere umano in assenza di un paradigma normativo entro cui orientare la scala dei valori. Di fronte allo scacco etico-metodologico di questi approcci, Campodonico propone una visione neo-umanista in cui gli ideali del 'post-umanesimo', come 'sapere', 'desiderio', 'potere' e 'libertà', possano trovare una sintesi migliore. L'idea di un nuovo umanesimo è, inoltre, alla base del contributo *IA, intenzionalità e approccio sistemico: alle origini di un dibattito* di Marco Damonte. Prendendo spunto dal contributo offerto da Evandro Agazzi alla riflessione etico-antropologica sollevata dall'intelligenza artificiale, l'autore si concentra sulle alternative che sottendono alle diverse teorizzazioni della IA. Damonte sottolinea come la risposta agazziana prenda le mosse dalla nozione originaria e irriducibile di intenzionalità e si declini nell'impegno a «dimostrare l'esistenza dell'uomo» e della sua intelligenza così da salvaguardarne la dignità e da promuoverne la libertà, tanto di scelta, quanto di azione, in vista di un nuovo umanesimo. Una posizione che rappresenta un'alternativa a quegli atteggiamenti opposti, ma egualmente diffusi, di demonizzazione della tecnica e di accettazione acritica del mito del progresso che rischiano di impedire una fioritura delle potenzialità dell'essere umano. La sezione si conclude con il contributo *Gaia e l'Antropocene o il ritorno della teleologia* di Damiano Bondi. Soffermandosi sui risvolti antiumanistici che seguono dalla «ipotesi Gaia», l'autore suggerisce, al fine di poter elaborare una vera etica ecologica, la necessità di recuperare la trascendenza umana rispetto alla natura. Riflettendo proprio intorno all'appiattimento dell'uomo sul naturale suggerito del sistema gaiano, Bondi ricorda come lo stesso Lovelock fosse giunto alla rinuncia a qualsiasi tipo di etica ecolo-

gica. In questo senso egli intravede nel recupero dello scarto morale tra l'essere umano e la natura l'unica strada per poter riconoscere la misura insita nella natura stessa e, quindi, per individuare un fondamento normativo della esperienza morale.

La seconda area si interroga sulle tradizioni filosofiche, teologiche e bioetiche al fine di recuperare alcune prospettive, già presenti all'interno del pensiero occidentale, utili per approfondire il concetto di Antropocene. Giovanna Porrino, nel suo contributo *Antropocene. Una delucidazione dalla Bibbia?*, offre un'interpretazione esegetica dei passaggi veterotestamentari relativi al *dominium terrae*. In dialogo con la ecoteologia contemporanea, la studiosa presenta una rilettura dei due racconti della creazione contenuti nel primo libro della Genesi, sostenendo l'infondatezza di quelle interpretazioni che vedono nella tradizione ebraico-cristiana la responsabilità della contemporanea crisi ecologica. All'intento esegetico l'autrice affianca quello didascalico, al fine di fare emergere gli strumenti contenuti in tali narrazioni utili per ripensare il ruolo dell'essere umano all'interno della comunità terrestre. Sul fronte della eco-teologia si colloca anche il contributo di Alma Massaro *Thomas Berry: dall'Antropocene all'era ecozoica*, dedicato a tracciare un profilo biografico ed eco-teologico del pensatore statunitense. In particolare, l'autrice si concentra sul *pamphlet The New Story*, in cui Berry, dopo aver individuato nella mancanza di una «cosmologia funzionale» la causa della contemporanea crisi ecologico-sociale, offre una soluzione a questo problema. L'autrice sottolinea, infatti, come il concetto berriano di Era ecozoica, basato sull'individuazione di una cosmologia in grado di rispondere alle esigenze psico-spirituali e fisico-materiali dell'essere umano, rappresenti una risposta, seppure utopica, ai fenomeni di degradazione ambientale anche contemporanei. Un'altra proposta al problema dell'antropocentrismo etico e pratico che caratterizza la società occidentale è contenuta nel saggio di Marcello Di Paola, *Il vincolo di affinità profonda: verso una filosofia ambientale panpsychista*. Ravvisando nel concetto di Antropocene una seppur velata riaffermazione della eccezionalità umana che impedisce la realizzazione di una unione

virtuosa tra umanità e natura, l'autore individua nel panpsichismo, ovvero nel riconoscimento delle capacità mentali a tutto il non umano, la chiave per raggiungere tale unità. Così facendo Di Paola propone un superamento delle versioni antropo- e zoo-centriche del noocentrismo per giungere a una nuova prospettiva che individua il vincolo di affinità profonda tra umano e non umano nell'aver mente o caratteristiche mentali. Nel suo saggio Antonio Allegra, *Antropocene, e oltre. Note su alcuni lemmi e le rispettive filosofie implicite*, si interroga sul termine Antropocene e sulle filosofie implicite in alcuni suoi slittamenti lessicali e concettuali, come Piantagionocene o Capitalocene, evidenziando le aporie e le ambiguità semantiche contenute in esse. Riconoscendo l'impossibilità di uscire dall'antropocentrismo, l'autore si concentra su quelle proposte che, cercando di andare oltre l'Antropocene, puntano all'eliminazione dell'eccezionalismo umano attraverso un pensiero tentacolare. Per questa ragione Allegra si sofferma sul concetto di 'Chthulucene' avanzato da Donna Haraway la quale, in questo modo, propone un ben più radicale dislocamento dello stesso ruolo antropico. Questa seconda area si conclude con la rilettura del concetto di salute proposta Ilenya Goss, *Medicina e Antropocene. Prospettive etiche sulla salute come bene comune*. L'autrice presenta una «medicina per l'Antropocene», in grado di interpretare il tema del ben-essere umano come parte di una cura globale dell'ambiente dal quale risulta indisciungibile. Mettendo da parte l'approccio antropocentrico e individuale alla salute, Goss ne suggerisce un'interpretazione come bene comune, per cui il ben-essere del singolo, pur non cessando di appartenere alla sfera individuale, viene pensato e realizzato in sinergia con l'ambiente e con la collettività.

La parte conclusiva offre un tentativo di conciliazione tra i dilemmi che sorgono dall'incontro tra i nuovi contesti tecnologici, sociali e culturali che caratterizzano il tempo presente, con l'ideale di un bene comune universale. Nel suo lavoro *Intelligenza artificiale e implicazioni etico-politiche nell'interazione con gli esseri umani. Un contributo alla teoria della comunicazione democratica nell'infosfera*, Markus Krienke si sofferma sulla sfida rappresentata dalle tecnolo-

gie digitali alla democrazia rappresentativa. L'autore evidenzia gli «elementi neo-feudali» o di «dittatura smart» creati dalla IA e di cui si servono, in maniera più o meno cosciente, le nuove forme di populismo. Alla confusione tra l'immedesimazione delle volontà individuali con il bene comune che segue a una democrazia diretta (o iperdemocrazia) proposta da alcuni nuovi partiti politici, Krienne ribadisce la visione habermasiana di democrazia come 'bene comune' in quanto discorso-confronto razionale tra opinioni opposte che è alla base della democrazia rappresentativa. Paolo Musso, nel suo *Democrazia sussidiaria e dialogo interculturale*, rinvenendo nella discussione esclusivamente teorica il limite proprio del dialogo interculturale, propone il ricorso a «esperimenti sociali» per superare il relativismo che caratterizza le società occidentali contemporanee. Sulla base del riconoscimento della seppur parziale, ma tuttavia reale autonomia del momento sperimentale, l'autore suggerisce di discutere dei valori in sé sulla base degli effetti che seguono a delle iniziative dal basso, ispirate a valori peculiari di ciascuna cultura e volte a risolvere qualche problema di interesse generale. Il riconoscimento della bontà della libera iniziativa dei singoli cittadini viene proposto come base da cui partire per avviare un dialogo sui valori propri delle diverse culture che si trovano a convivere nelle società multiculturali. Il tema della libertà religiosa è, invece, affrontato da Daniele Ferrari nel suo *Diritti umani e bene comune: il caso della libertà religiosa*. L'autore analizza tre casi di conflitto tra concezioni divergenti della libertà religiosa legati all'orientamento sessuale, all'ateismo e ai rifugiati per ragioni religiose. A partire da una nozione di bene comune intesa come garanzia dei diritti umani, si sottolinea come la libertà religiosa, in quanto diritto universale, non rappresenta un bene comune universalmente dato, ma un concetto che, applicato alla realtà, entra in competizione con significati altri di libertà religiosa, presenti nei diritti religiosi e nei diritti secolari. Emerge così come, nelle contemporanee società occidentali, la contingenza degli specifici contesti umani rappresenti un continuo

ostacolo – ma anche un pungolo – agli ideali di libertà e di bene comune per tutti gli appartenenti al genere umano. Cristina Amoretti in *Valori non epistemici e razionalità della scienza: alcune brevi considerazioni* propone una riflessione rigorosa per dimostrare come il riconoscimento della impossibilità di eliminare completamente i valori non epistemici dall'impresa scientifica non significhi affatto rinunciare alla razionalità e all'oggettività della scienza. Seguendo le intuizioni di Helen Longino, Amoretti suggerisce come il riconoscimento del ruolo giocato dai valori non epistemici nell'impresa scientifica dovrebbe spingere a favorire il dialogo tra individui che appartengono non solo a una stessa comunità scientifica, ma anche a comunità differenti. Enrico Terrone riflette poi sul ruolo rivestito dall'arte nell'esperienza umana. In *La morte dell'arte per Covid-19*, l'autore propone un'interpretazione che, andando oltre il valore estetico, ne sottolinea piuttosto la sua profonda connessione con il momento storico. Ragionando per paradossi, lo studioso ricorda come, sebbene il patrimonio artistico sia talmente ricco da poter giustificare un'estesa pausa artistica, non sarebbe sufficiente il mero momento della fruizione per l'esistenza dell'arte. La proposta di Terrone è chiara: affinché l'arte continui ad esistere come tale è necessaria la produzione di nuove opere d'arte «al passo con gli eventi storici». L'arte rappresenta, infatti, uno strumento in grado di suggerire all'essere umano categorie euristiche per comprendere il mondo e, pertanto, anche quello spazio di tempo denominato Antropocene. In ultimo, ma non per importanza, nel suo contributo *Sulla rappresentazione dell'Antropocene urbano*, Enrica Bistagnino rivolge la sua attenzione al paesaggio, inteso come spazio abitato dall'uomo, concentrandosi sulle complessità e sulle criticità della città contemporanea. Interrogandosi intorno alle azioni e agli strumenti che potrebbero favorire la ri-vitalizzazione delle aree urbane dismesse, l'autrice presenta una ricerca sulla 'rappresentazione' delle percezioni visive degli spazi della città di Genova. In particolare, si sottolinea la duplice dimensione «conoscitiva e al contempo ela-

borativa» della rappresentazione che diviene, così, strumento per suggerire forme di resilienza degli spazi urbani degradati al fine di recuperarne di nuovi per un uso collettivo.

Le file rouge che attraversa i diversi contributi è certamente il tentativo di una comprensione lucida che aspira a farsi risposta incisiva per le necessità di una società, quale quella contemporanea, impegnata a costruirsi politicamente e scientificamente, e, proprio per questo, chiamata una volta di più ad umanizzarsi promuovendo la responsabilità di ciascuno nei confronti non solo dell'altro, ma dell'intera realtà.

PRIMA SEZIONE

Il concetto di sviluppo

Marco Aime

Università degli Studi di Genova

1. Un mito dell'Occidente

La maggior parte delle definizioni dello sviluppo sono basate sul modo in cui una o più persone immaginano una condizione ideale di vita. Se lo sviluppo è soltanto un termine comodo per riassumere l'insieme delle virtuose aspirazioni umane, si può concludere immediatamente che esso non esiste in alcun luogo e che non esisterà probabilmente mai! Le definizioni oscillano tra due estremi: quelle dettate dal desiderio e quelle legate alla molteplicità delle azioni intraprese nella convinzione che portino alla felicità¹.

L'idea di sviluppo dominante nella nostra cultura intende mostrare quello che distingue le società moderne da quelle che le hanno precedute. Lo sviluppo è costituito da un insieme di pratiche a volte apparentemente contraddittorie le quali, per assicurare la riproduzione sociale, costringono a trasformare e a distruggere, in modo generalizzato, l'ambiente naturale e i rapporti sociali in vista di una produzione crescente di merci (beni e servizi) destinate, attraverso lo scambio, alla domanda

¹ G. Rist, *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 19-20.

solubile². Letto in questi termini, lo sviluppo, come lo concepiamo noi, non è altro che l'espansione planetaria del sistema di mercato.

Il problema non sta però nella semplice imposizione forzata ai Paesi del cosiddetto Sud del mondo di un modello considerato 'naturale', ma nel ruolo che tale modello svolge nella nostra società.

Con un'analisi raffinata e originale Gilbert Rist sostiene che il concetto di sviluppo svolge per la società occidentale la stessa funzione dei miti nelle società cosiddette primitive³. Lo sviluppo è il mito fondante della nostra società, senza di esso tutto il sistema crollerebbe e poiché stiamo imponendo a tutti il nostro sistema, imponiamo anche il vangelo dello sviluppo. Sviluppo, quindi, come elemento della moderna religione economicistica: un'ideologia si discute, una fede no. La credenza nello sviluppo è paragonabile quindi ai miti delle società non occidentali. L'atto di credere è performativo e se si deve far credere è per far fare⁴. Come ogni credenza, anche lo sviluppo ha i suoi rituali, fatti di incontri tra i grandi della Terra (G8, G20, Davos), che continuano a tenere accesa la fiamma della speranza in un futuro migliore al di là di ogni logica conclusione.

Un esempio di come l'idea di sviluppo si avvicini più a una fede che all'espressione di una presunta razionalità, è dato dal fatto che, se un politico fa affermazioni che vengono regolarmente smentite, alla lunga perde di credibilità. Nel campo dello sviluppo invece le promesse sono instancabilmente ripetute e gli esperimenti costantemente riprodotti. Come spiegare allora che ogni fallimento diventa l'occasione di nuove dilazioni?⁵ Appare quindi sempre più evidente che la problematica dello sviluppo è inscritta nell'immaginario occidentale e ne costituisce il mito fondante.

² *Ibi*, pp. 23-25.

³ *Ibi*, p. 24.

⁴ *Ibi*, p. 30.

⁵ *Ibi*, p. 34.

2. Aristotele, Darwin e gli sviluppatori

Il concetto di sviluppo affonda le sue radici nella filosofia di Aristotele e di Sant'Agostino, ma i suoi veri padri sono l'Illuminismo e l'evoluzionismo sociale. Il primo, con la sua fede incrollabile nell'uomo e nella sua capacità di creare un progresso infinito, ha gettato solide basi sulle quali appoggiare i pilastri della credenza 'sviluppistica'. La spinta verso la 'modernità' doveva per forza prevedere che le conoscenze dei contemporanei si sarebbero aggiunte a quelle dei loro predecessori, escludendo pertanto ogni eventualità di declino.

Tale era la fede dei Lumi nelle potenzialità del genere umano, che si ipotizzava in tempi piuttosto brevi il raggiungimento dell'eguaglianza delle nazioni, in quanto l'Occidente avrebbe esportato nei Paesi più remoti quell'idea di democrazia e uguaglianza nata dalla Rivoluzione Francese. Si andava formulando in questo periodo una concezione dello sviluppo come un processo naturale che prima o poi avrebbe coinvolto tutto e tutti.

Storpiando le teorie di Darwin, applicate dall'autore al regno animale e basate non sull'evoluzione, ma sulla selezione naturale, gli evoluzionisti sociali del secolo scorso assimilarono lo sviluppo umano a quello naturale: il cammino verso la 'civiltà' è uno solo ed è composto da gradini: sul più alto siedono gli Occidentali, poi via via a calare gli altri popoli (o razze come si diceva allora). Con il tempo e con l'aiuto dell'Occidente tutti avrebbero risalito la scala, fino a diventare dei perfetti Europei.

La storia non ha dato ragione né ai Lumi né agli evoluzionisti. L'Occidente ha esportato prima violenza e sfruttamento più che democrazia e uguaglianza, mentre oggi esporta 'sviluppo', credendo di esportare benessere. L'obiettivo di elevare tutti gli esseri umani al tenore di vita di noi occidentali è materialmente irrealizzabile, se teniamo conto che noi consumiamo 4/5 delle risorse del Pianeta, lasciando al rimanente 80% della popolazione mondiale solo il 20% dell'energia disponibile. Il mondo non può sopportare che l'India

diventi come l'Inghilterra, sosteneva Gandhi intuendo la *débaclé* ambientale che ne sarebbe seguita. Gandhi, infatti, voleva cacciare gli inglesi per permettere all'India di essere più indiana, Nehru voleva l'indipendenza per rendere l'India più occidentale.

Eppure per sostenere la nostra fede nell'inevitabilità del progresso, inteso come aumento di produzione e di accumulo di beni, cioè di occidentalizzazione del mondo, occorre fare come se tutto ciò fosse realizzabile.

3. Lo sviluppo degli altri

La presunta naturalezza dell'idea che 'bisogna' svilupparsi viene messa in crisi se si esce dal nostro guscio etnocentrico e ci si confronta con altre culture. Scopriamo allora che presso molte società non esiste neppure un termine linguistico che definisca tale concetto. Vediamo alcuni casi: presso i Bubi della Guinea Equatoriale per definire lo sviluppo si indica un termine che significa allo stesso tempo 'crescere' e 'morire', mentre in Rwanda lo stesso concetto viene espresso con il verbo 'marciare', 'spostarsi', senza che però venga indicata alcuna direzione prestabilita. In wolof l'equivalente di sviluppo è stato identificato dai membri di molti villaggi con 'la voce del capo'; i camerunesi di lingua eton lo traducono, con inconscio sarcasmo, con 'il sogno del bianco' mentre in moré non si è trovato un equivalente per descrivere il concetto in questione. I Sara del Chad ritengono che quel che si trova dietro ai loro occhi e che essi non possono vedere sia il futuro, mentre il passato si trova davanti, perché è noto⁶.

Ciò che emerge da questa breve e insufficiente rassegna etnografica è che al riguardo del concetto di sviluppo registriamo diverse lacune nelle lingue considerate. Ciò sta a significare che altre società

⁶ G. Rist, *Le développement, une notion occidentale?*, «Interculture», 95, 1987, p. 17.

non considerano affatto che la loro sopravvivenza dipenda da un'accumulazione continua di beni e saperi, capaci di rendere per forza il futuro migliore del passato⁷.

Poiché il nostro sviluppo si fonda su principi fondamentalmente economici occorre anche prendere in esame le economie degli altri. Karl Polanyi, economista e antropologo, analizzando le diverse forme di economia presso società definite 'semplici', ha formulato l'espressione di economia *embedded*, cioè incorporata nelle strutture sociali, politiche e religiose⁸. Ciò significa che l'economia è legata a doppio filo alla vita e non isolata in una sfera autonoma in grado di imporre le proprie regole e i propri ritmi all'interno della società. Solo nel mondo occidentale l'economia rappresenta un copione al quale tutti si adeguano.

Pertanto la visione di certe società non si concilia con quella degli economisti: terra e lavoro non sono per loro semplici fattori di produzione che aspettano di essere combinati in maniera naturale, come invece viene espresso nel pensiero economico dominante⁹.

4. La metafora naturalistica

Il termine 'sviluppo' come lo concepiamo noi appartiene al mondo della natura, è la metafora di un processo naturale, che noi applichiamo ai fenomeni sociali, facendo come se quel che è vero dell'uno dovesse esserlo necessariamente dell'altro. In questo modo si compie un'operazione simile a quella degli evolucionisti culturali i quali, applicando le teorie che Darwin aveva formulato esclusivamente in riferimento a fenomeni naturali, diedero vita a una scala di valori fondata sulla superiorità delle 'razze civilizzate'.

⁷ S. Latouche, *L'altra Africa*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 101.

⁸ P. Sibilla, *Introduzione all'antropologia economica*, UTET, Torino 1996, pp. 165-166.

⁹ W. Sachs, *Archeologia dello sviluppo*, Macro Edizioni, Cesena 1994, p. 29-30.

L'evoluzionismo sociale consentiva, così, sul piano teorico di giustificare le diversità delle società e sul piano politico di giustificare schiavismo e colonizzazione.

Nel caso dello sviluppo la metafora naturalistica viene deformata a uso e consumo degli autori. Infatti un qualsivoglia organismo naturale nasce, cresce fino a raggiungere un apice e poi inizia inevitabilmente a declinare fino a terminare irrimediabilmente la sua vita. Quest'ultima parte viene dimenticata nella trasposizione della metafora dalla natura alla società. Lo sviluppo, così come è concepito dai suoi sostenitori, non finisce mai.

Vediamo ora quali sono le caratteristiche fondamentali che lo sviluppo naturale di un organismo vivente comporta.

1. La prima è la direzionalità, nel senso che la crescita ha un senso e un fine e segue un determinato numero di tappe chiaramente identificate.
2. La seconda è la continuità, poiché la natura non fa salti.
3. La terza è la cumulatività, in quanto ogni nuova tappa dipende dalla precedente.
4. In fine l'irreversibilità, cioè, superato un determinato livello non è possibile un ritorno.

Tali elementi possono apparentemente rendere simili lo sviluppo biologico e quello sociale, tale metafora in realtà non tiene conto della storia, che non segue affatto criteri regolari, come invece fa la natura. Già Aristotele distingueva la scienza, cioè tutto ciò che è prevedibile, dalla storia, l'arte dell'accidentale.

Nessuna legge naturale prevede infatti che un villaggio debba per forza diventare una grande città. Naturalizzare la storia significa non tenere conto di tutti gli eventi di natura umana (guerre, migrazioni, conquiste) che determinano cambiamenti di rotta nelle strategie delle società umane.

5. Sviluppo e crescita

Lo sviluppo non è un aspetto inevitabile della storia. Se osserviamo il passato, possiamo riscontrare lunghissimi periodi quasi stazionari e forse il particolare dinamismo della nostra era costituisce più un'eccezione storica di quanto non rappresenti una norma dominante. In ogni caso la moderna teoria dello sviluppo economico si fonda saldamente su modelli basati sulla crescita esponenziale.

Sviluppo e crescita sembrano fare parte di un binomio indissolubile e in effetti, rivolgendo ancora una volta lo sguardo alla storia, possiamo dire che lo sviluppo ha solitamente indotto la crescita e che c'è stata crescita solo in connessione con lo sviluppo¹⁰. Si tratta quindi della stessa cosa oppure di due concetti legati, ma diversi tra di loro? Per crescita si intende l'aumento di produzione *pro capite* dei beni già esistenti e conseguentemente, un maggiore consumo di risorse.

Lo sviluppo invece prevede l'introduzione di una serie di innovazioni, che possono essere genericamente catalogate in tre gruppi principali, anche se alcune innovazioni possono essere annoverate in più di una categoria:

- innovazioni di risparmio – si tratta delle tecnologie che consentono un minore consumo di risorse e conseguentemente un risparmio netto di energia (es. migliori combustioni);
- innovazioni di sostituzione – tecnologie che sostituiscono con energia chimico-fisica l'energia umana (es. la polvere da sparo che ha sostituito la catapulta);
- innovazioni di gamma – rappresentate dall'introduzione di nuovi generi di consumo (es. calze di nylon, telefonini, ecc.)¹¹.

¹⁰ N. Georgescu-Roegen, *Energia e miti economici*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 66.

¹¹ *Ibi*, p. 63.

Le innovazioni del secondo tipo sono quelle che più evidentemente incidono sullo stock di risorse a nostra disposizione. Quelle del terzo tipo potrebbero in teoria apparire più che mai controllabili (e pertanto anche limitabili al minimo), ma le leggi di mercato, il primato dell'economia e le tendenze sempre più consumistiche delle società umane non lasciano molte speranze per un'eventuale inversione di tendenza.

Il primo tipo di innovazione potrebbe costituire un buon elemento per ridurre (vista l'impossibilità di azzerare) l'impatto sull'ambiente e sulle risorse, se non fosse condizionata dal germe dell'accumulo capitalista. Infatti solo una società agricola di tipo tradizionale, che non utilizza attrezzature di capitale, potrebbe decidere di risparmiare, per esempio, più grano dal raccolto in corso e conservarlo, facendo così aumentare il raccolto medio dell'anno successivo. Però, visto l'imporsi ovunque del modello capitalistico-occidentale, ogni eventuale innovazione verrà utilizzata per 'produrre di più' in minor tempo, aumentando così il tasso di distruzione delle risorse planetarie.

A livello teorico è quindi possibile ipotizzare uno sviluppo senza crescita, cosa che hanno fatto gli ecologisti, che per questo sono stati attaccati da molti economisti i quali sostenevano che essere contro l'inquinamento significava anche essere contro la crescita economica. La realtà però ci porta a tenere conto di numerosi fattori e pertanto, se su un piano puramente logico si può ottenere una crescita economica addirittura con una diminuzione del tasso di esaurimento delle risorse, la crescita non può superare un determinato limite a meno che non avvenga in modo concomitante una diminuzione di popolazione, cosa alquanto improbabile, viste le prospettive attuali.

6. La politica degli aggettivi

Negli ultimi tempi, di fronte ai palesi fallimenti delle politiche di sviluppo, si è tentato di restaurarne la facciata dipingendogli sopra nuove etichette come 'durevole', 'sostenibile', 'umano', 'compatibile', al fine di dare nuovo respiro a un concetto palesemente in debito d'ossigeno.

Tale operazione di cosmesi non ha però intaccato la visione dello sviluppo come di un processo in continua crescita, indifferente al fatto che le risorse rimangono costanti.

L'idea dello sviluppo durevole è un invito a fare durare la crescita e non la capacità dell'ecosistema Terra a sostenerlo. Come sostiene Wolfgang Sachs: «In principio ci si appellava all'ambiente come elemento dell'atto d'accusa contro la crescita. Oggi si utilizza il concetto di ambiente come bandiera di un nuovo sviluppo»¹².

Nicholas Georgescu-Roegen, economista rumeno, provocatore per natura e padre della cosiddetta 'economia ecologica', mette spietatamente in luce il paradosso su cui si fonda il dogma del tecnicismo moderno e il conseguente modello di sviluppo che ne deriva. Tale modello, figlio del pensiero economico occidentale, continua a ruotare in un sistema chiuso che tiene conto solamente della produzione e del consumo, dice Georgescu-Roegen, senza mai mettere tale processo in connessione con la biosfera. Un esempio per tutti: continuiamo a studiare e a ripetere da decenni le parole di Lavoisier, per il quale nulla si crea, nulla si distrugge, ma tutto si trasforma.

Ciò però è vero solo sotto un profilo puramente teorico. Un pezzo di carbone contiene una certa quantità di energia combustibile, da noi utilizzabile. Una volta bruciato, tale energia si trasformerà in calore, fumo e ceneri, che conterranno la stessa quantità di energia iniziale, non più sfruttabile però dall'uomo in quanto è diventata energia vincolata.

Anche il riciclaggio, sebbene si proponga come un'arma per controbattere il dispendio di materia che caratterizza inevitabilmente ogni processo di trasformazione, non può evitare l'irreversibile tendenza al declino delle nostre risorse.

Sebbene l'idea che la 'vita' di tutti gli esseri che popolano questo Pianeta possa violare qualche legge naturale sia considerata un'eresia da parte della scienza ufficiale, occorre prendere atto che anche questa

¹² Sachs, *Archeologia dello sviluppo*, cit. p. 33.

concezione si rivela essere una sorta di dogma davanti al quale non è lecito porsi dubbi. Il fatto che «consumo perché esisto» non viene preso in esame nelle concezioni economiche dominanti.

Occorre quindi chiedersi, quando aggettiviamo il termine sviluppo, cosa intendiamo veramente. L'espressione 'sviluppo durevole' (o 'sostenibile') indica che un determinato volume di produzione sia supportabile per l'ecosistema e che pertanto possa durare a lungo. Sarebbe pertanto la capacità di riproduzione a determinare la produzione e la durevolezza, e questa è legata alle condizioni ambientali. In questa prospettiva, che potrebbe essere paragonata a un viaggio, occorre ipotizzare un punto di partenza e uno di arrivo. Se li collochiamo sull'asse del tempo (e quindi della 'durevolezza') viene naturale pensare che non sia tanto importante la velocità del viaggio, quanto piuttosto la sicurezza di arrivare alla meta. Se invece si segnano i punti sull'asse verticale dello sviluppo, allora è necessario incrementare progressivamente la velocità (cioè la 'produzione') incidendo assai più profondamente sulle risorse disponibili.

Questa è però l'interpretazione dominante, che vede nello 'sviluppo durevole' un invito a fare durare lo sviluppo, cioè la crescita. «Dopo avere reso lo sviluppo universale, bisogna renderlo eterno»¹³.

Serge Latouche bolla come ipocrite le aggettivazioni dello sviluppo e offre un brillante paragone al proposito: nessuno può mettere in dubbio la buona fede e gli alti ideali di chi ha teorizzato il socialismo come dottrina di uguaglianza, ma dobbiamo oggi constatare che la pratica di tale ideologia ha dato risultati ben lontani da quelli sognati dai padri fondatori. L'unico socialismo esistente è quello reale. Analogamente si può dire che al di là delle aspirazioni dei teorici dello sviluppo, dopo una cinquantina d'anni di esperienze l'unico sviluppo esistente è quello reale, cioè l'espansione del modello occidentale¹⁴.

¹³ Rist, *Lo sviluppo*, cit., p. 195.

¹⁴ Cfr. Latouche, *L'altra Africa*, cit., p. 103.

Presentando lo sviluppo e la modernizzazione come un modo per moltiplicare le scelte offerte alla popolazione, si rischia di dimenticare ciò che è andato perduto. Inoltre ci si dimentica di ricordare che l'economia dominante, quella insegnata nelle università, nasce dall'osservazione di fenomeni avvenuti nei Paesi 'sviluppati' e non negli altri, che sono la maggioranza. L'economia è pertanto una scienza locale e non universale¹⁵.

Si può quindi concludere che uno degli effetti più insidiosi dell'era dello sviluppo è stato probabilmente la perdita a livello mondiale di direzioni alternative¹⁶. Un esempio per tutti: sul nostro Pianeta vengono parlate oggi circa 5100 lingue, un buon 99% delle quali in Asia e in Africa, nel continente americano e nel Pacifico e solo l'1% in Europa. È però provato che non più di 100 lingue sopravvivranno nel giro dei prossimi 50 anni¹⁷.

7. Opzioni

Sono passati quarant'anni da quando Lester Brown, fondatore del Worldwatch Institute, poneva all'inizio di un suo libro questo indovinello: immaginiamo uno stagno in cui il primo giorno ci siano due ninfee, il secondo quattro, il terzo otto. Ogni giorno il numero di ninfee raddoppia. Dopo trenta giorni lo stagno è completamente ricoperto di ninfee: dopo quanti giorni sarà ricoperto a metà? *Il ventinovesimo giorno*¹⁸ era il titolo del libro, in cui Brown ipotizzava che ci sarebbe stato un punto in cui le risorse del Pianeta non sarebbero più state in grado di rinnovarsi e sarebbe iniziato il declino. Se non siamo al ventinovesimo giorno, ci siamo molto vicini.

¹⁵ Cfr. Rist, *Lo sviluppo*, cit., p. 110.

¹⁶ Cfr. Sachs, *Archeologia dello sviluppo*, cit., p. 60.

¹⁷ Cfr. *ibi*, p. 49.

¹⁸ L. Brown, *Il ventinovesimo giorno. Dimensioni e bisogni della popolazione umana e risorse della Terra*, Sansoni, Firenze 1978 (ed. or. *The Twenty-ninth day: accommodating human needs and numbers to the earth's resources*, New York, Usa, Norton & Company, 1978).

La sospensione imposta da questa pandemia, lo stallone a cui ci ha costretti tutti, impone una riflessione profonda. Siamo stretti in una morsa terribile, e qualsiasi via di uscita impone comunque qualche rinuncia. Non è il tanto amato *win win* degli economisti finanziari, questo è un gioco a somma zero, dove il limite è dato dalle risorse del Pianeta. Il Sars Cov 2 sembra averci lanciato un segnale: non ci sono confini, né barriere che tengano, siete tutti ugualmente vulnerabili di fronte a questa piccola espressione della natura. A volere guardare da un'altra prospettiva, l'ammonimento potrebbe indurci a ripensare al fatto che apparteniamo a una stessa umanità (cosa di cui ci dimentichiamo troppo spesso, condizionati come siamo da etnocentrismi, sovranismi e pensieri di Stato vari) e che abbiamo un destino comune. Un fatto, questo, che l'accecazione generale ci ha troppo spesso impedito di vedere. Siamo passeggeri – spesso litigiosi – di uno stesso treno, che improvvisamente si è arrestato e a questo punto dobbiamo scegliere cosa fare, quale viaggio intraprendere. Le opzioni non sono illimitate.

8. Ripartire come prima

Possiamo attendere che la pandemia passi, riattivare la motrice del treno e piano piano ripartire nella stessa direzione, nelle stesse condizioni e con lo stesso ritmo di prima. Questa è la proposta dei teorici dello sviluppo, inteso come crescita. Quindi, *business as usual*, continuare a fare come si è fatto finora e qualcuno potrebbe vantare il fatto che il 97% della ricchezza prodotta dagli umani in 2 milioni e mezzo di anni è tutto concentrato negli ultimi 250 anni, che la grande crescita economica degli ultimi decenni così come, secondo le fonti della Banca Mondiale, la globalizzazione hanno sottratto alla fame milioni di persone in Paesi come, per esempio, l'India e la Cina. Quindi perché smettere? Lo scenario è piuttosto ottimista, ma rimane il fatto che un accumulo progressivo di condotte irresponsabili e di brevissimo termine può condurre a un dissesto

totale della biosfera e di noi umani, che di quella sfera siamo parte. Rischiamo di tagliare il ramo su cui siamo seduti. Possiamo dire che nessuna specie si è comportata come quella umana, o meglio, di una parte di quella umana: quella che ha costruito e sviluppato l'era industriale, dando vita a quelli che oggi chiamiamo Antropocene e che alcuni preferiscono denominare Capitalocene.

Scegliere di andare avanti di questo passo implica un sempre maggiore consumo di risorse e un conseguente sempre più rapido impoverimento del Pianeta. Questo da un lato consentirebbe di mantenere il tenore di vita che abbiamo vissuto finora, ma fino a un certo punto: infatti l'evidente cambiamento climatico, innescato anche dal nostro modello di produzione e di vita, non provoca solo danni irreparabili sull'ambiente, come spesso siamo portati a pensare. O meglio, dovremmo imparare a pensare che anche noi siamo parte dell'ambiente, che quest'ultimo non è solo uno sfondo, uno scenario che fa da contorno alle nostre esistenze, ma è uno degli elementi grazie ai quali possiamo sopravvivere.

Per il noto effetto farfalla, il surriscaldamento del Pianeta provoca l'inaridimento e la progressiva desertificazione di alcune regioni, come il Sahel, oppure inondazioni sempre crescenti in aree come il Bangladesh o mutamenti radicali dell'habitat come nelle regioni artiche. Sopravvivere diventa sempre più difficile e la gente è costretta a emigrare. I cosiddetti 'profughi climatici' sono sempre di più. Spesso l'impoverimento di una terra fa crescere le disuguaglianze, che possono degenerare in conflitti e dai conflitti, chi può, fugge, cercando asilo altrove. Si calcola che nei prossimi 30 anni 135 milioni di persone saranno costrette a lasciare la propria terra a causa del degrado e della siccità. Troppo poco si riflette sulle cause dell'emigrazione e una di queste, una delle più rilevanti, è proprio l'emergenza climatica causata da un sistema che consuma ogni anno le risorse di 1,3 pianeti. Di questo passo il ventinovesimo giorno, di cui parlava Lester Brown, si farebbe sempre più vicino.

9. Accelerare

Possiamo scegliere di ripartire immediatamente, nella stessa direzione, imprimendo una ulteriore accelerazione al nostro treno. La cosa potrebbe apparire folle in prima battuta, ma sono in molti tra scienziati e studiosi a riporre una grande fiducia, anzi a scommettere del tutto sulla tecnologia, la quale potrebbe favorire una crescita felice, senza correre il rischio della distruzione del Pianeta. Si pensi alle energie rinnovabili, alla ricerca di nuovi territori di sfruttamento in altri pianeti, ipotesi, questa, che può apparire fantascientifica, ma che non è poi così lontana dall'essere realizzata. Ne parlava l'astrofisico Stephen Hawking: per continuare a esistere ancora a lungo, l'umanità dovrebbe progettare di andare dove nessuno è mai andato prima, cioè su un nuovo pianeta, e lì creare tutto un nuovo ecosistema. L'imprenditore Elon Musk si è messo decisamente su questa strada. Si tratta dunque di trasformare definitivamente la biosfera, in cui abbiamo vissuto finora, in una completa tecnosfera, che produrrebbe un nuovo mondo futuro. Nel suo interessante libro dal significativo titolo *L'era sintetica*¹⁹, Christopher J. Preston ipotizza un prossimo Plastocene, un'era il cui pilastro centrale sarà la modificazione della struttura della materia. Il nome non deriverebbe solo da 'plastica', quanto dal verbo 'plasmare', modellare nuove strutture materiali. Siamo più *Homo faber* che *sapiens*, in effetti, ma finora la natura ha sempre imposto limiti ai nostri progetti di costruzione. Per tutta l'era fisiocratica le società umane, sebbene si modellassero in seguito ai più o meno numerosi contatti con l'esterno, erano opzioni fornite in gran parte dall'ambiente e dalla storia locale.

Non stiamo parlando di fantascienza e nemmeno di un futuro lontano: le nanotecnologie hanno iniziato a svilupparsi a partire dagli anni Sessanta. Si possono manipolare atomi e molecole, scoperchiando un mondo che

¹⁹ C.J. Preston, *L'era sintetica. Evoluzione artificiale, resurrezione di specie estinte, riprogettazione del mondo*, Einaudi, Torino 2019, p. 19 (ed. or. *The Synthetic Age*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 2019).

finora era stato celato ai nostri sguardi e che nessuno aveva mai utilizzato. Nanotrattamenti possono estrarre gli agenti inquinanti dall'immondizia; possono essere utili per la cura delle ossa e dei denti, per creare nuove fonti di energia; possono fornire la base per motori molecolari che ruotano quando sono irradiati dalla luce. Le possibilità che si aprono sono davvero tante.

Si possono riposizionare gli atomi, modificando in questo modo la materia. Le nanotecnologie riconfigurano completamente il rapporto tra gli esseri umani e la natura. Non a caso certe ricerche sono contestate, soprattutto dai movimenti ambientalisti.

Tradizionalmente, si è avuta la tendenza ad associare il 'naturale' a ciò che è 'normale', 'ecologico' e 'sicuro'. Il sintetico e 'artificiale', d'altra parte è stato associato a ciò che è innaturale, adattato agli 'usi umani' e (spesso) potenzialmente sospetto²⁰.

Tutto questo non è certo privo di pericoli. Per esempio, occorre tenere conto che il nostro corpo non è (ancora) adattato a convivere con questi nuovi materiali, non avendone mai fatto l'esperienza prima. Si tratterebbe di un'altra sfida alla natura: distaccandocene, risulteremmo vincitori, perché non più dipendenti da essa.

Esiste inoltre un problema etico: le nanotecnologie permettono alla nostra specie di inserirsi nella natura stessa della materia, ma fino a che punto possiamo spingerci? In realtà un filone piuttosto importante del nuovo pensiero ambientalista si pone in una ottica simile: invece di sognare un ritorno alla natura 'incontaminata', perseguendo un'azione conservatrice, meglio ricostruire ecosistemi con strumenti nuovi. Partendo dal principio che l'uomo ha sempre rimodellato l'ambiente che lo circondava, perché non superare le paure di trasgredire i limiti naturali? Questo nuovo pensiero ambientalista, basato sul 'giardinaggio' propone un pianeta post-naturale, segnato da paesaggi 'rinaturalizzati'.

²⁰ *Ibid.*

Anche il problema del riscaldamento globale potrebbe essere risolto, apportando lievi modifiche ad alcuni dei meccanismi dell'atmosfera. È quanto sostiene l'ingegneria climatica. Per esempio aumentando il potere riflettente della superficie terrestre (albedo), in modo che gran parte dell'energia solare che entra nell'atmosfera venga rimandata indietro e non riscalda il Pianeta. Come fare? Immettendo particelle riflettenti nell'atmosfera.

L'accelerazione, però, può aumentare la diseguaglianza sociale, che già ha conosciuto un forte incremento negli ultimi decenni. Una maggiore stratificazione sociale porterebbe a inevitabili maggiori vulnerabilità economiche, sociali e digitali.

10. Frenare, rallentare

Possiamo approfittare della sosta forzata per modificare il nostro treno, in modo che il nostro viaggio diventi più sostenibile. In che modo? Adottando comportamenti virtuosi, riducendo l'uso della plastica, diminuendo le emissioni nocive, sostituendo le forme di energia fossile con energie alternative, limitando l'uso dell'automobile... Si tratta di fare nostro il modello della decrescita, teorizzato da alcuni studiosi, tra cui ricordiamo Serge Latouche, Cornelius Castoriadis, Jacques Ellul e altri. Si tratta di adottare delle buone pratiche, che conducano a una razionalizzazione del consumo di risorse, con un conseguente minore impatto sull'ambiente, e a una maggiore condivisione delle risorse stesse. Non a caso il dibattito sulla decrescita è nato proprio nell'ambito del MAUSS (Movimento Anti Utilitarista nelle Scienze Sociali).

Cosa comporta tutto questo? Una certa rinuncia al nostro abituale stile di vita, una maggiore sobrietà. Anche questa è una delle strade percorribili, ma non indenne da difficoltà. La riduzione dell'uso di materiali inquinanti è un traguardo auspicabile, abbiamo ormai tutti davanti agli occhi le immagini di quelle gigantesche isole di plastica che percorrono gli oceani, uccidendo e ammalando tra l'altro moltis-

simi abitanti dei mari. Dobbiamo però essere coscienti che la sostituzione delle materie plastiche con altri materiali ha dei costi: siamo disposti a sostenerli?

Lo stesso si può dire rispetto ad altri agenti inquinanti: i combustibili fossili (carbone, petrolio, gas). La mobilità è uno dei tasselli fondamentali della nostra epoca. Diamo per scontato poterci muovere in automobile quando e dove vogliamo, prendere un aereo, che in poche ore ci porta in un altro continente, trasportare milioni di container su navi gigantesche, senza dimenticare che anche i treni, spesso presentati come alternativa *green*, si muovono grazie a elettricità prodotta da centrali in gran parte alimentate da combustibile fossile o da energia nucleare. Tutto questo ha un costo energetico enorme sia in termini economici sia sul piano ambientale.

Dunque è un problema di energia e produrla richiede costi di vario genere non solo legati strettamente alla sua produzione, ma anche allo smaltimento delle scorie di ogni trasformazione. Le risorse fossili servono a nutrire il nostro metabolismo industriale, che produce rifiuti in volume inversamente proporzionale alla propria efficienza energetica. Per esempio, da 100 litri di petrolio si ricavano circa 35 litri di benzina, che dà energia utile, ma chi paga lo smaltimento dei 65 litri di rifiuti termodinamici?

Se lo chiede Massimo Nicolazzi che, nel suo lucido *Elogio del petrolio*²¹, ripercorre la storia dei combustibili fossili, i cambiamenti che hanno indotto (economici e culturali) per poi passare ad analizzare le nuove forme di produzione energetica. I sistemi alternativi al petrolio, quelli *green* sono molto meno inquinanti (almeno all'inizio), ma anche molto più costosi e, poiché il loro rendimento non compensa i costi di investimento, occorre che siano sovvenzionati. L'energia rinnovabile va assistita, il che richiede tasse più elevate, più sussidi, più divieti e un ruolo maggiore dello Stato. Questo au-

²¹ M. Nicolazzi, *Elogio del petrolio*, Feltrinelli, Milano 2020.

mento delle imposte finalizzato al miglioramento dell'ambiente finirebbe però per favorire gli interessi degli individui ad alto reddito più di quelli dei poveri. Alla fine il centro finisce per scaricare i costi sulla periferia.

Non resta che l'ipotesi di ridurre il consumo di energia, che peraltro è uno dei principali indicatori di disuguaglianza tra gli abitanti del Pianeta. Meno energia significa minore mobilità, meno supporti elettronici ed elettrici, meno rapidità... Ma a cosa siamo disposti a rinunciare in nome di una possibile maggiore uguaglianza?

11. Uscirne fuori

Forse rallentare non basta. Forse è il caso di fermare per un po' il nostro treno, ripartire dalla minaccia della catastrofe quanto mai vicina, manifestatasi in occasione della pandemia e ripensare il percorso. Forse, dobbiamo arrivare a pensare di cambiare la direzione dei binari su cui stiamo viaggiando. Fare salire altra gente, condividere con loro ciò che abbiamo, ripensare in modo radicale il nostro rapporto con gli altri e con l'ambiente che ci circonda, armonizzandoli; fare società anche al di fuori dell'umano; adottare e condividere punti di riferimento che non siano soltanto il PIL, che è simile a una bicicletta: ha bisogno di muoversi per rimanere in piedi.

Occorre pensare a una vera e propria rivoluzione culturale. Una crescita esponenziale dell'utilizzo delle risorse porterebbe inevitabilmente al *crash* finale. L'inizio del declino verrebbe bruscamente anticipato e il ventinovesimo giorno rischia di diventare il ventiduesimo o il ventitreesimo. Ma non è solo un problema tecnico: è soprattutto politico, cioè culturale. In un interessante libro-manifesto intitolato *Ora. La più grande sfida dell'umanità*, Aurélien Barrau suggerisce un cambiamento radicale, financo coercitivo:

Da tempo, e molto volentieri, abbiamo accettato per esempio che la legge ci vieti di fare del male, fisicamente, a qualsivoglia individuo. Senza

esitazione, dobbiamo accettare che nello stesso modo ci vieti di contribuire a distruggere globalmente la vita terrestre – umana e non umana²².

Umana e non umana, questo è un punto centrale, che significa ripensare totalmente il nostro rapporto con la natura, uscendo dalla nostra torre antropocentrica. Non pensare più a piante e animali solo come a risorse, ma come entità con un significato intrinseco, con le quali è certo possibile interagire.

Dobbiamo allora riscoprire e reimmettere al centro del nostro parlare quella parola ormai espulsa da ogni lessico politico che è ‘solidarietà’, estendendola a tutte le componenti del Pianeta. Nell’antropologia tedesca dell’Ottocento e in parte del Novecento veniva spesso usata una dicotomia tra ‘popoli della natura’ (*Naturvölker*) e ‘popoli di cultura’ (*Kulturvölker*). Tale classificazione in realtà indicava nel primo caso i ‘selvaggi’, i ‘primitivi’, intesi come soggetti a leggi naturali, mentre i civilizzati con le loro istituzioni rientravano nel secondo caso. Come già abbiamo accennato nella Parte prima, forse dovremmo ripensare quella definizione per re-interpretarla in una chiave più attuale: partendo dalla consapevolezza della interdipendenza tra esseri viventi, stabilire un nuovo patto con la natura, ri-diventando in qualche modo popoli di ‘natura’. Il che non costituisce un ritorno al passato, ma una nuova prospettiva, che enfatizzi le somiglianze con gli altri esseri, viventi e no (non dimentichiamo che il virus, il quale ha messo in ginocchio buona parte dell’umanità, è in fondo un essere molto ‘primitivo’).

Le società ‘primitive’ erano costantemente preoccupate per il loro futuro e si muovevano alla ricerca di un equilibrio relativo con l’ambiente in cui vivevano. A questo servivano, per esempio, i totem, i boschi, le foreste e le montagne sacre: a proteggere parti di ambiente dalla mano dell’uomo. Allora, provocatoriamente, potremmo fare nostre nuove forme di totemi-

²² A. Barrau, *Ora. La più grande sfida dell’umanità*, Add, Torino 2020, p. 47 (ed. or. *Le plus grand défi de l’histoire de l’humanité. Face à la catastrophe écologique et sociale*, Michel Lafon, Neuilly-sur-Seine Cedex 2019).

smo, che servano a limitare gli eccessi. Ci vuole uno scarto profondo, un mutamento dei valori e il trovare o ritrovare una certa sacralità (ovvero intangibilità) dell'altro, umano o meno che sia. Un nuovo immaginario, un rovesciamento simbolico dove la natura non sia più sotto i nostri piedi, ma in cui noi siamo nel mezzo della natura, insieme ad essa e in compagnia di altri. Forse anche in questo caso, qualche piccola modesta proposta ci arriva dall'atlante etnografico, dal modo in cui altre società umane vedono e pensano la natura. In molte regioni del Sahel dopo avere tagliato un ramo, il contadino appoggia la mano al tronco e con una breve preghiera chiede perdono all'albero, come a dire: so di avere fatto qualcosa di male, ma ho dovuto farlo. Stesso comportamento tra gli Inuit, i quali dopo avere ucciso una foca, chiedono scusa all'anima dell'animale ucciso. L'elenco sarebbe lungo, ma ciò che ci interessa qui è capire che tali atteggiamenti sono legati a una visione del mondo in cui la natura, l'ambiente e l'uomo sono un tutt'uno. È la lezione dell'animismo, in cui tutto ha un'anima.

Ecco l'importanza di una nuova 'solidarietà' contrapposta alla competitività: in una società competitiva c'è sempre uno sconfitto; in una realtà solidale, si possono condividere momenti buoni e momenti di crisi. Ripensare l'ambiente in termini di vita, significa, in altre parole, sostituire l'ecologia con una 'biofilia'. Occorre diventare più consumatori di socialità che non di cose, coltivare gli spazi comuni non solo come reazione a un modello insostenibile, ma perché configurano un valore in sé, un miglioramento delle nostre vite. Riscaldare i rapporti umani e raffreddare il Pianeta.

Certo occorre fare scelte drastiche a cui seguiranno rinunce, ma occorre mettere sulla bilancia ciò che perderemmo e ciò che acquisiremmo: in questo modo possiamo forse accorgerci che molti dei nostri bisogni sono del tutto fittizi. Decrescere non deve più essere un tabù. Limitare i consumi, non significa abolirli. L'obiettivo centrale è sempre la vita. Una ragionevole riduzione forse non sarebbe poi così traumatica.

Se Gilbert Rist ha posto in luce come quello dello sviluppo costituisca il mito fondante della società occidentale, dobbiamo allora sostituirlo, creare un altro mito, i cui valori non siano più l'eccesso, il dominio

rovinoso della Terra: un mito che sostituisca la razionalità con la ragionevolezza, l'io con il noi, la competizione con la convivenza. Che esalti una nuova sobrietà, laddove sobrietà può non solo voler dire frugalità e rinuncia, ma anche e soprattutto una lucida fraternità. L'opposto del sobrio è l'ubriaco e forse dovremmo cominciare a smaltire questa sborria da sviluppo e crescita.

Il *posthuman* tra possibilità e vincoli

Angelo Campodonico

Università degli Studi di Genova

1. Il *posthuman*

Scopo di questo breve saggio è proporre alcune osservazioni sulle possibilità e sui limiti presenti nella proposta del *posthuman* ai fini di sollevare e problematizzare il tema di quale sia l'oggetto adeguato del desiderio umano, della sua speranza, e come la dimensione utopica si possa riproporre oggi in termini credibili. Ma innanzitutto occorre chiarire di cosa si tratta quando parliamo sinteticamente di *posthuman*. È un fatto che l'Antropocene con la sua peculiare sottolineatura della centralità dell'uomo e del ruolo della tecnologia comporta pure il tema del potenziamento dell'umano. Alle ideologie progressiste di una volta come il marxismo rivoluzionario si è sempre più sostituito, pur assumendo una tonalità più dimessa rispetto ad esse, l'ideale tecnocratico, pur sempre materialistico (ma non di un materialismo storico-dialettico), del *transhuman* o *posthuman*¹. Con il termine *posthuman* si vuole indicare sinteticamente il progetto di una radicale trasformazione della specie umana che sarebbe possibile in prospettiva grazie ai crescenti progressi della tecnologia. Si tratterebbe di un potenziamento delle ca-

¹ Sul tema del marxismo come esito naturale del razionalismo moderno cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1964.

pacità fisiche, psichiche e intellettuali dell'uomo in una direzione nel complesso non pienamente prefissata in anticipo. Che l'uomo sia destinato a un tramonto, che i segni di questo siano già incipienti, che questo passaggio vada non temuto o esorcizzato ma auspicato e preparato: queste sono alcune delle tesi caratteristiche di questo filone di pensiero. In realtà oggi si parla sovente a questo proposito di *transhuman*. Come osserva sinteticamente Farisco,

le teorie transumaniste che teorizzano la fine cronologica dell'umano si sintetizzano in due punti fondamentali: in essi si assume che esiste una netta separazione tra ciò che è (ancora) umano e ciò che non lo è più; in essi si assume un cambiamento tecnologico dell'umano, come se l'umano fosse statico e il fare tecnico non fosse opera dello stesso uomo².

Per la trasformazione 'postumana' (*posthuman*), invece, l'obiettivo è la completa fusione entro il flusso della vita onnicomprensiva, che si esprime nella potenza inarrestabile dell'evoluzione. Il tema del *gender*, del fatto cioè che l'identità sessuale biologica è diversamente e continuamente interpretabile su basi culturali, tema favorito dalla diffusione dell'egualitarismo democratico, promuove l'idea del *posthuman*³. Nel suo complesso la vita con la sua potenza trasformante e diffusiva sopravvive alla morte del singolo individuo:

Nella logica postumanistica o la natura umana viene negata o meglio dissolta nel divenire oppure si afferma la sua interpretazione meramente biologica come realtà imperfetta, una sorta di *work in progress* da portare a compimento tramite la tecnica, a sua volta intesa come realtà

² M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 214.

³ Cfr., per esempio, R. Braidotti, *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.

autoreferenziale, svincolata da qualsiasi modello meta-tecnico di valutazione. In tal modo la tecnica diviene tendenzialmente autonoma dall'etica, e i suoi valori sono separati e alternativi a quelli umanistici⁴.

In questo modo il 'postumano' intende pensare la relazione dell'umano con altro da sé, ma di fatto «si riduce a pensare una relazione senza soggetto, con esiti di fatto nichilisti e culturalisti, ossia [...] oppositivi e conflittuali»⁵.

Il tratto unitario del post e transumano consiste di fatto nell'enfasi sull'evoluzione e sulla plasmazione, anche se il primo punta su una teleologia della disincarnazione, sull'immortalismo, sul superomismo di derivazione nietzschiana, mentre il secondo su un divenire basato sul rigetto della forma.

Nonostante l'accentuazione da parte dei 'postumanisti' della centralità della vita oltre la specie e oltre il singolo individuo, l'evoluzione, tuttavia, ormai è inevitabilmente affidata in massima parte agli sviluppi della tecnologia anche applicata alla biologia (biotecnologie) e non più alla mera evoluzione biologica senza interventi programmati da parte umana come avveniva in passato. Perciò, nonostante la distinzione terminologica di *transhuman* e *posthuman*, si può parlare, quindi, sinteticamente di *posthuman*, in quanto in entrambi i casi si tratta di un'auspicata e perseguita radicale trasformazione dell'umano come lo conosciamo, trasformazione favorita o resa possibile, pur sempre, dagli sviluppi della tecnologia. Ciò che è determinante è il fatto che in entrambi i casi non si vede nell'uomo come lo conosciamo e nell'umanesimo come ideale una dimensione normativa. Probabilmente questa posizione è favorita dal fatto che l'evoluzione, la quale ha portato l'uomo allo stato quale lo conosciamo, viene intesa necessariamente come un processo totalmente casuale. Processo che, come tale, non potrebbe culminare a nulla di veramente paradigmatico.

⁴ Farisco, *Ancora uomo*, cit., p. 209.

⁵ *Ibi*, p. 214.

Per i transumanisti, quindi, la dimensione caduca e finita dell'uomo è non tanto da sanare, ma da ripensare radicalmente per rendere l'uomo immune alla sua stessa finitezza, in ultima analisi alla morte stessa. Innanzitutto alla base del *transhuman* vi può essere una preoccupazione per l'alleviamento della sofferenza. Ma il sollievo della condizione umana in quanto tale – e non meramente del dolore – motiva gran parte della scienza moderna, della medicina e della ricerca biomedica. Sembra che alcuni filosofi e scienziati credano che l'eliminazione – e non l'attenuazione – della sofferenza sia un traguardo ragionevole alla nostra portata. Ma ciò significherebbe incidere su capacità essenziali della natura umana come la libera scelta⁶.

⁶ Su questa tematica sono ampiamente debitore ad Antonio Allegra, in particolare ai suoi volumi *Metamorfosi. Enigmi filosofici del cambiamento*, Mimesis, Milano 2010; *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli 2017. Sulla vasta letteratura critica intorno al *posthuman* cfr. pure, in particolare, A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; R. Kurzweil, *The Age of Intelligent Machines*, MIT Press, Cambridge 1990. Dell'autore vedi anche *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking Press, New York 1999; (con T. Grossman) *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever*, Rodale, Emmaus 2004 e *La singolarità è vicina*, trad. it. di Virginio B. Sala, Apogeo, Milano 2008 (ed. or. *The Singularity is Near*, Viking, New York 2005). Si veda, inoltre, K.E. Drexler, *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, Anchor Press, New York 1996. Per quanto riguarda la critica al *posthuman* cfr. F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002 (ed. or. *Our Posthuman Future*, Picador, New York 2002); J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002 (ed. or. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt 2001); M. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008 (ed. or. *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007); Farisco, *Ancora uomo*, cit. Si veda pure il mio *Lineamenti di antropologia*

Il tema del *trans-human*, come è sollevato oggi, corrisponde, quindi, all'ideale di un perfezionamento dell'uomo possibile grazie alla tecnologia che coincide con uno stravolgimento dell'umano come lo conosciamo. Cruciale è l'assalto nei confronti dell'ultima, debole traccia ideologicamente persistente della distinzione capitale tra umano e bestiale, nonché dell'ulteriore confine tra uomini e macchine: in nome precisamente dell'evoluzionismo latamente inteso e più in generale della trasgressione di confini, entra prepotentemente in campo una lettura fluida della realtà, esplicitamente pensata in opposizione a qualsiasi pretesa essenzialistica. Tale consapevole confusione può avere luogo in molte figure diverse. Il parassita, il simbiote, la chimera, l'ibridazione con l'alieno o con la macchina sono tutte figure di tali connessioni. Il ruolo della tecnica è spesso salutato come decisivo fattore di liberazione dell'umanità, in particolare di quella di genere femminile, dall'incombere dell'ordine naturale stesso. Si tratta, dunque, di spostare il *focus* dall'epicentro umano verso un *continuum* egualitario con il mondo extraumano, dall'aspetto necessariamente caotico e contaminato. Sembra dunque che l'affermazione di una successione tra la manipolazione intrinsecamente propria dell'umano e l'imminente trasformazione dell'umano stesso sia solo preliminare, anzi subordinata, a una potente visione dell'umanesimo come ideologia tramontata. Il libro di Fukuyama *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica* (Mondadori, Milano 2002), è un'indagine sulle modalità in cui oggi viene proposto il passaggio al postumano. Non si tratta solo delle fantasie dei suoi teorici in senso stretto, ma di modalità farmacologiche già accessibili che hanno il compito di permettere la fuoriuscita dell'uomo

filosofica, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, in particolare, pp. 147-150. Più in generale sui rischi della tecnologia sempre valido è H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009 (ed. or. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt am Main 1979).

dalla sua condizione. In altre parole, ciò che ancora non è possibile alla terapia o manipolazione genetica è già l'obiettivo, in parte conseguito, di farmaci di uso comune, come il Prozac, che consentono un intervento su dati psicologici che si trovano a metà strada tra carattere e patologia. In sostanza, il pretesto patologico attraverso la medicalizzazione coinvolge in misura crescente lati personali in vario modo irriducibili all'ideale di una perfetta ed efficiente funzionalità.

In questo contesto occorre pure sottolineare che la tirannide della maggioranza prevista da Tocqueville agisce nella costruzione di un'irresistibile spinta anche individuale alla realizzazione di una personalità depurata dei suoi lati idiosincratici. Il salto di qualità è, in questo caso, affidato alla tecnologia. In questa prospettiva il transumanesimo appare come una potente ideologia tecnocratica.

2. Vincoli necessari?

La trasformazione radicale dell'umano solleva ragionevolmente qualche problema per molti perché si tratterebbe innanzitutto di una progettazione dell'uomo da parte di altri uomini che si mettono al posto della casualità che presiede al patrimonio genetico di ciascuno con i connessi rischi di manipolazione e di un rapporto radicalmente squilibrato fra le generazioni⁷. Questo è, per esempio, il rischio del *genome editing* o manipolazione del genoma come strumento di potenziamento delle generazioni future⁸. Ma non vi è solo questa obiezione. Dal momento che non tutto in un organismo si può indifferentemente comporre in

⁷ Cfr. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit.

⁸ Sul tema cfr. M. Galletti, M. Balistreri, G. Capranico, S. Zullo, *Biotecnologie e modificazioni genetiche. Scienza, etica, diritto*, Il Mulino, Bologna 2020; M. Balistreri, *Superumani. Etica e potenziamento umano*, Espress, Torino 2020, in particolare l'appendice *Il genome editing come strumento di potenziamento delle generazioni future*.

unità, v'è il rischio dell'estinzione dell'umano o comunque di qualcosa di sensato, d'interessante per noi, di cui abbiamo in certa misura esperienza. Come facciamo, infatti, a 'migliorare' l'uomo? A quale paradigma rifarsi? Esistono, oltre a delle possibilità di sviluppo, a dei possibili miglioramenti, dei vincoli da rispettare? La tradizione umanistica classica, cristiana e moderna sembrerebbe suggerire una risposta affermativa. Consideriamo alcuni aspetti del problema.

Per esempio: sembra certo che se potenziassimo troppo la razionalità rispetto alla dimensione emotiva e affettiva con la connessa capacità di empatia o viceversa, non avremmo più 'qualcuno' paragonabile all'uomo che conosciamo; forse non potremmo neppure parlare di 'qualcuno', ma piuttosto dovremmo parlare di 'qualcosa'⁹. Non a caso l'uomo non è veramente pensabile come tale ovvero come 'qualcuno' senza la netta distinzione e correlazione in lui di tendenza e razionalità. Egli non è né mera razionalità che come tale si confonderebbe con l'oggetto conosciuto, né mero appetito o impulso che come tale sarebbe cieco. L'essere dell'uomo presuppone la correlazione fra entrambe le dimensioni. Certo si potrebbe pensare ad attuare di volta in volta un sempre nuovo equilibrio fra razionalità da un lato e dimensione appetitiva e emotività dall'altro. Ma la cosa non appare affatto facile. Né è priva di grossi rischi. Così pure, se, per esempio, aumentassimo fortemente la memoria di un soggetto, crescerebbero anche i suoi disagi psicologici, perché non sempre è bello e opportuno ricordare ogni episodio della vita. E quindi sarebbe necessario potenziare altri aspetti della sua personalità. Su altro piano, lo stesso utero artificiale che permettesse l'intero sviluppo di un bambino sembrerebbe una possibilità da molti auspicabile nella prospettiva di una liberazione della donna dai vincoli della procreazione. Ma anche questo possibile sviluppo tecnologico non

⁹ Cfr. R. Spaemann, *Personen. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2007 (ed. or. *Personen*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996).

è indifferente ai fini della formazione complessiva dell'uomo perché incide fin dall'origine sul rapporto fondamentale madre-figlio sul piano psicologico. La stessa riduzione o eliminazione dell'esperienza del dolore fisico e mentale e della connessa esperienza della fragilità umana avrebbe esiti difficilmente auspicabili sulla umanità dell'uomo che è strettamente legata alla sua capacità di empatia e sulla sua stessa libertà. Come potremmo, quindi, in questi casi parlare con certezza di un miglioramento dell'uomo, nonostante l'indubbio ampliamento delle possibilità di scelta a sua disposizione?

In termini più generali possiamo osservare che, pur sapendo che l'evoluzione che ha portato all'uomo attuale è un'evoluzione cosiddetta a *bricolage*, fatta cioè per successivi aggiustamenti, senza dover necessariamente tendere all'uomo come un *non plus ultra* di perfezione, l'assestamento dell'umano che si è raggiunto (casualmente?) non appare radicalmente migliorabile (*posthuman*) senza continui adattamenti delle varie parti fra di loro e senza perciò correre gravi rischi¹⁰.

Un capitolo a parte riguarda il tema del possibile miglioramento dell'uomo sul piano morale che potrebbe essere ottenuto attraverso mezzi tecnologici. Anche a questo proposito è legittimo chiedersi se si possa effettivamente parlare di un miglioramento morale quando l'uomo non fosse consapevole di averlo ottenuto magari con sofferenza,

¹⁰ Sul termine 'evoluzione a *bricolage*' cfr., per esempio, F. Jacob, *Evoluzione e bricolage. Gli "espedienti" dell'evoluzione naturale*, Einaudi, Torino 1997 (il libro contiene la traduzione di tre conferenze tenute dall'autore tra il 1965 e il 1977; ed. or. *Le culte de l'émotion*, Marabout, Vanves Cedex 2012); T. Pievani, *Imperfezione. Una storia naturale*, Cortina, Milano 2019. La concezione era già stata accennata da F. Nietzsche in *Genealogia della morale*, II. Occorre riconoscere che non si può a priori escludere che vi sia alla base dell'evoluzione che ha portato all'uomo un Dio finalizzatore, la cui esistenza si può affermare attraverso vie razionali o la fede in una rivelazione religiosa. Questo avrebbe certo conseguenze significative sulla concezione paradigmatica dell'uomo.

di sicuro attraverso un rischio e un'esperienza personali, che richiedono tempo e impegno, percependolo quindi come intimamente 'suo'. Si tratterebbe in questo caso, infatti, di qualcosa come un'abitudine, un riflesso condizionato, non di un *habitus* virtuoso, l'acquisizione del quale implica come tale l'esercizio della libertà.

Il *transhuman* si pone certamente come suo scopo il tema della felicità, la quale però di fatto è identificata con il piacere. Al posto della felicità si cercano spasmodicamente emozioni sul piano del piacere sensoriale, emozioni prodotte attraverso stimolazioni varie con il rischio inevitabile dell'assuefazione e della noia¹¹. Si trascura il fatto fondamentale che l'uomo è un animale intenzionale e che per essere felice ha bisogno soprattutto di amare ed essere amato¹².

Infine la stessa vittoria sulla morte, ovvero lo stesso prolungamento della vita oltre un certo limite fisiologico, pur auspicata dal *posthuman*, solleva problemi enormi a motivo dei veloci mutamenti del costume e della mentalità provocati dallo stesso sviluppo tecnologico, sviluppi che renderebbero assai difficile e poco allettante per i 'sopravvissuti' stare continuamente al passo con i tempi, sentirsi cioè a proprio agio in un tempo della vita diventato troppo lungo. Si tratterebbe comunque di una 'immortalità', se vogliamo usare un termine improprio, che si snoda per un tempo indefinito, assai diversa da quella promessa per esempio dal Cristianesimo che coincide, invece, con una trasformazione radicale e definitiva dell'umano e non con un mero prolungamento della vita con in più qualche 'miglioramento', necessariamente pur sempre parziale, di alcune capacità. Nello scenario del *posthuman* l'alternativa, come si vedrà nel prossimo paragrafo, è quella di una vittoria della vita universale a spese del singolo individuo entro una prospettiva monista dalle ascendenze spinoziane.

¹¹ Cfr. M. Lacroix, *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

¹² Cfr. R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (ed. or. *Glück und Wohlwollen*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990).

3. Che cosa possiamo sperare?¹³

Se quelle appena esposte sono le reali alternative che abbiamo di fronte, per rispondere oggi adeguatamente alla famosa domanda di Kant su «che cosa posso legittimamente sperare?», dovremmo chiederci sinteticamente: se confrontato con le grandi ideologie progressiste del passato, frutto di una forte ribellione di fronte a gravi ingiustizie sociali come pure della secolarizzazione di escatologie religiose, il *posthuman* ha un'altrettanto grande speranza di fronte a sé? E ce l'ha pure non avendo un ideale ben determinato e non pienamente convincente da perseguire? In particolare, questa difficoltà si può così formulare: se non v'è un fine dell'uomo, un ideale umano determinato da perseguire, che senso ha procedere oltre? Si tratterebbe di uno sforzo genericamente costruttivista: a surrogare le alternative normative, necessarie ma inaccessibili, resta solo la «neolatria» nietzschiana, ripresa da Peter Sloterdijk¹⁴.

Ma pensare la metamorfosi da sola non implica precisamente una visione parziale e incompleta del reale? L'obiettivo paradossale è un divenire senza finalità. Quanto ciò possa essere praticabile è, tuttavia, ampiamente contestabile, per via delle condizioni di possibilità che definiscono ogni divenire come altra cosa rispetto al morire. L'alternativa tra morte e trasformazione è, su questo piano, decisiva per comprendere i limiti della metamorfosi, ovvero il rapporto tra il soggetto e l'altro. L'importanza di Deleuze consiste proprio nell'a-

¹³ I. Kant, *Logica*, a cura di Laterza, Roma-Bari 1984, p. 19.

¹⁴ Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 78-79 (ed. or.: *Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009). Sloterdijk percepisce chiaramente il problema, che vede anche colto da Nietzsche (cfr. ad esempio p. 139), ma ritiene che la vitalità *sine glossa* sia condizione sufficiente allo scopo di definire una verticalità. Quanto ciò sia a dir poco avventato, proprio nel punto teoreticamente cruciale della sua proposta, non mette conto di dire (pp. 48-49 e 78-79, 253, e *passim*).

vere compreso lucidamente che la convalida di una metamorfosi assoluta può essere solo la Vita insopprimibile, presa quale soggetto immanente del cambiamento. Un soggetto del cambiamento deve comunque venire postulato (qui è la Vita stessa, come Sostanza di stampo spinoziano):

la morte viene così “abolita” grazie all’artificio di considerare la vita, il suo contraddittorio, quale soggetto del cambiamento; ciò non toglie che si tratti solo di un modo alquanto enfatico di raccontarsi la stessa vicenda che si può descrivere nelle forme piane della vita e della morte dei viventi che ci circondano, piuttosto che della Vita onnicomprensiva. Ma occorre avere ben presente che il guadagno di questa immortalità verbale viene pagato a caro prezzo: ogni individuo umano è meramente una effimera configurazione della potenza di vita impegnata in continue metamorfosi e riaffermazioni¹⁵.

Come è stato osservato sinteticamente

l’istanza trasformatrice del transumanesimo e del postumanesimo può essere inscritta in un orizzonte antropologico, a condizione di superare talune restrittive interpretazioni dell’identità e della natura umane. La premessa è che la natura umana va concepita in coerenza con l’eredità classica, non come dato immutabile, ma come forma generativa e dinamica. Il concetto che potrebbe sintetizzare tale caratteristica è la plasticità, non intesa come indeterminatezza e polimorfismo, ma come il carattere di ciò che cambia conservando una propria forma riconoscibile, ossia resistendo alla de-formazione entro le sue soglie di sopportabilità. Plasticità è inoltre un concetto che fonde in sé la passività e l’attività, la spontaneità e la recettività, e che esprime la mancanza di de-finizione a priori di una natura che non

¹⁵ Campodonico, *Lineamenti di antropologia filosofica*, cit., p. 150.

sia la stessa sua plasmabilità. Che la natura umana è plastica significa che essa può darsi in modi relativamente diversi, nel tempo e nello spazio, senza con ciò definire il passaggio dall'umano a qualcosa al di fuori di esso. Piuttosto che il postumano, quindi, il vero rischio implicito nell'auto-trasformazione tecnica dell'uomo è *l'inumano*, in rapporto al quale la riflessione etica, anzitutto, è chiamata a delimitare la soglia tra il legittimo e, in molti casi, inarrestabile cambiamento dell'uomo e la sua distruttiva deformazione¹⁶.

In sintesi: se non c'è natura o c'è solo natura intesa in senso statico senza dinamismo e senza un *telos* tutto è trasformabile a piacimento.

Considerato nel suo complesso il *posthuman*, quindi, sembrerebbe piuttosto contraddistinto da una speranza illanguidita rispetto alle precedenti utopie fortemente ottimistiche, speranza che procede semplicemente per il fatto che la tecnologia progredisce 'naturalmente', sanando singoli problemi e disagi, e creandone inevitabilmente dei nuovi, processo che può portarci a conseguenze o scenari imprevisi. In fondo la stessa utopia marxista, anche se come tale non sembra avere avuto successo, ha avuto pur sempre delle ricadute importanti (fenomeni come il riformismo, il nichilismo ecc.). Anche per questo il *posthuman* come utopia non va sottovalutato.

Ma che cosa possiamo ragionevolmente sperare per il futuro dell'uomo? Quale prospettiva o utopia appare oggi veramente convincente? Certo possiamo tendere, per esempio, al potenziamento sorvegliato di alcune capacità soprattutto in soggetti con disabilità di vario tipo e in diverse fasi della vita, come già in parte sta avvenendo per esempio con la produzione di protesi artificiali comandate dal cervello umano. Ma, soprattutto, in generale sembrerebbe che nel periodo cosiddetto dell'Antropocene occorra promuovere una maggiore sensibilità umana ed ecologica (verso uomo e ambiente),

¹⁶ Farisco, *Ancora uomo*, cit., p. 215.

una cultura più essenziale, più frugale, una tecnologia funzionale all'ecologia e ad un'*ecologia dell'umano* attenta cioè ai legami fra gli uomini¹⁷. Ma questo effetto certamente auspicabile sembrerebbe essere complessivamente più esito di un'educazione alla responsabilità e a virtù come la temperanza, di una rivolta morale contro il principio secondo cui 'ciò che si può fare si deve fare', certamente favorita anche dalla crisi ecologica, piuttosto che della mera applicazione di nuove tecnologie all'uomo, pur potendo richiedere anche in prospettiva lo sviluppo di queste¹⁸.

Rifiutare la tentazione postumana rappresenta, quindi in ultima analisi, un modo di prendere sul serio la rinnovata attenzione all'identità umana. Il problema vero è: come pensare una trasformazione dell'uomo che non stravolga la sua identità, un desiderio umano dell'infinito che salvaguardi il finito e che non coincida con una cattiva infinità del desiderio? Il fatto che l'uomo possa desiderare la trasformazione di sé attraverso la tecnologia al fine di essere più felice significa che il fascino della prospettiva postumanista – anche le sue esasperazioni e follie – è il suo appello segreto al desiderio umano di trasformazione della sua condizione storica in una condizione qualitativamente superiore. Questo desiderio è il vettore insopprimibile dell'avventura umana. Sotto questo profilo l'impotenza odierna di una tradizione umanista in crisi deriva principalmente dalla sua incapacità di farsi competitiva sul piano del desiderio umano, della discussione sul suo oggetto adeguato, della sua proposta come forma possibile di vita. Nel ripensare oggi a un umanesimo competitivo anche l'esperienza della libertà potrebbe assumere un significato diverso da quello di un esercizio libertario e tutto soggettivo della scelta per diventare volontario impegno con

¹⁷ Cfr. Papa Francesco, lett. enc. *Laudato si'*, 2015.

¹⁸ Cfr. A. Campodonico, M. Croce, M.S. Vaccarezza, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2017.

l'avventura del desiderio, con la sua strutturale apertura all'infinito e alla dimensione intersoggettiva e relazione solidale con le altre libertà¹⁹. Per una prospettiva neumanista, quindi, non basta la mera contrapposizione al postumanesimo; è necessaria una prospettiva avveduta, in cui i fattori portanti del postumanesimo – sapere, desiderio, potere e libertà – trovino un'ampiezza e una sintesi migliori, ovvero più adeguate al desiderio profondo dell'uomo²⁰.

¹⁹ Il problema del ruolo della libertà nella tradizione liberale è posto efficacemente in P. Manent, *Storia intellettuale del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. LXV-LXVII (ed. or. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Hachette Pluriel, Vanves 1987): «Se essere libero è non essere intralciato da ostacoli esterni, cosa si fa quando questi ultimi sono stati rimossi? Cos'è essere liberi quando le libertà sono garantite? [...] La libertà è forse la migliore condizione per l'azione umana; non può dare da sola la sua finalità a quest'azione. Non è un caso se la fede nel progresso ha accompagnato lo sviluppo della civiltà liberale: la difficoltà intrinseca, la sua indeterminazione antropologica, può essere superata solo con la fede nell'avvenire. Si può ovviamente dire: bisogna uscire dall'indeterminazione liberale e trovare la vera verità o la vera felicità. Ma come non ricadere nel dogmatismo o nell'arbitrarietà politica o religiosa da cui il liberalismo ci ha felicemente liberati? Siamo condannati a oscillare tra una libertà sempre più vuota e delle verità arbitrariamente decretate?».

²⁰ Sulla possibilità di ripensare oggi l'utopia cfr., per esempio, R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020.

IA, intenzionalità e approccio sistemico: alle origini di un dibattito

Marco Damonte

Università degli Studi di Genova

1. Introduzione

La nascita ufficiale dell'*artificial intelligence*, meglio conosciuta con l'acronimo IA, viene datata al giugno 1956 quando a Dartmouth, nel New Hampshire, si riunirono quelli che sarebbero poi stati considerati i padri fondatori della IA, tra cui John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester e Claude Shannon. In quella circostanza vennero discusse le peculiarità dei primi programmi per calcolatori definiti 'intelligenti', in particolare il *Logic Theorist*. Questo programma, in grado di percorrere alcuni passaggi dimostrativi sui teoremi del calcolo enunciativo a partire dai *Principia Mathematica* di Bertrand Russell e Alfred Whitehead, era concomitante a un altro, capace di migliorare le prestazioni del suo programmatore, Arthur Samuel, nel gioco della dama, e precedeva di poco quelli riguardanti il gioco degli scacchi. Tutti questi programmi 'simulavano' quella capacità selettiva, fino ad allora ritenuta prerogativa della mente umana, in base alla quale di fronte a un problema che dà luogo al moltiplicarsi combinatorio di un numero esponenziale di mosse lecite 'viene scelta' la sequenza di mosse che porta alla soluzione desiderata¹.

¹ Per ulteriori dettagli cfr. V. Somenzi, R. Cordeschi (a cura di), *La filosofia degli automi. Origini dell'intelligenza artificiale*, Bollati Boringhieri, Torino 1986.

Da qui la definizione più comunemente accettata di IA intesa come programma di ricerca:

l'intelligenza artificiale si propone di riprodurre con programmi per calcolatore, o con robot mobili, comportamenti che, se osservati negli esseri umani, o più in generale negli organismi viventi, verrebbero definiti "intelligenti"².

Nell'Italia del dopoguerra l'interesse filosofico per i calcolatori e la sensibilità verso le questioni sollevate dall'IA non tardarono ad arrivare³, grazie al generale desiderio di 'sprovincializzare' il pensiero italiano dopo l'egemonia neo-idealista⁴. Tra i primi a farsene carico va menzionato Evandro Agazzi, allora giovane allievo di Guastavo Bontadini attento a questioni di logica e di filosofia della scienza. La sua lucida analisi in merito all'IA risale a metà degli anni Sessanta del secolo scorso⁵, ma, essendo condotta

² R. Cordeschi, s.v. *Intelligenza Artificiale*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. VI, p. 5734. Per una definizione più recente e diffusa, ma del tutto analoga, rimando a quella elaborata dall'Unione europea nell'ambito del progetto *Ethic Guidelines Trustworthy Artificial Intelligence*: cfr. <https://ec.europa.eu/futurium/en/ai-alliance-consultation.1.html> (ultima consultazione: 20/01/2021). Interessante anche la proposta del Direttore Scientifico dell'IIT di Genova in R. Cingolani, A. Magnani, *Robotica*, il Canneto, Genova 2018.

³ Cfr. M. Pera, *Dal neopositivismo alla filosofia della scienza*, in A. Bausola (a cura di), *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 108-111 e P. Casini, *La filosofia a Roma*, in P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura italiana del Novecento*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 321-322.

⁴ Cfr. P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009.

⁵ Essa è concomitante e, per certi versi complementare, a quella del filosofo della scienza Vittorio Somenzi, attivo presso gli atenei romani: cfr. V. Somenzi, *Tra fisica e filosofia. Scritti 1941-1965*, Piovani, Abano Terme 1989 e Id., *La materia pensante*, Clup Città Studi, Milano 1991.

su un piano concettuale che fa riferimento a distinzioni proprie della migliore tradizione metafisica, può essere considerata attuale e fruibile anche del dibattito contemporaneo, come vedremo nel primo paragrafo e come conferma il suo stesso autore che la riprende nei suoi scritti più recenti. Le sue tesi non solo hanno segnato il dibattito antropologico in quanto presa di posizione sullo statuto dell'IA, (darò indicazioni in merito nel secondo paragrafo), ma forniscono indicazioni anche a esigenze normative, se opportunamente inserite all'interno di una visione sistemica (terzo paragrafo). Come mostrerò in conclusione, ripercorrere le origini del dibattito sull'IA in Italia sulle orme di Agazzi comporta identificare una 'via italiana' per approcciare questo tema e per arricchire un dibattito caratteristico dell'Antropocene che risulta spesso ancora confuso.

2. L'IA di fronte a quattro questioni filosofiche

Agazzi, in un intervento tenuto nel 1966 al *Wiener Memorial Meeting on Idea of Control*, è ben consapevole, da un lato, delle aspettative, talvolta sovrastimate, nei confronti dell'IA – capace per alcuni di gettare luce sulla natura umana – e, dall'altro, dei timori che ne accompagnano lo sviluppo – la sostituzione di attività intellettuali umane con macchine, fino alla delega di alcune scelte. Con equilibrio egli presenta le sue riflessioni:

nelle pagine che seguono verranno svolte alcune considerazioni critiche a proposito della possibilità di ottenere la perfetta imitazione dell'intelligenza mediante automi, e ciò non già con l'intenzione di negare aprioristicamente questa possibilità, ma con lo scopo di sottolineare la presenza di alcuni problemi autentici, di carattere molto generale, la cui chiara consapevolezza deve anzi ritenersi necessaria per un miglior modo di affrontare la questione nel suo complesso⁶.

⁶ E. Agazzi, *Alcune osservazioni sul problema dell'intelligenza artificiale*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 59 (1), 1967, p. 3.

Tali ‘problemi autentici’ sono sostanzialmente quattro. Il primo concerne la necessaria distinzione tra l’ambito scientifico e quello filosofico: le riflessioni filosofiche sull’IA non possono fornire criteri validanti o invalidanti i risultati tecnici, perciò sono estranee al piano pragmatico della ricerca ed è bene che lo restino. Tuttavia la tentazione di presentare quei risultati non come semplici dati di fatto, ma come prova della validità intrinseca di una determinata impostazione antropologica è un rischio corso dagli scienziati da cui è bene prendere le opportune distanze, segnalando le indebite ingerenze e invasioni di campo. Il secondo riguarda il ricorso, spesso tacito, all’adagio per cui *agere sequitur esse*. In nome di tale principio si ritengono assimilabili due enti in base all’identità delle azioni che essi possono compiere. Nella sua accezione classica però l’*agere* concerne l’attività di un ente, non il suo semplice ‘comportamento’, né, tanto meno, il suo comportamento meramente osservabile. Il manifestarsi di un medesimo comportamento in due distinti enti, di per sé, non implica l’identità dei due enti, se non alla luce del riduzionismo comportamentista. Se a ciò si aggiunge il fatto, trascurato da un Agazzi che sta parlando nelle vesti di filosofo della scienza, per cui storicamente l’*agere sequitur esse* venne formulato in un contesto in cui l’*analogia entis* poteva essere riconosciuta nel suo spessore ontologico, si comprende la portata del terzo problema, quello linguistico, per cui «il linguaggio serve spesso a farci capire, ma serve talora anche a farci confondere»⁷. Quando ci si riferisce al comportamento degli automi con la pretesa che esso spieghi quello degli esseri umani si rinuncia, in modo del tutto paradossale, al linguaggio proprio del comportamentismo e del meccanicismo, ma si adotta quello del livello umano e del senso comune. Mediante i termini utilizzati per gli esseri umani vengono designati

⁷ *Ibi*, p. 15. Cfr. C. Albanese, *Per una critica della realtà-virtuale e dell’intelligenza-artificiale e una teoria sulla formazione linguistica dell’ossimoro*, Efestò, Roma 2021.

certi comportamenti dei calcolatori che, non senza ambiguità e circoli viziosi, si pretende poi spieghino il comportamento originario dell'essere umano dal quale sono stati (non senza arbitrio) mutuati: basti pensare a parole quali 'ricordare', 'dedurre', 'riconoscere', 'scegliere', 'apprendere', 'imparare', 'calcolare', 'compiere operazioni logiche', 'rispondere', 'decidere' e, su tutte, 'essere intelligente'. Il ricorso acritico al linguaggio antropomorfo diventa pertanto la molla più robusta che sostiene il progetto dell'IA suscitando aspettative fuori luogo:

fin tanto che ci si ricorda che questa è solo una trasposizione di comodo, un uso legittimo, ma convenzionale, di termini che si prestano abbastanza bene allo scopo voluto, fin tanto, si potrebbe dire, che questi termini vengono usati tra virgolette, di inconvenienti non dovrebbero presentarsene. È troppo facile, tuttavia, che queste virgolette mentali vengano gradualmente dimenticate, e in tal modo noi veniamo a caricare questi termini, quando sono applicati alle macchine, degli stessi significati che essi posseggono quando sono applicati all'uomo. Nessuna meraviglia, quindi, che a forza di parlare dell'attività delle macchine, con le stesse *parole* con cui discorriamo di certe attività umane, finiamo col sentirci intimamente persuasi che le macchine fanno davvero le stesse cose dell'uomo⁸.

La caratteristica distintiva di un'attività propria di un essere umano consiste nell'essere non solo transitiva (cioè essere compiuta in vista della produzione di un risultato), ma immanente (l'azione non si trasferisce su altre entità, ma rimane interna al soggetto). Qui si situa il quarto problema filosofico che secondo Agazzi presenta l'IA. Nell'intelligenza artificiale le azioni non sono dotate di quella immanenza che caratterizza la mente umana e che la tradizione metafisica ha indicato con il termine di 'intenzionalità'⁹ e appro-

⁸ Agazzi, *Alcune osservazioni sul problema dell'intelligenza artificiale*, cit., p. 12.

⁹ Cfr. E. Agazzi, *Intentionality and Artificial Intelligence*, «Epistemologia», 4, 1981, pp. 195-227.

fondito attraverso le nozioni di ‘coscienza’ e di ‘consapevolezza’. Le attività umane comportano una partecipazione e un’identificazione del soggetto nei confronti degli oggetti i quali, pur rimanendo se stessi, divengono in qualche modo parte del soggetto. In gioco c’è la modalità con cui il reale è rappresentato e significato: l’immagine di un panorama può essere registrata su un supporto informatico, ma attraverso una modalità che non è quella propria di un soggetto umano. In sintesi:

la possibilità di “ricevere” informazioni è solo un certo tratto in comune fra l’automa e l’organismo vivente, ma [...] l’automa si limita a ricevere, mentre il vivente “sente” anche ciò che riceve, ne ha una forma di coscienza. D’altra parte, questa capacità di attività “intenzionale”, “conscia”, proprio perché non è tanto un operare, un comportarsi, quanto un modo di operare e di comportarsi, è per ciò stesso anche qualcosa di pre-operativo, pre-comportamentistico, e potrebbe benissimo essere, anche in linea di principio, qualcosa di essenzialmente non svelabile fino in fondo mediante dei comportamenti, anche se non mancano certo dei comportamenti che possono, in una certa misura, rivelarne la presenza a guisa quasi di “sintomi”¹⁰.

La cifra dell’intenzionalità distingue l’attività sensoriale degli esseri umani da quella degli automi, ma, avverte Agazzi, lo stesso avviene anche per quanto concerne le attività ritenute più proprie del pensiero, quali quelle legate al ragionamento deduttivo, terreno sul quale le macchine hanno conseguito i risultati più brillanti nell’imitazione dell’essere umano. Il ragionamento deduttivo, da sempre alla ricerca dei requisiti di ‘correttezza’ (verità) e ‘completezza semantica’ (possibilità di tener conto di tutte le possibili interpretazioni dei nostri asserti), ha dato origine alla logica formale, cioè a un insieme di operazioni materiali che, almeno in parte, possono fungere da controfigura del

¹⁰ Agazzi, *Alcune osservazioni sul problema dell’intelligenza artificiale*, cit., p. 17.

concetto umano di dimostrazione. Tali sistemi formali sono però del tutto vicari, come dimostra la storia della loro origine, e non sostituiscono il ragionamento umano, capace di esprimere un giudizio sui suoi costrutti formali e sui risultati che essi forniscono. I surrogati formali che possono essere trovati a processi di astrazione e di induzione, persino a livello di logica matematica, non possono farsi carico di quella dimensione di normatività e di intuizione grazie alle quali quegli stessi surrogati formali sono resi possibili. Lo stesso vale anche nel caso del calcolo algebrico. Agazzi pertanto conclude:

non v'è difficoltà ad ammettere che un giorno si possa pervenire alla esatta riproduzione dei meccanismi del sistema nervoso, che ci consentono di pensare, mediante organi artificiali. Ma questo vorrebbe forse dire che avremmo riprodotto artificialmente il pensiero? Certamente no, ma solo che avremmo riprodotto le condizioni necessarie e sufficienti perché il pensiero possa manifestarsi; perché il pensiero si manifesti occorre però un'altra cosa: che il pensiero ci sia¹¹.

3. Dimostrare l'esistenza dell'essere umano

La valenza filosofica del progetto dell'IA consisterebbe pertanto nel tentativo di spiegare, attraverso i meccanismi in cui si articola, l'essenza stessa dell'intelligenza umana. Secondo Agazzi, tale spiegazione, a meno di accettare il comportamentismo, non può però prescindere dalla nozione originaria e irriducibile di intenzionalità, sia a livello di ragionamento logico (livello sintattico), sia come modalità di presenza della realtà alla mente umana (livello semantico). Non dovrebbe perciò stupire che egli, tornando su questo nesso problematico a distanza di una quindicina di anni, analizzi l'IA nel più ampio contesto del *mind-body problem*. Osservato che le filosofie spiritualiste più in voga

¹¹ *Ibi*, p. 27.

a metà del secolo scorso non hanno mai avuto difficoltà ad ammettere che le attività psichiche proprie degli esseri umani possano – e debbano – essere veicolate da una qualche struttura fisiologica¹², egli mette in guardia da ogni forma di riduzionismo puntando l'indice, oltre che contro il comportamentismo, contro lo scientismo, inteso come pretesa di considerare il metodo delle scienze dure capace di rendere ragione di tutte le dimensioni proprie dell'essere umano o, più in generale, inteso come tentativo di chiarire tutti gli aspetti del reale attraverso una lista finita e determinata di concetti, quali quelli che le scienze possono offrire. Spiegare il funzionamento di qualcosa, non significa infatti comprenderne la natura, almeno non più di quanto spiegare la fisiologia dell'occhio sia utile comprendere la natura dell'atto visivo. Una rassegna storica circa il problema del rapporto tra anima e corpo, problema soggiacente a quello dell'IA, è sufficiente a mostrare le aporie tanto di ogni monismo materialista, quanto del dualismo alla Cartesio¹³. Nel primo caso, le capacità e le potenzialità intellettive vengono assimilate ai meccanismi che ne permettono la realizzazione; nel secondo vengono surrettiziamente scisse dalla concretezza e dal contesto effettivo del loro manifestarsi. Il corpo umano infatti è un 'corpo' di tipo particolare, per così dire 'orientato di per sé' alla realizzazione di quelle attività che siamo soliti chiamare 'spirituali'.

Al pericolo di riduzionismo, la cui accettazione passiva è ribadita essere proporzionale all'uso disinvolto di un linguaggio antropomorfo con cui vengono descritte le operazioni delle macchine calcolatrici e dei robot,

¹² Il riferimento non è ulteriormente chiarito, probabilmente Agazzi si riferisce alle diverse correnti spiritualiste originatesi in seno alla filosofia cristiana: cfr. A. Agazzi (a cura di), *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, Milella, Lecce 1980.

¹³ Cfr. E. Agazzi, *Mind and Body: A Philosophical Delineation of a Problem*, «Epistemologia», 4, 1981, pp. 3-20.

è possibile rispondere filosoficamente impegnandosi nel ‘dimostrare l’esistenza dell’uomo’, così da salvaguardarne la dignità e da promuoverne la libertà, tanto di scelta, quanto di azione:

dopo aver scoperto, grazie allo sviluppo delle varie scienze, quanto si estenda e quanto sia variegato il terreno della sua [=dell’essere umano] “naturalità”, dobbiamo rieffettuare per conto nostro la riscoperta socratica, ossia riuscire a ritrovare nella sfera dell’intenzionalità, del senso, del dover-essere, del valore e della libertà i tratti che *caratterizzano* l’essere umano e che, non già ignorando o negando le sue dimensioni di naturalità, ma assumendole e integrandole nella complessità della *vita* umana, le restituiscano quel pieno significato che le consente di portarsi oltre i limiti della naturalità¹⁴.

Nella colletanea promossa al fine di raggiungere questa ‘riscoperta socratica’, ben tre – e non a caso – sono i saggi riconducibili al tema dell’AI, il cui progetto viene considerato la cartina di tornasole dell’antropologia filosofica contemporanea. Si tenga presente che, negli anni Ottanta e Novanta, erano stati sottolineati alcuni limiti delle macchine calcolatrici, a partire da quello già individuato da Alan Turing per cui una macchina che compie procedure in un tempo finito non può stabilire se una macchina così concepita finirà o meno col fermarsi dopo in numero finito di passi: tale problema resterebbe tale anche in computer di nuova concezione, quali quelli così detti ‘quantici’, poiché si tratta di un problema teorico in base al quale ci sarebbero situazioni in cui interviene per forza il significato, senza che procedure algoritmiche possano renderlo eliminabile. Inoltre, sempre negli stessi due decenni, il progetto (filosofico) dell’IA ‘forte’ è stato separato dal progetto (assimilabile a quello di un’informatica avanzata) dell’IA ‘debole’: nel primo

¹⁴ E. Agazzi, *Dimostrare l’esistenza dell’uomo*, in E. Agazzi (a cura di), *Interpretazioni attuali dell’uomo: filosofia, scienza, religione*, Guida, Napoli 1995, p. 38.

caso all'IA si chiede, attraverso la modellizzazione dei processi mentali, una effettiva comprensione di essi; nel secondo caso, che ha portato i risultati migliori, ci si concentra sulla loro simulazione¹⁵. Per ragioni di spazio non entro nel merito di queste vicende, ma mi limito a riportare le tre domande retoriche a cui i tre saggi ricordati pervengono.

Jean Ladrière, dopo aver chiarito, da un lato, che nell'esistenza propria di essere umano l'intelligenza è un 'atto intenzionale' in cui si incrociano il desiderio, inteso come motore dell'iniziativa, e l'apertura trascendentale, intesa come apertura alla totalità del reale, e, dall'altro, che la riflessione in quanto tematizzazione che ritorna su un vissuto non coincide con la coscienza in quanto chiarezza che accompagna il vissuto, distingue gli atti mentali dagli stati cerebrali che ne permettono la realizzazione e si chiede:

cosa può essere un'esistenza i cui atti non fossero più determinabili secondo le condizioni che sembrano appartenere allo statuto dell'essere umano? Ecco una domanda nella quale si ritrova, in una forma particolarmente acuta, la difficoltà centrale della problematica che ci interessa. Si può tentare di chiarire questa difficoltà, trattandola da diversi punti di vista. E l'intelligenza artificiale, evidenziando la proprietà di separabilità – che rende manifesta nelle possibilità di esteriorizzazione e di modellizzazione dell'attività di pensiero – contribuisce a precisarne certi aspetti. Non sopprime però niente di quanto ne fa precisamente una difficoltà centrale. Si è quasi tentati di dire che non fa altro che rafforzarne l'imperscrutabilità¹⁶.

¹⁵ È interessante notare che quando, per primo, il logico britannico Alain Turing si interrogò sul fatto che le macchine possano effettivamente pensare, egli intendeva piuttosto fornire un criterio per diagnosticare quando un sistema ha un comportamento paragonabile a quello umano, considerato come il prototipo dei sistemi intelligenti: cfr. A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, «Mind», 59, 1950, pp. 433-460.

¹⁶ J. Ladrière, *Gli impatti antropologici dell'intelligenza artificiale*, in Agazzi, *Interpretazioni attuali dell'uomo*, cit., p. 218.

La seconda domanda prende spunto dalla manipolazione simbolica: negli esseri umani essa si realizza grazie all'uso del linguaggio comune, mentre nelle macchine attraverso dei procedimenti algoritmici. Anche superando la netta dicotomia tra sfera semantica e sfera sintattica, si ripresenta il tema della rappresentazione mentale e del suo rapporto con un sistema, per quanto completo, di trattamento dell'informazione il quale assume che qualsiasi processo intelligente consista in una manipolazione di simboli fisici. I processi intelligenti impiantati su macchine informatiche amplificano 'di fatto' il pensiero umano, così come altre macchine hanno amplificato la locomozione e la forza umana. Senza preclusioni nei confronti di programmi che potrebbero simulare linguaggi semi-naturali resta sempre perennemente attuale la domanda:

caso mai, un giorno, si riuscisse a far "girare" questi programmi, facendo loro passare il test di Turing, si avrebbe allora il diritto di considerare seriamente la domanda seguente: "l'uomo condivide con ausili razionali artificiali [...] certi attributi cognitivi intelligenti (specialmente quelli che sono legati alle attività di percezione, di ragionamento, di pianificazione intenzionale, di decisione sulla base di informazioni incomplete, di linguaggio e di dialogo), quando questi ausili artificiali si dimostrano talvolta più potenti?". [...] Il programma filosofico dell'intelligenza artificiale, anche se utopico e anche se si imbatte in difficoltà ancora mal valutate, perverrà sicuramente a chiarire meglio le specificità del Senso e dell'Uomo¹⁷.

Il banco decisivo di prova dell'IA è ciò che nelle principali correnti in cui si articola la filosofia contemporanea, sia nel suo versante continentale, sia in quello analitico, viene considerato il *proprium* dell'essere umano, cioè il linguaggio. Riconosciuto che i risultati delle ricerche cliniche e di quelle neuropsicologiche hanno permesso di gettare luce

¹⁷ J.P. Desclés, *Intelligenza artificiale e linguaggio naturale (Riflessioni epistemologiche)*, in Agazzi, *Interpretazioni attuali dell'uomo*, cit., pp. 180-181.

sulle strategie centrali del processo di informazione linguistica in vista di una loro simulazione sui calcolatori, Günter Rager si chiede:

abbiamo veramente fatto dei passi avanti nella comprensione del linguaggio in quanto tale? La chiarificazione dei processi che avvengono nel sistema nervoso centrale ci mostra come il linguaggio venga codificato nel sistema nervoso; essa può farci comprendere quali siano le condizioni fisiche necessarie all'espletazione del linguaggio. Dette condizioni fisiche, tuttavia, non sono sufficienti a spiegare la natura o essenza del linguaggio. [...] Il linguaggio non può essere compreso in base ai – o derivato dai – suoi parametri fisici o neurobiologici: può essere compreso soltanto in base a se stesso o alla sua realizzazione cosciente. Il linguaggio, al pari di altre realtà quali la percezione, la coscienza o la libertà, appartiene alla nostra fondamentale ed immediata auto-consapevolezza ed auto-realizzazione in una comunità umana [...] Il linguaggio è una realtà elementare che non può essere ridotta ad – o derivata da – alcuna altra realtà¹⁸.

Queste osservazioni sul linguaggio risultano decisive per giudicare ogni progetto di IA e rimandano alla fuorviante confusione linguistica già segnalata da Agazzi, che, alla luce di quanto emerso, va interpretata come un vero e proprio errore sia metodologico che logico:

se si tenta di derivare l'essenza del linguaggio dai dati neurobiologici [cioè quelli che un progetto di IA forte intende simulare su macchine], si finisce in un circolo vizioso o in una *petitio principii*: la realtà che dovrebbe essere spiegata (*explanandum*) è – essa stessa – richiesta quale base della spiegazione (*explanans*). Inoltre, dobbiamo essere consapevoli del fatto che il sistema dei concetti neurobiologici viene sviluppato con riferimento al suo particolare metodo o oggetto formale. Se concetti della nostra immediata

¹⁸ G. Rager, *Linguaggio, cervello e mente*, in Agazzi, *Interpretazioni attuali dell'uomo*, cit., pp. 140-141.

esperienza, di noi stessi e del mondo – come coscienza, linguaggio e libertà – sono applicati ad oggetti neurobiologici, si produrrà un *equivoco*, il che significa che si stanno usando le medesime parole per concetti differenti¹⁹.

Il nostro tempo sembra avere accettato questo equivoco nella misura in cui non ha remore ad applicare la terminologia propria degli atti umani ad artefatti di vario genere, finendo con il considerare le proprietà degli esseri umani le stesse che rendono appetibile un prodotto della tecnologia. Non a caso le pubblicità che reclamizzano tali merci abbondano nell'appellarsi alla loro 'intelligenza' (dalle automobili, ai piccoli e grandi elettrodomestici): nulla di male, se ciò non fosse la spia di un riduzionismo antropologico a cui urge porre rimedio per consentire a ogni persona di essere all'altezza del suo ruolo nel mondo.

4. Un approccio sistemico

In gioco non c'è soltanto la necessità di riscoprire la dimensione etica per evitare eventuali abusi dell'IA, oggi pericolosamente presenti soprattutto sotto forma di gestione dei cosiddetti *big-data*²⁰, ma, più in profondità, in gioco c'è la concezione stessa di 'persona'. Nel caso dell'IA il confine tra scienza e tecnologia si fa sempre più sfumato: se lo scopo della scienza è 'conoscere' qualcosa e lo scopo della tecnica è 'fare' qualcosa, nel caso del progetto dell'IA forte la tecnica coincide con la (almeno presunta) conoscenza dei fenomeni mentali. A fronte di questa situazione, Agazzi invita ad evitare due atteggiamenti contrapposti: da un lato, la demonizzazione della tecnica della quale si sottolineano, a vario titolo, i pericoli; dall'altro, una accettazione acritica del mito del

¹⁹ *Ibi*, p. 142.

²⁰ Cfr. G. Ghilardi, *Intelligenza artificiale e affidabilità: quale etica?*, in C. Caltagirone, A. Tumminelli (a cura di), *Tecnologie della comunicazione e forme della politica*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 147-155.

progresso che chiede uno sviluppo tecnologico senza vincoli promettendo un futuro radioso per l'umanità. Piuttosto:

la verità è che il sistema scientifico-tecnologico modifica tutte le forme di vita, crea nuove credenze, comportamenti, ideologie, movimenti politici, in un certo ben preciso modo, e in *questo senso* non è neutrale²¹.

Nelle attuali temperie culturali, si tratta di trovare un equilibrio tra 'apocalittici' e 'integrati' affinché le azioni delle persone a livello individuale e collettivo possano avere quel senso e quel valore tali da permettere una conoscenza scientifica autentica e delle applicazioni tecnologiche volte a promuovere realmente l'umanità. La soluzione che Agazzi suggerisce è mutuata dall'approccio sistemico, cioè dal considerare il sistema scientifico-tecnologico come un «sistema sociale adattivo aperto»²². Le azioni promosse in ambito scientifico-tecnologico fanno parte di un sistema complesso attorniato da diversi ambienti, quali quello fisico, biologico, sociale, psicologico, politico, religioso, ideologico, economico, finanziario, giornalistico e via dicendo. Ciascuno di questi ambienti è un sistema aperto che dipende da tutti gli altri e che, al contempo, li influenza in qualche modo. Tale rete rende necessariamente 'adattivo' ogni sistema che

²¹ E. Agazzi, *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Rusconi, Milano 1992, p. 115.

²² *Ibi*, p. 237. Quanto l'IA rientri a pieno titolo in questa visione lo dimostrano, se ce ne fosse bisogno, le interazioni che essa intrattiene con gli aspetti sociali, economici e giuridici, cfr. A. Longo, G. Scorza, *Intelligenza artificiale. L'impatto sulle nostre vite, diritti e libertà*, Mondadori, Milano 2020. Per una proiezione attendibile, alla luce del contesto dovuto alla pandemia da Covid-19, circa l'impatto che nei prossimi dieci anni l'IA avrà sulle *smart city* cfr. il sito della IDC, società mondiale di ricerche di mercato in ambito di innovazione digitale, www.01building.it/smart-city/smart-city-10-tendenze-secondo-idc (ultima consultazione; 20/01/2021).

non può avere una pretesa assolutistica rispetto agli altri, pena la sua marginalizzazione. In altre parole:

la reazione dei sistemi umani si esprime più comunemente [...] nel tentativo di *modificare l'ambiente*, e ciò ha molto poco a che vedere con la ricerca di un equilibrio, sia esso vecchio o nuovo. In altre parole, i sistemi umani sono in grado di svolgere sull'ambiente un'azione positiva, creativa, innovativa, che non solo può contribuire a conservare il presente stato del sistema, ma può anche avere come risultato un modo del tutto nuovo di regolare il sistema, e la creazione di un ambiente idoneo al suo nuovo modo di essere e di funzionare così concepito. Tutto ciò si può anche esprimere dicendo che, mentre diversi sistemi non umani possono manifestare un *comportamento orientato a un fine* nel loro funzionamento sia interno che diretto verso l'ambiente, i sistemi umani sono anche capaci di svolgere un'*attività intenzionale*, ovvero sono in grado di modificare se stessi e l'ambiente "di proposito". Quanto si è detto sopra dei sistemi umani in generale (politico, economico, religioso, amministrativo, e via dicendo) vale in particolare per il sistema scientifico, uno dei più tipici sistemi umani. È noto, infatti, che uno dei tratti distintivi più caratteristici della scienza è la sua capacità smisurata di modificare praticamente tutti gli ambienti che le gravitano intorno, siano essi di natura fisica, culturale, sociale, politica²³.

L'influenza della scienza in modo tanto determinante su altri sistemi, la rende però al contempo vulnerabile e sensibile ad essi. In particolare, l'impresa tecnico-scientifica potrà continuare il suo percorso e raggiungere i fini che le sono propri solo se saprà affrancarsi dai lacci di un utilitarismo volto al soddisfacimento di bisogni tanto urgenti, quanto indotti e dai condizionamenti economici di una finanza volta alla mera capitalizzazione, per potersi così rifare al sistema di una antropologia non riduzionista. La nozione di intenzionalità torna ad essere centrale:

²³ Agazzi, *Il bene, il male e la scienza*, cit., p. 239.

nel caso dell'uomo, numerose sue attività sono semplicemente comportamenti-tendenti-a-uno-scopo (per esempio la respirazione, la fuga dinanzi al pericolo per una reazione istintiva, il chiudere gli occhi di fronte a una luce accecante). Ma i comportamenti degni di essere chiamati specificamente "umani", inevitabilmente, implicano il riferimento ad uno scopo che viene rappresentato prima dell'atto realizzatore, divenendo la guida effettiva per la messa in opera di attività che sono *stimate* idonee a condurre verosimilmente allo scopo. In questo processo troviamo all'opera uno dei più tipici caratteri dell'uomo: l'*intenzionalità*, intesa nella sua espressione più alta, cioè come la possibilità di rappresentarsi uno stato di cose che è soltanto ideale, che non è materialmente presente, ma che può essere ideato da quella che è spesso denominata la nostra "attività simbolica". È una conseguenza di questa possibilità di *intenzionare* le entità ideali che alcune di esse possano diventare modelli ideali della nostra attività e la guidino, cioè che possano presentarsi come valori, ed è pure in ragione di questo fatto che denominiamo *intenzionali* le attività di questo tipo²⁴.

In quanto progetto tecnico-scientifico, anche quello che concerne l'IA soggiace a questa dinamica e, pertanto, il suo successo dipenderà, oltre che dai risultati pratici conseguiti, dalla sua capacità di promuovere l'umanità concreta degli esseri umani, meglio di soddisfare i valori autentici a cui il comportamento delle persone decide liberamente di conformarsi grazie a quella saggezza pratica che Aristotele chiamava *frónesis*²⁵. Ciò implica l'accettazione del rischio, sia nella sua componente antropologica, sia nella sua accezione esistenziale²⁶: gli esseri umani possono infatti sbagliare nel valutare i fini da raggiungere e i mezzi per conseguirli, ma tale rischio non può essere eliminato. Si può

²⁴ *Ibi*, p. 129.

²⁵ Cfr. *ibi*, p. 170.

²⁶ Cfr. *ibi*, pp. 200-204.

tentare di ridurlo, evitando di appoggiare progetti riduzionisti o ideologici e facendo piuttosto leva sull'autocomprensione che l'essere umano ha di se stesso²⁷ e sulla nozione di 'bene comune' che andrebbe sempre responsabilmente promosso²⁸.

Tale approccio sistemico comporta un lento raggiungimento di equilibri sempre precari tra i diversi ambienti sociali: quali sono i più sensibili su cui concentrarsi nell'immediato? Agazzi indica due urgenze. La prima è quella di una divulgazione scientifica 'franca':

un problema non banale di responsabilità morale della ricerca pura, sotto il profilo delle conseguenze, nasce dal modo in cui viene trasmessa e divulgata l'informazione concernente i suoi risultati. Molto spesso assistiamo oggi ad una *divulgazione scientifica* di tipo sensazionalistico e superficiale, fatta per impressionare il gran pubblico. [...] Di operazioni del genere sono spesso responsabili i *mass media*, i quali obbediscono purtroppo alla logica del mercato e cercano di *vendere* l'informazione rivestendola dei caratteri di sensazionalità che sollecitano la curiosità del pubblico²⁹.

La seconda riguarda l'educazione scientifica e la necessità di integrarla con quella umanistica. Agazzi è sempre stato sensibile al tema di un'educazione completa sin dai suoi editoriali come direttore di *Nuova Secondaria*³⁰. Ultimamente è tornato a insistere su questo aspetto, proprio in riferimento all'IA:

²⁷ Cfr. *ibi*, p. 290.

²⁸ Cfr. *ibi*, p. 196.

²⁹ *Ibi*, p. 195.

³⁰ Cfr. M. Damonte, *Evandro Agazzi: filosofia della scienza e paidéia umanistica*, in M. Murzi (a cura di), *150 anni di scienza e filosofia nell'Italia unita*, Limina Mentis, Villasanta 2011, pp. 487-523.

è soprattutto attraverso l'educazione e la divulgazione che si potrà perseguire l'obiettivo indicato [la riconciliazione delle *due culture*]. Entrando più nel dettaglio, appare ovvio che si dovrebbe dare uno spazio adeguato alla *filosofia della scienza e della tecnica* tanto nell'insegnamento delle discipline scientifiche e tecnologiche quanto in quello della filosofia, facendo uscire entrambi i settori da quell'impostazione autoreferenziale ancor oggi imperante. E ne guadagnerebbero entrambi. Infatti è innegabile che la rinascita e lo slancio registrato dall'etica negli ultimi anni è stato stimolato e quasi imposto dai tanti problemi morali nuovi e inediti provocati dallo sviluppo delle tecnoscienze [...] e un fenomeno analogo si sta profilando per quanto riguarda un'altra disciplina filosofica, ossia l'antropologia filosofica, chiamata a confrontarsi con le sfide poste dalle neuroscienze e dall'intelligenza artificiale. Ma anche le scienze e le tecnologie si trovano oggi investite da quei problemi che i loro stessi progressi suscitano a livello morale, sociale, legale e politico e che non sono in grado di affrontare utilizzando le proprie metodologie e i propri principi teorici e logici. Questi problemi, se rimangono insoluti, rischiano di produrre nell'opinione pubblica e nel corpo sociale una reazione di anti-scienza ormai non più sottovalutabile. In altri termini: oggi *sappiamo* molto più e molto meglio di quanto sapessero, nei più disparati campi, i nostri antenati e *possiamo* fare un'infinità di cose che neppure potevamo immaginare. Tuttavia abbiamo bisogno di sapere come usare questo sapere e questo potere, e come dar loro un *senso*, in modo che migliorino la nostra *vita* nel senso più pieno. In questo sforzo è ancora la cultura umanistica quella che è chiamata a recare il contributo maggiore, poiché la scienza e la tecnica avanzano, per così dire, per forza e per impulso propri e interni. La filosofia e la comprensione storica sono due ambiti disciplinari ben collaudati in seno alla cultura umanistica e, se al loro interno si accentuerà l'interesse per le scienze e le tecniche, il risultato potrà essere proprio quell'arricchimento della cultura di cui siamo alla ricerca³¹.

³¹ E. Agazzi, *Cultura scientifica e cultura umanistica: separazione insanabile o influsso positivo?*, in G. Bellini, E. Agazzi, *L'uomo nell'era della tecnoscienza*.

5. IA e Antropocene

Se, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il sistema scientifico-tecnologico modifica tutte le forme di vita, allora la questione dell'IA – che di questo 'sistema' rappresenta oggi la punta di diamante – diventa centrale in una discussione sull'Antropocene cioè in quell'epoca in cui, per un verso, l'umanità sembra avere le possibilità tecniche per prendere il controllo sul pianeta Terra come mai era avvenuto prima e, per un altro verso, ogni essere umano risulta sempre più dipendente dai meccanismi tecnico-scientifici che lo circondano fino a lasciarsene condizionare nella natura/cultura e nelle relazioni³². Agazzi non ricorre al termine Antropocene e solo con malcelata riluttanza accenna al post-umanesimo e al trans-umanesimo³³. Ciò nonostante, nel suo ultimo libro scritto a quattro mani con il fisico Gianpaolo Bellini, si interroga proprio sulla condizione dell'essere umano in una età in cui la tecnoscienza è il paradigma dominante e sulle conseguenze future di questo fatto. Egli si sofferma ancora sull'IA, ritenendo opportuno riproporre, con gli opportuni aggiornamenti, le sue riflessio-

Dialogo tra un fisico e un filosofo, Hoepli, Milano 2020, pp. 117-118. Analogamente cfr. G. Salmeri, *Perché il sapere umanistico? Due tesi*, «Philosophical News», 9, 2014, pp. 74-85.

³² Sul nesso tra IA e lavoro cfr. A.A. Casilli, *Schiavi del clic. Perché lavoriamo tutti per il nuovo capitalismo?*, Feltrinelli, Milano 2020 (ed. or. *En attendant les robots. Enquete sur le travail du clic*, Seuil, Paris 2019) dove vengono offerti dati in base ai quali molte delle attività ritenute opera di IA sono in realtà demandate a meno costosa manodopera umana nei Paesi in via di sviluppo.

³³ Cfr. Agazzi, *Cultura scientifica e cultura umanistica: separazione insanabile o influsso positivo?*, cit., p. 107. Barbara Henry si sta impegnando in un tentativo di affinare l'uso di questa terminologia: cfr. *What Remains of the Human in the Anthropocene? Living between 'Nature' and 'Culture' in the Posthuman Condition*, «Itinerari», 59, 2020, pp. 157-172 e Id., *Postumanesimo, transumanesimo, umanesimo digitale. Le ragioni per una necessaria chiarificazione concettuale*, in E. De Bellis (a cura di), *La natura e l'umano. Quale rapporto?*, Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 2021.

ni di oltre cinquant'anni prima³⁴. Ciò suggerisce due, provvisorie, conclusioni. Innanzitutto va riconosciuto che il nerbo teoretico della questione rimane immutato: alla luce dei più recenti risultati raggiunti dall'IA e indipendentemente da come vogliamo definire la nostra epoca, resta assodato, volenti o nolenti, che l'equazione tra essere umano e macchina calcolatrice (o automa) non ha l'ultima parola sulla natura propria dell'essere umano. In secondo luogo, va ammesso che tale nerbo teoretico è stato messo in luce facendo ricorso a nozioni della metafisica classica o a riprese contemporanee di essa: possiamo vedere qui all'opera la migliore tradizione filosofica italiana, dove l'approccio storico-filologico si coniuga con una prospettiva analitico-descrittiva capace di sostenere istanze speculative e schemi interpretativi originali e, per certi versi, provocatori³⁵. Sulla scia di Agazzi e della tradizione a cui fa esplicito riferimento, è auspicabile indagare i prodromi della questione, utilizzare un apparato concettuale di riferimento adeguato ad affrontarla attraverso quel metodo di analisi concettuale capace di dare al linguaggio antropomorfo proprio dell'IA il suo giusto peso. Quando le ambiguità linguistiche diventano confusioni ontologiche, la filosofia non può accontentarsi di offrire un suo contributo a questa o quell'altra scienza, compreso il progetto dell'IA³⁶, ma ha il compito di indicare il crinale sul quale ci si sta muovendo, senza ottimismo e senza pessimismo. Grazie al percorso tracciato da Agazzi è possibile rendersi conto di una strana ironia della storia, prima che essa diventi un dramma e un dramma dagli esiti catastrofici, almeno nel senso etimologico di questi termini: nella prima

³⁴ Cfr. Agazzi, *Diversi saperi riguardano l'uomo*, in Bellin, Agazzi, *L'uomo nell'era della tecnoscienza*, cit., pp. 92-105.

³⁵ Cfr. S. Achella, C. Cantillo, *Per un piccolo lessico filosofico*, in S. Achella, C. Cantillo (a cura di), *Le parole e i numeri della filosofia. Concetti, pratiche, prospettive*, Carocci, Roma 2020, p. 10.

³⁶ Così la intende J. McCarthy, *What has AI in Common with Philosophy?*, versione 2006, jmc.stanford.edu/articles/aiphil.html (ultima consultazione: 20/01/2021).

metà del Novecento la logica matematica, e in particolare la teoria della calcolabilità, ha dimostrato che la formalizzazione è una concezione così potente da indicarci i suoi stessi limiti se applicata alle questioni matematiche, pervenendo così a una sorta di ‘critica della ragione formale’³⁷. Tale critica, paradossalmente, ha condotto all’apoteosi del formale, cioè alla nascita dell’informatica e all’elaborazione digitale dell’informazione che, scissa da ogni interpretazione umana, è stata consegnata all’IA. Questa *ubris* computazionale, forte delle sue smisurate conseguenze pratiche, ha preteso di generare una nuova forma di oggettività che ha de-problematizzato il ruolo delle scelte umane nella selezione e nell’elaborazione dell’informazione³⁸. In realtà la costruzione della conoscenza scientifica dalla modernità in poi, almeno fino ad oggi e a meno di non darne una lettura astorica e caricaturale, ha sempre fatto leva su due aspetti del nostro rapporto con il mondo: l’accesso al reale e l’analisi critico-riflessiva di tale accesso.

Solo grazie al realismo critico e a uno sguardo attento al passato più o meno recente l’Antropocene potrà diventare la tappa di un nuovo umanesimo, capace di un interrogare socratico in virtù del quale l’IA potrà dilatare il tempo e le potenzialità degli esseri umani, favorendone la fioritura³⁹. In una prospettiva alternativa a quella considerata

³⁷ Per una analisi storica rimando a M. Piazza, s.v. *La logica e i fondamenti della matematica tra Ottocento e Novecento*, in *Enciclopedia Treccani*, www.treccani.it/enciclopedia/la-logica-e-i-fondamenti-della-matematica-tra-ottocento-e-novecento_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Scienze%29 (ultima consultazione: 20/01/2021).

³⁸ Cfr. G. Longo, *Des hommes et des machines: comment reconnaître une caricature?*, in A. Supiot (a cura di), *Actes du Colloque “Le travail au XXIème siècle: Droit, techniques, écroumène”*, éditions Collège de France, Paris 2020, hal.archives-ouvertes.fr/hal-02903910/document (ultima consultazione: 20/01/2021).

³⁹ L’approccio ontologico-antropologico qui presentato richiede, a tale fine, di essere integrato da quello etico: cfr. A. Fabris, *Ethics of ICTs*, Springer, New York 2018.

in questo articolo, quale quella dei *post-colonial studies* di Maurizio Ferraris, la nozione di intenzionalità cede il passo a quelle di ‘documentalità’ e ‘registrazione’ e, kantianamente, la ragione in quanto capacità di stabilire il nesso tra mezzi e fini piuttosto dell’intelligenza pone il problema della sua riproducibilità artificiale. Anche in tale ottica si osserva come:

l’incrocio virtuoso tra degli organismi dotati di finalità interne e dei meccanismi dotati di finalità esterne trova il suo inizio nel bisogno e nel consumo, e il suo compimento nella ragione in quanto facoltà dei fini⁴⁰.

Insomma, ciò che non può mai essere dimenticato è che l’IA consiste in una pratica e che

il senso di una pratica o di un processo è il rapporto che si stabilisce, per tutta una serie di mediazioni, fra questa pratica e questo processo e l’orizzonte di totalizzazione su cui si proietta l’esistenza. Potremmo dire che è l’iscrivibilità di questa pratica o di questo processo nel movimento totale dell’esistenza, considerata nella sua storicità concreta e nello stesso tempo nella radicalità ideale del suo progetto⁴¹.

⁴⁰ M. Ferraris, *Postfazione alle parole*, in Achella, Cantillo, *Per un piccolo lessico filosofico*, cit. p. 252. Per un linguaggio più divulgativo cfr. G. Durbiano, M. Ferraris, *Umanità e web, dialogo sul futuro*, «La Repubblica», 5 gennaio 2021.

⁴¹ Ladrière, *Gli impatti antropologici dell’intelligenza artificiale*, cit., p. 198.

Gaia e l'Antropocene o il ritorno della teleologia

Damiano Bondi

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

1. Gaia e il pianeta delle margherite

L'ipotesi Gaia' è stata formulata per la prima volta nel 1979 dal biologo britannico James Lovelock. Secondo questa concezione, la Terra deve essere studiata come un macro-organismo teso a mantenere le condizioni ottimali per la presenza della vita sulla propria superficie. L'interazione tra i viventi, cioè, non può essere concepita soltanto secondo il modello (neo)darwiniano della lotta del singolo essere per la conservazione del proprio gene, ma anche secondo un modello collaborativo per cui la ragion d'essere di ogni ente sarebbe anche quella di svolgere il proprio compito per il mantenimento di un equilibrio energetico fragilissimo, che se si discostasse anche di poco da un certo *range* di valori non permetterebbe più la vita sul Pianeta. La temperatura media, la composizione chimica dell'atmosfera, la salinità dei mari e altri parametri chimico-fisici fondamentali per la presenza della vita sulla Terra presentano valori costanti pur essendo in uno stato di disequilibrio chimico, lontano dall'entropia massima. Questo è possibile, secondo Lovelock, grazie a processi di omeostasi e *feedback* attivo svolto in maniera autonoma e inconsapevole dal biota, cioè dall'insieme degli esseri viventi.

Ogni essere mira al proprio interesse, ma così facendo risponde a una legge sistemica ordinata teleologicamente a mantenere le condizioni geochimiche necessarie per la vita stessa sul Pianeta. Questa è la

novità del paradigma gaiano rispetto al darwinismo: la proprietà emergente dal sistema-Gaia, ovvero il mantenimento del delicato equilibrio chimico adatto alla vita, non è direttamente riducibile a una spiegazione deterministica evuzionista di tipo darwiniano.

Non a caso la teoria di Lovelock, quando fu presentata alla comunità scientifica, fu duramente criticata dal versante neodarwinista, *in primis* da W. Ford Doolittle e da Richard Dawkins; Lovelock si sforzò allora di far rientrare la teoria geofisiologica all'interno del paradigma evuzionista dominante, per renderla maggiormente accettabile. Elaborò dunque, nel 1983, il modello matematico-teorico di Daisyworld, il pianeta delle margherite.

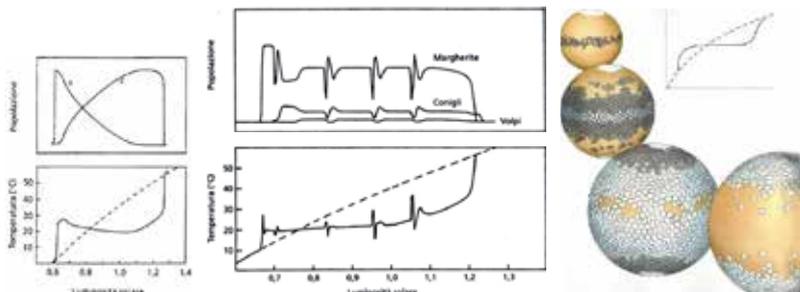
Si ipotizzi che:

1. esista un pianeta ipotetico di nome Daisyworld, grande come la Terra ma con maggiore superficie di terre emerse;
2. su Daisyworld non vi siano nubi durante il giorno e piova soltanto di notte;
3. Daisyworld orbiti intorno a una stella che abbia massa e luminosità pari a quelle del Sole, e che aumenti la propria irradiazione di calore con il passare del tempo;
4. l'ambiente abbia come unica variabile la temperatura (dunque la percentuale di anidride carbonica sia costante);
5. il biota sia ridotto ad un'unica specie, le margherite, che crescono soltanto al di sopra di 5°C, muoiono sopra i 40°C e si trovano in condizioni ottimali a 20°C.

Un valore determinante per calcolare la temperatura media di Daisyworld è l'albedo, cioè la capacità riflettente di un certo corpo o superficie (luce riflessa fratto luce ricevuta); l'albedo va da 0 – nessuna luce riflessa, tutta assorbita, cioè nero totale – a 1 – tutta la luce riflessa, nessuna assorbita, cioè bianco totale.

Il terreno spoglio di Daisyworld ha un'albedo pari a 0,4: assorbe cioè il 40% delle radiazioni. E le margherite hanno colori che vanno dallo scuro (albedo 0,2) al chiaro (albedo 0,7).

Immaginiamo il lontano passato di Daisyworld: il suo Sole era poco luminoso e quindi la sua temperatura era bassa; solo all'equatore si raggiungevano i 5°C necessari per far nascere le margherite. In questa prima fase, nascono margherite di ogni colore, ma le più favorite per selezione naturale sono quelle scure, perché assorbono più calore. Le margherite scure si diffondono sempre più, ricoprono più terreno e assorbono molto calore, provocando così un aumento della temperatura del terreno e dell'aria in tutta la regione (*feedback* positivo: aumenta la radiazione solare, aumenta la temperatura del Pianeta). Quando l'aumento della temperatura oltrepassa i 20°C ottimali, si cominciano invece a diffondere sempre più, a partire dall'equatore, le margherite bianche, premiate dalla selezione naturale perché si mantengono più fresche in un clima caldo (assorbono meno calore). Esse competono con le margherite scure per la sopravvivenza, ma nel frattempo cooperano con esse nel regolare il clima generale, compensando con il loro *feedback* negativo (ovvero raffreddando il terreno e l'aria) il *feedback* positivo delle margherite scure.



Nella figura a sinistra vediamo la crescita e la decrescita delle margherite, e la temperatura media di Daisyworld. Nella figura a destra vediamo invece i grafici di un modello più complesso in cui sono presenti margherite (A), conigli (R), e volpi (F). Immagini tratte da J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia: una biografia del nostro mondo vivente*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 61-72 (ed. or. *The Ages of Gaia: a biography of our living Earth*, W.W.Norton, New York 1988).

Più il Sole di Daisyworld invecchia, più luce irradia, e più sul pianeta sono favorite le margherite chiare. Superati i 40°C, neppure le bianche riescono a sopravvivere, il sistema collassa e il pianeta torna a essere spoglio.

Sono stati fatti modelli con margherite di diversi colori, fino a venti sottospecie, e con più specie viventi (celebre è il modello con i conigli che mangiano le margherite, e sono a loro volta mangiati dalle volpi); si è poi ipotizzato che una malattia improvvisa riducesse drasticamente il numero delle margherite. Il risultato non è variato di molto: la temperatura media risulta stabile, grazie alla regolazione del biota rispetto alla luminosità solare.

Lovelock commenta così Daisyworld: «il “mondo gaiano” si evolve attraverso la selezione naturale darwiniana, con lo scopo di mantenere condizioni ottimali per la vita in tutte le circostanze»¹.

L'aggiunta «con lo scopo di» (*its goal being*) mi pare significativa, giacché la selezione naturale, in sé, non ha alcun *goal*. Essa dunque, nonostante i tentativi di Lovelock, non può bastare a rendere conto del sistema Gaia; ci deve essere qualcos'altro, un'altra legge, che regoli le mutazioni dei viventi e dell'ambiente in vista del mantenimento di certe condizioni.

2. Gaia e Darwin

Nel darwinismo le mutazioni avvengono casualmente, e solo dopo che esse sono avvenute, la selezione naturale premia le più adatte. Questo punto è stato messo bene in luce nel 1998 da David Ro-

¹ J. Lovelock, *Gaia: a New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 2000 (1979¹), p. 119. Traduzione dell'autore. Questa e altre citazioni sono ricavate, oltre che dalla lettura diretta di alcuni testi di Lovelock, da due importanti studi italiani sulla teoria di Gaia, entrambi firmati da Roberto Bondi: R. Bondi, *Blu come un'arancia. Gaia tra mito e scienza*, UTET, Torino 2006 e R. Bondi, *Solo l'atomo ci può salvare. L'ambientalismo nuclearista di James Lovelock*, UTET, Torino 2007. A Bondi sono debitore, inoltre, per numerosi spunti di riflessione qui presenti, frutto della lettura dei suoi testi e del nostro dialogo diretto.

bertson e Jennifer Robinson, in un articolo intitolato *Darwinian Daisyworld*², in cui è presente una critica fondamentale contro il modello lovelockiano.

In particolare, quella che abbiamo visto come ipotesi 5 di Daisyworld non sarebbe in linea con il darwinismo. Perché Daisyworld funzioni, si deve infatti ipotizzare la crescita delle margherite sia limitata: esse crescono soltanto al di sopra di 5°C, muoiono sopra i 40°C, e si trovano in condizioni ottimali a 20°C.

Ma cosa accadrebbe, si chiedono i due autori, se le margherite, anziché morire, si adattassero?

Se «sopravvivenza del più adatto» significa sopravvivenza del più adatto alle condizioni ambientali via via presenti, i valori limite e ottimali della temperatura non devono essere posti come costanti, ma come variabili. Se casualmente nascessero margherite scure capaci di resistere benissimo oltre i 20°C, a quella temperatura la selezione naturale non favorirebbe la crescita di quelle bianche! Di conseguenza, le margherite non regolerebbero più il clima, anzi il *feedback* positivo delle margherite nere sarebbe potenziato, il riscaldamento aumenterebbe e tutto il sistema collaserebbe in poco tempo.

Lovelock va dritto al punto, in questo caso, e obietta in favore di una visione della natura come limitata. In effetti, tutta la sua teoria si regge sull'assunto che vi siano strettissime condizioni necessarie alla vita sulla Terra (salinità, temperatura media, livello di ossigeno ecc.) e che i viventi cooperino con l'ambiente per mantenerle.

La base scientifica della tesi di Robertson e Robinson – scrive il biologo britannico – dipende dai loro assunti sui vincoli naturali imposti allo sviluppo e sul significato di adattamento. Nel loro modello, le margherite si adattano a crescere a temperature superiori o inferiori libere

² D. Robertson, J. Robinson, *Darwinian Daisyworld*, «Journal of Theoretical Biology», 195, 1998, pp. 129-134.

da vincoli. [...] Non accetto che in natura abbia luogo il tipo di adattamento proposto da loro. In *Daisyworld*, la funzione cruciale è quella che determina il confine del vincolo³.

Nel modello darwiniano è il ‘caso’ che potrebbe far nascere alcune margherite ‘geneticamente modificate’. In sostanza, la para-legge della mutazione casuale, basilare nel darwinismo, non può essere integrata nella teoria di Gaia. Qui, accanto alla selezione naturale, deve fare la sua comparsa una legge di natura teleologica che governi gli scambi tra esseri viventi e tra essi e l’ambiente.

Per comprendere meglio questo punto, penso sia utile richiamare alcune osservazioni condotte da Robert Spaemann nel volume *Fini Naturali (Natürliche Ziele)*⁴, circa il legame tra fini interni ed esterni. Il filosofo tedesco non cita mai la teoria di Gaia, che probabilmente non conosce, ma riabilita la nozione di ‘fini naturali’ in connessione con un’idea di natura come oggettivamente limitata.

Seguendo Aristotele e Tommaso, Spaemann distingue tra *finis cuius* (in greco: *telos hou heneka tinos*) e *finis cui* o *quo* (*telos hou heneka tini*). Il *finis cuius* è il fine ‘in nome del quale’ o ‘per amore del quale’ o ‘grazie a cui’ si agisce, il *finis quo* è invece il fine per mezzo del quale ci si perfeziona, dunque è un fine consapevolmente posto. Per semplificare, Spaemann propone di chiamare il primo ‘fine’, il secondo ‘scopo’. Lo scopo viene posto consapevolmente (esso può anche essere un fine, ma non necessariamente), e determina dei mezzi per il suo raggiungimento; il fine invece è ciò che si presenta indipendentemente dal volere,

³ J. Lovelock, *Homage to Gaia: The Life of an Independent Scientist*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 304. Traduzione dell’autore.

⁴ R. Spaemann, R. Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stoccarda 2003, trad. it. di L. Alodi e G. Miranda, *Fini Naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013.

cioè originariamente come un dovere, e che nell'uomo è il fondamento stesso della possibilità del dualismo scopo-mezzo.

Tutti gli esseri viventi sono caratterizzati dal *finis cuius*, un fine che è la 'forma della cosa', indistinguibile da essa (il termine greco *entelechia* suggerisce proprio l'idea di un 'fine intrinseco', di un 'fine che io porto in me'). Gli esseri viventi hanno esigenze normative, obbligazioni, limiti. Possiamo anche chiamarli 'istinti'. Un gatto che ha fame deve mangiare: o più semplicemente, senza il concetto prospettico di 'dovere', esso mangia, fa di tutto per mangiare, alla prima occasione mangia, non-può-non mangiare. Il fine è insomma la condizione limite di un essere, ciò che lo circonda, che lo forma, ciò che consente a un essere vivente di esprimere la propria natura. Non ci si può adattare indefinitamente: la vita esprime delle condizioni necessarie ad essa stessa, delle obbligazioni che possono essere rilevate a partire da azioni tese a rispondervi, cioè secondo una struttura teleologica.

Spaemann tuttavia si ferma al legame tra 'limite' e 'fine' a livello individuale (sostanzialmente interpretando le condizioni di vita di un essere come 'fini naturali'), mentre Lovelock suggerisce una connessione diversa: i limiti dei singoli esseri viventi sono condizioni necessarie per conservare le condizioni necessarie alla vita del Pianeta nel suo complesso; il fatto che le margherite non possano crescere oltre una certa temperatura è funzionale al mantenimento della temperatura media di Daisyworld. Il limite individuale è necessario al fine globale. Una legge teleologica, insieme alla selezione naturale, sovrintende agli scambi di energia tra gli esseri viventi, e tra essi e l'ambiente.

3. Gaia e l'essere umano

Qui tocchiamo un punto davvero cruciale della teoria di Lovelock, che apre alla problematica religiosa: Lovelock 'crede' in Gaia, crede cioè nella capacità della Madre Terra (da qui il termine *Gaia*, che si richiama a culti pre-greci di divinizzazione della Terra) di ristabilire l'equilibrio sempre minacciato servendosi dei suoi 'figli': i viventi che proliferano sulla propria superficie. È l'esigenza di contrastare l'entropia che regola

i meccanismi naturali di sopravvivenza dei singoli esseri. Il tutto vale più delle parti. Lovelock è così affascinato da una vita come cosmo, da una vita che si oppone a una legge termodinamica di morte e disordine, da non spiegare davvero fino in fondo perché una creatura che assecondasse la legge della termodinamica non potrebbe proliferare. Dice semplicemente che non può esistere: Gaia segue la legge dell'anti-entropia, e così come una madre non potrà che generare figli che abbiano in sé questa legge fondamentale, questo codice genetico, questa informazione, questo fine da perseguire inconsciamente.

Eppure, tra le pagine di Lovelock, si presenta a volte l'idea che un figlio illegittimo, un figlio ribelle e degenerare, possa effettivamente esistere: si tratta dell'essere umano, che rappresenta una sorta di virus nella teoria di Gaia. Un virus da espellere, da uccidere per guarire. «Noi esseri umani siamo *soltanto* l'evento più distruttivo nella storia biologica della Terra», scrive lo scienziato, in maniera dichiaratamente anti-umanistica. Ma continuando a leggerlo si capisce che l'uomo non è soltanto questo, è qualcosa che non poteva esserci, che non 'doveva' capitare. La sua azione di *feedback* positivo è ormai a livelli pericolosi per l'equilibrio generale del sistema: «gli uomini si comportano come un organismo patogeno, come le cellule di un tumore»⁵.

È in questo punto che la teoria di Gaia si avvicina alla nozione di Antropocene, che come sappiamo è stata introdotta dal chimico Paul J. Crutzen per descrivere l'impatto geologico dell'uomo sulla Terra. Come nota Walter Filho, «sia la Gaia di Lovelock che l'Antropocene di Crutzen e Stoermer illustrano un processo co-evolutivo su scala globale, che coinvolge i sistemi ecologici e sociali»⁶. Su di un piano scientifico, sia Lovelock che Crutzen considerano i dati provenienti dagli studi

⁵ J. Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, Gaia Books, Londra 1991, p. 17. Traduzione dell'autore.

⁶ W.L. Filho, *The Economic, Social and Political Elements of Climate Change*, Springer, Berlino-Heidelberg 2011, pp. 83-84. Traduzione dell'autore.

dei carotaggi del lago glaciale Vostok, in Antartide, che ci danno informazioni sul clima terrestre di 740.000 anni fa. «Durante quel periodo, e fino a due secoli fa – afferma Crutzen – la composizione chimica dell'atmosfera era strettamente correlata al clima»⁷.

Lovelock in proposito specifica che c'era «una forte correlazione tra temperatura globale e abbondanza di anidride carbonica e metano»⁸. Nelle fasi interglaciali, sia l'anidride carbonica che il metano aumentavano di un certo grado. Ma negli ultimi due secoli l'aumento di questi gas è stato assolutamente anormale, a causa delle attività umane (come l'uso dei combustibili fossili e la combustione delle biomasse). L'anidride carbonica, in particolare, ha raggiunto i 360 ppm (parti per milione in volume), mentre nelle fasi interglaciali oscillava tra i 200 ppm e i 280 ppm: secondo Lovelock, se tale livello dovesse raggiungere i 500 ppm si verificherebbe un cambiamento climatico profondo ed epocale.

Sussiste tuttavia una differenza tra Crutzen e Lovelock: mentre l'analisi del primo rimane a un livello scientifico, e perciò all'uomo viene assegnato il ruolo di forza geochimica solo a partire dagli ultimi secoli, nella visione del teorico di Gaia, invece, gli uomini sono ontologicamente distruttori di Gaia. Potremmo richiamare al riguardo quello che scriveva Vladimir Vernadskij (1863-1945), pioniere della geochimica, nel 1924:

nella nostra era geologica, l'era psicozoica – l'era della ragione – si presenta un nuovo fattore geochimico di notevole importanza. [...] L'uomo ha introdotto nella struttura del pianeta un nuovo tipo di effetti circa lo scambio atomico tra la materia vivente e quella inerte [...] Con l'uomo, un enorme potere geologico è apparso sulla superficie del nostro pianeta⁹.

⁷ P.J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene!*, Mondadori, Milano 2005, pp. 9-10, citato da Bondì, *Solo l'atomo ci può salvare*, cit., p. 77.

⁸ J. Lovelock, *The Revenge of Gaia*, Allen Lane, Londra 2006, p. 7. Traduzione dell'autore.

⁹ V.I. Vernadsky, *Geochemistry and the Biosphere*, a cura di Frank B. Salisbury,

In sostanza, cosa sta facendo l'uomo? Sta deviando la natura dal suo fine. La sta usando come mezzo per dei fini che non rispondono più ai suoi limiti naturali.

«Abbiamo dichiarato guerra a Gaia», scrive ancora Lovelock, «abbiamo usurpato la sua autorità» pensando soltanto al nostro benessere¹⁰.

L'uomo è la Margherita Scura. Egli ha peccato contro Gaia, è uscito dalla legge armonica della natura a causa di quella libertà che lo può rendere cosciente di quella stessa legge: torna qui, potentissima, l'idea del peccato originale. È precisamente dopo il peccato biblico che la Terra non dà più all'uomo i suoi frutti, e l'uomo deve cominciare a fare l'agricoltore. Da quando l'uomo ha conosciuto il Bene e il Male – ovvero da quando, in termini gaiani e spaemanniani, ha preso coscienza che esistono dei fini e dei limiti in natura –, egli si è allontanato dalla natura, scoprendo di poterne fare un suo mezzo in vista di un suo bene.

Da qui deriva il radicale antiumanesimo di Lovelock: il suo problematico favore al nucleare va di pari passo con la sua rinuncia radicale ad ogni tipo di etica ecologica. L'uomo deve smettere di essere uomo e tornare a essere benignamente incosciente come tutti gli altri animali:

Bisognerebbe imparare a vivere assieme alla Terra come parte di essa, prendendo e offrendo con modestia i doni che ci permettono di vivere in questo pianeta [...] Alcuni potrebbero considerare la mia proposta irresponsabile. Ci si può domandare se, come unica intelligenza

Synergetic Press, Santa Fe (NM) 2007, pp. 219-221. Traduzione dell'autore.

¹⁰ Lovelock, *The Revenge of Gaia*, cit., pp. 47, 50. Riprendendo un passo della *Zarathustra* di Nietzsche, la biologa gaiana Lynn Margulis rende bene questa idea: «La Terra ha una pelle; e questa pelle ha malattie. Una di queste malattie si chiama, ad esempio, uomo» (L. Margulis, *A Pox Called Man*, in L. Margulis, D. Sagan, *Slanted Truths. Essays on Gaia, Symbiosis, and Evolution*, Copernicus, New York 1997, pp. 247-261). Traduzione dell'autore.

organizzata, non abbiamo ovviamente il dovere, se non il diritto, di farci carico della Terra e governarla responsabilmente. [...] Ritengo che persino il fatto di porci questo interrogativo, o di essere persuasi che sia nostro compito governare la Terra, costituisca un'arroganza eccessiva. [...] Nessun destino potrebbe essere peggiore dell'obbligo di assolvere un compito così disperato, di essere cioè per sempre responsabili della buona gestione del clima, della composizione degli oceani, dell'aria e del suolo, di ciò che un tempo era un dono gratuito di Gaia, finché non abbiamo cominciato a distruggere la creazione¹¹.

L'afflato religioso di queste parole è innegabile. L'uomo, sembra dire Lovelock, non deve preoccuparsi delle conseguenze delle proprie azioni in termini ambientali, deve tornare a agire 'secondo natura' come fanno gli altri animali: penserà Gaia, come un Dio onnipotente, a ristabilire eventualmente la situazione. Dobbiamo crederci.

4. Gaia e la libertà

Ma questa non è forse la fine di ogni ecologia – in quanto etica dell'ambiente –, proclamata da uno dei suoi massimi guru? E soprattutto, non è forse questo apparente antispecismo egualitario niente altro che una nuova forma dell'eterno mito del 'buon selvaggio', dell'innocenza perduta da ritrovare?

L'uomo può davvero tornare a comportarsi 'secondo natura'? Penso proprio di no. L'esperienza fondamentale dell'uomo è quella di una trascendenza rispetto alla natura, che fonda l'idea stessa di natura: la natura è l'esperienza che l'uomo fa di qualcosa che non dipende unicamente dal proprio arbitrio, un 'non-potere-non' rispetto a cui la propria libertà si configura come un 'potere-non' seguire del tutto tale obbligazione.

¹¹ Lovelock, *Gaia: the Practical Science of Planetary Medicine*, cit., pp. 78, 184-185.

Diversamente da quanto afferma Guardini, secondo cui «la natura dell'uomo consiste addirittura nel fatto di non averne una»¹², io penso invece che la natura dell'uomo consista proprio nell'«avere» la natura, e nel fatto di sperimentare questo avere come propria condizione obbligan- te.

L'uomo non-può-non rendere conto moralmente (razionalmente) delle proprie azioni, anche quando semplicemente esse consistono nel soddisfare un bisogno naturale: l'argomento 'in mancanza di motivi più importanti, è giusto seguire i propri istinti naturali', è già un argomento morale.

Ed è per questo, in fondo, che giudico ecologicamente pericolosissimi gli imperativi morali a 'tornare a essere parte della natura': nella misura in cui questo imperativo è formulato, accettato e praticato volontariamente, esso non è più naturale; il problema è che non si può tornare soltanto a essere natura. Se l'uomo pensasse solo al proprio interesse, a soddisfare i propri istinti, a stare bene per sé, alla propria autoconservazione, al puro edonismo, come ogni altro animale, allora sarebbe un disastro ecologico, giacché l'uomo sfrutterebbe oltre ogni misura la natura, non avrebbe alcun limite naturale, alcuna legge gaiana a cui sottostare. Eserciterebbe la propria possessione naturale nei confronti della natura a livelli ipertrofici, la sottometterebbe a proprio mezzo in vista dei propri fini.

Esattamente questo è successo con la società della tecnica, che ha fatto esplodere la crisi ecologica: la tecnocrazia violenta va interpretata come un tentativo di ritorno all'animalità, non come esempio dell'anti-naturalismo. Se l'uomo massimizza il profitto, massimizza il dominio. Come scrive ancora Spaemann: «l'uomo, quando si considera come puro essere naturale, può superare ogni misura», perché esso può trascendere i propri limiti. Di conseguenza, «solo quando è qualcosa di diverso dalla natura, può intendere la natura come misura», cioè moralmente accettare alcuni limiti alla propria azione¹³.

¹² R. Guardini, *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 18.

¹³ Spaemann, Löw, *Natürliche Ziele*, cit., pp. 340-346. Traduzione dell'autore.

Lo scarto morale esistente tra l'essere umano e la natura è il dato con cui bisogna fare i conti quando si tratta di ecologia. L'esperienza tra l'essere umano e il 'naturale' è infatti di natura dialettica: c'è un altro da me, una realtà esterna alla mia libertà su cui tale libertà si esercita.

L'ecologia ambientalista, in questo quadro, è la ricerca e la continua rimodulazione del delicato equilibrio tensionale tra questa libertà e i limiti naturali – anche teleologici – che la scienza è chiamata a indicare. La stessa rimozione della causa finale in epoca moderna potrebbe essere considerata come un tentativo di evasione rispetto all'impegno concreto di esercitare la propria responsabilità nei confronti di un mondo le cui leggi non si presentano soltanto come descrittive o predittive. Come sottolinea ancora Spaemann, infatti,

la riduzione della nostra conoscenza della natura alla sua spiegazione causale, così come è accaduto programmaticamente fin dalla prima modernità, appare subordinata a una specifica intenzione: la volontà di dominare la natura. È questo lo scopo per cui rinunciamo all'osservazione teleologica della realtà. L'uomo ha scopi, e per questi scopi vuole assoggettare la natura come strumento. Senza dubbio questo è legittimo. L'esistenza dell'uomo dipende dal fatto che egli opera in questo modo. Tuttavia dobbiamo chiederci: il dominio della natura è l'unico e il più alto fine dell'uomo? Una tale concezione avrebbe conseguenze fatali. Essa riduce la stessa esistenza umana a un mezzo il cui scopo è la sua propria conservazione, e proprio questa è l'essenza del nichilismo¹⁴.

Sappiamo che gli esseri umani perseguono dei beni più alti, che sono capaci di resistere all'istinto di preservazione. Ma il problema è: chi o che cosa detta il bene più alto, rispetto a cui (nel nostro caso) l'ecologismo può prendere la forma di una morale eteronoma del sacrificio? Immaginiamo di trovare dei beni assoluti senza il supporto di alcuna fede

¹⁴ *Ibi*, pp. 340-341. Traduzione dell'autore.

religiosa – un obiettivo che Spaemann considera possibile grazie alla fenomenologia dei valori, ma su cui nutro più di una perplessità¹⁵. Ad ogni modo, anche se un bene positivo non relativo fosse riconosciuto, rimarrebbe una questione fondamentale: perché dovremmo perseguirlo? Come Spaemann scrive nel volume *Persone*,

l'affermazione secondo cui tutto è permesso se Dio non esiste – affermazione di Dostoevskij di cui Wittgenstein ci ha offerto una variazione – è vera anche se il contenuto della morale è accessibile indipendentemente da ogni convinzione religiosa. Ciò che resta incomprensibile senza tale convinzione è perché noi dovremmo fare quanto abbiamo riconosciuto come la cosa migliore fra tutte [...] Nessuna gerarchia di valori può costringere le persone a sottomettersi ad essa¹⁶.

Contrariamente al tentativo kantiano di ridurre la religione a morale, siamo qui di fronte all'ammissione franca che non si dà obbligazione morale senza un fondamento religioso-metafisico. Così, a livello ecologico, secondo Spaemann, «i limiti possono essere vincolanti per l'uomo non in quanto naturali, ma solo in quanto religiosi»¹⁷. Come abbiamo visto con Lovelock, l'armonia del tutto deve essere preservata perché egli 'crede' nel suo valore assoluto, più grande del bene delle parti e dell'umanità.

La ricerca e la configurazione di un'etica ecologica, a mio parere, deve passare attraverso il riconoscimento dell'esperienza umana della moralità come possibilità negativa rispetto a un'obbligazione natura-

¹⁵ Penso infatti che il vissuto morale originario sia puramente formale e vuoto, ovvero si configuri come mera possibilità di 'non' seguire la legge naturale, ma senza un contenuto positivo.

¹⁶ R. Spaemann, *Persone: Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stoccarda 1996, trad. it. di L. Allodi, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Milano 2007.

¹⁷ *Ibi*, p. 94.

le, come un 'potere-non' seguire un istinto naturale. In questo senso, l'esperienza della morale si configura come esperienza di trascendenza rispetto alla natura. E se a fondamento di una declinazione normativa di tale esperienza morale deve stare un nocciolo irriducibile di 'credenza', di religione, dovrà essere una religione capace di rendere conto di 'questa' esperienza di trascendenza.

Ora, se si vuole dar conto dell'esperienza di trascendenza dell'uomo, bisogna da una parte riconoscere che vi è qualcosa che viene trasceso, e dall'altra riconoscere che questo qualcosa non è l'unica cosa, altrimenti non si darebbe trascendimento. Perché si dia trascendenza, ci deve essere un trasceso e un eccedente. Le metafisiche che assegnano alla realtà il carattere di illusione non rendono conto veramente di questa esperienza, perché negano che vi sia veramente un trasceso. Viceversa, le metafisiche che assegnano alla libertà il carattere di illusione, fanno di una condizione necessaria per la trascendenza (il trasceso) una condizione sufficiente per spiegare tale esperienza. Entrambe negano l'autenticità dell'esperienza umana nel mondo. Sono sistemi semplificanti che però non parlano veramente all'uomo. Sono idealismi, non realismi, che cadranno facilmente in quella che altrove ho cercato di descrivere come fallacia moralistica¹⁸.

Se invece accettiamo che alcuni caratteri descrittivi del mondo contengano un valore normativo sotto la forma dell'obbligazione, del fine e del limite; se ammettiamo al contempo che tali valori non siano sufficienti per pervenire ad un sistema di etica ambientale che non condanni qualsiasi cosa esuli da essi, non possa stabilire un criterio per includerne alcuni ed escluderne altri, non possa ammettere altro

¹⁸ D. Bondi, *La fallacia moralistica. Sulla parziale eteronomia dell'etica ecologica*, in D. Bertini (a cura di), *Moral Etheronomy. History, Proposals, Arguments*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 18, 2017 www.mondodomani.org/dialegesthai/articoli/damiano-bondi-01 (ultima consultazione: 15 giugno 2021).

che essi, e comunque non possa costituire un valido motivo perché l'uomo si sottometta ad essi; se riconosciamo cioè che sia necessario 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, capace cioè di rispondere all'esperienza autentica dell'uomo nel mondo, in grado di chiedere assenso perché fondato su una fenomenologia antropologicamente valida. Una religione non potrà dire niente sul perché l'uomo debba o non debba fare certe cose, se prima non è disposta a riconoscere la verità su ciò che egli è. E l'ecologia non potrà dire niente su cosa l'uomo debba o non debba fare nei confronti dell'ambiente, se prima non è disposta a riconoscerlo come uomo libero di non seguire i suoi dettami.

SECONDA SEZIONE

Antropocene. Una delucidazione dalla Bibbia?

Giovanna Maria Porrino

Istituto Universitario Sophia

1. Introduzione

Con il termine Antropocene¹ – coniato negli anni Ottanta del secolo scorso, dal biologo statunitense E.F. Stoermer – si vuole indicare l'epoca geologica attuale che, per le attività dell'uomo, ha subito modifiche tali a vari livelli da mettere in pericolo l'equilibrio del pianeta Terra, la stessa sopravvivenza dell'umanità e degli altri esseri viventi. Questa nuova era geologica è fortemente segnata dall'azione predatrice dell'uomo sulla natura². La pandemia mondiale dovuta al Covid-19 ha messo il dito sulle tante problematiche legate alle nefaste

¹ Cfr. V. Chansigaud, s.v. *Anthropocène*, in *Encyclopædia Universalis* [online], www.universalis.fr/encyclopedie/anthropocene (ultima consultazione: 2/12/2020).

² Interessante il documentario *L'âge de l'Anthropocène, des origines aux effondrements* (2019) – versione integrale –, che espone la situazione dell'azione dell'uomo in un modo tragicamente reale e sotto vari punti di vista, da parte di ricercatori in vari ambiti scientifici. Il documentario è accessibile al seguente link: www.youtube.com/watch?v=NOEO_Gg-VAQ (ultima consultazione: 4/02/2021). Vedi anche *L'anthropocène: une révolution géologique d'origine humaine* Jean-Baptiste Fressoz, www.youtube.com/watch?v=pKOPZq4kkko (ultima consultazione: 24/06/2021).

conseguenze dell'azione umana sugli ecosistemi terrestri, in particolare negli ultimi due-tre secoli, incrementando molteplici riflessioni sull'argomento, da varie prospettive. Questa raccolta di saggi, con i vari interventi proposti, lo testimonia.

La riflessione sulla problematica ecologica, dovuta all'azione umana, da decenni interessa le Chiese cristiane³ in generale, ma anche la Chiesa cattolica⁴ in particolare. Cinque anni fa, esattamente il 24 maggio 2015, usciva la lettera enciclica *Laudato si'*⁵ di papa Francesco, con il sottotito-

³ È nota l'attenzione alla salvaguardia del creato del patriarca ecumenico Bartolomeo I, primate della Chiesa ortodossa di Costantinopoli. Per il Patriarca «La cura e la premura per il creato sono una conseguenza e una manifestazione della fede». Cfr. Agensir, *Cura del creato: Patriarca Bartolomeo, "non rimanere impassibili davanti alla crisi ecologica"*, «AgenSir» 30 agosto del 2018, www.agensir.it/quotidiano/2018/8/30/cura-del-creato-patriarca-bartolomeo-non-rimanere-impassibili-davanti-alla-cri-si-ecologica (ultima consultazione: 24/06/2021). C. de La Serre offre una sintesi del pensiero 'ecologico' cristiano attraverso i secoli, dai monaci benedettini a Ildegarda di Bingen, da San Francesco fino all'ecologia cristiana degli ultimi Papi, da Paolo VI a Benedetto XVI, dedicando un intero capitolo all'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco. Cfr. C. de La Serre, *Les chrétiens sont-ils responsables de la crise écologique?*, Salvator, Paris 2020, pp. 73-97 e 99-123.

⁴ Fra le varie attività, mi limito a ricordare che il Consiglio permanente della CEI, del 23-26 gennaio 2006, ha istituito una Giornata per la salvaguardia e la difesa del creato, da celebrare il 1° settembre con le altre Chiese cristiane. A livello accademico, rilevante è stato il Seminario di Studio sulla Responsabilità per il creato, dal titolo *Per una teologia del Creato. Fondamenti biblici, patristici, teologici e etici*, tenutosi presso la Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Angelicum, a Roma, il 1 marzo 2008. Ultimamente, una grande eco ha avuto l'evento mondiale *Economy of Francisco*, che si è svolto in modalità online nel novembre 2020, raccogliendo giovani economisti, provenienti dal mondo intero, in dialogo con relatori di fama internazionale e premi-Nobel in economia; con un interesse anche alla «custodia del creato», cfr. francecoeconomy.org/it/custodia-del-creato (ultima consultazione: 04/02/2021).

⁵ L'enciclica è disponibile, in varie lingue, al seguente link: www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (ultima consultazione: 04/02/2021).

lo: *sulla cura della casa comune*. Papa Francesco, dopo aver presentato le sfide legate alla questione ambientale, nel secondo capitolo dell'enciclica dal titolo *Il Vangelo della Creazione*, interroga la Scrittura evidenziando la riflessione sapienziale che sottende i racconti biblici della Creazione.

In questo mio breve contributo, partendo dalla *Laudato si'* e in particolare dalla sezione intitolata *La sapienza dei racconti biblici*, esporrò in modo più approfondito la questione del *dominium terrae* che emerge da questi antichi racconti della Bibbia ebraica. Le domande che affiorano alla lettura dei due testi di creazione ci interpellano. Ci chiediamo: come capire l'affermazione che l'uomo è chiamato a dominare e soggiogare la terra (*Gen 1,28*)? Cosa intendeva l'autore biblico quando, oltre duemila anni fa, fece una tale dichiarazione? Questi antichi racconti possono, ancora oggi, essere di attualità ed indicarci un cammino da seguire, proprio nell'era dell'Antropocene?

2. Laudato si', Il Vangelo della Creazione⁶

L'incipit dell'enciclica sulla salvaguardia del creato, cita il *Cantico delle Creature* di San Francesco, una delle figure ispiratrici del pontificato di papa Bergoglio:

“Laudato si', mi' Signore”, cantava san Francesco d'Assisi. In questo bel cantico ci ricordava che la nostra casa comune è anche come una sorella, con la quale condividiamo l'esistenza, e come una madre bella che ci accoglie tra le sue braccia: “Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti flori et herba”.

Ma il volto della madre Terra è stato, nei secoli, deturpato dal comportamento sconsiderato e avido dell'uomo che ne ha prosciugato le

⁶ Papa Francesco, *Laudato si'*, cap. II, nn. 62-69.

risorse, senza rispetto. Dopo un primo capitolo, in cui papa Francesco offre un panorama su quanto «sta accadendo alla nostra casa comune», affrontando tutta una serie di problemi, quali l'inquinamento, i cambiamenti climatici, la perdita di biodiversità, il deterioramento della qualità della vita umana, si giunge al secondo capitolo intitolato *Il Vangelo della Creazione* che ci interessa più da vicino per il tema che mi propongo di sviluppare in questo mio intervento.

Bontà-bellezza della creazione. Uno dei primi punti che papa Francesco sottolinea è la bontà-bellezza dell'intero creato. Al n. 65 leggiamo:

Senza riproporre qui l'intera teologia della Creazione, ci chiediamo che cosa ci dicono i grandi racconti biblici sul rapporto dell'essere umano con il mondo. Nel primo racconto dell'opera creatrice nel libro della Genesi, il piano di Dio include la creazione dell'umanità. Dopo la creazione dell'uomo e della donna, si dice che "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (*Gen* 1,31). La Bibbia insegna che ogni essere umano è creato per amore, fatto ad immagine e somiglianza di Dio (cfr *Gen* 1,26).

Rottura originaria. Ma, riflettendo sulla condizione umana, il saggio – che è all'origine del secondo racconto della creazione – mette in scena, sotto forma di mito sapienziale, la rottura originaria che ha infranto l'armonia iniziale. La *Laudato si'* al n. 66 commenta così:

I racconti della creazione nel libro della Genesi contengono, nel loro linguaggio simbolico e narrativo, profondi insegnamenti sull'esistenza umana e la sua realtà storica. Questi racconti suggeriscono che l'esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra. Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato. L'armonia tra il Creatore, l'umanità e tutto il creato è stata distrutta per avere noi preteso di prendere il posto di Dio, rifiutando di riconoscerci come creature limitate. Questo

fatto ha distorto anche la natura del mandato di soggiogare la terra (cfr *Gen* 1,28) e di coltivarla e custodirla (cfr *Gen* 2,15). Come risultato, la relazione originariamente armonica tra essere umano e natura si è trasformato in un conflitto (cfr *Gen* 3,17-19). Per questo è significativo che l'armonia che san Francesco d'Assisi viveva con tutte le creature sia stata interpretata come una guarigione di tale rottura.

La terra, dono di Dio all'uomo. Successivamente, al numero 67, papa Bergoglio tenta di dare una risposta all'accusa lanciata, ormai da vari decenni, contro il pensiero ebraico-cristiano, che – proprio per l'invito di Dio a soggiogare la terra espresso in *Gen* 1,28 – avrebbe favorito la devastazione dell'ambiente naturale:

Noi non siamo Dio. La terra ci precede e ci è stata data. Ciò consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr *Gen* 1,28), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore. Questa non è una corretta interpretazione della Bibbia come la intende la Chiesa. Anche se è vero che qualche volta i Cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto, oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a "coltivare e custodire" il giardino del mondo (cfr *Gen* 2,15). Mentre 'coltivare' significa arare o lavorare un terreno, 'custodire' vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare. Ciò implica una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura. Ogni comunità può prendere dalla bontà della terra ciò di cui ha bisogno per la propria sopravvivenza, ma ha anche il dovere di tutelarla e garantire la continuità della sua fertilità per le generazioni future. In definitiva, "del Signore è la terra" (*Sal* 24,1), a Lui appartiene "la terra e

quanto essa contiene” (*Dt* 10,14). Perciò Dio nega ogni pretesa di proprietà assoluta: “Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti” (*Lv* 25,23).

L'uomo responsabile del creato. In seguito, la *Laudato si'* afferma, al n. 68, che la responsabilità di ogni uomo di fronte al creato è ben presente nella legislazione biblica veterotestamentaria:

Questa responsabilità di fronte ad una terra che è di Dio, implica che l'essere umano, dotato di intelligenza, rispetti le leggi della natura e i delicati equilibri tra gli esseri di questo mondo, perché “al suo comando sono stati creati. Li ha resi stabili nei secoli per sempre; ha fissato un decreto che non passerà” (*Sal* 148,5b-6). Ne consegue il fatto che la legislazione biblica si soffermi a proporre all'essere umano diverse norme, non solo in relazione agli altri esseri umani, ma anche in relazione agli altri esseri viventi: “Se vedi l'asino di tuo fratello o il suo bue caduto lungo la strada, non fingerai di non averli scorti [...]. Quando, cammin facendo, troverai sopra un albero o per terra un nido d'uccelli con uccellini o uova e la madre che sta covando gli uccellini o le uova, non prenderai la madre che è con i figli” (*Dt* 22,4.6). In questa linea, il riposo del settimo giorno non è proposto solo per l'essere umano, ma anche “perché possano godere quiete il tuo bue e il tuo asino” (*Es* 23,12). Così ci rendiamo conto che la Bibbia non dà adito ad un antropocentrismo dispotico che non si interessi delle altre creature.

In sintesi, l'enciclica di papa Francesco sulla «cura della casa comune» accenna brevemente – per l'argomento che ci interessa in questa sede – ai seguenti punti: a) la bontà e la bellezza del creato agli albori del mondo; b) la rottura originaria che ha sconvolto una triplice relazione: quella tra l'uomo con Dio; degli uomini tra di loro e dell'uomo con l'intera creazione; c) i testi biblici non permettono di affermare un assoluto dominio dell'uomo su tutte le creature; la terra, che è dono di Dio, è affidata alla cura dell'uomo; d) per cui, l'uomo è responsabile del creato a lui affidato.

L'enciclica, però, non può addentrarsi in un'ermeneutica approfondita dei testi scritturistici della creazione (*Gen* 1-3), per cui, tenteremo ora di offrire una spiegazione esegetica su come comprendere i versetti 'incriminati' di *Gen* 1,26-28 che pongono l'uomo al vertice del creato e come dominatore del mondo.

3. Il *Dominium terrae*. Alcune premesse⁷

La *Laudato si'* menziona brevemente l'accusa lanciata ad Ebrei e Cristiani a cui, partendo dal comando biblico di dominare e soggiogare la terra, è stata attribuita la maggiore responsabilità della crisi ecologica attuale. A muovere tale critica fu, ancora nel 1967, Lynn White – professore di storia medievale presso l'Università di Los Angeles – che in un suo articolo fece ricadere la responsabilità della crisi ecologica sulle Chiese cristiane che avrebbero creato una frattura tra uomo e natura. Per cui i Cristiani, fondandosi sul testo genesiaco del *dominium terrae*, sarebbero in gran parte responsabili della distruzione progressiva della 'casa comune' da Dio creata. Il cristianesimo, per il suo forte antropocentrismo, sarebbe privo di ogni sensibilità ecologica.

⁷ Questo mio contributo si avvale, in particolare, di L. Mazzinghi, "Dominate la terra!": la vocazione dell'uomo e il problema ecologico, «Notiziario dell'Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro. Quaderni della Segreteria Generale della CEI», 2, 2008, pp. 11-34. Per quanto riguarda l'accusa fatta da L. White e la risposta di J. Barr, si vedano *ibi*, cfr. pp. 12-13; la lezione di H.U. Steymans, *La Bible donne-t-elle à l'homme tous les droits sur la terre?*, del 22.12.2015, disponibile al seguente link: www.youtube.com/watch?v=p8pMnNt6Q0k (ultima consultazione: 04/02/2021); e, inoltre il libro di de La Serre, *Les chrétiens sont-ils responsables de la crise écologique?*, cit., in particolare pp. 37-71. Gli Atti del seminario, tenutosi presso l'Angelicum, sono disponibili al seguente link: banchedati.chiesa-cattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/8335/Notiziario2-08.pdf (ultima consultazione 04/02/2021)

Prima di addentrarci nello studio dei testi biblici messi sotto accusa da White, e non solo⁸, è necessario fare alcune premesse per situare i testi nel loro contesto storico-culturale⁹. Il primo aspetto da sottolineare è il seguente: l'autore biblico non aveva a che fare con i problemi ambientali cui siamo confrontati oggi e che caratterizzano le nostre società industrializzate. Il secondo riguarda il rapporto che l'uomo biblico aveva con la natura; nelle civiltà antiche, tale relazione era molto diversa rispetto a quella che l'uomo odierno ha con essa. Infatti, il rapporto con la natura è radicalmente cambiato a partire dal XIX secolo. Per l'uomo dell'antichità la natura era impressionante e misteriosa, fascinosa e al contempo minacciosa. Con l'avvento dell'industrializzazione e per il fatto che l'uomo abbia indagato sempre più, tramite le conoscenze scientifiche, i misteri della natura, la relazione si è invertita. È l'uomo che è diventato una seria minaccia per gli ecosistemi naturali, a causa del suo intervento massiccio e poco rispettoso¹⁰ verso la natura. Un ulteriore elemento da sottolineare è legato alla giusta interpretazione dei racconti di creazione della Genesi che, come di ogni altro passo della Scrittura, va fatta tenendo conto dell'ambiente storico in cui essi sono emersi, del loro genere letterario, della mentalità medio-orientale antica. Infatti, i testi biblici della creazione riflettono il rapporto che l'uomo antico aveva con la natura e il cosmo.

In questo mio contributo, vorrei interrogare i due racconti della creazione: 1) per comprendere – da un punto di vista esegetico –

⁸ Accuse in tal senso sono state mosse anche da altri autori quali T. Berry, P. Musso, E. Drewermann. Per un approfondimento, cfr. *Les accusateurs*, in de La Serre, *Les chrétiens sont-ils responsables de la crise écologique?*, cit., pp. 21-35.

⁹ Per situare i due racconti della creazione nel contesto letterario più ampio, cfr. C. Uehlinger, *Genesi 1-11*, in T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan (a cura di), *Guida di lettura dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2007, pp. 101-119.

¹⁰ Riporto qui le affermazioni del rabbino Y. Dalsace, *Responsabilité envers la nature*.

il loro profondo significato per il nostro tema; 2) per capire se le accuse di White e dei suoi seguaci siano pertinenti. Partiremo dal testo incriminato di *Gen 1,26-28* – l’ordine di Dio di ‘dominare’ e ‘soggiogare’ la terra – cui assoceremo il passo di *Gen 2,15* che testimonia un’altra parola del Signore all’uomo: quella di ‘coltivare’ e ‘custodire’ il giardino dell’Eden.

4. «Soggiogate la terra e dominate... su ogni essere vivente»

Il libro della Bibbia si apre con il noto poema sacerdotale della creazione¹¹. È qui che troviamo il noto versetto del *dominium terrae* messo sotto accusa:

E disse Dio: “Facciamo *adam* a nostra immagine, come nostra somiglianza, perché dominino sui pesci del mare e sui volatili dei cieli, sul bestiame e su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”. E creò Dio *l’adam* a sua immagine, a immagine di Dio creò-lui; maschio e femmina creò-loro. E benedisse loro Dio e disse-loro Dio: “Fruittificate e moltiplicatevi e riempite la terra e *soggiogatela e dominate* sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”¹² (*Gen 1, 26-28*).

I versetti, riguardanti la creazione dell’uomo, sottolineano la duplice nozione di ‘immagine’ e ‘somiglianza’. L’autore biblico insiste, per ben tre volte, su questo dato: Dio crea l’umanità (*adam*, nella peculiarità

¹¹ De La Serre offre una riflessione sui racconti biblici della creazione anch’egli dal punto di vista che analizziamo in questo contributo, cfr. *Ce que répond l’Écriture, Les chrétiens sont-ils responsables de la crise écologique?*, cit., pp. 37-52. Vedi anche, G. Cappelletto, *Genesi (Capitoli 1-11)*, il Messaggero, Padova 2005², pp. 50-53; A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l’errare dell’uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, pp. 29-31.

¹² La traduzione proposta segue da vicino il testo ebraico. I corsivi sono stati aggiunti dall’autrice.

di maschio e femmina) a sua immagine. Ed è in quanto immagine e somiglianza di Dio che l'uomo diventa anche 'dominatore' del creato. Cerchiamo di spiegare questi due aspetti presenti nel passo genesiaco.

La creazione a immagine di Dio. Dal testo, come afferma Mazzinghi, emerge che «la vocazione dell'uomo nei confronti del creato (ovvero il 'dominio') è strettamente legata, nel testo genesiaco, all'essere «'immagine e somiglianza' di Dio»¹³. L'*adam* è presentato come re del creato. Nell'Antico Oriente il re è a 'immagine di Dio' ed è quindi il suo rappresentante sulla terra. Il testo genesiaco applica tale idea ad ogni uomo, democratizzandola. Ogni essere umano è creato ad immagine di Dio ed è un suo rappresentante sulla terra, perciò può estendere su di essa il suo dominio. Inoltre, bisogna precisare che, per la prima volta, Dio rivolge una parola di benedizione all'*adam* – cioè all'umanità incipiente, composta da un maschio e una femmina, appena forgiati dalle sue mani – e un invito a portare frutto. Ciò attesta una relazione di paternità e figliolanza tra Dio e l'*adam*. La creazione a immagine pone quindi l'uomo e la donna «in una relazione personale e diretta con il suo creatore»¹⁴. Vi è qui, da parte dell'autore, una chiara allusione alla teologia biblica dell'alleanza¹⁵. L'uomo e la donna sono creati in questa relazione fondamentale.

Dominare e soggiogare. Il dominio sul mondo è espresso dal testo biblico con la forma imperativa di due verbi ebraici: *radah*, 'dominare', e *kabash*, reso in genere con 'soggiogare'. Per una maggiore intelligenza del testo genesiaco, entriamo nell'uso che la Bibbia fa di questi due verbi. Il verbo ebraico *radah* indica generalmente l'esercizio del potere regale¹⁶. Il verbo assume un significato molto vasto. In alcuni passi bi-

¹³ Mazzinghi, "Dominated la terra!", cit., p. 14.

¹⁴ *Ibi*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. *1Re* 5,4.30; 9,23; *Sal* 110,2; 72,8.

blici, Dio condanna il potere, il dominio, qualora esso venga esercitato con durezza, con brutalità. In *Ez* 34,4 il profeta ad esempio muove una critica ai pastori del gregge che hanno dominato sulle pecore «con crudeltà e violenza». Vi è quindi un legame testuale tra *Gen* 1,26-28 e questo passo del profeta Ezechiele che auspica, per i pastori del gregge, cioè per i capi del popolo, «un potere mite che non può mai diventare brutale e violento»¹⁷. Il verbo *radah*, può essere costruito in due modi: a) con il complemento oggetto diretto; b) ma frequentemente è seguito da un nome introdotto dalla preposizione ebraica 'be'. Nel primo caso, il verbo può indicare un dominio fatto con violenza. Gli autori del testo genesiaco sono stati attenti a questa importante distinzione e hanno usato il verbo usando il costrutto con la preposizione, per indicare un dominio sulla terra, sugli animali in senso positivo. Si può pensare alla direzione di un'orchestra da parte del suo direttore. Con questa seconda costruzione, si esprime anche la sollecitudine del re verso i suoi sudditi. Egli non vuole schiacciarli ma è responsabile della loro felicità e della loro crescita. Il dominio che il testo genesiaco dà all'*adam* abbraccia la totalità del mondo creato che si estende infatti sui pesci del mare, gli uccelli del cielo e su tutti gli animali, feroci e domestici, che abitano la terra. Si intende così «la funzione ordinatrice universale che l'uomo riceve da Dio nei confronti della creazione»¹⁸. L'*adam* appare, quindi, come un re-pastore diventando così il garante della vita di ogni essere vivente sulla terra. Il verbo indica anche la dominazione dei re giusti, come Davide e Salomone. Di tale dominazione si parla nel *Sal* 72. Il verbo può inoltre indicare il ritmo che viene dato ad una processione per sincronizzare i passi con la melodia. Quindi, il dominio dell'uomo sul creato include un'idea di armonia e di cadenza musicale¹⁹.

¹⁷ Mazzinghi, "Dominate la terra!", cit., p. 17.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Quest'elemento è sottolineato da Steymans nel suo intervento video precedentemente menzionato.

Il secondo verbo con cui viene espressa l'idea di dominio è *ka-bash*, reso in vari passi biblici con i significati di 'soggiogare', 'sottomettere', 'ridurre in schiavitù'. Il senso più preciso del verbo sembra essere piuttosto quello di 'mettere il piede sopra', indicando una presa di possesso ad esempio della terra. Il passo sacerdotale di *Nm* 32,22-29 e i testi deuteronomisti di *Dt* 3,20; 31,3; *Gs* 1,15 – in cui si parla dell'ingresso nella Terra Promessa – sono da leggere in tal senso, cioè la presa di possesso della Terra Promessa da parte degli Israeliti, in quanto terra donata da Dio.

L'occorrenza di *kabash* in *Gen* 1,28 può dunque indicare due aspetti affidati alla cura dell'uomo: a) il primo designa 'la presa di possesso' della terra da parte dell'uomo, che suppone il duro lavoro dei campi da parte dell'*adam* per rendere abitabile la terra; b) il secondo aspetto manifesta l'*adam* come pastore che prende possesso della terra per proteggerla dal caos. Infatti, da immagini tipiche del Medio Oriente Antico, in particolare Egitto e Mesopotamia, emerge la figura del re che ha sotto i suoi piedi bestie feroci e animali mitologici, incarnando così la figura del pastore che controlla il caos, soggiogandolo, per il bene della comunità umana a lui affidata. All'uomo è affidata «una lotta *per la terra e non contro la terra*»²⁰.

In conclusione, possiamo affermare con L. Mazzinghi quanto segue:

il paradigma 'regale' utilizzato in *Gen* 1,26-28 invita già a una responsabilità nei confronti del creato, una responsabilità che è *per tutta l'umanità* e che dunque non può mai trasformarsi in tirannia²¹.

L'inno liturgico alla creazione di *Gen* 1 culmina, trovando il suo compimento, nel settimo giorno (*Gen* 2,1-4), cioè nel riposo e nella festa. Il sabato è simbolo di un limite che Dio impone a sé stesso, affidando la

²⁰ Per tutto il paragrafo, cfr. Mazzinghi, "Dominate la terra!", cit., p. 18.

²¹ *Ibi*, p. 19.

creazione alle mani dell'uomo, ma è anche un limite imposto al dominio dell'uomo: infatti, uomo e donna, animali e terra, sono chiamati a cessare ogni attività nel settimo giorno, sono cioè consegnati al riposo: giorno in cui l'uomo, con la creazione tutta, è chiamato a lodare Dio.

I due verbi, nel racconto della Creazione, significano dunque che la terra è messa a disposizione dell'uomo e che questi esercita su di essa un certo dominio, come un coltivatore che cura un giardino e le sue piante. Il rapporto dell'uomo sulla terra è da capire in tal senso. I versetti di *Gen* 1,26-30 ci presentano l'uomo come re del creato, ma non si tratta di una tirannia violenta. Inoltre, il primo poema della creazione non ha traccia di violenza, ciò ha un riscontro anche nel fatto che il cibo che Dio dà a uomini e animali è un cibo vegetale: l'uomo non deve usare violenza per cibarsi. Emerge quindi «una regalità 'mite'» che apre «a un'etica ecologica della mitezza e della pace»²².

5. Il giardino da coltivare e custodire (*Gen* 2,15)

Il lettore della Bibbia sa che *Gen* 1 è seguito da un secondo racconto della creazione, *Gen* 2,4b-3,24. Si tratta, probabilmente, di un racconto più antico. Dopo aver creato l'*adam* dalla polvere del suolo (v. 6), Dio dà all'uomo un compito. All'*adam* – tratto dall'*adamah*, la terra – è affidato il compito di 'coltivare e custodire il giardino' in Eden, descritto – contrariamente ai miti mesopotamici – come «uno spazio di vita e di libertà donato all'uomo *per l'uomo*»²³. Si può affermare che «lavorare il suolo fa parte dunque della vocazione originaria dell'umanità»²⁴, non è una punizione, come in altri miti mediorientali, ma costituisce la dignità e la vocazione primordiale dell'*adam*. Una specificità del testo è

²² *Ibi*, p. 21. Anche Wénin parla di 'mitezza', cfr. *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, cit., p. 30.

²³ *Ibi*, p. 22.

²⁴ *Ibid.*

il fatto che in ebraico il termine *gan* – giardino – è un nome maschile, invece i suffissi pronominali dei due verbi sono al femminile:

«E piantò il Signore Dio un *giardino* in Eden, a oriente, e pose là l'*adam* che aveva plasmato [...]» (v. 8);

«E prese il Signore Dio l'*adam* e lo depose nel *giardino* di Eden per lavorarla e custodirla [...]» (v. 15).

(Corsivi aggiunti dall'autrice).

Come spiegare questa curiosità del testo ebraico? Alcuni commentatori pensano che i due pronomi femminili si riferiscano all'*adamah* (v. 9) oppure al termine *eden*, anch'esso femminile. La tradizione giudaica rende più ricca la riflessione. Il *Targum Neofiti*²⁵ spiega che l'uomo è posto dal Signore nel giardino «per rendere un culto ('*abad*) secondo la Torah e per osservare (*shamar*) i suoi precetti»²⁶. Tale lettura si fonda sul passo di *Nm* 18,7 dove i due verbi indicano il servizio del sacerdote nel santuario. In tal caso, i pronomi femminili si riferiscono alla '*abodah*, cioè al servizio culturale, mentre il verbo *shamar* suggerisce l'osservanza della Torah. Il *Midrash Bereshit Rabbah* suggerisce che i due verbi indicano le due dimensioni fondamentali dell'*adam*: il 'lavoro' ('*abad*) e il 'riposo' del sabato. Infatti in *Dt* 5,12 il verbo *shamar* è usato per l'osservanza del sabato.

Approfondiamo ora il significato dei due verbi usati nel versetto 15 del secondo racconto della Genesi.

²⁵ I Targum sono traduzioni in aramaico del testo biblico fatte dagli Ebrei, nel periodo inter-testamentario; nati nella tradizione orale, furono poi messi per iscritto.

²⁶ Citato in Mazzinghi, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, cit., p. 23. Sulla vocazione dell'uomo come lavoratore e custode cfr. anche Cappelletto, *Genesi*, cit., pp. 95-96; Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, cit., pp. 41-44.

Lavorare-servire, coltivare. Il significato fondamentale di ‘*abad*’ è quello generico di ‘lavorare’ o ‘servire’, che applicato alla terra assume il senso di ‘coltivare’. Ma vi è anche un’accezione del verbo in senso culturale, in cui ‘*abad*’ indica il celebrare un culto, cioè ‘servire’ Dio. Da quest’ultimo senso, si può dedurre che il compito affidato da Dio all’*adam* sia quello di coltivare la terra, nel senso di ‘renderle un culto’, di servirla. Servendo la terra, l’*adam* serve Dio stesso. L’*adam* appare nel testo nella sua funzione primordiale, quella di essere sacerdote della *adamah*.

Custodire. Anche *shamar* ha un duplice significato. Il primo è quello di *custodire*, ‘fare la guardia’, come il pastore fa con il gregge (cfr. *Gen* 30,31; *Zac* 11,1; *Sal* 121). In tal caso l’immagine che soggiace al testo è quella del pastore per completare la figura dell’agricoltore, espressa dal verbo precedente. Si vuole così esprimere il concetto dei lavori agricoli e pastorali, tipici dell’epoca. *Shamar* – come suggerito sopra – è anche il verbo usato per indicare l’osservanza, intesa come custodia, dei precetti ricevuti da Dio (cfr. *Es* 16,28; *Lev* 18,5; 22,31) ma anche una particolare relazione di alleanza tra il Signore e il suo popolo (cfr. *Gen* 17,9.10; *Es* 19,5).

È anche necessario ricordare che, nel contesto più ampio del racconto di *Gen* 2-3, il Signore ha dato un precetto all’*adam*, un segno di libertà e responsabilità: l’uomo può mangiare da tutti gli alberi, tranne uno. L’albero della conoscenza del bene e del male è un limite posto all’uomo cui «è stato dato tutto, ma se mangia il tutto morirà»²⁷. Infatti, la questione fondamentale di questo secondo racconto della creazione è la ‘cupidigia’ dell’*adam*.

Lavorare e custodire il creato ha senso soltanto nel quadro di un rispetto assoluto del dono ricevuto (il creato stesso) e del donatore (Dio).

²⁷ Qui Mazzinghi parafrasa un detto di P. Beauchamp. Cfr. Mazzinghi, “*Dominate la terra!*”, cit., p. 25.

Il valicare tale limite, mangiare cioè il frutto dell'albero, sarà causa di morte per l'umanità²⁸.

La creazione è, dunque, dono per l'*adam*, ma nel dono è implicito anche un limite da non valicare. Mazzinghi ha, a proposito, un pensiero provocatorio che faccio mio:

credo che nel mondo occidentale il vero problema che ci affligge non sia tanto il cosiddetto 'relativismo' in campo etico-religioso, quanto piuttosto la *cupidigia* eretta a sistema di vita, il desiderio cioè di mangiare 'il tutto'²⁹.

E se l'uomo mangia tutto, non ci sarà alcun futuro né per la terra, le cui risorse non sono inesauribili, né per ogni specie vivente, compreso l'uomo stesso.

I racconti di creazione, che segnano l'inizio di tutto il complesso racconto biblico, non sono gli unici che parlano della relazione che l'uomo ha, o deve avere, con la creazione. In tal senso, è significativo il capitolo 25 del Levitico che parla dell'anno sabbatico, in cui la terra ha anch'essa diritto al suo riposo. La terra appartiene a Dio, che l'ha affidata all'uomo come custode. Per entrare nel rapporto con Dio, è richiesta all'uomo una giusta relazione con la creazione, con la terra e i suoi abitanti, che non sia abusiva e possessiva, ma di cura e di armonioso rispetto³⁰.

Bisognerebbe estendere la nostra ricerca ad altri testi della Scrittura, compreso il Nuovo Testamento e il pensiero di Paolo di Tarso che lega fortemente la teologia della creazione al mistero di Gesù di Nazareth,

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. sull'argomento, de La Serre, *Les chrétiens sont-ils responsables de la crise écologique?*, cit., pp. 53-56.

riconosciuto come Cristo, cioè il Messia atteso da Israele. Infatti, la teologia della creazione è tutta da ripensare, da rifondare, alla luce del mistero di Gesù e della sua risurrezione, come afferma de La Serre:

Le Christ se révèle ainsi comme la définition la plus juste à la fois du Dieu créateur, de l'homme et de tout l'univers dans sa complexité et son immensité. Tout prend sens en lui³¹.

Egli è il Logos, ogni cosa è stata creata per lui e sussiste in lui³² e da lui riceverà una vita senza fine. È la fede biblica nella nuova creazione.

6. Conclusione

I testi della Genesi, di cui abbiamo esposto sopra solo gli elementi che interessano da vicino il nostro tema, non veicolano l'idea di un'oppressione violenta o di una presa di possesso violenta, secondo l'accusa mossa da alcuni studiosi. Al contrario, essi aprono l'uomo ad una visione del dominio caratterizzato dalla mitezza e dal rifiuto della violenza, un segno lo si può scorgere nel 'menù vegetariano'³³ a base di prodotti della terra. L'*adam*, come anche gli animali, non uccidono per cibarsi. L'intero creato è dunque affidato all'uomo custode e pastore. Più che il centro della creazione, l'*adam*, che rappresenta l'umanità intera, è «un ponte fra Dio e il creato»³⁴. Anzi ne diventa 'sacerdote' e 'custode'.

Quali insegnamenti possiamo trarre da questi antichi racconti per l'oggi del mondo?

La lettura sapienziale di questi testi invita noi uomini e donne del XXI secolo a riscoprire il mondo creato, a contemplanne la bellezza, a

³¹ *Ibi*, pp. 65-66.

³² Cfr. il prologo del quarto vangelo, *Gv* 1,1-4.

³³ Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, cit., p. 31.

³⁴ Mazzinghi, "Dominated la terra!", cit., p. 33.

curare le ferite inferte alla terra dalla nostra cupidigia e arroganza, sperando di essere ancora in tempo per farlo. E ciò per ritornare, con piena e consapevole responsabilità, alla missione che Dio Creatore ha affidato all'umanità: 'servire' e 'custodire' la casa comune, la casa di tutti e per tutti i viventi. Due, i valori da sottolineare. Il primo è riscoprirsi fratelli e sorelle, una categoria che già Francesco d'Assisi allargava al sole, alla luna, a tutte le creature dell'universo; riscoprire dunque la fraternità e la sororità con tutte le creature³⁵ viventi e non. Il secondo valore da riscoprire è lo *shalom*³⁶ biblico, che non è assenza di guerra ma un bene che investe non solo la creatura umana in tutte le sue dimensioni – corporale, psichica e spirituale –, e le sue relazioni sociali – come famiglia e società – ma anche la sua relazione con gli animali, con le piante, con la terra madre. Ciò richiede da tutti noi, personalmente e come corpo sociale, politico ed economico, un agire responsabile, il ritornare ad una vita gioiosa e semplice condotta in sana frugalità, nel rispetto delle risorse del nostro Pianeta. È l'invito di papa Francesco che non esita a parlare di una vera e propria «conversione ecologica»³⁷. È un appello che chiama l'umanità a prendersi cura «della vita e della bellezza» del creato, a «vivere come fratelli e sorelle senza nuocere a nessuno»³⁸. Come umanità intera siamo, quindi, invitati a riconoscere il valore della creazione come dono, ma anche ad ascoltare la voce, ferita e ammutolita, di tutto il creato per ritrovare, insieme, il coraggio di risanare le sue molteplici ferite. Solo così potremo elevare, come l'uomo antico della Bibbia, inni di lode e di stupore a Dio per la bellezza della sua opera creatrice.

³⁵ Il tema della fraternità è un asse portante del pensiero di Papa Francesco che il 3 ottobre 2020 ha firmato ad Assisi l'ultima sua enciclica *Fratelli tutti*.

³⁶ Sullo *shalom* intenso in senso biblico rimando alle pagine di Cappelletto, *Genesi*, cit., pp. 70-71.

³⁷ *Laudato si'*, n. 217.

³⁸ Cfr. la preghiera conclusiva di Papa Francesco alla *Laudato si'*.

Thomas Berry: dall'Antropocene all'era 'ecozoica'

Alma Massaro

Università degli Studi di Genova

1. Introduzione

Sacerdote passionista, nato nel 1914 nella Carolina del Sud, Thomas Berry è stato una delle voci più importanti della eco-teologia e della filosofia ambientale americane del secolo scorso. Esperto in storia e cultura delle religioni, egli amava tuttavia definirsi 'geologo' per il vivo interesse che provava nei confronti dello studio, scientifico e non, della evoluzione della Terra e dell'universo. Una sollecitudine che, come egli stesso ebbe modo di raccontare nella sua biografia, sorse in lui fin dalla sua prima giovinezza quando, all'età di undici anni, la visione casuale e, in qualche modo, ordinaria di un prato pieno di gigli selvatici generò in lui un inspiegato senso di meraviglia. Allora la natura apparve ai suoi occhi «numinosa», ovvero «affascinante ma, allo stesso tempo, spaventosa»¹. Lo sve-larsi, attraverso una esperienza estetica, della «misteriosa potenza

¹ M.E. Tucker, J. Grim, A. Angyal, *Thomas Berry: a Biography*, Columbia University Press, New York 2019, p. 18. Nel presente lavoro verrà fornita una inedita traduzione dei testi citati di tutte le opere in lingua inglese, in quanto non ancora pubblicate in italiano.

che opera all'interno della natura»² suscitò in lui una chiamata a difendere quella bellezza, di cui percepiva non soltanto la vitalità ma anche la vulnerabilità.

Se la contemplazione e la percezione della ineffabilità del mondo naturale giocarono un ruolo fondamentale nello sviluppo del pensiero di Berry, un'influenza non meno importante venne svolta dal contesto storico in cui egli si trovò a vivere, il cosiddetto 'secolo breve', caratterizzato da ostinati conflitti di natura politica, economica e sociale. In particolare, la mancanza di valori e il marcato individualismo dei cosiddetti 'ruggenti' anni Venti, che fecero da sfondo alla sua prima adolescenza, generarono in lui una reazione alle lusinghe del 'sogno americano'. Questo suo atteggiamento critico nei confronti della mentalità dominante gli permise di comprendere prima del tempo non solo la futilità ma anche la portata distruttiva di un agire umano volto a soddisfare le sole necessità economiche e materiali dei singoli individui.

Per questa ragione egli sentì l'esigenza di individuare un paradigma speculativo in grado di superare le divisioni politiche e di specie, al fine di recuperare un senso di appartenenza che, andando oltre i contingenti limiti spazio-temporali, ponesse il singolo individuo in un *continuum* con il genere umano, con la Terra e con l'intero universo. In questo senso egli conìò l'espressione «comunità terrestre» per indicare la sensazione, comune a tutti gli esseri umani, di appartenere a un'unica realtà più vasta.

Anticipando l'odierna riflessione relativa all'Antropocene, Berry non solo riconobbe nella scomparsa di numerose forme di vita, iniziata nel corso del ventesimo secolo, un fenomeno antropogenico, ma attribuì, inoltre, all'irresponsabile agire dell'essere umano un valore di portata geologica. Secondo il pensatore statunitense, infatti, i fenomeni di estinzione in atto nel ventesimo secolo sarebbero stati profondamente differenti da quelli avvenuti nel corso dello sviluppo

² *Ibid.*

della Terra³. La mancanza di un sistema di valori universalmente condiviso entro cui comprendere, giustificare e anche limitare la portata delle nuove conoscenze scientifico-tecnologiche, avrebbe secondo Berry condotto l'essere umano a porre fine a quella lunga era della storia terrestre chiamata Cenozoico.

Tuttavia, come si avrà modo di osservare più avanti, la sua riflessione non si limitò a constatare e a studiare il fenomeno di degradazione socio-ambientale in atto ma giunse ad elaborare un originale messaggio di speranza. Egli auspicò il sorgere di una nuova era geologica, da lui denominata 'ecozoica', in cui gli esseri umani sarebbero rientrati in comunione con se stessi, con l'intera comunità terrestre e con l'universo nel suo insieme⁴. Nel 1978 diede, così, alle stampe la prima versione del *The New Story*⁵, un *pamphlet* in cui la dimensione cosmica, propria della spiritualità cristiana, veniva coniugata alle conoscenze scientifiche relative alla storia dell'evoluzione dell'universo. In questo suo primo lavoro dedicato alla eco-teologia, Berry presentò una 'narrativa evuzionista' e suggerì il cammino da seguire per promuovere un radicale cambiamento nei rapporti tra gli esseri umani e la Terra. Nel corso degli anni successivi egli rielaborò questo suo scritto principalmente fornendo un elenco più dettagliato delle condizioni da lui ritenute necessarie per dare avvio alla cosiddetta Era ecozoica⁶.

³ *Ibi*, pp. 120-121.

⁴ *Ibi*, p. 121.

⁵ T. Berry, *The New Story: Comments on the Origin, Identification, and Transmission of Values*, «Teilhard Studies», 1, 1978. Disponibile, inoltre, in A. Fabel e D. St. John (a cura di), *Teilhard in the 21st Century: The Emerging Spirit of Earth*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2003 e, inoltre, in T. Berry, *The Dream of the Earth*, Counterpoint Press, Berkeley 2015.

⁶ Si vedano, tra gli altri, il suo *The New Story*, in T. Berry, *The Dream of the Earth*, Sierra Club Books, San Francisco 2006.

2. La scelta monastica

L'ingresso nella confraternita dei Passionisti (1933) e, in particolare, l'incontro con la liturgia medievale che caratterizzava tale congregazione rappresentarono per Berry un'esperienza fondamentale nello sviluppo del suo pensiero. Basata sui cicli naturali, questa specifica liturgia donò al giovane studioso la sensazione di essere inserito all'interno di una realtà grande e misteriosa che andava oltre i confini della sua particolare esperienza individuale e della stessa storia umana. Proprio questa pratica spirituale, definita da Berry «una strada verso il divino»⁷, lo spinse ad abbracciare la suggestione teilhardiana che vede nella storia umana un fenomeno intrinsecamente collegato con lo sviluppo del pianeta Terra e dell'universo.

La vita conventuale non comportò per Berry una fuga nel trascendente ma, piuttosto, un'immersione nei cicli dell'universo e nello stesso mondo naturale, dove egli riteneva che il divino si manifestasse in maniera eminente. Come suggerisce la sua biografa, Mary Evelyn Tucker, l'intera opera di Berry può essere intesa proprio come il tentativo di articolare a parole la sua peculiare capacità di sentirsi inserito nel «tempo profondo» e nello «spazio immenso»⁸. Da questo momento in avanti, infatti, il pensatore statunitense iniziò a interrogarsi sull'intimo rapporto che lega l'umano all'ordine cosmologico nel quale è inserito, sia fisicamente sia spiritualmente. Così facendo, egli giunse a elaborare una «mistica del mondo naturale»⁹.

3. Cosmologia come narrazione di senso

L'interesse giovanile di Berry verso la storia delle culture e delle religioni¹⁰, tra cui quelle orientali, è la chiave per comprendere ciò

⁷ Tucker, Grim, Angyal, *Thomas Berry*, cit., p. 37.

⁸ *Ibi*, p. 37.

⁹ *Ibi*, p. 39.

¹⁰ *Ibi*, pp. 43-48.

che diventò il suo principale oggetto di studio negli anni a seguire, la 'cosmologia'. Con questo termine egli indicava tutte quelle narrazioni, contenute nelle diverse tradizioni spirituali, relative alla struttura, all'evoluzione e allo scopo dell'universo. Esaminando i testi ritenuti sacri dalle diverse tradizioni spirituali, Berry ne evidenziò la capacità di rispondere alle domande riguardanti la nascita e il funzionamento dell'universo fisico, definendo il rapporto che gli umani intrattengono con i vari sistemi terrestri¹¹. In questo senso egli osservò come le religioni, in quanto dotate di una visione cosmologica, fossero in grado di attribuire un posto all'essere umano all'interno dell'universo, donandogli un suo spazio specifico e, assieme, un orizzonte di senso del suo stare al mondo.

Di particolare rilevanza nello sviluppo della sua riflessione è proprio il riconoscimento della duplice dimensione delle domande 'cosmologiche', ovvero relative all'origine, al destino e al valore della vita. Come egli ebbe modo di osservare, si tratta di interrogativi che non pertengono alla mera dimensione teologica del sapere ma hanno inoltre una portata pratica, in quanto in grado di orientare l'agire dei singoli individui all'interno delle diverse comunità umane. Da questo punto di vista i racconti della creazione diventano delle particolari spiegazioni della realtà condivise all'interno delle diverse comunità umane, il cui valore trascende il mero significato religioso perché giunge ad influenzare le molteplici dimensioni della vita associata, come lo scorrere del tempo, l'architettura ma anche le abitudini alimentari e le relazioni familiari e sociali. In questo senso Berry definì tali racconti 'cosmologie', poiché in grado di fornire un senso e una direzione alla vita degli esseri umani e, quindi, di orientare e definire ogni aspetto della vita e della storia dell'uomo sulla Terra.

¹¹ *Ibi*, p. 122.

4. L'incontro con Teilhard de Chardin

Decisivo, nella sua comprensione del valore della cosmologia come fonte del senso di appartenenza e dello scopo per le diverse comunità umane, fu l'incontro con l'opera di Teilhard de Chardin dal quale Berry derivò un allargamento dei suoi orizzonti di interesse verso la comprensione scientifica del tempo evolutivo. Dalla familiarità con il pensiero del teologo francese egli derivò tre principi teorici carichi di conseguenze sul piano pratico. I primi due, strettamente collegati fra loro, affermano, da un lato, il riconoscimento della duplice dimensione dell'universo che, fin dalle sue prime origini, è sia psico-spirituale sia fisico-materiale e, dall'altro, l'identità tra la storia umana e quella dell'universo. Il terzo sostituisce all'attenzione per la salvezza individuale la cura per l'intera comunità terrestre.

Berry ricavò i due primi principi dalle tesi teilhardiane riguardanti sia la comune evoluzione di materia e spirito sia l'appartenenza della storia umana alla storia dell'universo¹². L'accettazione di tali presupposti lo condusse, innanzitutto, a un ripensamento del ruolo assegnato all'essere umano. Anziché una creatura isolata dal resto dell'esistente, l'individuo apparve ora ai suoi occhi come una risultante di quel processo di evoluzione dell'universo e della Terra che si snoda a partire dal mondo inorganico fino ad arrivare alla vita propriamente detta. In secondo luogo, e similmente, Berry giunse a interpretare la mente umana non più come un fenomeno slegato dal resto del Pianeta ma come una delle proprietà emergenti della materia. Ecco, allora perché, da questo momento in avanti, uno dei cardini del suo pensiero divenne proprio

¹² Cfr. *ivi*, pp. 32-33 e 126-127 e John Grim, Mary Evelyn Tucker, Thomas Berry: Reflections on his Life and Thought, «Teilhard Studies», 61, 210, in particolare pp. 6-7. Per quanto presentazione della spiritualità ecologica di Teilhard De Chardin si veda Mary Evelyn Tucker, *The Ecological Spirituality of Teilhard*, «Teilhard Studies», 51, 2005.

l'impossibilità di slegare la conoscenza dell'essere umano dallo studio del funzionamento dell'intero universo¹³.

In terzo luogo Berry derivò da de Chardin l'esigenza di mettere da parte la preoccupazione per la redenzione futura del singolo individuo, da lui attribuita alla tradizione prevalente all'interno pensiero teologico occidentale, per fare spazio a un'attenzione nei confronti dell'intera creazione¹⁴. Anche in questo caso egli sottolineò la duplice risonanza di tale principio sul piano pratico. Dall'impossibilità di slegare l'essere umano dall'universo in cui vive, Berry giunse a presentare la cura per la Terra, e non la fuga da essa, come l'atteggiamento proprio del singolo individuo; allo stesso modo, e di conseguenza, ai suoi occhi il fenomeno dell'impoverimento ambientale non rappresentò più un fenomeno di degradazione della sola dimensione materiale ma anche di quella spirituale. Invero, «Ogni danno o perdita nel mondo della natura comporta una perdita nel mondo interiore dell'uomo. Un mondo esterno desolato produce un mondo interno desolato»¹⁵.

5. La crisi ecologica

Interrogandosi sulle cause della contemporanea crisi ecologica e sociale Berry affermò: «È tutto una questione di storia. I nostri problemi derivano dal fatto che non abbiamo una buona storia»¹⁶. Il termine storia viene qui utilizzato come sinonimo di cosmologia, intesa, si è visto, come racconto in grado di spiegare l'origine dell'universo, il suo sviluppo e il compito attribuito all'essere umano al suo interno. Facendo coincidere il più vasto problema del deterioramento ambientale in atto con una crisi interna alle narrazioni cosmologiche, egli intendeva rivelare la particolare situazione in cui si trovava la società occidentale contemporanea, a cavallo tra due storie:

¹³ Cfr. *ibi*, p. 47.

¹⁴ *Ibi*, pp. 126-127.

¹⁵ *Ibi*, 106.

¹⁶ Berry, *The New Story*, in Id., *The Dream of the Earth*, cit., p. 123.

una ‘vecchia’, ormai inadeguata, e una ‘nuova’, che deve ancora essere accettata. E proprio riconoscendo l’assenza di una ‘buona’ storia, adatta alle circostanze in cui si trova a vivere l’individuo nel ventesimo (e, ormai, ventesimo) secolo, Berry si mise alla ricerca una cosmologia ‘funzionale’, ovvero di una narrazione in grado di suggerire all’essere umano una strada per poter prender parte al processo di guarigione della Terra e della società¹⁷.

Pur riconoscendo i limiti intrinseci ad ogni narrazione umana, Berry ritenne opportuno formulare un nuovo racconto in cui lo sviluppo dell’universo venisse presentato non come una semplice serie di fatti casuali e meccanicistici ma come una storia dotata di senso. E proprio al fine di dar vita a una ‘epica dell’evoluzione’, egli recuperò tanto il punto di vista evolutivo teilhardiano quanto quello proprio della narrazione mitica.

6. La ‘vecchia’ e la ‘nuova’ storia

Nel suo *pamphlet* Berry presentò i concetti di ‘vecchia’ e ‘nuova’ storia. Secondo il pensatore statunitense la vecchia storia consisteva in una narrazione religiosa, strettamente legata alla nascita e allo sviluppo del Cristianesimo e basata essenzialmente su due principi. Da un lato, l’idea biblica di creazione come atto unico e definitivo attraverso cui Dio, in quanto principio personale, crea un universo immutabile, già avente in sé tutti quei connotati che lo caratterizzano anche oggi¹⁸. Dall’altro, la visione geocentrico-tolomaica, per cui la Terra si trova al centro dell’universo e i pianeti ruotano attorno ad essa. Questa narrazione avrebbe guidato la società occidentale per circa quattordici secoli, ovvero dall’avvento dell’era cristiana fino alle soglie del Rinascimento, fornendole un contesto entro cui la vita poteva svolgersi in maniera significativa. Pur non riuscendo a eliminare la sofferenza che caratterizza l’esistenza, essa era tuttavia in grado darle senso, guidando i singoli

¹⁷ Tucker, Grim, Angyal., *Thomas Berry: a Biography*, cit., pp. 123-124.

¹⁸ Berry, *The New Story*, in Id., *The Dream of the Earth*, cit., p. 123.

individui nelle loro scelte e nei loro rapporti con gli altri esseri umani, con gli altri viventi e con l'intero universo¹⁹.

Tuttavia Berry riteneva che questa storia non fosse funzionale nella più ampia prospettiva storica, culturale e sociale del ventesimo secolo, in quanto incapace di rispondere alle esigenze dei singoli e della comunità. La vecchia storia, infatti, non era in grado di soddisfare alcuni dei requisiti scientifici generalmente dati per scontati nel mondo contemporaneo. Interrogandosi sulle cause che portarono alla perdita della sua funzionalità, Berry identificò un momento di svolta nella comparsa della peste in Europa nel corso del Trecento²⁰. Per questa ragione egli propose una rilettura di questo evento storico alla luce della storia della cosmologia occidentale²¹.

Ed è proprio nella disperata ricerca delle ragioni di tale pandemia che Berry rinvenne il primo passo verso il declino della vecchia storia. In particolare egli individuò due approcci fondamentali che guidarono tale indagine. Il primo, caratterizzato dalla ricerca delle cause della peste nel mondo soprannaturale, fu quello proprio della comunità religiosa. Il secondo, invece, concentrò la sua indagine all'interno del mondo fisico naturale, del quale giunse a desiderare di comprendere i mecca-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. *ibi*, p. 126.

²¹ A proposito della peste del Trecento si veda J. Le Goff e J.C. Sournia, *Per una storia delle malattie*, Edizioni Dedalo, Bari 1986. Per quanto riguarda la interpretazione di Berry si veda il suo *The New Story*, in *Id.*, *The Dream of the Earth*, cit., p. 125. Come raccontano gli storiografi la peste giunse a Caffa, colonia della Repubblica di Genova in Crimea, nel 1347 e di lì si estese all'Oriente bizantino e musulmano per penetrare anche in Europa, dove imperversò per oltre tre secoli, generando sconvolgimento e terrore all'interno di tutti i ceti sociali. Si calcola che la sola prima ondata di peste causò la morte di circa un terzo della popolazione europea, determinandone per tutto il quattordicesimo secolo e quello successivo un serio declino e provocando, inoltre, il radicarsi di un senso di terrore e di incertezza nell'essere umano.

nismi più interni. Questo secondo orientamento, secondo il pensatore statunitense, avrebbe condotto, col passare degli anni, alla formazione della secolare comunità scientifica del nostro tempo.

7. Mistica della redenzione e mistica del controllo

Concentrandosi sul primo approccio Berry evidenziò la tendenza della comunità religiosa a rinvenire le cause della pestilenza nella colpa umana. Da questo punto di vista il morbo venne visto come un castigo divino per la reiterata condotta peccaminosa degli esseri umani. Si avviò, così, un profondo processo di alienazione dell'essere umano dalla Terra che, col passare del tempo, condusse, da un lato, a considerare il mondo naturale come una mera minaccia per l'essere umano e, dall'altro, a ritenere quest'ultimo un essere depravato, bisognoso di una redenzione soprannaturale per poter essere riscattato dal suo peccato e, quindi, liberato dai pericoli del mondo naturale²².

Secondo il teologo statunitense l'adozione di tale specifica prospettiva condusse la comunità religiosa a sublimare la 'mistica della creazione', che fino a quel momento aveva caratterizzato la società occidentale, in una 'religione della redenzione', ovvero in una nuova mistica opposta a quella precedente e orientata a esasperare l'aspetto salvifico già presente all'interno della tradizione cristiana. Questo spostamento dell'attenzione a favore della redenzione, per cui l'unica preoccupazione della comunità religiosa divenne il riscatto dell'essere umano da un mondo degenerato, avvenne a discapito della dottrina della creazione, ovvero della cosmologia cristiana basata sulla credenza in un principio personale creativo²³.

Per parte sua la comunità scientifica cercò delle risposte al morbo nella comprensione del mondo fenomenico e nel tentativo di espri-

²² T. Berry, *The Christian Future and the Fate of the Earth*, Orbis Books, New York 2009, p. 62.

²³ T. Berry, *The New Story*, «Teilhard Studies», n. 1, 1978, p. 2.

merlo in termini quantitativi. L'importanza di questo orientamento, secondo Berry, consisteva nel suo approccio sperimentale e nelle grandi scoperte che a esso seguirono. Il perfezionamento delle conoscenze scientifiche aprì le porte alla nascita della nuova scienza²⁴ e, in particolare, all'idea di un progresso della mente umana e della società, favorendo l'elaborazione del concetto di evoluzione di tutte le realtà terrestri.

Tuttavia l'idea di evoluzione, espressa in maniera definitiva da Charles Darwin²⁵, implicava una prospettiva radicalmente opposta a quella propria della vecchia storia. Da questo punto di vista, infatti, la complessità delle forme esistenti non sarebbe stata il frutto di un unico atto creativo di una divinità che avrebbe posto in essere tutte le cose così come si trovano allo stato attuale ma, piuttosto, l'esito di un lungo processo di sviluppo²⁶. Per questa ragione, pur riconoscendo il profondo contributo dato alla storia dell'umanità dalla comunità scientifica, Berry denunciò il limite intrinseco a tale concezione della scienza, focalizzata sul solo mondo fisico, di cui spiegava sì l'evoluzione, dimenticando, però, la sua dimensione psichico-spirituale²⁷. Lo stesso principio darwiniano della selezione naturale, tutta orientata alla lotta per la sopravvivenza, non era in grado di offrire alcun tipo di significato che andasse oltre alla mera perpetuazione della specie. Privando il mondo fisico della sua soggettività, delle sue qualità spirituali, avvertì Berry, questa storia non poteva essere soddisfacente, ovvero funzionale; al contrario, essa rappresentò un valida base per giustificare il controllo dispotico del mondo naturale.

Lo studioso statunitense rilevò come la società occidentale, evitando di prendere nella debita considerazione tali rischi, avesse finito per

²⁴ Berry, *The Christian Future and the Fate of the Earth*, cit., p. 127.

²⁵ Cfr C. Darwin, *L'origine delle specie*, trad. di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino, 2011 (ed. or. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Murray, London 1859).

²⁶ Berry, *The New Story*, «Teilhard Studies», cit., p. 4.

²⁷ Berry, *The New Story*, in Id., *The Dream of the Earth*, cit., p. 130.

accettare completamente – e acriticamente – questa idea. La scienza divenne, così, una nuova mitologia e la sua ‘mistica del controllo’ finì per dominare la mente umana. La perdita delle qualità numinose del mondo naturale condusse l’essere umano a ritenere le sue continue aggressioni nei confronti della Terra come l’unica strada per raggiungere un mondo migliore, più umano e più razionale²⁸. Seguendo il ragionamento proposto da Berry non sorprende che, ancora oggi, la sola prospettiva scientifica non sia in grado di risolvere gli attuali problemi sociali ed ecologici.

Per riassumere, con la sua analisi Berry individuò nella mancanza di una cosmologia funzionale la causa motivante della crisi socio-ecologica contemporanea e denunciò i limiti intrinseci tanto alla retorica della rendenzione quanto alla retorica scientifica: da un lato la comunità religiosa, interessandosi solo alla salvezza del singolo individuo, finì per dimenticare la dottrina della creazione e, pertanto, la storia dell’evoluzione fisico-materiale della Terra; dall’altro la comunità scientifica, mancando di prendere in considerazione la dimensione psico-spirituale della vita, non fu in grado di fornire un senso né, tantomeno, dei valori al fenomeno dell’evoluzione.

8. L’era ecozoica

Come anticipato precedentemente, Berry non si limitò all’analisi della crisi sociale e ambientale in atto ma indicò una possibile strada da intraprendere per promuovere la fioritura dell’intera comunità terrestre. Attraverso un linguaggio dai toni talvolta anche naïf e utopici, l’autore propose il concetto di ‘Nuova storia’, ovvero di una narrazione che, rispondendo tanto alle esigenze della comunità scientifica quanto a quelle della comunità religiosa, fosse in grado di fornire all’essere umano una dimensione integrale del suo stare al mondo.

Accettare questa nuova cosmologia significava, secondo Berry, dare avvio a una ‘transizione geologica’ attraverso cui la Terra sarebbe pas-

²⁸ Berry, *The New Story*, «Teilhard Studies», cit., p. 11.

sata dalla fase finale della presente era cenozoica a quella iniziale della futura era da lui definita 'ecozoica'. Egli rinvenne, infatti, nella contemporanea estinzione di massa di numerose forme di vita un segno del prossimo declino del Cenozoico, ovvero di quel periodo di sviluppo biologico iniziato 65 milioni di anni fa. Davanti a tale fenomeno, l'autore sostenne che, per continuare a vivere sulla Terra, all'essere umano si apriva un'unica possibilità, l'entrata nell'Ecozoico, ovvero in quel periodo geologico caratterizzato dall'ideale di una «comunità terrestre integrale». Nella prossima era ecozoica l'essere umano comprenderà se stesso non più come l'elemento dominante dell'ecosistema ma come una sua parte integrante; in tal modo giungerà a svolgere un nuovo ruolo all'interno dell'universo.

Berry presentò alcune condizioni da lui ritenute necessarie affinché l'essere umano potesse dare avvio a questo nuovo periodo geologico. È possibile individuare elenchi diversi a seconda delle varie edizioni che si sono susseguite del *The New Story*, tuttavia è possibile sottolineare alcune azioni fondamentali che, secondo lui, avrebbero permesso l'avvento di un nuovo rapporto umano-Terra: riconoscere l'universo come «una comunione di soggetti e non un insieme di oggetti»; adottare un orientamento di vita 'ecocentrico' e non più antropocentrico²⁹; accettare le nuove responsabilità attribuite all'essere umano nell'emergente era ecozoica; riconoscere il profondo vincolo che lega l'umanità al resto del Pianeta, per cui il progresso può essere tale solo se coinvolge l'intera comunità terrestre³⁰; riscoprire nuove 'sensibilità religiose', per favorire una spiritualità orientata cosmologicamente, ovvero in grado di riconoscere la storia dell'universo attraverso l'apporto congiunto delle scienze empiriche e della storia

²⁹ Cfr. *ibi*, p. 11.

³⁰ T. Berry, *Conditions for Entering the Ecozoic Era*, «The Ecozoic Reader», 2 (2), 2002, p. 10.

sacra³¹; e, infine, far propria l'esigenza di 'celebrare' intrinseca all'intero universo. Come egli afferma: «L'universo, per tutta la sua vasta estensione nello spazio e per tutta la sua lunga sequenza di trasformazioni nel tempo, è un unico e multiforme evento celebrativo»³².

Invero, lo scopo ultimo del pianeta Terra era, secondo Berry, esprimere una dimensione celebratoria, di esaltazione della vita in tutte le sue forme e nel suo insieme. E questo perché, ai suoi occhi, la celebrazione, ovvero «ciò che muove le stelle attraverso i cieli e la Terra attraverso le sue stagioni»³³, rappresentava il significato più nascosto di ciò che accade sulla Terra.

9. Conclusioni

Come si ha avuto modo di osservare precedentemente, facendo propria l'intuizione teilhardiana secondo cui la storia dell'umanità, pur mantenendo la sua dignità e rilevanza, non sarebbe altro che un frammento di una storia più grande, quella dell'universo, Berry attribuisce alla dimensione narrativa un ruolo di primo piano nella comprensione dell'esperienza della vita sulla Terra. Se l'universo rappresenta l'orizzonte di senso entro cui si snoda l'esperienza umana, la sua storia cessa allora di essere un mero susseguirsi di fatti fisici determinati casualmente e diviene, invece, un racconto dotato di senso, capace, quando accettato, di porre fine al fenomeno di degradazione ambientale e sociale in atto.

Da qui Berry muove per presentare la nuova storia sotto le vesti di un'epica della evoluzione', un racconto in cui la stessa Rivelazione

³¹ Berry, *The Christian Future and the Fate of the Earth*, cit., p. 49.

³² M.E. Tucker, J. Grim (a cura di), *Thomas Berry: Selected Writings on the Earth Community*, Orbis Books, New York 2014, p. 78.

³³ T. Berry, *Technology and the Healing of the Earth*, in Id., *The Dream of the Earth*, cit., p. 69.

non appare più come un fenomeno concluso in un tempo passato ma come una realtà ininterrotta, in continuo divenire, che si realizza sul piano psico-spirituale e, contemporaneamente, su quello fisico-materiale. Squadernandosi per l'intero universo, la nuova storia berriana lascerebbe affiorare un inedito paradigma dell'umano. A partire dall'ideale di 'comunione reciproca', ovvero di una comunione con la più ampia comunità umana e, al contempo, con l'intero universo³⁴, si viene così delineando un nuovo modo di interazione tra l'umanità e il resto dell'esistente.

Ed è proprio all'interno dell'orizzonte tracciato da tale narrativa cosmica che si staglia il tentativo berriano di offrire una prospettiva di salvezza per l'intero universo. Nonostante la forte nota utopistica e visionaria che vibra alla base dell'idea di un'emergente era ecozoica, è possibile rinvenire in tale vagheggiato periodo geologico alcune suggestioni particolarmente rilevanti per ripensare il concetto di Antropocene nel mondo contemporaneo. Riconoscendo l'universo come una «comunione di soggetti», l'autore suggerisce un nuovo modo di rapportarsi al Pianeta, visto non più come risorsa da utilizzare ma come una realtà dotata di una propria dimensione qualitativa e con la quale entrare in comunione. È proprio dall'intimità che l'essere umano stabilisce con l'intera comunità terrestre che Berry deduce l'illusorietà di tutti quei tentativi volti a far prosperare l'essere umano, in termini di benessere fisico, economico, educativo e politico, senza prendere in considerazione la realtà in cui egli è inserito.

Sono probabilmente queste le intuizioni di Berry che, superando gli afflitti di sentimentalismo ecologico e le derive naïf, possono restituire alla riflessione contemporanea alcune chiavi di lettura per rileggere il ruolo rivestito dall'essere umano all'interno del pianeta Terra per evitare la corsa, già iniziata, verso la catastrofe antropologica, ecologica e sociale.

³⁴ *Ibi*, p. 132.

Il vincolo di affinità profonda: verso una filosofia ambientale pansichista

Marcello Di Paola

Università di Palermo

1. Introduzione

Se l'Antropocene è questa nuova epoca in cui nessuna entità, processo e sistema terrestre sfugge all'influenza trasformativa delle attività umane¹, allora si può dire che esso realizzi un'inedita unità fra umanità e Terra, un 'nuovo tutto': da umanità terrestre si passa a Terra umanizzata². Montanti evidenze scientifiche indicano però che il costituirsi di questo nuovo tutto ha comportato e comporterà svariate e notevoli forme di degrado ambientale, il quale a sua volta mette a rischio il benessere e la sopravvivenza di milioni di umani e non umani, presenti e futuri³.

Nella nuova epoca, umanità e Terra non hanno dunque realizzato quella unità virtuosa caratterizzata da (se non armonia, quantomeno)

¹ D. Jamieson, M. Di Paola, *Political Theory for the Anthropocene*, in D. Held, P. Maffettone (a cura di), *Global Political Theory*, Polity Press, Cambridge 2016, p. 254.

² Per una disamina del dibattito sull'Antropocene si veda G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene: etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018.

³ Si veda D. Wallace-Wells, *La Terra inabitabile*, trad. it. di G. Zucca, Mondadori, Milano 2020 (ed. or. *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*, Tim Duggan, New York 2019).

avvertita co-esistenza⁴ cui molta retorica ambientalista sembra spesso far riferimento, con frasi-slogan come «gli umani sono parte della natura»⁵. Nell'Antropocene resta descrittivamente vero che gli umani siano parte della natura⁶, ma le prescrizioni ambientaliste tipicamente implicite in tale frase (che non si tratti la natura come un oggetto altro da noi, che non ci si consideri né esterni a, né padroni di essa) non sembrano essere soddisfatte nella nuova epoca. Gli umani sono ora parte dominante della natura, e le loro attività trasformano i sistemi ecologici di base del Pianeta. Questi modi di partecipazione sono lontani dagli ideali ambientalisti.

La retorica sembra invece riferirsi ad una unità (descrittivo/prescrittiva) tra umanità e Terra che, a differenza di quella realizzata nell'Antropocene, non è storicamente determinata ma originaria, né caratterizzata da forme di discordanza tra le parti. Un'unità ontologica di rilevanza morale, che si basa su un vincolo di affinità profonda che conta (dovrebbe contare) profondamente, e che squalifica posture antropocentriche e strumentaliste⁷.

⁴ Sul concetto di *co-esistenza* si veda T. Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Co-Existence*, Columbia University Press, New York 2016.

⁵ Nelle parole di L. Tolstoy: «Una delle condizioni primarie della felicità è che la connessione fra uomo e natura non venga spezzata» (*La mia fede*, trad. it. di O. Reggio, Mondadori, Milano 1988). Discutendo del diffondersi della pandemia Covid-19 e della invasione di locuste che ha colpito l'Africa orientale, entrambi fatti del 2020, la direttrice del dipartimento Ambiente delle Nazioni Unite Inger Andersen ha dichiarato: «Siamo intimamente interconnessi alla natura, che ci piaccia o meno. Se non ci curiamo della natura, non ci curiamo di noi stessi» <https://www.theguardian.com/world/2020/mar/25/coronavirus-nature-is-sending-us-a-message-says-un-environment-chief> (ultima consultazione 19/05/2021).

⁶ Sulle numerose accezioni del termine 'natura' e relative controversie filosofiche si veda Pellegrino, Di Paola, *Nell'Antropocene*, cit., cap. 1.

⁷ L'antropocentrismo è la tesi che l'umano abbia valore superiore al non umano – o, spesso, che solo l'umano abbia valore; lo strumentalismo è la

È opinione diffusa, tra attivisti come tra pensatori dell'ambiente, che tale unità, in particolare nella tradizione occidentale, sia stata prima misconosciuta filosoficamente e poi negata nei fatti in maniere e con conseguenze distruttive. All'origine della attuale disarmonia umanità-Terra starebbe una profonda introiezione di una serie di dualismi (umano vs. non umano, artificiale/culturale/intenzionale vs. naturale, soggetto vs. oggetto, razionale vs. irrazionale, libero vs. necessario) in ultima analisi riconducibili ad un dualismo di base, quello fra mente e corpo⁸. L'unità originaria verrebbe misconosciuta a causa dell'imporsi di un dualismo metafisico che vede il mondo naturale (il mondo dei corpi) come un mero meccanismo, privo di mente e dunque del pensiero, della coscienza e della libertà che nobilitano invece l'umana opera ed esistenza. Tale dualismo si impone con la modernità ma ha radici più antiche. Tra i suoi capostipiti sarebbero annoverabili non solo Cartesio ma anche la Bibbia e i suoi interpreti filosofici, e alcuni loro ispiratori classici⁹.

Costoro, e le ampie schiere di pensatori che ad essi hanno poi fatto riferimento nei secoli, hanno argomentato (o assunto) una cesura ontologica fra ciò che pensa e ciò che non pensa, con l'umano da una parte e il resto della natura dall'altra, e una gerarchia secondo cui ciò che pensa (e partecipa così dell'operar divino, oppure della libera articolazione del vero, del buono e del bello) sovrasta assiologicamente e normativamente ciò che non pensa ma solo si nutre e persiste seguendo dettami meccanici e/o istintivi. Questo impianto concettuale/culturale ci isola dal non umano, ci innalza sopra di esso, e può giustificare una postura strumentalista nei suoi confronti. Nel ricordare che «gli umani

tesi che il non umano non abbia valore in sé ma solo e nella misura in cui è utile alla realizzazione del valore dell'umano.

⁸ Si veda S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, The MIT Press, Cambridge MA 2015, cap. 1.

⁹ Si veda L. White Jr., *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, «Il Mulino», 2, 1973, pp. 251-263.

sono parte della natura», dunque, si implica che il ‘peccato originale’ che conduce al degrado ecologico caratteristico dell’Antropocene è l’umano tentativo di separarsi dalla natura, di crederci diversi e superiori e di rendersi indipendenti e dominanti – oggettivandola nel pensiero e sfruttandola senza remore nella pratica. Questa volontà di separazione e dominazione – continua la diagnosi – è sia vana che distruttiva.

Ad un livello di astrazione sufficientemente alto, si può dire che molto del lavoro fatto in filosofia ambientale negli ultimi cinquant’anni sia stato (esplicitamente o implicitamente) una lunga meditazione alla ricerca di un elemento di (ri-)congiunzione tra umano e non umano – una qualche proprietà condivisa, ontologicamente e moralmente rilevante, che squalifichi antropocentrismo e strumentalismo¹⁰. Si può descrivere tale elemento o proprietà come la fonte di quello che chiamerò d’ora innanzi il ‘vincolo di affinità profonda’ tra umano e non umano. È questo il vincolo alla base di quell’unità virtuosa che l’ambientalismo, pratico e teorico, sostiene (o assume) si dia originariamente (e possa/debba darsi in futuro).

Si noti che un vincolo ontologico di affinità profonda non è identico a, né è necessariamente stabilito da, un vincolo ecologico di connessione stretta. Espressioni come «gli umani sono parte della natura», che indicano connessioni, interazioni, relazioni e appartenenza stretta tra umano e non umano, e magari anche varie forme di dipendenza del primo dal secondo o di co-dipendenza fra i due (come è il caso

¹⁰ Si intende, qui e altrove nel testo, squalifica di antropocentrismo e strumentalismo come attitudini generali, morali/culturali, nei confronti del non umano. Non si intende esclusione di qualsiasi specifico episodio di antropocentrismo e strumentalismo, cosa che non potrebbe né essere né essere giustificata *tout court*. È d’altronde vero di molta filosofia ambientale generalmente, e in particolare di quella che prende in considerazione il non umano non animale, che essa raccomandi più approcci generali che specifiche azioni per specifici episodi. Questo, evidentemente, è da alcuni punti di vista un punto di forza e, da altri, di debolezza.

nell'Antropocene), non indicano di per sé e necessariamente che vi sia somiglianza essenziale tra umano e non umano, né simile dignità morale. È compatibile con esse che gli umani siano una parte speciale della natura e la più importante, il che riaffermerebbe antropocentrismo e strumentalismo, magari in versioni più illuminate e lungimiranti di quelle al momento realizzate (come quelle, ad esempio, incapsulate nella nozione di 'sviluppo sostenibile').

Per escludere antropocentrismo e strumentalismo, invece, deve presumibilmente darsi un vincolo di affinità profonda: l'umano e il non umano devono risultare essenzialmente simili a livello ontologico e similamente dignitosi a livello morale. Quantomeno nella tradizione occidentale, nulla pare definir l'umano tanto essenzialmente, né giustificare la dignità morale, quanto l'aver mente o caratteristiche mentali – e nulla, dunque, varrà mai come vincolo di affinità profonda con il non umano che sia meno che il suo aver mente o caratteristiche mentali. In questo articolo suggerisco allora che se si vuole fare sensato riferimento, per di più assegnandovi la centralità che vi si assegna retoricamente e spesso anche filosoficamente, alla nozione di unità virtuosa tra umanità e natura, allora bisogna essere pronti a presupporre (non meno che) il non umano tutto abbia mente o caratteristiche mentali – ovvero una metafisica panpsichista¹¹.

¹¹ Esistono numerose versioni di panpsichismo, numerose sue variazioni (in direzioni panteiste o ilozoiste, ad esempio) e numerose sue caricature (in direzioni animiste, ad esempio). Esistono anche varie versioni di cosa costituisca il *pan*: se, ad esempio, si intenda tutto nel senso delle parti più piccole della realtà fisica (come elettroni e quark) o della realtà nella sua macro-interezza (il cosmo), o possibilmente entrambe le cose. Ed esistono, ovviamente, numerose versioni di cosa si debba intendere con *psiche*: se qualcosa come un'anima, una coscienza, una intelligenza o, come si fa qui e nella letteratura panpsichista contemporanea generalmente, semplicemente una qualche forma, anche in versioni estremamente rudimentali, di mente o caratteristiche mentali: minime forme di esperienzialità, ad esempio, o di capacità di trasmissione ed elaborazione di informazioni. Il panpsichismo – la cui complessa tradizione

Nel quadro – ufficialmente accettato in filosofia ambientale (e non solo) – di una metafisica fiscalista¹², che equipara mente a cervello, solo gli animali (umani e non umani) hanno mente o caratteristiche mentali¹³. Nel quadro – ufficialmente avversato e comunque ampiamente problematizzato in filosofia ambientale (e non solo) – di una metafisica dualista, che non necessariamente equipara mente a cervello, è comunque considerato vero più o meno lo stesso. In entrambi i casi resta così profondamente non affine all’umano la maggior parte del non umano terrestre (e non solo). L’unità virtuosa tra umanità e Terra sembra allora lontana.

Perché si possa dare una qualche intellegibilità, sostanza, e credibilità a quella nozione, deve essere riconosciuto un vincolo di affinità profonda con il non umano tutto, e per far ciò è necessario presupporre

è d’origine molto antica, ed è stata influenzata in epoca moderna da temi e schemi nelle filosofie di Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Whitehead, e Russell, tra gli altri – è attualmente oggetto di significativo interesse in metafisica e filosofia della mente, anche grazie al lavoro di T. Nagel e D. Chalmers, suoi simpatizzanti, e di G. Strawson, suo esplicito sostenitore. Sulla storia del pansichismo si vedano D. Clark, *Panpsychism: Past and Recent Selected Readings*, SUNY Press, Albany 2004; D. Skrbina, *Panpsychism in the West*, The MIT Press, Cambridge MA 2017. Per una difesa recente si veda P. Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford University Press, Oxford 2017.

¹² Per fiscalismo si intende qui la tesi che la realtà è interamente costituita da fatti fisici che a) concernono entità spazio-temporali a livelli relativamente bassi di complessità, b) non includono forme finalistiche di causazione, c) non includono mente o caratteristiche mentali (né proto-mente o caratteristiche proto-mentali). Tale realtà può essere in linea di principio interamente compresa ed espressa nel vocabolario quantitativo delle scienze fisiche (in quanto qualsiasi elemento apparentemente non fisico in essa – come la mente, la felicità, e la morale – sopravviene a fatti fisici). Nel dibattito, il termine ‘fiscalismo’ viene spesso usato come sinonimo di ‘materialismo’, concetto dal pedigree filosofico più antico e ampio.

¹³ Si vedano i saggi in K. Andrews, J. Beck (a cura di), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Animal Minds*, Routledge, Londra 2017.

(non meno che) una metafisica pansichista. Pochi sono pronti a farlo, dentro e fuori la filosofia ambientale¹⁴. Ma non è mio obbiettivo perorare la plausibilità del pansichismo qui: ciò che mi preme sottolineare è solo che, se ci si vuole profondamente e virtuosamente affini con il tutto, allora nulla meno che il pansichismo sarà abbastanza. Se questo ragionamento è corretto, per la filosofia ambientale si aprono due strade: o si abbandona la retorica dell'unità (e ci si accontenta di connessione stretta, e dunque si accettano anche, almeno in linea di principio, antropocentrismo e strumentalismo), oppure si apre un programma di ricerca pansichista¹⁵.

L'articolo procede come segue. §2 spiega come sia possibile che il problema individuato da molti attivisti e teorici dell'ambiente sia il dualismo se il nostro paradigma scientifico/metafisico di riferimento è fisicalista, e indica alcune tribolazioni della filosofia ambientale nel barcamenarsi tra dualismo e fisicalismo. §3 descrive alcune strategie di ricerca del vincolo di affinità profonda fra umani e non umani sinora perseguite in filosofia ambientale, e nota come esse tornino puntualmente (e più o meno esplicitamente e plausibilmente) al riconoscimento (o attribuzione) di mente o caratteristiche mentali al

¹⁴ Ma si veda J.B. Callicott, *Traditional American Indian and Western European Attitudes Toward Nature: An Overview*, «Environmental Ethics», 4, 1982, pp. 293-318. Si veda inoltre V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993; Id., *Intentional Recognition and Reductive Rationality*, «Environmental Values», 7, 1998, pp. 397-421. Si veda infine F. Mathews, *For Love of Matter*, SUNY Press, Albany 2003. Una attrazione verso prospettive variamente pansichiste è agevolmente riscontrabile anche nei lavori dei padri fondatori della filosofia ambientale, quali D.H. Thoreau, J. Muir, and A. Leopold – i quali però non intrapresero mai una sua difesa tematica (per una ricostruzione testuale si veda Skrbina, *Pansychism in the West*, cit., cap. 9, pp. 271-285).

¹⁵ Le ragioni del pansichismo, la versione di pansichismo più acconcia alla filosofia ambientale, la forma che un'eventuale filosofia ambientale pansichista potrebbe/dovrebbe prendere, e la sua assiologia e normatività sarebbero gli argomenti di tale ricerca – che non saranno trattati qui.

non umano. Tale riconoscimento è agevole nel caso degli animali non umani, diviene attribuzione revisionista nel caso delle piante e del vivente in generale, e viene perlopiù lasciato intentato nel caso del non umano non vivente, come le rocce. §4 presenta i contorni del cosmo panpsichista, in cui tutto ha mente o caratteristiche mentali e dunque si dà un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano tutto. §5 offre alcune note riassuntive.

2. (Cripto-)dualismo

La linea ufficiale della comunità scientifica e filosofica è oggi fisicalista. In questa prospettiva la mente è il cervello, ovvero un pezzo di realtà fisica, un corpo. Dualismo non v'è.

Nonostante gli argomenti per il fisicalismo siano molto forti, esso non ha ancora completamente permeato il sentire comune per almeno due motivi, fra loro connessi. Il primo è che dall'interno del fisicalismo non si è ancora riusciti a spiegare il fenomeno dell'esperienza cosciente – ovvero come e perché dalle meccaniche fisiche del mio cervello emergano fenomeni mentali (o si può dire esperienze interiori), come il sentir dolore o porsi un dubbio, che io riconosco come immediatamente miei, parte del mio essere me¹⁶. Il secondo problema è una forte resistenza psicologica all'idea che le nostre esperienze coscienti siano non solo correlate a meccanismi fisici nel/del cervello (o addirittura causate da essi, cosa non facilmente dimostrabile), ma siano proprio quei meccanismi stessi. Tale resistenza viene rivelata dalla tendenza a porsi il problema della coscienza domandandosi come meccanismi fisici la 'producano' o, appunto, come essa 'emerge' da quelli. Questo dà l'idea che la coscienza sia una cosa altra dai meccanismi cerebrali stessi,

¹⁶ Questo è stato definito «il duro problema della coscienza». Si veda D. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, «Journal of Consciousness Studies», 2 (3), 1995, pp. 200-219.

nello stesso modo in cui un quadro prodotto o che emerge dai miei movimenti fisici è una cosa altra da quei movimenti fisici.

Questi due problemi rivelano, se non altro, un fatto importante su di noi – ovvero che abbiamo grandi difficoltà a non pensare e pensarci dualisticamente – e un fatto importante sul fisicalismo – ovvero che esso non ci ha sinora dato una ragione incontrovertibile per non pensare e pensarci dualisticamente. Pur se dall'interno di un paradigma fisicalista astrattamente accettato, allora, molti di noi (magari inavvertitamente e solo implicitamente) finiscono per (continuano a) credere che vi sia un pezzo di realtà (la nostra esperienza cosciente) che non coincide con meccanismi fisici del cervello, anche se da essi emerge o è prodotta – e questo è (cripto-)dualismo.

D'altronde, il dualismo mente-corpo (e la sua magnificazione umanità-natura) ha effettivamente influenzato la tradizione filosofica e religiosa occidentale per millenni e in modi vari e sofisticati. Anche se una metafisica dualista è oggi scientificamente e filosoficamente molto dubbia, non è facile smantellare le poderose tessiture filosofiche e culturali che in riferimento ad essa sono state costruite e consolidate nel tempo. Ma è proprio di molte di quelle tessiture che attivisti e teorici dell'ambiente spesso si lamentano. Il (cripto-)dualismo implica che, quale mente immateriale, io sia un'entità essenzialmente differente dal Pianeta (e cosmo) che abito. Ontologicamente parlando, sono speciale. Per quanto io possa essere parte della natura e connesso a tutto in essa, io sono anche essenzialmente fuori da essa in virtù del mio essere mentale: non ho vincoli di affinità profonda con un albero, un fiume, una montagna o una foresta, che sono materia fisica de-mente. È noto come Cartesio, il padre moderno del dualismo metafisico, pensasse che gli umani non avessero vincolo di affinità profonda neanche con gli animali, che egli considerava dei meccanismi de-menti, *automata*¹⁷.

¹⁷ Cartesio qualifica gli animali non umani *res extensae* nella Parte V del *Discorso sul metodo*, dove si tratta di fisica.

Il dualismo può implicare che il non umano non abbia valore in sé: se il Pianeta (e il cosmo) è un meccanismo de-mente, cui nulla importa, allora è possibile che il suo valore sia solo strumentale a realizzare ciò che importa agli esseri cui qualcosa importa, e tra tali esseri svettiamo noi umani, animali forniti di mente e caratteristiche mentali apparentemente introvabili nel non umano. A queste (e alle nostre capacità razionali e morali in particolare) tendiamo da sempre a dare un grande valore – un valore tecnicamente eccezionale, non posseduto da alcun altro essere su Terra.

Se una metafisica dualista conduce ad antropocentrismo e strumentalismo e questi a loro volta apparecchiano un incubo ambientale, si capisce il richiamo al superamento del dualismo da parte di tanti attivisti e teorici dell'ambiente. La prima e più ovvia opzione per superare il dualismo sarebbe accettare fino in fondo il fisicalismo e negare così qualsiasi mente che non sia corpo, qualsiasi umanità che non sia natura, e qualsiasi possibile eccezionalità umana rispetto a quest'ultima. Quest'opzione continua a non avere, almeno al momento, una spiegazione convincente dell'emergere dell'esperienza cosciente e ad essere particolarmente ostica da accettare a livello psicologico. Ma la prima problematica potrebbe essere risolta dalla scienza (in una cornice fisicalista, dati abbastanza tempo e adeguate tecnologie di studio, è verosimile che prima o poi lo sia), e la seconda potrebbe allora essere legittimamente risolta da una conseguente pedagogia culturale e morale.

Pochi attivisti o teorici dell'ambiente sposerebbero però questa opzione, perché le sue implicazioni possono essere concettualmente e normativamente disabilitanti. Molti valori, giudizi e virtù caldeggiate da attivisti e teorici dell'ambiente divengono inintelligibili se non si presuppone qualcosa che marchi una distinzione tra, ad esempio, la stessa distruzione della stessa foresta se operata da un vulcano o da ruspe e segherie. Tale elemento di distinzione è molto plausibilmente il fatto che i meccanismi di ruspe e segherie, poiché innescati da umani, a differenza di quelli dei vulcani hanno una componente intenzionale e dunque mentale. Ma se tutto, inclusa la mente, è materia e meccani-

smi fisici, i comportamenti umani sono eventi della natura altrettanto scriteriati che quelli di vulcani e terremoti¹⁸. Ne seguirebbe un blocco (o quantomeno un notevole straniamento) valutativo e normativo, che indebolirebbe molti degli argomenti e minerebbe molte delle aspirazioni dell'attivismo e del pensiero ambientale¹⁹. Affermare il fiscalismo elimina il dualismo e mina così le basi giustificative dell'antropocentrismo e dello strumentalismo, ma allo stesso tempo mina anche le basi giustificative del non-antropocentrismo e del non-strumentalismo²⁰.

Esiste almeno un'altra opzione per superare il (cripto-)dualismo mente-corpo/umanità-natura che tanto travaglio porta al pensiero ambientale – ovvero il pansichismo²¹. In un cosmo pansichista, ogni cosa ha mente o caratteristiche mentali: in tal modo una metafisica pansichista stabilisce un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano tutto, riconoscendo al non umano la proprietà che più essenzialmente ci pare distintiva dell'umano. Essa elimina il dualismo, ma a differenza del fiscalismo può rafforzare le basi giustificative del non-antropocentrismo e del non-strumentalismo. Rende, infine, intellegibile quella nozione di unità virtuosa tra umanità e Terra che anima molta retorica sull'ambiente e facilmente si ritrova anche in filosofia ambientale. Eppure, il pansichismo è un percorso virtualmente non battuto dalla filosofia ambientale nella sua ricerca di un vincolo di affinità profonda tra umano e non-umano.

¹⁸ Si veda E. Sternberg, *My Brain Made Me Do It: The Rise of Neuroscience and the Threat to Moral Responsibility*, Prometheus Books, Amherst 2010.

¹⁹ Si veda D. Jamieson, *Ethics and the Environment*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 2-6.

²⁰ Questo tema non coincide ma si interseca con la questione del libero arbitrio, in modi intricati che non possono trovare spazio qui.

²¹ Un'ulteriore possibilità è l'idealismo, cioè la tesi che la realtà sia esclusivamente mentale. Il pansichismo non è idealismo, perché sostiene che la realtà sia mentale fondamentalmente e universalmente, ma non esclusivamente. La materia esiste, ed ha mente o caratteristiche mentali.

3. Il vincolo di affinità profonda

Pochi (cripto-)dualisti sarebbero oggi d'accordo con Cartesio: è opinione diffusa e consolidata che molti animali non-umani non siano materia de-mente ma abbiano coscienza o quantomeno (lungo un continuum discendente che corrisponde grosso modo al semplificarsi della loro neuro-biologia) riconoscibili forme di esperienzialità. Essendo gli animali forniti di mente, la filosofia ambientale ha potuto imbastire una potente batteria di argomenti a sostegno della tesi che esista un vincolo di affinità profonda tra essi e gli umani. Su queste basi, si è sostenuto che causare sofferenze non necessarie agli animali solo perché non sono esseri umani sarebbe un atto di ingiustificabile discriminazione specista²².

Nel caso degli animali il riconoscimento di un vincolo di affinità profonda fornisce forti argomenti contro l'antropocentrismo e lo strumentalismo. Ma non appena dal non umano scompare il cervello le cose si complicano, perché «se un essere non è capace di soffrire, o di fare esperienza di godimento o felicità, allora non c'è nulla di cui curarsi»²³. Questo non significa che non possano darsi doveri che concernono esseri privi di coscienza e cervello, come ad esempio le piante, ma non saranno doveri verso quegli esseri stessi: saranno piuttosto doveri derivativi, ovvero verso altri esseri, dotati di cervello e coscienza, che dalle piante dipendono – come gli umani e gli animali non umani. Questa posizione è largamente maggioritaria dentro e fuori la filosofia ambientale. Essa è imperniata sul dualismo mente-corpo, sostituisce lo zoo-centrismo all'antropocentrismo, e può licenziare lo strumentalismo verso il non animale. Non prevede vincolo di affinità profonda dell'umano con il non umano tutto, ma solo con una sua (piccola) parte.

²² Si veda P. Singer, *All Animals Are Equal*, in T. Regan, P. Singer (a cura di) *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, New Jersey 1976.

²³ *Ibi.*, p. 154.

Il biocentrismo contesta queste posizioni. Tutte le entità viventi hanno interessi: quelle senza cervello non hanno interessi in senso psicologico (desideri o preferenze) ma, essendoci cose che ne favoriscono i processi biologici e altre che li ostacolano, hanno interessi in senso biologico a quelle e non a queste²⁴. E tutti gli organismi viventi individuali sono organizzati in modo da poter perseguire tali interessi: «ogni essere vivente [...] [è] un'entità che persegue il suo bene a modo suo, secondo la specifica natura della specie»²⁵. È questo il vincolo di affinità profonda fra umano e non umano (non solo animale, ma vivente tutto – mentre il resto, come montagne e fiumi, resta svincolato).

La proposta biocentrica deve barcamenarsi fra due scogliere spigolose. Da un lato, forme di finalismo che alludano alla natura mentale del vivente senza cervello, che la squalificherebbero dal perimetro del fisicalismo. Dall'altro, la fallacia naturalistica, ovvero l'illegittimo inferire normatività da descrizioni. La proposta biocentrica, in Taylor ed altri, resta tipicamente fedele al fisicalismo, spesso prendendo la forma di un neo-aristotelismo che non attribuisce mente o caratteristiche mentali al vivente (non-animale). Così facendo, però, essa si espone all'accusa d'esser preda della fallacia naturalistica: che tutto il vivente ricerchi e sia biologicamente organizzato per conseguire il proprio bene non impone, di per sé, revisioni ontologiche e assiologiche, se tale ricerca è meccanica – ed essa è meccanica se non è guidata da mente o caratteristiche mentali.

Che le piante siano meccanismi, pur se vivi, suona però male a molti²⁶. Di recente, dunque, diversi autori hanno voluto rinverdire una tesi che ha circolato per millenni, e in tempi moderni ha avuto tra i suoi

²⁴ Si veda P. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986.

²⁵ *Ibi*, p. 24. Traduzione dell'autore.

²⁶ Per una introduzione al dibattito filosofico sulle piante si veda G. Pellegrino, M. Di Paola, *Etica e politica delle piante*, DeriveApprodi, Roma 2019.

sostenitori anche Charles Darwin, ovvero che le piante abbiano una forma di intelligenza attiva, che si realizzerebbe principalmente nelle loro capacità di adattarsi all'ambiente selezionando certe modalità di crescita, nelle loro capacità di acquisire e reagire alle informazioni, risolvere problemi, comunicare, e forse persino ricordare e fare scelte autonome²⁷. La mente delle piante è oggi un serio tema di discussione tra studiosi, che comincia a stuzzicare anche il sentire comune²⁸. Centrale ad esso è la proposta di, e le difficoltà a, rivisitare il concetto di intelligenza in senso non cerebro-centrico²⁹. Anche se le schiere dei curiosi

²⁷ Si veda F. Baluška, S. Mancuso, D. Volkmann, P. Barlow, *The 'Root-Brain' Hypothesis of Charles and Francis Darwin: Revival After More Than 125 Years*, «Plant Signal Behav», 4, 2009, pp. 14-21; M. Gagliano, M. Renton, M. Depczynski, S. Mancuso, *Experience Teaches Plants to Learn Faster and Forget Slower in Environments Where It Matters*, «Oecologia», 175 (1), 2014, pp. 63-72; A. Trewavas, *Plant Behaviour and Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2014.

²⁸ Si veda, ad esempio, questo articolo sul New Yorker di Michael Pollan, *The Intelligent Plant*, 23 e 30 dicembre 2013, www.newyorker.com/magazine/2013/12/23/the-intelligent-plant (ultima consultazione: 19/05/2021).

²⁹ Si veda C. Maher, *Plant Minds: A Philosophical Defense*, Routledge, New York 2018. Sulla mente delle piante si gioca una partita particolarmente delicata per il pansichismo, perché la ridefinizione non cerebro-centrica di mente che sarebbe necessaria al suo riconoscimento nelle piante potrebbe poi avere applicazioni ben più ampie. Che fosse così era già chiaro al pansichista novecentesco G. Fechner: «la decisione riguardo la questione della mente delle piante decide di molte altre questioni e determina l'intera visione che si ha della natura», *Nanna, or on the Soul-Life of Plants* (1848), in W. Lowrie (a cura di), *Religion of a Scientist*, Pantheon Books, New York 1946, p. 163. Per una recente difesa dell'idea che le piante abbiano (addirittura) coscienza si veda P. Calvo, *What Is It Like to Be a Plant?*, «Journal of Consciousness Studies», 24 (9-10), 2017, pp. 205-227. Per una critica a tale proposta si veda J. Mallatt, M.R. Blatt, A. Draguhn, D.G. Robinson, L. Taiz, *Debunking a Myth: Plant Consciousness*, «Protoplasma», 2020 (pubblicato online Nov 2016 - doi: 10.1007/s00709-020-01579-w).

si vanno lentamente infoltendo, la stragrande maggioranza dei teorici ambientali è però ancora scettica riguardo a tale proposta³⁰.

Oltre il regno della vita, quando si giunge ai minerali, sono pochi coloro che vedono un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano³¹. Guardando alla letteratura filosofica, sarebbe plausibile concludere che se Terra fosse un pianeta senza vita a parte l'umana, non saremmo ontologicamente e moralmente vincolati ad essa più che a qualsiasi altro pianeta³².

Ovviamente, questo breve *excursus* non può dar conto della complessità della ricerca condotta in filosofia ambientale sul vincolo di affinità profonda fra umano e non umano³³. Ma dovrebbe bastare ad

³⁰ Per una panoramica sul dibattito si veda A. Kallhoff, M. Di Paola, M. Schorzenhumer (a cura di), *Plant Ethics. Concepts and Applications*, Routledge, Londra 2018.

³¹ Ma si veda (oltre ai già citati alla nota 14) C. Stone, *Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects*, «Southern California Law Review», 45, 1972, pp. 450-501; R. Nash, *Do Rocks Have Rights?*, «The Center Magazine», 10, 1977, pp. 2-12. Si veda anche T. Sprigge, *Are There Intrinsic Values in Nature?*, in B. Almond, D. Hill (a cura di), *Applied Philosophy*, Routledge, New York 1991. Prospettive suggestive per la filosofia ambientale sono da ritrovarsi pure in J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010.

³² Ciò non toglie che potremmo ben esserlo biologicamente o psicologicamente, e probabilmente in altri rispetti.

³³ Ho inoltre tralasciato importanti prospettive olistiche come l'eco-centrismo e la *Deep Ecology*. L'eco-centrismo si concentra perlopiù sui rapporti di connessione stretta tra gli elementi ecosistemici, inclusi gli umani: esso tende a considerare il collettivo ecosistemico come l'unità ontologica e assiologica fondamentale, ma tipicamente si limita a sostenere che le sue parti individuali siano determinate per via relazionale solo da un punto di vista assiologico (cioè che non siano simili tra loro ma abbiano valore insieme). La *Deep Ecology* fa un passo ulteriore e sostiene che le parti individuali di un ecosistema (e della natura in generale) siano determinate per via relazionale non solo assiologicamente ma anche ontologicamente – cioè che vi sia un vincolo di

illustrare una tendenza sufficientemente nitida. Le proposte riguardo la fonte di tale vincolo tendono puntualmente (e più o meno esplicitamente e plausibilmente) a basarsi sul riconoscimento (o attribuzione) di mente o caratteristiche mentali al non umano (o meglio a sue porzioni considerate a ciò eleggibili). Tale approccio accetta quello stesso dualismo mente-corpo che attivisti e teorici dell'ambiente spesso deplorano, e anzi lo erge a criterio, ma contesta che esso si allinei al dualismo umano-non umano, e dunque contesta anche le sue implicazioni antropocentriche e strumentaliste. Tuttavia, può far ciò solo riguardo la parte del non umano che ha (che l'approccio riconosce avere) mente o caratteristiche mentali. Una montagna che non ospita vita ma è piena d'oro, dunque, rimane vittima legittima dell'antropocentrismo strumentalista: è materia de-mente e può essere fatta saltare in aria per trasferire l'oro nei *caveaux* delle banche. Secondo molti (tutti coloro che credono non si dia mente senza cervello), la montagna può essere fatta saltare in aria anche se ospita migliaia di piante.

affinità profonda tra tali parti individuali, che è dato dalla loro condivisa fluidità ontologica all'interno del sistema di connessioni che le costituisce e ne è costituito. È probabile che la *Deep Ecology* sia più ospitale all'idea che il non umano intero abbia mente più di quanto non lo sia l'ecocentrismo (ma su come la *Deep Ecology* si sia nel tempo avvicinata a un ontologicamente meno impegnativo eco-centrismo da connessione stretta si veda F. Mathews, *Deep Ecology*, in D. Jamieson (a cura di), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden MA 2001, pp. 218-232). In ogni caso, nessuna delle due posizioni ha un impegno concettuale necessario con l'idea che tutto, o meglio 'il tutto' (sia esso eco-sistema, Terra, o il cosmo intero), abbia mente o caratteristiche mentali. D'altro canto, l'idea che l'ecosistema inteso come unità ontologica, un collettivo (come d'altronde Terra tutta, o il cosmo), abbia mente o caratteristiche mentali pone a sua volta difficoltà filosofiche notevoli (anche all'interno di una cornice pansichista che eventualmente la accetti – si veda Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, cit., cap. 9, sulla mente del cosmo). Non è possibile qui elaborare questi temi, che peraltro sarebbero di grande importanza nella definizione di un'eventuale filosofia ambientale pansichista.

Più che una unità umanità-Terra, dunque, vi è una confraternita di entità fornite di mente o caratteristiche mentali – una confraternita ‘noo-centrista’, potremmo dire, ontologicamente ed assiologicamente speciale – che oltre i propri ranghi riconosce solo meccanismi. Tale confraternita, pare, non avrebbe vincolo di affinità profonda con Terra intesa come entità geologica, né con alcun pianeta senza vita o la cui vita non avesse caratteristiche mentali (secondo i molti cerebro-centristi tra i noo-centristi, essa non avrebbe vincolo di affinità profonda neanche con Terra se esso fosse un pianeta pieno di piante ma vuoto d’animali, né con nessuna di quelle piante individualmente). Una volta allora sciolti, magari per vie tecnologiche, i vincoli di connessione stretta che la legano a Terra, la confraternita potrebbe dunque abbandonarla e lanciarsi, come una nuova Arca di Noè dell’Antropocene, alla conquista noo- (o cerebro-)centrica di altri corpi cosmici³⁴.

Il quadro che emerge è dunque il seguente. Il dualismo metafisico può implicare antropocentrismo e strumentalismo, e andrebbe rifiutato (anche perché scientificamente e filosoficamente dubbio per altre e importanti ragioni). Il fisicalismo (che ha invece più solide basi scientifiche e filosofiche) può invece essere concettualmente e normativamente disabilitante (oltre a soffrire di altre difficoltà, già menzionate e su cui ritorno in §4).

³⁴ Alla domanda perché l’aver mente o caratteristiche mentali goda di tale rilevanza ontologica ed assiologica – tale da trasferirsi anche al pensiero ambientale nonostante questo, almeno in astratto e nella retorica, si riferisca spesso ad una unità con il non umano che tale enfasi noo-(o cerebro-)centrica sembra invece escludere – si può rispondere qui solo grossolanamente e speculativamente. È possibile che tale enfasi abbia a che vedere con il fatto che in una cornice dualista, la natura della mente è *sui generis*, mentre in una cornice fisicalista lo è la sua origine. In entrambi i casi la mente è speciale e, soprattutto, lo è in modo speciale, ovvero misterioso, tecnicamente sovranaturale. Questo potrebbe contribuire a donarle un’aura sacrale, che si riverbera sui nostri schemi assiologici e normativi anche in filosofia ambientale. È ovviamente ben probabile (e non incompatibile) che sia il nostro antropocentrismo stesso a condizionarci e a postulare l’importanza ontologica ed assiologica della mente.

È dunque all'interno di una cornice cripto-dualista che si svolge il tentativo della filosofia ambientale di individuare un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano. Questo tentativo si rivela noo-centrico, e mantiene una postura separatista e un'immutata carica strumentalista verso tutto il de-mente. Per tutti coloro che credono non si dia mente senza cervello, tale noo-centrismo si traduce in zoo-centrismo e implica che il mondo animale sia ontologicamente ed assiologicamente speciale. Un'eventuale unità fra umano e non-umano tutto pare dunque lontana. In più, ironicamente, siamo condotti a questi risultati proprio da quel dualismo mente-corpo che in linea di principio si voleva rifiutare.

4. Panpsichismo

Chiunque sia insoddisfatto delle conclusioni sopra descritte e della tormentata cornice cripto-dualista in cui esse vengono raggiunte, ma tema che adottare il fiscalismo in modo più che solo nominale possa essere concettualmente e normativamente disabilitante per la filosofia ambientale, può adottare il panpsichismo e riconoscere mente o caratteristiche mentali a tutto il non umano, incluse pietre e polveri cosmiche.

Come già notato, una metafisica panpsichista sembra positivamente risolutiva su tutti i fronti principali qui discussi: stabilisce un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano tutto; elimina il dualismo ma, a differenza del fiscalismo, può rafforzare le basi giustificative del non-antropocentrismo e del non-strumentalismo, ed in modo massimamente inclusivo; e rende intellegibile quella nozione di unità virtuosa tra umanità e Terra (e in effetti il cosmo intero) che anima molta retorica sull'ambiente e facilmente si ritrova anche in filosofia ambientale.

Vien fatto di chiedersi, allora, perché la filosofia ambientale sia stata così timida riguardo il panpsichismo e abbia invece preferito contestare il dualismo da una prospettiva cripto-dualista, riuscendo così solo ad allargare i ranghi della confraternita noo-centrica ma mantenendola comunque ontologicamente e assiologicamente separata da tutto il resto,

che resta un cosmo di meccanismi cui nulla importa³⁵. Il cripto-dualismo tipico del pensiero ambientalista è filosoficamente e scientificamente più fragile del pansichismo, eppure quest'ultimo è stato tipicamente marginalizzato senza troppe discussioni.

È probabile che almeno parte del motivo sia un tentativo di distanziarsi da una serie di associazioni culturali che infestano la percezione che generalmente si ha del pansichismo: esso ha un tono *New Age*, e sicuramente nella cultura popolare non è stato solitamente presentato né difeso in modi filosoficamente rigorosi. Ciò, ovviamente, non decide però della sua plausibilità metafisica. E se la sua mancanza di plausibilità metafisica risiede nella supposta incoerenza dell'attribuire mente o caratteristiche mentali a particelle subatomiche o l'intero cosmo, va ricordato che a) l'incoerenza dipende in massima parte dal fatto che lo si vorrebbe fare dall'interno di una cornice cripto-dualista, tipicamente utilizzando una concezione di 'mente' modellata su quella umana o al massimo animale, e b) che non vi è nulla nella fisica che escluda che la natura profonda della materia sia mentale³⁶. Laddove dualisti, cripto-dualisti, e fisicalisti tendono a credere che la mente esista solo nel cervello di umani e altri animali, i pansichisti credono

³⁵ In *Animal Liberation is an Environmental Ethic*, «Environmental Values», 7, 1998, pp. 41–57, Dale Jamieson ha sostenuto che un'enfasi sugli animali non umani è capace di fondare un'etica ambientale completa. R. Crisp ha contestato questa posizione nello stesso numero della stessa rivista, *Animal Liberation is not an Environmental Ethic: A Response to Dale Jamieson*, pp. 476–478.

³⁶ Questo punto, caro a tutti i pansichisti, fu sottolineato nel 1927 da B. Russell in *The Analysis of Matter* (*L'analisi della materia*, trad. it. di L. Pavolini, Longanesi & C., Milano 1964). Russell notava come la fisica descriva solo gli aspetti strutturali, relazionali, disposizionali ed estrinseci della materia, e che debba esserci anche un suo nucleo non-strutturale, non-relazionale, categorico ed intrinseco. Quest'ultimo potrebbe ben essere mentale e, se conosciuto, spiegherebbe l'esperienza cosciente in modo trasparente. Il 'monismo russelliano', come questo programma di ricerca è stato poi ribattezzato, è considerato uno dei principali trampolini concettuali per il pansichismo contemporaneo.

che essa pervada l'universo e sia tanto fondamentale quanto la massa e la carica elettromagnetica. Di questo non hanno prove empiriche, ma l'attrattiva principale del pansichismo non risiede nella sua capacità di dar conto di dati d'osservazione (nessuno, pansichista o meno, ha mai osservato la natura profonda della materia), ma nella sua capacità di dar conto della realtà della coscienza³⁷ evitando le difficoltà in cui, in questo rispetto, incorrono dualismo e fisicalismo³⁸.

In una cornice pansichista, vi è un vincolo di affinità profonda dell'umano con il non umano tutto, su Terra ed oltre: siamo creature mentali circondate da, incastonate in, e connesse a, un universo mentale, ontologicamente simile a noi. Questo non significa che piante, pietre e polvere cosmica pensino, soffrano, o abbiano coscienza di sé. Il pansi-

³⁷ A meno di negarla (una posizione controversa anche da un punto di vista fisicalista), la realtà della coscienza deve in qualche modo essere integrata nella nostra teoria generale della realtà, o questa sarà incompleta e dunque falsa. Tra i fisicalisti i cui argomenti suggeriscono l'irrealtà della coscienza (quantomeno per come esperita in prima persona) può essere annoverato D. Dennett, le cui posizioni sono condensate nel recente *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente*, Raffaello Cortina, Milano 2018 (ed. or. *From Bacteria to Bach and Back*, Norton & Company, New York 2017). Tra coloro che sostengono che un fisicalismo coerente non possa negare la realtà della coscienza vi è G. Strawson, di cui si veda *Consciousness and its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?*, Imprint Academic, Exeter 2006.

³⁸ Questo non significa, ovviamente, che il pansichismo non incorra in altre, poderose difficoltà tutte sue. Tra queste si annovera sicuramente il cosiddetto 'problema della combinazione', ovvero come le unità mentali semplici che pervadono l'universo possano in certi casi combinarsi e produrre coscienze complesse come quelle animali, e l'egualmente complicata questione se tutto ciò che si trova nel mezzo abbia effettivamente mente o no – si veda a riguardo la Parte Terza di G. Bruntrup, L. Jaskolla (a cura di), *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, Oxford University Press, New York 2017. Altre difficoltà sono discusse nello stesso volume e in Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, cit., capp. 7 e 8, e una sistematizzazione generale è in Skrbina, *Panpsychism in the West*, cit., cap. 10.

chismo sostiene che i costituenti fondamentali della realtà hanno mente o caratteristiche mentali, non che qualsiasi loro coagulazione abbia coscienza o intelligenza. Né, tantomeno, esso sottoscrive una concezione della mente antropo- o zoo-centrica, ovvero modellata su quella umana o animale: questa è il risultato di miliardi di anni di evoluzione in un angolo di cosmo particolare, ed è chiaro come non si possa assumere che qualcosa di simile sia posseduto da particelle cosmiche elementari. La mente delle particelle sarà (con ogni probabilità) diversa dall'umana e in modi per noi inimmaginabili (non abiliterà emozioni, pensieri, o percezioni sensoriali). Già ora abbiamo ragione di pensare che la mente di un cane sia meno complessa di quella di un umano e più complessa di quella di una mosca, ma tendiamo ad assumere che, discendendo lungo la scala di complessità neuro-biologica, ad un certo punto la mente scompaia. Il panspichismo sostiene invece che la mente non scompaia mai, ma continui a semplificarsi progressivamente al semplificarsi della materia, attraverso il mondo microbico, vegetale, minerale, e fino a giungere alle entità fisiche fondamentali come elettroni e quark.

5. Note conclusive

In questo articolo ho suggerito che se, in pratica o in teoria, si vuole poter fare sensato riferimento ad una (originaria e/o perseguibile) unità virtuosa fra umanità e Terra – diversa da quella al momento realizzata nell'Antropocene, e caratterizzata piuttosto da avvertita co-esistenza scevra di antropocentrismo e strumentalismo – bisogna essere pronti a presupporre (non meno che) una metafisica panspichista, che individui nell'aver mente o caratteristiche mentali il vincolo di affinità profonda tra umano e non umano tutto.

In continuità con molta della filosofia ambientale che si è impegnata nella ricerca del vincolo di affinità profonda sino ad oggi, questa è una forma di noo-centrismo. Ma il noo-centrismo è stato sinora tipicamente perseguito in una cornice cripto-dualista, che richiede cervello perché vi sia mente ma allo stesso tempo crede la mente sia altra

dal cervello. Questo cripto-dualismo cerebro-centrico ha rimodulato, da antropo- a zoo-centricamente, i confini che separano gli ontologicamente e assiologicamente speciali dal resto di Terra (e del cosmo) – ma ha riaffermato che esistano separazioni ed eccezionalismi, e che un vincolo di affinità profonda fra umano e non umano tutto non vi sia. Ho proposto allora un noo-centrismo panpsichista (non-idealista, non-fisicalista, non-dualista).

Il lavoro fatto qui è stato puramente preparatorio ad una eventuale filosofia ambientale panpsichista. Nessuna difesa tematica è stata montata del panpsichismo stesso, non si è ponderata la versione di panpsichismo più acconcia alla filosofia dell'ambiente, né si è tentato di tracciare i contorni di una filosofia ambientale che accetti che tutto abbia mente o caratteristiche mentali. Non si è dunque neanche lambita la questione che forse più starebbe a cuore a molti, ovvero quali sarebbero gli schemi assiologici e i precipitati normativi di tale filosofia, in particolare nel e per l'Antropocene. Questi sono temi estremamente impegnativi, che lascio ad altre occasioni.

Antropocene, e oltre. Note su alcuni lemmi e le rispettive filosofie implicite

Antonio Allegra

Università per Stranieri di Perugia

1. Questioni di lessico?

Non c'è dubbio che 'Antropocene' sia uno dei termini e snodi concettuali più evocativi e indicativi di una sensibilità che si è diffusa e ha assunto, per certi versi e in certi ambiti, perfino una sorta di egemonia. In qualche modo, parrebbe che se non si cita e medita questo snodo, peraltro tutt'altro che acclarato e inoppugnabile, si manchi un passaggio essenziale per pensare in modo adeguato la contemporaneità. A dir vero, anzi, la nozione di una transizione propriamente radicale, di tipo 'geologico', si è talmente affermata da comportare delle proposte ulteriori e più estreme. Così, non manca chi parla, ad esempio, di 'Capitalocene' o 'Chthulucene'¹, sebbene in modo ancora relativamente idiosincratico, e forse un po' manierato. Si potrebbe sospettare che un termine di successo si por-

¹ Rispettivamente nel libro a cura di J.W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016; e in D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero, Roma 2019 (ed. or. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016) su cui cfr. in seguito. (Beninteso Haraway partecipa anche al volume di Moore e concorda con la responsabilizzazione del capitalismo, almeno quale fattore più perspicuo rispetto al generico Antropocene. Ma pure su questo cfr. in seguito).

ti appresso una sequela di carichi verbali ulteriori, che devono eccedere per rendersi riconoscibili. Tuttavia proprio di questi slittamenti lessicali e concettuali ci occuperemo in quanto segue, nella convinzione che dicano qualcosa di rilevante anche in relazione alle aporie che persistono entro 'Antropocene'. Preciso che non tenterò un'analisi esplicita della validità delle singole proposte: quanto mi interessa in questa occasione è più modestamente individuare alcune filosofie implicite nelle scelte lessicali.

Vanno osservate in effetti alcune non innocenti ambiguità semantiche all'interno del termine chiave. Si noti anzitutto: 'Antropocene' indica indubbiamente una forma di eccezionalismo antropico – negativo o disastroso, secondo alcuni, e tuttavia senz'altro riaffermato. Se l'impatto del genere umano è così pesante da determinare una trasformazione pressoché geologica (è la tesi originaria che spinse Stormer, e poi soprattutto Crutzen, a introdurre e rendere popolare il lemma²), non c'è dubbio che l'antropocentrismo è ribadito, anzi potenziato. In fin dei conti la valutazione negativa che viene attribuita al ruolo umano sulla Terra discende da una certa lettura assiologica, ma sarebbe rovesciabile in tutt'altro a partire da presupposti differenti, che ad esempio non riconoscano una sorta di, più o meno fondamentale dal punto di vista teorico, dignità morale alla Natura. Detto altrimenti, la capacità di impatto e trasformazione che ha il genere umano nei confronti della realtà che lo circonda, perfino a livello di una nuova era geologica, può senza dubbio essere vissuta all'insegna del più esultante entusiasmo tecnofilico e iperumanistico, non appena venga esclusa dall'equazione la tara del conflitto con una natura degna di rispetto³. Però, ed è ciò che ci

² Di Crutzen vedi il celebre *Benvenuti nell'Antropocene: l'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, a cura di A. Parlangeli, Mondadori, Milano 2005.

³ Si potrebbe forse anche osservare che la stessa estraneità o indifferenza della natura, che è un corollario rilevante entro una sensibilità moderna che ha rinunciato alla speranza di una conciliazione preordinata, di tipo religioso, tra uomo e mondo, potrebbe suscitare una 'legittima' istanza di appropriazione o

interessa, in entrambi i casi ovvero con valutazione assiologica negativa o affermativa il fatto che si tratti di un *Antropocene* resta indiscusso.

Seconda ambiguità, forse concettualmente anche più rilevante. *Antropocene* non si riferisce in maniera univoca ad un concetto chiaramente determinato, neanche cronologicamente. Ebbene, le tesi di un *early Anthropocene* protostorico (Ruddiman), oppure di un Antropocene risalente a circa 2000 anni, o da individuare a seguito della colonizzazione del continente americano oppure dell'inizio della rivoluzione industriale come nella proposta originaria di Crutzen, o, infine, solo a partire dagli anni '50 (e da un punto di vista strettamente geologico-stratigrafico questa versione minimalista pare quella più plausibile), derivano da opzioni interpretative molto rilevanti che si intrecciano in qualche modo con le opzioni lessicali cui accennavo. Infatti, collocare in connessione con la colonizzazione europea della Terra oppure agli albori della rivoluzione industriale, la trasformazione/devastazione dell'ambiente, significa, abbastanza ovviamente, responsabilizzare imperialismo o capitalismo, nella speranza, si direbbe, di individuare un'alternativa antropologica differente, probabilmente più antica e *naturale*, non marchiata da questi vizi strutturali. Viceversa, tesi più radicali congiungono la presenza umana come tale sulla Terra con un'inedita capacità di impatto e trasformazione, inizialmente relativamente impercettibile ma già destinata a sfociare in un futuro come quello che viviamo.

Ambedue queste indicazioni preliminari potrebbero in realtà essere piuttosto ovvie ma di fatto in genere non vengono espresse adeguatamente, così come la loro ricaduta principale. Nel complesso, dalle due indicazioni deriva in sintesi, mi pare, che liberarsi del presupposto umanistico ovvero antropocentrico è assai più arduo di quanto talvolta non emerga. In un certo senso, si potrebbe dire che uscire dall'Antropocene è un'operazione difficilmente concettualizzabile, non solo nel senso che è difficile immaginare una Terra senza l'uomo (o meglio, 'non' è difficile, se immaginiamo l'estinzione dell'uomo; ma in real-

anche sfruttamento della natura stessa da parte antropica.

tà un evento del genere, oltre a spostare radicalmente i termini della questione⁴, è per così dire facilmente immaginabile ma difficilmente ‘pensabile’), ma che anche una eventuale condizione di equilibrio meticolosamente ricostruito tra uomo e mondo, in modo tale da non lasciare più le tracce geologiche dell’uomo rispetto alla Terra, sarebbe, allo stato, un’operazione accuratamente umana, che richiederebbe una complessa operazione di riprogettazione dei modi di vita antropici sul Pianeta, una conoscenza scientifica e tecnologica più, e non meno, avanzata, e così via.

2. Oltre

È per questo motivo che esistono posizioni che cercano, coerentemente, di pensare ‘oltre’ l’Antropocene, visto come concetto o nozione troppo poco radicale. Per Donna Haraway, in particolare, la visione del Chthulucene possiede la valenza di una vera e propria ontologia differente⁵. Chthulu è il luogo di una mostruosità incombente, come nella creatura lovecraftiana inquietantemente quasi omonima cui Haraway ammicca; ma questa mostruosità rappresenta, proprio in quanto tale, un’ipotesi di alternativa. Il mostro è la salvezza, se il ruolo antropico, in linea con quanto osservavo, è essenzialmente distruttivo. Per così dire, ogni mostro diventa il segno di una speranza – e non solo gli *hopeful monsters* destinati, secondo una tesi alquanto eretica ma che ogni tanto si riaffaccia, al

⁴ Tra l’altro: non si capisce perché l’estinzione dell’uomo, in quanto estinzione di una specie, debba essere vista con minore preoccupazione dell’estinzione di qualunque altra specie; se la differenza di trattamento è dovuta al fatto che *Sapiens* è (solo) ‘una’ specie, l’inferenza è scorretta: l’estinzione di *Sapiens* comporterebbe con ogni probabilità, allo stato, l’estinzione di numerosissime altre specie, dalla flora batterica agli animali domestici.

⁵ Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, cit.

successo evolutivo⁶. ‘Mostro’ indica combinazione, proliferazione, anomalia – tutto ciò che spezza il normotipo. Similmente, anche il *leitmotiv* leggermente perturbante dell’homo-humus ovvero terriccio o compost reiterato nel volume, evidenzia il processo di *simpoiesi*, ulteriore innovazione lessicale nello sforzo di pensare, per così dire, oltre la mera simbiosi, e opera in favore del tema centrale del libro, ovvero l’eliminazione via decentramento dell’eccezionalismo umano. La domanda è:

Cosa succede quando l’eccezionalismo umano e l’individualismo limitato – questi vecchi adagi della filosofia e dell’economia politica occidentali – diventano impensabili nelle scienze più avanzate, naturali o sociali che siano? Impensabili per davvero: non è possibile pensare in loro presenza⁷.

Haraway propone dunque una critica al concetto di Antropocene, i cui punti possono venire riassunti così: ‘Antropocene’ soffre di una attenzione fuorviante al plesso di uomo e tecnologia, e così facendo riafferma l’eccezionalismo umano, tra l’altro mantenuto, nonostante tutto, anche dalla sintesi moderna in teoria dell’evoluzione, la quale prevarica su spiegazioni alternative legate al paradigma simpoietico. Si tratta dunque dell’osservazione da cui siamo partiti: Antropocene come una modalità particolarmente sottile e inaggirabile di antropocentrismo. Non a caso, segue subito una critica anche a Capitalocene:

Finché il Capitalocene verrà raccontato con il linguaggio del marxismo fondamentalista, con tutte le trappole rappresentate dalla Modernità,

⁶ Il riferimento è ovviamente alle note proposte di Richard Goldschmidt, soprattutto ne *The Material Basis of Evolution*, Yale University Press, New Haven 1940.

⁷ Inizio cap. 2 (avendo usato una copia elettronica del libro non è possibile indicare le pagine).

dal Progresso e dalla Storia, questo termine sarà sempre soggetto alle stesse critiche, se non ad altre persino più aggressive. Le storie dell'Antropocene e del Capitalocene corrono sempre il rischio di diventare fin troppo grandi. Marx è stato più bravo, e anche Darwin. Possiamo ereditare il loro coraggio e la loro capacità di raccontare storie sufficientemente grandi senza scendere nel determinismo, nella teleologia e nella pianificazione⁸

ove il plauso di rito ai due riferimenti intellettuali è condizionato all'evitamento di difetti evidentemente intollerabili agli occhi dell'autrice; e non a caso anche il trattamento nei confronti di un'ulteriore proposta lessicale come 'Piantagionocene' è piuttosto sminuente. Insomma, tutto ciò che è su scala umana è in ultima analisi meno rilevante, o fuorviante, rispetto alla proposta ctonia. Chthulucene è un eone sincronico con le vicende della Terra, mentre gli eventi antropocenici restano metafisicamente superficiali. Ciò è coerente con la volontà nettamente antiumanistica che caratterizza Haraway: se il focus ontologico è extraumano, piantagioni o capitalismo sono fenomeni di superficie.

La maggiore rilevanza teorica di Chthulucene può dunque essere descritta così: esiste *malgré tout* una continuità tra l'Antropocene che individua la crucialità dell'agire umano e nozioni, più o meno credibili e consolidate, come Piantagionocene o Capitalocene. Le colture intensive o il capitalismo, più o meno rilevanti nell'impatto e più o meno esecrate, sono infatti fasi o tappe antropoceniche, sono operazioni che dipendono dall'attivismo umano – pur se eventualmente, secondo i critici, portandolo a esiti incontrollabili che stravolgono e pervertono

⁸ Cap. 2. Si può osservare che nella nota 55 nello stesso capitolo Haraway mostra un atteggiamento diverso, più simpatetico, nei confronti di entrambi i lemmi, e che come detto ha partecipato al volume curato da Moore che ha reso termine corrente Capitalocene. Sospetto che questa oscillazione dipenda da una difficoltà radicale a fuoriuscire da strumenti più classici di critica, rispetto alla prospettiva, singolarmente pre (o post?) politica, di Chthulucene.

lo stesso attivismo, o in alternativa mostrandone i corollari presenti *in nuce* e fino a un certo punto dello sviluppo rimasti relativamente sottotraccia. Da questo punto di vista non è particolarmente efficace né convincente l'operazione teorica cui accennavo sopra, di distinguere fasi successive perverse da un Antropocene originario che potrebbe essere riscattato⁹. (Casomai, in questo quadro il punto cruciale, che è però un punto cieco per teorici e attivisti, diviene definire esattamente cosa non va nell'Antropocene).

Viceversa, Chthulucene propone un ben più radicale dislocamento dello stesso ruolo antropico. Secondo Haraway, occorre sviluppare un 'pensiero tentacolare'. Sulla falsariga una volta ancora del rizoma di Deleuze-Guattari, ovvero uno dei paradigmi metafisici dominanti della contemporaneità, si tratta di un modello costituito da radici sotterranee, reti e connessioni a distanza, condizioni di identità scarsamente definite o assenti. I funghi, con la loro rete di miceli che si estendono, invisibili in superficie, anche per chilometri¹⁰, sono il modello di una *zoé* portata al limite massimo della indeterminazione ossia non contabile – non delimitabile entro *bioi*. Nell'ottica della simposi-simbiosi, quale ad esempio la relazione tra la flora batterica e il soggetto umano o tra questo e la macchina, le operazioni di distinzione e delimitazione sono futili o fuorvianti.

Chthulhu in effetti attiene a 'Terra', ma nell'accezione dello spazio sotterraneo, non della superficie. Mentre il ben noto lessico di Gaia rappresenta una visione ecologica, anche di tipo radicale poiché la Terra vi è presa come soggetto a sé e non all'interno di una prospettiva di sviluppo sostenibile ovvero di bilanciamento tra soggetto

⁹ In questo senso, opto, beninteso da un punto di vista strettamente concettuale, per la tesi dell'*early Anthropocene*.

¹⁰ M. Sheldrake, *L'ordine nascosto. La vita segreta dei funghi*, trad. it. di A. Taroni e S. Travagli, Marsilio, Venezia 2020 (ed. or. *Entangled Life*, Random House, New York 2020).

umano e ambiente, l'opzione ctonia sposta ancora il focus, verso un'ipotesi metafisicamente più radicale, ove non si dà più alcun genere di condizione di individuazione e acquista salienza solo la connessione fitta e a distanze imprevedibili. Le distinzioni sono apparenti, ovvero solo a scala sensoriale umana, quindi ingannevole. Ciò che conta è il livello sotterraneo, ove anche la distinzione architettonica tra organico e inorganico si sfrangia, nel rapporto diretto delle radici o dei miceli con molecole minerali che vengono mobilitate ai fini dell'entità vivente.

È evidente che all'interno del percorso ben noto di Haraway questa tappa ha un senso radicale ma coerente. Già la fase postumanista della sua opera aveva il ruolo di liberare dalle indicazioni di una natura normativa, affrancando i corpi dal determinismo biologico ovvero svelando la naturalizzazione della disuguaglianza¹¹. Ma più in profondità e radicalmente, è la riproduzione stessa ad essere normativa in quanto, per funzionare, implica una certa (in effetti notevole) quantità di 'prevedibilità'. La riproduzione genera quasi immancabilmente organismi intraspecifici, affermando nel corso delle generazioni l'atavismo di una *file* e anche di un *genos*, imprimendo all'autodeterminazione segnature spesso irrimediabili, per quanto non sempre colte come tali. Viceversa, l'ottica cyborg proposta dalla teorica americana attiene da tempo alla combinazione e permutazione delle forme e degli organi ovvero delle parti di macchina, per così dire più con un lancio di dadi che con un progetto. La rigenerazione non è preordinata, vorrebbe sostenere Haraway, puntando sulla proliferazione e sull'innovazione delle parti a partire dall'intuizione deleuziana del corpo senza organi. I cyborg «hanno più a che fare con la rigenerazione e guardano con sospetto

¹¹ Cfr. soprattutto *Manifesto cyborg* (originariamente 1991, e che riprende un saggio del 1985) e *Testimone-modesta@femaleman-incontra-Oncotopo. Femminismo e tecnoscienza*, Feltrinelli, Milano 2000.

alla matrice riproduttiva e alla nascita in genere»¹². Ciò che serve è una matrice di possibilità, non una madre. Il decentramento prospettato è radicale; come detto, la simposesi-simbiosi è il nuovo paradigma, come (forse) avvenne all'origine del citoplasma. Fusione anziché riproduzione, cyborg o simbionti anziché bambini: l'opzione è esplicita e ribadita.

Il concetto chiave è *kin*: parentela, consanguineità, affinità, all'insegna della riscoperta di un'analogia che conta più della differenza. Alla fine, la variazione è un fenomeno ancipite: si può scegliere di valorizzare ciò che resta come sostrato, niente altro che la vita, in cui ogni cosa ha evidentemente una rete illimitata di relazioni filogenetiche con ogni altra cosa; oppure ciò che segna la differenza e propriamente la specificità delle forme. È naturale che le metafisiche che ne derivano siano tutt'altro che sovrapponibili.

Il fatto è che notare qualità umane distintive ed eccezionali non implica che altre creature, dai nematodi ai delfini¹³, manchino di caratteristiche individualizzate e significative, sebbene tali soggetti sotto lo sguardo umano siano generalmente numerati¹⁴ piuttosto che nominati. (In ogni caso la numerazione o numerabilità è in realtà il

¹² D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2018 (ed. or. *Simians, Cyborgs and Women*, Free Association Press, London 1991).

¹³ E probabilmente lo stesso riguarda anche le macchine.

¹⁴ Con eccezioni. Il mio cane o un gorilla particolarmente significativo per i ricercatori vengono nominati e rispondono al nome; e nulla vieta, se non considerazioni di maneggevolezza espressiva, che ogni animale, o ogni macchina, possa venire nominato (non a caso Haraway valorizza le ontologie sistematicamente e non fattualmente più refrattarie a tali operazioni di individuazione, come già osservato). Sul rapporto tra nome, linguaggio, e vita animale, rimando al mio *L'animale e la differenza. Note sull'immanenza postumana*, in T. Allodi, E. Ancona, S. Zanelli (a cura di), *Verità e prassi tra immanenza e trascendenza. Prospettive di etica politica e diritto*, Perugia Stranieri University Press, Perugia 2020, pp. 89-97.

primo stadio necessario della nominazione). Da questo punto di vista sarebbe possibile sostenere, a rigore, che ogni essere vivente, forse perfino ogni ente, è particolare o eccezionale: il rifiuto dell'antropocentrismo potrebbe operare non attraverso la confluenza di ogni differenza, ma attraverso la messa a fuoco del paesaggio solo apparentemente univoco della *zoé* come scenario di punti di salienza, man mano più dettagliati (in questo modo: da *Sapiens*, ad Antonio, Luigi, Maria, e così via; da *Canis*, ad Argo, Rudy, o Stella), e di infinite ed avvincenti variazioni, nel gioco che si apre nello spazio tra la mutazione e la specie, la biografia e la natura.

Se l'ontologia dei *bioi* come entità autonome prevale su quella della *zoé* come matrice, e se viene integrata da una riflessione non aprioristica sulla differenza ulteriore costituita antropologicamente, differenza che Haraway anziché prendere sul serio (ricordiamo quanto osservato all'inizio: liberarsi dell'antropocentrismo propriamente inteso è impresa problematica, per usare un eufemismo) evacua attraverso una strategia di metaforizzazione e paradigmaticizzazione alternativa, la riproduzione (più correttamente, a questo punto: generazione) può tornare a significare, come sosteneva Arendt, l'irruzione del nuovo.

Medicina e Antropocene. Prospettive etiche sulla salute come bene comune

Ilenya Goss

Università degli Studi di Torino

1. Introduzione

L'impegno della Medicina fin dagli albori del procedimento razionale della scuola ippocratica è rivolto alla cura della salute umana, alla conservazione e al recupero del benessere individuale e collettivo attraverso la conoscenza dei processi e delle condizioni che consentono di risolvere gli stati di malattia; la descrizione dell'arte medica come articolazione di diverse discipline consente di porre in relazione questo sapere, con tutte le sue implicazioni etiche e filosofiche, con la nozione ampia di Antropocene, di ascendenza geologica, che si propone come modello sempre più utilizzato, ma anche discusso e talvolta contestato, in diversi ambiti culturali. La Medicina partecipa sia attivamente sia ricettivamente all'impresa epistemologica: sollecitata allo studio dei fenomeni provocati dall'impatto delle attività umane sull'ambiente in quanto determinanti per la salute, elabora paradigmi scientifici che corrispondono alle osservazioni.

Antropocene è la parola che nomina una crisi: può essere interpretata come presa di coscienza del situarsi umano nell'ambiente in cui si sviluppa la vita e per questo, oltre al suo significato strettamente geologico, ha una controparte importante come autocoscienza e come responsabilità che gli esseri umani hanno verso il mondo. Proprio l'idea di mondo risulta essere il nodo critico: la distanza tra soggetto-agente

umano e realtà-oggetto passivo (o pensato come tale) si mostra illusoria e vengono alla luce le implicazioni, le influenze, le interdipendenze e i limiti entro i quali l'agire degli esseri umani trova il proprio luogo. Per questa ragione la Storia del pensiero occidentale trova nell'idea di 'Antropocene' una conferma e una sfida¹: l'ambiente è realmente modificato dalle attività umane in misura e modi determinanti, ma il preteso controllo razionale della natura rivela la sua ambiguità condizionando la vita 'del' e 'sul' Pianeta, modificando ecosistemi, minacciando la biodiversità fino a ripercuotersi sulla salute, sugli equilibri sociali, economici e politici della comunità umana.

Il mito biblico delle origini del mondo, che nel racconto della creazione pone l'essere umano in un ambiente preparato per lui e gliene affida il governo, pare compiersi in una lettura del testo che tiene conto solo di una parte del suo significato: le parole con cui il Creatore sottopone ogni cosa al controllo dell'*adam* hanno senz'altro avuto più seguito di quelle con cui lo chiama al servizio e alla responsabilità².

L'Antropocene può essere allora interpretato come compimento del progetto antropocentrico del pensiero occidentale che giunge alla completa appropriazione del mondo, ma anche come crisi di questa parabola che si avvia alla fase discendente dopo aver superato il limite della sua spinta espansiva. Come possa configurarsi il rapporto tra questa consapevolezza e il pensiero medico è questione aperta che, come molti altri aspetti del compito teoretico ed etico, riceve uno stimolo drammatico

¹ M. Di Paola, G. Pellegrino, *La terra reinventata. Etica dell'ambiente e Antropocene*, «Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia», 3 (2), 2018, pp. 85-102.

² Nel primo racconto della creazione i verbi utilizzati per descrivere il rapporto uomo-mondo sono 'assoggettare, dominare' (וַיְדַרְבֵּן הָאֱלֹהִים אֶת-אָדָם, Gn 1, 28), tuttavia nel secondo racconto si trova 'lavorare (servire)' e 'custodire' (וַיִּשְׁמְרוּ אֶת-הָאָדָם וְאֶת-הַבַּיִת, Gn 2, 15). Cfr. le due classiche e contrapposte interpretazioni del testo di Genesi in L. White Jr., *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, il Mulino, Bologna 1974 e in J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Gerald Duckworth & Co. Ltd, Londra 1974.

nel tempo della pandemia. Il momento storico in cui nasce il presente studio è caratterizzato infatti dalla crisi sanitaria legata al Covid-19, che aggiunge alle conseguenze dirette sul mondo della Medicina anche effetti di vasta portata a livello sociale, politico ed economico che solo in parte siamo in grado di valutare oggi³. La riflessione suscitata in ambito filosofico, e specialmente etico, coinvolge molti aspetti della cultura occidentale e chiama in causa la nozione di Antropocene come orizzonte a partire dal quale leggere gli eventi.

Tale nozione non nasce in ambito biomedico, bensì in geologia e nelle scienze sistemiche della Terra⁴ e soltanto attraverso una rivisitazione raggiunge le scienze sociali e il sapere umanistico; lo spostamento di campo del termine e gli ampliamenti di significato che subisce richiamano del resto il carattere interdisciplinare della conoscenza e sottolineano la portata di questa nozione nel dibattito culturale odierno.

Se a subire profondi ripensamenti sono le idee di ‘cultura’ e ‘natura’, di ‘antropico’ e ‘spontaneo’, se la linea di demarcazione tra ciò che gli esseri umani fanno e producono e ciò su cui agiscono si modifica e si rende mobile, anche il pensiero medico ne risulta coinvolto, come dimostrano le questioni bioetiche suscitate dagli sviluppi recenti della biotecnologia⁵.

³ La pandemia denominata Covid-19 dalla sindrome causata dal nuovo Coronavirus è studiata anche sotto il profilo zoonotico, chiamando in causa il fenomeno dello *spillover* e collegandolo ai mutamenti prodotti negli ecosistemi dalle attività umane.

⁴ Il termine viene proposto per la prima volta negli anni Ottanta da Eugene Stoermer, biologo, ma si diffonde nella comunità scientifica e a livello divulgativo solo nel 2000, quando il chimico dell’atmosfera Paul Crutzen (premio Nobel per gli studi sullo strato di ozono) lo utilizza durante una conferenza all’International Geosphere-Biosphere Programme a Cuernavaca (Messico). Cfr. P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The Anthropocene*, «IGBP Global Change Newsletter», 41, 2000, pp. 17-18.

⁵ In tal senso se la parola Antropocene raccoglie in un quadro complessivo idee importanti per le scienze geologiche, per la climatologia e gli studi antropologici,

Considerata come rottura epistemologica e cambiamento di paradigma, secondo l'espressione di Thomas Kuhn, la prospettiva inaugurata dall'idea di Antropocene è particolarmente feconda proprio per il pensiero medico: la salute come obiettivo scientifico ed etico chiama in causa ambiti diversi di conoscenza che, pur mantenendo il loro rigore metodologico, reinterpretano insieme il ben-essere umano come parte di una cura globale dell'ambiente dal quale risulta indisciungibile.

Nell'affrontare i temi propri della Medicina (la salute, la malattia e la cura, sia sotto il profilo conoscitivo e clinico sia sotto quello etico e bioetico) alla luce della nozione di Antropocene occorre tuttavia chiarire la scelta dell'accezione in cui si assume il termine: si tratta infatti di una prospettiva promettente, ma solo parzialmente condivisa dalla comunità scientifica e declinata in modi molto differenti quando entra in uso nelle scienze sociali. Considerato dal punto di vista delle scienze della Terra l'Antropocene ha una definizione 'naturalista' o 'sistemica' (dalla geologia o da altre scienze come la climatologia), ma nella prospettiva di filosofi e umanisti assume la portata di nozione descrittiva di una nuova condizione umana⁶; il pensiero medico, da sempre costituito come insieme di apporti scientifici e umanistici, è interessato al tema sia dal punto di vista degli studi matematico-statistici, epidemiologici e clinici, sia da quello etico legato allo statuto e agli scopi del pensare e dell'agire medico. La scelta qui operata nella definizione di Antropocene si orienta al

essa può anche descrivere complessivamente gli effetti dell'intervento umano sulla biologia, sulla genetica, sulle condizioni stesse della vita umana, della riproduzione, del con-vivere sociale, del ben-essere di individui e popolazioni.

⁶ D. Chakrabarty, *The Human Condition in the Anthropocene*, discorso tenuto in occasione delle Tanner Lectures presso l'università di Yale i giorni 18 e 19 febbraio 2015 <<https://tannerlectures.utah.edu/Chakrabarty%20manuscript.pdf>> consultato il 14 marzo 2021; Id., *The Anthropocene and the Convergence of Histories*, in C. Bonneuil, C. Hamilton (a cura di), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, Londra 2015, pp. 44-56.

significato più problematizzante del termine: al centro non sono poste le discussioni che cercano di fissare confini temporali e intendono stabilire se si possa parlare di ‘era’ o piuttosto di ‘evento’ geologico, quanto la prospettiva che fa dell’Antropocene una narrazione anti-dualista secondo la quale esso «segna il confluire del destino umano nei grandi cicli naturali della Terra, annullando il (presunto) dualismo fra natura e società o natura e cultura»⁷, generando una consapevolezza sempre più solida che l’impostazione filosofica propria della modernità rispetto alla collocazione dell’essere umano nel mondo necessita di essere ripensata. Se da un lato i mutamenti ambientali provocati dall’impatto dell’attività umana si ripercuotono sulle condizioni di vita e di salute degli esseri umani, dall’altro la consapevolezza della comunanza di destino di uomini e ambiente modifica i confini etici del curare: l’antropocentrismo che caratterizza il pensiero e l’etica in tema di salute pare entrato in una crisi che invita a nuove elaborazioni.

In tale prospettiva il rapporto tra Medicina e Antropocene può essere declinato in tre aspetti: la Medicina ‘dell’Antropocene’, che richiede una ricognizione di tipo storico sul crescente ruolo del sapere e dell’agire medico nelle società occidentali; la Medicina ‘nell’Antropocene’, che legge le nuove condizioni della salute e della malattia nelle mutate condizioni ambientali; la Medicina ‘per l’Antropocene’, che interpreta il tema della cura alla ricerca di un nuovo paradigma in grado di corrispondere alle condizioni nuove in cui gli esseri umani e il mondo si trovano. L’ultimo aspetto è in effetti quello che più da vicino oggi occupa e preoccupa di fronte all’esigenza di porre le basi per una Medicina che corrisponda epistemologicamente e operativamente al bisogno di salute configurato dalla situazione presente⁸, ed è quanto sarà qui tratteggiato.

⁷ M. Di Paola, G. Pellegrino, *La terra reinventata*, cit., p. 88.

⁸ La convocazione degli Stati Generali della Medicina a partire dal 2019 da parte della FNOMCEO esprime l’esigenza di rendere operativo un cambio di paradigma necessario a riallineare la Medicina con le esigenze di salute del presente.

2. Tra ambiente e beni comuni: la salute in discussione

L'idea di salute diffusa nelle società occidentali fortemente medicalizzate fa riferimento primariamente al benessere dell'individuo ed ha come focus gli equilibri e il buon funzionamento fisiologico dell'organismo; anche se le definizioni dell'Organizzazione mondiale della sanità⁹ ampliano il quadro al benessere psicologico e sociale, e va inclusa negli elementi da tenere in considerazione anche la condizione economica, l'accento prevalente del termine cade comunque sullo 'stare bene' fisico e mentale dell'individuo. L'approccio può essere definito antropocentrico e individuale per l'attenzione posta ai processi fisiopatologici, ai danni d'organo correlati alla diagnosi di malattia e, in una certa misura, non può che essere così: se si considera l'azione medica come essenzialmente rivolta alla cura della malattia è importante che il centro su cui converge l'interesse sia l'organismo malato, con le cause della malattia e gli interventi terapeutici mirati alla guarigione. Tuttavia l'attenzione della cura esclusivamente rivolta a malattia/malato non giunge a soluzioni soddisfacenti neppure per la salute individuale¹⁰: la considerazione del rapporto salute/ambiente propria della Medicina di prevenzione è oggetto di studio di branche specialistiche ad alto tenore teorico, come l'Epidemiologia, l'Evidence Based Medicine, la Statistica medica,

⁹ Cfr. Costituzione dell'OMS, 1948: «La sanità è uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale [...]».

¹⁰ Scrive A. Panti (membro della Commissione deontologica FNOMCEO): «La Medicina deve occuparsi sia di ambiente che di Medicina collettiva prendendo coscienza di due questioni fondamentali: che la salute non può essere meramente antropocentrica, ma deve considerare in un'unica visione la biodiversità, il rispetto dell'ambiente, la vivibilità del mondo anche per le future generazioni [...] la Medicina moderna deve trovare sintesi tra la tutela della salute individuale nel rispetto dei diritti inalienabili della persona e gli interessi della collettività», www.quotidianosanita.it/studi-e-analisi/articolo.php?articolo_id=87694 (ultima consultazione 14/03/2021).

la Medicina del lavoro e di comunità. L'individuazione dei comportamenti e delle condizioni di vita che costituiscono fattori di rischio per determinate malattie è compito specifico di tali studi che ampliano lo sguardo della clinica e ne implementano la capacità di cura. La temperie culturale che a partire dagli anni Settanta, e poi più intensamente negli anni Novanta, ha portato l'attenzione del mondo scientifico sull'ambiente, ha condotto anche la Medicina ad occuparsi sempre più accuratamente non solo di rischi ambientali per la salute, ma anche degli effetti dell'intervento umano (compreso quello medico) sulla vita.

D'altra parte la ricerca biomedica oggi si orienta su un modello sempre meno organo-centrato: la 'post-genomica' e le acquisizioni dell'epigenetica' evidenziano l'importanza dell'ambiente nell'espressione di caratteri ereditari che un tempo erano pensati come semplicemente fissati geneticamente, gli studi sul 'microbioma', e il cambiamento di paradigma che ne consegue nella considerazione del rapporto salute/malattia, riconducono al tema della biodiversità come elemento non trascurabile in Medicina. Tutto ciò modifica il concetto di salute portandolo ad ampliarsi ad una relazione fluida tra corpo e ambiente, tra interno ed esterno, individuando nella rete di rapporti e di con-cause il reale tessuto a partire dal quale interpretare la malattia e gli interventi della cura. La riconsiderazione dei beni ambientali come fattori determinanti per la salute amplia lo sguardo medico al rapporto tra individui e beni comuni¹¹: la gestione delle risorse,

¹¹ Quali siano i beni comuni e come debbano essere curati e amministrati è oggetto di discussione, come spiega F. Viola: «In queste condizioni ogni classificazione dei beni comuni si presenta già in partenza come un'ardua impresa perché dovrebbe tenere conto di tanti elementi di natura diversa: stati di fatto e diritti, sviluppo tecnologico e forme miste di *governance*. Vi troviamo l'una accanto all'altra categorie eterogenee di beni: beni naturali (come l'acqua), beni ambientali ed ecologici, beni sociali (come quelli culturali), beni immateriali (come il web). Cosa c'è di comune tra questi beni? La risposta usuale suscita alcune rilevanti perplessità». F. Viola, *Beni comuni e bene comune*, «Diritto e Società», 3, 2016, pp. 380-398, cit. p. 386.

sia in quanto elementi necessari alla vita come aria pulita, acqua, spazi, sia come possibilità di accesso a servizi, la *governance* dei beni necessari alla vita dei singoli e della società diventano elementi imprescindibili per il grado di salute possibile di una comunità.

Da un punto di vista socio-politico in culture segnate da un forte individualismo e in società di impostazione liberale la salute è percepita come un bene individuale ed è considerata un diritto fondamentale la cui tutela è assunta dallo Stato: i profondi cambiamenti socio-culturali verificatisi a partire dalla metà del secolo scorso hanno condotto la pratica medica di tipo paternalistico ad un riposizionamento nella relazione medico-paziente improntato alla garanzia dell' 'autodeterminazione' di quest'ultimo, con una forte accentuazione del valore esclusivo e individuale del bene 'salute'. In tali contesti, segnati anche da un' economia di stampo liberista pur con diversi correttivi, il diritto alla salute viene spesso fatto coincidere con il diritto di accesso ai servizi sanitari: si tratta di una riduzione dell'ampio concetto di salute alla semplice garanzia della disponibilità di 'beni' (servizi, strumenti, farmaci) a cui accedere in modo più o meno oneroso. Anche se tale modello persiste sia nella percezione della salute sia nell'organizzazione dei servizi sanitari, si diffonde una consapevolezza più ampia che il diritto alla salute debba comprendere anche la possibilità di vivere in un ambiente sano e inseriti in una società regolata con giustizia ed equità, sostenuti da vincoli di solidarietà. Laddove si tenga conto della complessità del tema salute e delle interdipendenze tra azione umana, scelte politiche, economia, ambiente e ricadute sul benessere individuale e collettivo, si profila un ampliamento del diritto affermato dalla Costituzione¹², e si fa strada la necessità di ripensare l'idea stessa di salute oltre il limite concettuale del diritto individuale. Si

¹² «La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto del cittadino e interesse della collettività [...]», *Costituzione della Repubblica Italiana*, art. 32.

tratta di considerare la salute tra i beni comuni¹³, per quanto questa nozione incontri difficoltà ad essere completamente chiarita:

Nel dibattito scientifico e politico e anche in più ampi settori dell'opinione pubblica si è venuta profilando e precisando in questi ultimi anni – in contrasto con le dilaganti pressioni verso l'individualismo, il 'privato' e il liberismo economico, e a fronte di evidenti diseguaglianze e dei veri e propri disastri che ne sono conseguiti – l'idea che esistano 'beni' di cui tutti hanno diritto di usufruire, indipendentemente da ogni condizione di reddito, di radici etniche e di opzioni ideologiche: l'idea e l'esigenza, dunque, che alcuni beni essenziali per la vita dell'uomo debbano sfuggire alla logica della proprietà privata, del mercato e del profitto e vadano comunque tutelati dalla legge come beni collettivamente controllati e potenzialmente disponibili per tutti, di interesse di tutti, siano cioè *beni comuni* [...]. Così da più parti e in diversi modi sta prendendo forma l'idea che anche la salute, e i suoi presidi, siano da considerare un bene comune [...]¹⁴.

Un bene comune si distingue da un bene privato per il suo carattere di non esclusività, e d'altro canto si differenzia da un bene pubblico in quanto la sua gestione non è delegata alle istituzioni, ma raccoglie intorno a sé la comunità come un centro di interesse partecipato e responsabilizzante¹⁵: tali caratteri applicati alla salute la sottraggono alla

¹³ Per un inquadramento filosofico generale del tema cfr. L. Pennacchi, *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012.

¹⁴ T. Seppilli (a cura di), *Salute e sanità come beni comuni: per un nuovo sistema sanitario*, «Educazione Sanitaria e Promozione della Salute», 33 (4), 2010, pp. 369-381, p. 369.

¹⁵ L'elaborazione di un'alternativa tra gestione privata e legata a logiche di mercato e gestione pubblica è oggetto degli studi di E. Ostrom, *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006 (ed. or. *Governing the Commons*, Cambridge University Press, Cambridge 1990).

logica di mercato e individuano una terza via, diversa sia da quella pubblica sia da quella privata, per amministrarla e curarla. Annoverare la salute tra i beni comuni significa trattarla come interesse condiviso e come qualcosa che, pur appartenendo alla sfera di ciascun individuo nel modo più immediato possibile trattandosi del proprio corpo e della propria persona, non può tuttavia essere né pensato né curato prescindendo dalle relazioni con l'ambiente e con la collettività. Tale ambiente è a sua volta il risultato dell'interazione tra elemento umano e tutta la realtà geofisica e biologica in cui si alimenta la vita.

La difficoltà nel trattare il tema sia teoricamente sia progettando nuove linee di azione è dovuta alla necessità di pensare in modo inter-relato ambiti che sono percepiti come eterogenei e distanti¹⁶: la sfida dell'Antropocene è anche in questa esigenza di esplorare e comprendere i collegamenti, le conseguenze di scelte inerenti ad ambiti di azione apparentemente lontani. Non è più possibile seguire un modello di pensiero in cui temi etici e politici, come il diritto e la giustizia, siano elaborati indipendentemente dai dati della situazione ambientale in cui la vita si svolge, perché non solo l'uomo è una forza ad alto impatto sulla vita del Pianeta, ma l'ambiente si rivela essere sempre meno uno sfondo neutro e inesauribile, illimitatamente disponibile all'uso e alla modifica. Si potrebbe proporre l'idea che proprio la salute sia il tema sensibile in cui la crisi del paradigma della modernità si acutizza: l'impatto delle modificazioni ambientali sulla salute rivela che non solo l'antropocentrismo teleologico e assiologico entra in contraddizione con sé stesso qualora si interpreti come asservimento dell'ambiente a interessi arbitrari, ma anche che quello semplicemente pragmatico che

¹⁶ Negli studi di filosofia politica, di economia, ma anche nei testi dei più influenti studiosi di etica in cui si elabora il tema dei 'beni comuni' la salute rimane un riferimento indiretto: sia nella trattazione come parte della 'teoria della giustizia' di J. Rawls sia negli insegnamenti della teoria economica dei *commons* gli elementi specifici della gestione del tema 'sanità' non emergono, anche per la complessità del tema e per la sua vasta multidisciplinarietà.

si preoccupa di conservare l'ambiente solo in quanto risorsa non offre vie percorribili. La salute, che per esistere necessita di molteplici condizioni, è il risultato di una relazione uomo-ambiente improntata alla cura, ed è parte del 'mondo dei fini etici' che esigono il passaggio ad una considerazione sistemica del mondo come risultante di relazioni. Interpretare la salute come lo stare bene degli esseri umani nel mondo significa riconsiderare la specie umana all'interno di un ordine in cui la condivisione diventa la cifra delle scelte e dei comportamenti: un cosmocentrismo inteso come interesse condiviso per la cura di beni essenziali sposta il baricentro da un (illusorio) bene esclusivamente umano a cui tutto il resto è asservito all'equilibrio di macrosistemi. Scrive lo studioso di beni comuni D. Bollier:

La pratica dei beni comuni non è né una strategia comunicativa tipica delle campagne pubblicitarie né un dogma ideologico. Non si tratta soltanto di una nuova definizione per l'interesse pubblico, quanto piuttosto di una sorta di filosofia politica dotata di specifici approcci operativi e con effetti a lungo termine, perché ci coinvolge pienamente in quanto esseri umani e creature complesse¹⁷.

Se la salute può davvero essere annoverata tra i beni comuni¹⁸ si comprende anche la portata delle politiche sanitarie nazionali e sovranazionali in un mondo in cui le relazioni e le connessioni fanno sì che gli effetti delle decisioni siano significativi davvero per tutti. La nozione di

¹⁷ D. Bollier, *La rinascita dei commons. Successi e potenzialità del movimento globale a tutela dei beni comuni*, Stampa Alternativa, Roma 2015 (ed. or. *Think Like a Commoner*, New Society Publishers, Toronto 2014).

¹⁸ L'Organizzazione mondiale della sanità ha pubblicato nel 2008 un rapporto della Commissione sui determinanti di salute in cui si afferma che «L'assistenza sanitaria è da considerarsi un bene comune e non una merce dipendente dal mercato». Cfr. WHO, *Closing the Gap in a Generation. Health Equity through Action on the Social Determinants of Health*, Ginevra 2008.

bene comune si rivela dunque terreno fecondo per ripensare la salute¹⁹ e per correggere le insufficienze di un modello troppo legato alla prospettiva che fa dell'individuo un competitore e un acquirente: la salute non è un bene soltanto privato, perché del concetto di salute fanno parte elementi come l'ambiente e la socialità, ma neppure è risolvibile interamente nell'idea dell'interesse collettivo che vede nell'investimento pubblico la garanzia della messa a disposizione di beni (i servizi della Sanità) senza un impegno diretto e responsabile dell'individuo.

3. Parole-chiave in etica biomedica.

Dall'autonomia alla giustizia

La prospettiva di pensiero che fa della salute un bene individuale e del diritto alla salute una garanzia costituzionale si armonizza con la grande accentuazione che negli ultimi quarant'anni ha portato in primo piano il tema dell'autonomia e dell'autodeterminazione in campo sanitario: dei quattro principi dell'etica biomedica sistematizzati da Beauchamp e Childress²⁰ il principio di autonomia è stato alla base di una rivoluzione culturale importante nel pensiero della cura e nella gestione della sanità²¹. Pensare alla salute come un bene comune non comporta la messa in discussione di queste importanti conquiste in tema di libertà e diritti, ma consente di bilanciare la garanzia del bene individuale con le condizioni collettive del suo realizzarsi. Il principio di giustizia e quelli di beneficia-

¹⁹ Cfr. P. Cacciari, *La salute come bene comune*, in J.L. Aillon, M. Bessone, C. Bodini (a cura di), *Un nuovo mo(n)do per fare salute. Le proposte della Rete Sostenibilità e Salute*, Celid, Torino 2019, pp. 83-92.

²⁰ T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze 2009 (ed. or. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1979).

²¹ La centralità assunta dal consenso informato nella clinica e nel biodiritto ne è la principale esplicitazione.

lità e non-maleficenza risultano fondanti per la cura della salute quanto il principio di autonomia, e non a caso proprio a partire da un interesse per il tema della giustizia e dell'equità anche pensatori di matrice neoliberale hanno posto attenzione al rapporto tra bene individuale e collettivo, pur senza giungere ad un vero concetto di bene comune²².

La crisi pandemica che ha coinvolto il mondo a partire dall'inverno 2019-2020 costituisce probabilmente l'inizio di profondi cambiamenti di prospettiva in diversi ambiti, a partire da quelli della salute e della sanità: si è evidenziata non solo l'impossibilità di gestire efficacemente la crisi senza una reale cooperazione internazionale, ma è venuta in luce l'esigenza non procrastinabile di trovare nuovi equilibri geopolitici e finanziari. La gestione di una pandemia, con le misure di emergenza e con gli investimenti per la progettazione, sperimentazione e distribuzione dei vaccini ha portato in primo piano il tema etico della giustizia e dell'equità nella gestione del bene salute a livello mondiale, e ha come effetto di lungo periodo una reimpostazione dell'etica in sanità che evidenzia un legame indissolubile tra bene collettivo e bene individuale, e che armonizza la ricerca del raggiungimento di finalità umane con la necessità di prendersi cura dell'ambiente.

Il principio di giustizia si applica sia a livello di relazioni internazionali sia al rapporto tra individuo e società: un piano sanitario globale non può essere efficace se alcuni Paesi, meno competitivi economicamente e politicamente, ne restano esclusi, così come non si ottiene salute individuale senza tenere presente l'orizzonte della collettività. Paradossalmente la misura di sicurezza adottata in tutto il mondo per contenere il contagio da Sars-Cov-2, il distanziamento interpersonale, induce a valorizzare una prospettiva collettiva e a ridimensionare l'approccio individualista, mostrando che non è suffi-

²² Cfr. J. Rawls, *Utilità sociale e beni principali*, in A. Sen, B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Net, Milano 2002, pp. 201-232 (ed. or. *Utilitarianism and beyond*, Oxford University Press, Oxford 1984).

ciente garantire a ciascuno il massimo spazio di libertà e la massima garanzia di cura, ma occorre coinvolgere nella cura di un bene che è contemporaneamente di ciascuno e della comunità. Il pensiero in cui si sviluppano le democrazie liberali dà maggior peso al bene di tutti rispetto al bene comune, interpreta la società come somma delle parti e il fine del vivere associato come interesse privato di ciascuno garantito dallo Stato: oggi la pressione della crisi costringe a rivedere tale modello di rapporto tra individui e società e tra Paesi e Comunità internazionali.

La bioetica, sviluppatasi con un accentuato interesse ad affermare i diritti dell'individuo nell'ambito della salute, è provocata ad ampliare il proprio sguardo al rapporto tra salute e sanità oltre i termini dell'autonomia personale, considerando i principi di giustizia e di equità. La cura di un bene comune comporta un'assunzione di responsabilità da parte di tutti gli agenti coinvolti e modifica i rapporti sociali, politici ed economici: la Medicina è implicata in tale cura attraverso la relazione con gli individui, le istituzioni, l'economia e la ricerca scientifica, e risulta essere un'area di intersezione di interessi e bisogni che necessita di una gestione etica. Gli orizzonti della stessa bioetica non possono che risultare ampliati nella consapevolezza delle implicazioni geopolitiche della cura globale della salute²³: non si può immaginare di organizzare piani sanitari senza considerare che le scelte economiche e politiche sono determinanti per la salute del Pianeta e hanno effetti importanti per quella umana. Una gestione della salute concentrata solo sull'essere umano dimostra ormai la sua inefficacia e tenderà sempre di più a impedire il raggiungimento dei suoi stessi fini.

²³ Cfr. le dichiarazioni dell'*High-level Meeting on Universal Health Coverage* (UHC) del settembre 2019, www.quotidianosanita.it/studi-e-analisi/articolo.php?articolo_id=87694 (ultima consultazione 14/03/2021) e l'approccio *One Health* (2004), www.iss.it/one-health (ultima consultazione 14/03/2021).

4. Conclusione

L'impatto dello sviluppo economico e tecnologico sull'ambiente si è mostrato negli ultimi decenni nel suo aspetto drammatico; il conflitto tra la salute del Pianeta (che si esprime in equilibri geofisici, biologici, climatici, e biodiversità) e le logiche produttive di una parte dell'umanità ha un effetto globale che giunge a minacciare anche la salute e la sopravvivenza umana. Attualmente, con le conseguenze evidenti del cambiamento climatico, con la riduzione della biodiversità, con le importanti modifiche agli ecosistemi e con l'impatto della bio-tecnologia, prendersi cura della salute umana è un compito complesso che non può prescindere dalla cura della salute del Pianeta. Inoltre il modello di sviluppo del mondo Occidentale fa sì che perseguendo un maggiore benessere per una parte della popolazione mondiale si consolidino squilibri che impongono un prezzo insostenibile di ingiustizia e di disuguaglianza tra diversi Paesi e popolazioni. Occorre dunque un profondo cambiamento di prospettiva per mettere in atto, e con urgenza, le scelte necessarie.

La Medicina è sollecitata a elaborare il proprio paradigma allargando lo sguardo ai rapporti tra la salute, oggetto immediato del suo studio e della sua cura, e l'ambiente modificato dall'attività umana: curare la salute nella 'prospettiva Antropocene' significa cercare soluzioni all'intersezione tra diversi piani e competenze, accettando l'instabilità di ogni elaborazione riferita ad eventi nei quali la presente generazione è direttamente coinvolta. In questo quadro un approfondimento dei presupposti teorici del modello di sviluppo di cui oggi vediamo gli effetti dirompendi risulta un compito non procrastinabile per la comunità scientifica e per ogni aspetto della ricerca: il richiamo all'interdisciplinarietà diventa essenziale, data la complessità dei problemi e la necessità di affrontarli in modo organizzato secondo dimensioni molto più ampie rispetto al passato.

La salute appare sempre più come un processo sistemico che richiede la conservazione di equilibri e come il risultato di condizioni

che devono essere curate e mantenute: considerarla un bene comune può rappresentare una proposta capace di modificare il modello ancora prevalente e di responsabilizzare ciascuno di fronte a problemi che non possono trovare soluzione senza scelte significative e globali. Parlare di Antropocene rende consapevoli che il mondo in cui si svolge la nostra vita è un mondo in cui la distinzione tra naturale e artificiale tende a perdere di significato, e se da un lato conduce a considerare la specie umana come una tra le altre e parte di un sistema dal quale dipende la sua sopravvivenza, dall'altra acutizza la consapevolezza che proprio questa specie è portatrice del valore della responsabilità, perché capace non solo di scienza e tecnica, ma anche di etica.

TERZA SEZIONE

Intelligenza artificiale e implicazioni etico-politiche nell'interazione con gli esseri umani. Un contributo alla teoria della comunicazione democratica nell'infosfera

Markus Krienke

Facoltà di Teologia di Lugano

«Nulla rischia di uccidere la democrazia più
che l'eccesso di democrazia»¹.

1. Intelligenza artificiale e la sfida alla democrazia

Le tecnologie digitali sfidano la democrazia – qualcuno parla addirittura del ‘fine della democrazia’² – in un duplice modo: da un lato la democrazia è messa alla prova come forma politica dallo sviluppo rapido della ‘intelligenza artificiale’ e dal potere delle imprese di tecnologie digitali che si oppongono alla possibilità di sottoporla a regole democraticamente decise; dall’altro lato essa è messa alla prova da forze politiche – dietro le quali vi possono essere a loro volta interessi economici – che si avvalgono dei mezzi digitali per realizzare forme di post-democrazia, mirando – con l’esplicita missione di migliorare la democrazia – a un superamento della ‘vecchia’ democrazia rappresentativa. Certamente i partiti populistici, che traggono i maggiori vantaggi dalla trasformazione digitale della politica, non si organizzano

¹ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1995, p. 14.

² Y. Hofstetter, *Das Ende der Demokratie. Wie die künstliche Intelligenz die Politik übernimmt und uns entmündigt*, Penguin, Monaco 2018².

come IA bensì come partiti piattaforma o gassosi, ma possono però avvalersi dell'IA per ottimizzare il loro contatto con il 'popolo'. In altre parole, con la loro proposta di 'democrazia ideale' e diretta, essi si costituiscono all'interno dell'"infosfera", cioè della società nella sfera digitale, controllata e strutturata sempre di più dall'IA.

In entrambi i casi, si tratta di forme di 'trasformazione' della democrazia rappresentativa o deliberativa, sempre più preda di poteri monopolistici che, grazie alle possibilità universali della tecnologia digitale, rappresentano la vera sfida futura alla libertà e alla dignità dei cittadini. La posizione – che si rivela ideologica – dietro a questa duplice sotmissione della democrazia alla tecnologia ritiene che con la stessa tecnica – perfezionata grazie all'IA – tutti i problemi umani si lascino risolvere, tra cui anche le 'imperfezioni' della stessa democrazia. Proprio per questo, tale posizione sostiene che essa debba rimanere esentata da regolamenti politici, perché quest'ultimi impedirebbero la realizzazione della prospettiva 'salvifica' digitale³. Oltre alla chiara necessità, evidenziata da Luciano Floridi, di sviluppare una filosofia all'altezza di questa sfida come base concettuale e imprescindibile per poterla affrontare politicamente, si tratta di sensibilizzare il sovrano democratico e gli organi e le istituzioni delle nostre democrazie. A quest'ultima impresa, questo saggio cerca di dare un necessariamente limitatissimo contributo.

Il potere delle tecnologie digitali e soprattutto dell'IA si basa sui *Big Data*; con l'accesso ad essi si realizzano, all'interno delle nostre democrazie, sempre più elementi 'neo-feudali' o di 'dittatura smart'. Si pensi al fatto che la formazione dell'opinione pubblica su internet viene già influenzata dai *Social Bots* e, quindi, da sistemi di IA⁴. È opportuno sottolineare, a questo

³ Cfr. J.P. Barlow, *A Declaration of the Independence of Cyberspace* (8 febbraio 1996), www.eff.org/it/cyberspace-independence (ultima consultazione: 30/01/2021).

⁴ I *Social Bots* fanno credere che ci sia una persona reale ad agire o reagire attraverso un 'account' e, a seconda del grado di 'intelligenza' di cui dispon-

punto, come i prodotti dei *Social Bots* non siano da qualificare come *fake news* in quanto il loro meccanismo principale consiste nel nascondere la provenienza di un'informazione: con il moltiplicarla si suggerisce che si tratta dell'opinione della maggioranza, un fatto che induce molte persone a farla propria⁵. Inoltre, l'IA non solo dà la possibilità agli Stati autoritari di esercitare un controllo prima impensabile sui cittadini, ad esempio attraverso un sistema di 'punteggio sociale', ma con le sue tendenze trans-umane costituisce una sfida al fondamento normativo della stessa democrazia, sottoponendo a trasformazione digitale – cioè in una sfera dove ancora non ci sono regole – la dignità umana (l'insieme dei dati?), i diritti fondamentali (il diritto alla *privacy*?) e altre dimensioni etiche fondamentali. È stato evidenziato come l'apparentemente 'neutrale' affermazione che i *Frightful Five* (GAFAM: Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft) sono solo 'piattaforme' sulla base del funzionamento tecnologico e, pertanto, a-politico degli algoritmi, costituisce un rischio per la democrazia. Ad essa è, infatti, indispensabile la formazione razionale, pubblica e trasparente dell'opinione pubblica tramite media responsabilizzabili grazie a norme etiche, redazioni e garanzie di trasparenza⁶. La 'sfera pubblica', che secon-

gono, riescono a simulare dei profili o delle identità complesse, per fingere un supporto per temi o persone che in realtà non esiste, fino a spingere l'interesse politico verso determinate questioni oppure, semplicemente, rendere credibili certe *fake news*, per relativizzare, ad esempio, affermazioni dell'avversario politico o per nuocerli direttamente; cfr. A. von Ungern-Sternberg, *Demokratische Meinungsbildung und künstliche Intelligenz*, in S. Unger, A. von Ungern-Sternberg (a cura di), *Demokratie und künstliche Intelligenz*, Mohr Siebeck, Tubinga 2019, pp. 3-31, qui p. 13.

⁵ Per la qualificazione dell'attività dei *Social Bots* sotto la lente della teoria della comunicazione – né pubblica né privata, ossia strategia ma *anche privata* – cfr. J. Krüper, *Roboter auf der Agora. Verfassungsfragen von Social Bots im digitalen Diskursraum der Moderne*, in Unger, von Ungern-Sternberg, *Demokratie und künstliche Intelligenz*, cit., pp. 67-84, qui pp. 79, 82.

⁶ Cfr. W. Hesse, *Das Zerstörungspotenzial von Big Data und Künstlicher Intelligenz für die Demokratie*, «Informatik Spektrum», 43, 2020, pp. 339-346;

do Habermas fu il presupposto decisivo della democrazia moderna, viene così minata da ‘bolle’ o *echo-chambers* che dispensano il cittadino dal confronto con opinioni diverse («*Quod non est in Newsfeed non est in mundo*»⁷). Ciò favorisce la radicalizzazione dei singoli che poi si scarica in violenza di linguaggio nella rete (forme di *shitstorm* ed altro). Così si ritira la sfera pubblica come fattore stabilizzante della democrazia, mentre la rete premia emozioni forti e interazioni immediate, cioè al di là dei presupposti etici del discorso⁸. La riduzione delle ‘notizie a informazione’ e la dissoluzione del giornalismo come ‘quarto potere’ della democrazia funge come grande acceleratore di questo sviluppo. Le ‘bolle’ o ‘camere’, proprio perché molto parzializzate e ‘piccole’, sono sempre meno controllabili sia da parte del legislatore, sia dalla stessa società tramite le norme che essa si dà democraticamente. Così, «l’ascesa dell’intelligenza artificiale cambia le condizioni sotto le quali si comunica e si produce il sapere all’interno della società»⁹.

Proprio per quanto riguarda la potenza dell’IA di influire sensibilmente sul processo di formazione dell’opinione pubblica politica, la società democratica ha varie possibilità di assicurare, sul suolo della Costituzione oppure nell’ambito dell’Unione europea, le libertà fon-

Unger, von Ungern-Sternberg, *Demokratische Meinungsbildung*, cit., p. 8. Fuori da questo discorso rimane il fatto che le stesse aziende GAFAM agiscono con l’intero loro immenso potere contro leggi democratiche che esse vedono come limitazione dei loro interessi e persino «dell’intero sistema politico» attraverso «il perpetuo sminuire e ridicolizzare i processi democratici» (P. Nemitz, M. Pfeffer, *Prinzip Mensch. Macht, Freiheit und Demokratie im Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*, Dietz, Bonn 2020, p. 155; trad. nostra).

⁷ A.B. Kaiser, I. Reiling, *MeinungsfILTER durch soziale Medien – und das demokratische Ideal der Meinungsvielfalt?*, in Unger, von Ungern-Sternberg, *Demokratie und künstliche Intelligenz*, cit., pp. 87-110, qui p. 89.

⁸ Cfr. T. Vesting, *Die Veränderung der Öffentlichkeit durch künstliche Intelligenz*, in Unger, von Ungern-Sternberg, *Demokratie und künstliche Intelligenz*, cit., pp. 33-49, qui p. 45.

⁹ *Ibi*, p. 35; trad. nostra.

damentali, senza per questo demonizzare l'IA né impedirne gli effetti positivi per la stessa democrazia. Dal lato del diritto soggettivo, l'inviolabilità della dignità personale e la libera opinione già subiscono dalla giurisdizione nuove interpretazioni – che le coinvolgono nella trasformazione digitale – e, pertanto, richiedono di essere ripensate da parte del legislatore¹⁰. In questo senso, si potrebbe considerare in modo 'rilassato' (*unaufgeregt*) la sfida dell'IA e delle tecnologie digitali come uno dei tanti rischi di manipolazione della democrazia che sono sempre esistiti – dall'economia alla Chiesa, dai sindacati alle varie manipolazioni della sfera personale – e ragionare su come potrebbero non solo essere regolate tramite l'adattamento delle norme costituzionali e legislative ma anche prese in servizio per un migliore funzionamento della democrazia stessa¹¹. Per non mettere a repentaglio la libertà del discorso democratico, ci sarà da pensare solo sussidiariamente a interventi statali, escludendo ad esempio un divieto generale dei *Social Bots*, mentre saranno da favorire le possibilità della *governance* dell'infosfera, magari in concomitanza con organi indipendenti o internazionali.

¹⁰ Floridi descrive come nell'«infosfera» i concetti di dignità elaborati nel passato (quelli greco, latino, cristiano, moderno) certamente non vengono smentiti ma rivelano i loro limiti nell'affrontare le sfide digitali. Così fa comprendere che le «violazioni della privacy hanno un impatto ontologico solo all'interno di una filosofia dell'informazione che vede la natura umana *costituita* dall'informazione (inforg) e la dignità umana come una questione di *politropia* [molti modi tra vecchio ingegno e nuova apertura]» (L. Floridi, *Il verde e il blu. Idee ingenue per migliorare la politica*, Raffaello Cortina, Milano 2020, p. 158).

¹¹ Per relativizzare, in questo senso, la 'paura' e i vari 'scenari di tramonto' della democrazia, e permettere uno sguardo più oggettivo e disimpegnato, può essere utile considerare – come fa Krüper – che l'interpretazione della democrazia come 'rinchiusa' nelle varie bolle e camere d'eco potrebbe essere a sua volta sviluppata in una bolla e quindi non rispecchiare l'intera realtà sociale. A tale proposito cfr. Krüper, *Roboter auf der Agora*, cit., p. 69.

2. La democrazia nell'infosfera e la sfida del populismo

Come l'invenzione di Gutenberg ha rivoluzionato l'accesso alla conoscenza e con ciò la società e le istituzioni della politica, così la 'quarta rivoluzione industriale' – come spesso viene caratterizzato il passaggio alle tecnologie digitali – porta inevitabilmente con sé notevoli spostamenti di equilibri nel potere politico e nella comprensione della democrazia. I fenomeni attuali dei populismi, ma anche di account di politici bloccati da aziende private come Facebook o Twitter, sono solo i primi segnali di sfide future, che però vanno affrontate sin da subito, per evitare che le istituzioni del mondo libero e democratico vengano trascinate via dall'irruenza dell'impatto delle nuove *Information and Communication Technologies* (ICT). Se, però, il blocco di queste piattaforme digitali è la prima azione di un regime autocratico, come è successo alla presa di potere dell'esercito in Myanmar a febbraio 2021 e come da qualche anno viene praticato dalla Cina, si comprende perché l'avvento dell'infosfera non significa automaticamente la vittoria della democrazia come ancora un decennio fa fu universalmente ritenuto¹²: basta considerare che la maggior parte dei Paesi della 'Primavera araba' (18 dicembre 2010) oggi si trova nuovamente sotto semidittature. In queste forme di «mondo chiuso», i valori 'globalizzati' dopo la caduta del muro di Berlino come democrazia, libertà e giustizia risultano troppo spesso «manipolat[i] e deformat[i]» nonché utilizzati «come stru-

¹² Nel 2000, Bill Clinton affermò: «[n]el nuovo secolo, la libertà si diffonderà attraverso il telefono cellulare e il modem via cavo. [...] Sappiamo quanto Internet abbia cambiato l'America, e siamo già una società aperta. Immaginate quanto potrebbe cambiare la Cina. Ora non c'è dubbio che la Cina abbia cercato di reprimere Internet. Buona fortuna! È un po' come cercare di inchiodare la gelatina al muro» *Clinton's Words on China Trade Is the Smart Thing*, New York Times, 9 marzo 2000, www.nytimes.com/2000/03/09/world/clinton-s-words-on-china-trade-is-the-smart-thing.html (ultima consultazione 20/12/2020); trad. nostra.

mento di dominio»¹³ – si pensi solo alle nuove realtà delle ‘democrazie illiberali’ (*sic!*) dell’Europa dell’Est –, che basano la loro stabilità anche sull’utilizzo dei *digital media*.

Questa situazione non solo fa comprendere come la democrazia sia entrata in una nuova era ma, inoltre, pone in luce la necessità di interrogarsi circa gli assetti normativi e istituzionali più adatti per esprimerla al meglio in futuro. La proposta populista vede nell’utilizzo delle ICT un’occasione storica per realizzare una ‘migliore democrazia’. Di per sé le radici del populismo sono lontane – in Italia si lascerebbe pensare a Craxi e Pannella, a Di Pietro e Berlusconi nonché alla Lega Nord¹⁴ – per cui la dinamica populista esercitata dai «nuovi casi di democrazia postideologica della rete»¹⁵ come Movimento 5 Stelle o Podemos non è affatto nuova e costituisce, piuttosto, il risultato della fine delle ideologie¹⁶, ponendosi in modo trasversale ad esse¹⁷. Con le ICT, questa dinamica si è senz’altro accelerata e offre, certamente, al populismo nuove e inaspettate possibilità di esprimersi e di trarre vantaggio più degli altri partiti dalla trasformazione della società nella infosfera. Siamo all’interno della seguente dinamica analizzata già da Ulrich Beck: «non è la lotta di classe, ma la modernizzazione normale [nel nostro caso: esponenziale], la modernizzazione irrefrenabile, che dissolve i contorni della classica società industriale»¹⁸, che costituiva il punto di rife-

¹³ Papa Francesco, lett. enc. *Fratelli tutti*, n. 14.

¹⁴ Cfr. M. Tarchi, *Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo*, il Mulino, Bologna 2015², p. 66.

¹⁵ N. Urbinati, *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, il Mulino, Bologna 2019, p. 254.

¹⁶ Cfr. N. Tranfaglia, *Populismo. Un carattere originale della storia d’Italia*, Castelvecchi, Roma 2015, p. 94.

¹⁷ Cfr. P.G. Ardeni, *Le radici del populismo. Disuguaglianze e consenso elettorale in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 63.

¹⁸ U. Beck, *L’epoca delle conseguenze secondarie e la politicizzazione della modernità*, in Id., A. Giddens e S. Lash, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell’ordine sociale della modernità*, trad. it. di L. Pelaschiar,

rimento dei ‘partiti tradizionali’. In questo senso, i partiti digitali non sono affatto un’anomalia, anzi – al contrario! – fanno parte della democrazia nell’era della rete o nell’infosfera¹⁹. Inoltre, nella misura in cui la pandemia del Covid accelera la diffusione del digitale e frammenta la sfera sociale, essa contribuisce alla creazione di una molteplicità di ‘bolle’ nei cui confronti i partiti – tradizionali o nuovi che siano – non possono che aprirsi – chi più chi meno – alla realtà delle ‘piattaforme’²⁰. Con l’aiuto dell’IA, i populismi che stabiliscono tramite le ICT un’identificazione diretta tra il leader come voce del popolo e lo stesso popolo, accusando l’*establishment* politico di non rappresentare i suoi ‘veri’ interessi, non sono affatto destinati a scomparire, per cui «la dissoluzione della democrazia avviene nel seno

J. Golubović, L. Papo, Asterios, Trieste 1999, pp. 29-100, qui p. 48. Circa la prospettiva della tecnica di superare le ideologie e pertanto realizzare più democraticità oltre le contrapposizioni ideologiche, cfr. anche il classico testo di E. Severino, *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Morcelliana, Brescia 2010².

¹⁹ Cfr. A. Dal Lago, *Populismo digitale. La crisi, la rete e la nuova destra*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 53. Per un’analisi più approfondita di questi partiti cfr. P. Gerbaudo, *Il partito piattaforma. La trasformazione dell’organizzazione politica nell’era digitale*, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano 2018. In questo saggio l’autore definisce i partiti piattaforma: ‘nuvola’, ‘startup’ e ‘forum’. Questa tipologia di «partito pigliatutto» si differenzia dal classico «partito di massa» per tre aspetti: mentre la prima forma di partito «post-fordista» ossia il «partito televisivo» (tipo Forza Italia) non dispone più di una larga base di iscritti e militanti, il «partito piattaforma» torna all’idea della base militante e partecipativa, intensificando la partecipazione e rendendola più creativa. Pur condividendo con il suo ‘predecessore’ la struttura leggera e non burocratica, in esso la struttura diviene ancora più leggera e perde quasi ogni ancoramento territoriale. Infine il «partito pigliatutto» si riferisce più ad un assetto socialmente definito (una ‘classe’) e in questo senso è post-ideologico per cui, appunto, la caratteristica di ‘partito pigliatutto’.

²⁰ Cfr. D. Palano, *Il virus e la democrazia*, in R. Caruso, D. Palano (a cura di), *Il mondo fragile. Scenari globali dopo la pandemia*, Vita e Pensiero, Milano 2020, pp. 33-45, qui p. 41.

della democrazia stessa»²¹. Il programma del M5S – partito orizzontale e partecipativo – si basa sull’idea che il

popolo, come insieme dei cittadini, è il depositario di tutte le virtù che l’odierna classe dirigente nega o trascura. È il titolare del monopolio dell’etica pubblica, che applicherà quando sarà riuscito a sbarazzarsi delle *élites* parassitarie oggi dominanti. Compito del M5S è quindi restaurarne la sovranità e applicarla attraverso una serie di nuovi canali di espressione²².

Secondo Urbinati, proprio per questo i partiti populistici della rete oltrepassano direttamente il ‘paradosso di Michels’, secondo il quale partiti più democratici e meno organizzati corrispondono a una democrazia più debole che dà meno potere ai cittadini e più potere a una classe politica ristretta e spesso oscura. Il problema è che la ‘soluzione’ sta in «un salto radicale», perché questi partiti realizzano il dialogo tra popolo ed *élites* e quindi cancellano il problema della partecipazione nella diretta identificazione della volontà del popolo con l’interpretazione che il leader ne dà²³.

Oltre alla leadercentricità, le decisioni di questi partiti vengono prese spesso da ditte private, senza la possibilità di un controllo pubblico. La piattaforma Rousseau come ‘materializzazione’ o ‘sistema operativo’ del M5S è in mani all’azienda privata di Casaleggio, ma pensiamo anche alle aziende Twitter, Facebook e Youtube che devono giustificarsi di fronte a parlamenti per ingerenze nelle elezioni, e addirittura bloccano il canale del presidente degli Stati Uniti. Non a caso il M5S ha la missione di superare non solo i classici

²¹ H. Welzer, *Die smarte Diktatur – der Angriff auf unsere Freiheit*. Fischer, Francoforte 2016, p. 200; trad. nostra.

²² Tarchi, *Italia populista*, cit., p. 339.

²³ Urbinati, *Io, il popolo*, cit., p. 299. Così il populismo non è autore del «declino di legittimità morale della democrazia dei partiti» ma senz’altro «ne trae beneficio», *ibi*, p. 300.

partiti ma anche i *media* di informazione (TV, giornali), chiamando gli elementi di controllo – dirigenti scelti dallo Stato oppure consigli di redazioni responsabili verso la sfera pubblica – espressione di ‘casta’. La struttura di queste aziende private dimostra quanto poco la mera tecnologia sia in grado di ‘democratizzare’ le strutture e le istituzioni della formazione della volontà politica²⁴.

‘Postdemocrazia’ significa in questo contesto che

l’energia reale del sistema politico è ormai nelle mani di una ristretta élite di politici e ricchi capitani d’industria, ed è sui desideri di questi ultimi che la politica tende a orientarsi sempre più²⁵.

Ma proprio perché questi fenomeni populisti nella postdemocrazia si legittimano moralmente con la pretesa di realizzare la ‘migliore’ o ‘vera democrazia’, cioè l’autentico bene comune politico nell’era delle ICT²⁶, si può legittimamente essere convinti del fatto che la democrazia nell’infosfera dispone di tutti i mezzi per riaffermarsi: del resto proprio questa crisi del Covid, che ha portato un’accelerazione della digitalizzazione di tutti gli ambiti sociali, ha dimostrato le forze di resilienza della democrazia stessa.

²⁴ Gerbaudo dimostra che i partiti digitali M5S o Podemos sono «chiaramente top-down» in P. Gerbaudo, *The Digital Party. Political Organisation and Online Democracy*, Pluto Press, Londra 2019, pp. 131-132.

²⁵ C. Crouch, *Combattere la postdemocrazia*, trad. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 5 (ed. or. *Post-democracy after the Crises*, Wiley, New York 2020).

²⁶ Lo stesso Crouch si riferisce alla critica di Welch, il quale aveva osservato che piuttosto di *declino* della democrazia si tratta di un fenomeno di «iperdemocrazia», affermando: «Welch e io parliamo di due facce della stessa medaglia. Penso che le nostre posizioni si possano riconciliare osservando che, se il dibattito politico cerca di parlare di tutto, è proprio perché in realtà non parla di nulla» (Crouch, *Combattere la postdemocrazia*, cit., p. 5).

3. La democrazia nell'epoca della IA e delle ICT: riaffermare il bene comune

Siccome con l'IA e le ICT la rete non è più automaticamente – come era la pretesa nei suoi tempi iniziali di espansione – un 'bene comune', bisogna porsi la domanda come può nuovamente diventarlo: realizzare qualsiasi forma di etica sociale (bene comune) richiede delle regole. Un'importante strategia per sconfiggere il populismo è quindi «migliorare l'infosfera in cui viviamo, e i processi di marketing sociopolitico che in essa avvengono»²⁷. A tale fine bisogna prima comprendere dove sta la pretesa democratica del populismo stesso.

Innanzitutto, l'idea non è nuova come dimostra il nome della piattaforma del Movimento 5 Stelle *Rousseau*²⁸. Giovanni Sartori la descriveva con l'immaginario che «tornando a casa potremmo sedere ogni sera davanti a un video che pone i quesiti ai quali rispondiamo sì e no

²⁷ Floridi, *Il verde e il blu*, cit., p. 191.

²⁸ «La piattaforma che ha permesso il successo del Movimento 5 stelle si chiama Rousseau, dal nome del filosofo del XVIII secolo che sosteneva che la politica dovrebbe riflettere la volontà generale del popolo. E questo è esattamente ciò che fa la nostra piattaforma: consente ai cittadini di essere parte della politica. La democrazia diretta, resa possibile da internet, ha dato una nuova centralità ai cittadini e alla fine porterà alla decostruzione delle attuali organizzazioni politiche e sociali. La democrazia rappresentativa – la politica per delega – sta gradualmente perdendo significato. I nostri obiettivi sono ambiziosi: pensiamo di raggiungere un milione di membri attivi. La stella polare del movimento è la partecipazione dei suoi membri. Sono loro a determinare le decisioni più importanti che il movimento deve assumere e la direzione che prenderà. Il nostro slogan – “Partecipa, non delegare!” – è ciò che garantisce il nostro continuo successo in futuro. E la nostra speranza è che forniremo un modello per rinnovare la democrazia ovunque *restituendola* ai cittadini» (G. Casaleggio, *A top leader of Italy's Five Star Movement: Why we won*, Washington Post, 19 marzo 2018, www.washingtonpost.com/news/theworldpost/wp/2018/03/19/five-star (ultima consultazione: 30/01/2021; traduzione dell'autore).

semplicemente premendo due tasti»²⁹. In questo senso, con la piattaforma *Rousseau*, il M5S ha tentato la trasformazione della democrazia intra-partitica (*intra-party democracy*, IPD)³⁰, per far discutere ‘il popolo’ (gli iscritti) su proposte di legge, far votare per le cariche del partito, e consentire ai membri di avanzare anche proposte di legge. Se questo progetto, però, dovesse essere valutato alla luce dei fatti e se una tale democrazia immediata fosse richiesta dal popolo ‘in questa modalità’, il risultato sarebbe alquanto deludente, e non solo per il numero effettivo degli iscritti. Basta considerare la partecipazione effettiva a due votazioni cruciali per il partito, entrambe avvenute nel 2019: quella di conferma di Di Maio come leader che coinvolge solo 56.127 votanti, mentre alla consultazione riguardo alla coalizione con il PD partecipano non più di 79.634 persone³¹. Così si certifica con i numeri ciò che bilanciava già nel 1984 Noberto Bobbio: l’«ipotesi che la futura computer-crazia [...] consenta l’esercizio della democrazia diretta, cioè dia a ogni cittadino la possibilità di trasmettere il proprio voto a un cervello elettronico, è puerile»³².

Già lo sguardo su Jean Jacques Rousseau dovrebbe portare a un’idea diversa di come realizzare democraticamente il bene comune: la *volonté général* non è affatto l’unanimità (maggioritaria o totale) delle

²⁹ G. Sartori, *Tecniche decisionali e sistema dei comitati*, «Rivista italiana di scienza politica», 4 (1), 1974, pp. 5-42, qui p. 39.

³⁰ Cfr. P. Gerbaudo, *Are digital parties more democratic than traditional parties? Evaluating Podemos and Movimento 5 Stelle’s online decision-making platforms*, «Party Politics», 20 (10), 2019, pp. 1-13, qui p. 2.

³¹ Francesco Pallante, che riporta questi numeri nel suo *Contro la democrazia diretta*, Einaudi, Torino 2020, pp. 58-59, commenta: «[n]onostante le entusiastiche dichiarazioni del presidente della Casaleggio Associati – è “il record mondiale di partecipazione online a una votazione politica” – l’abissale scarto con il numero di voti raccolti alle elezioni politiche (quasi undici milioni) la dice lunga sulla pochezza di prospettiva della democrazia elettronica».

³² Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 14

volontà dei cittadini ma una realtà morale che unifica spontaneamente tutte le volontà qualora queste riescano a esprimersi liberamente. Una condizione dalla quale, nell'attuale realizzazione dell'infosfera, si è molto lontani. È proprio Rousseau ad insegnare che la «politicità non emerge dalla mera aggregazione delle preferenze private individuali»³³. Il M5S fraintende Rousseau quindi in senso 'materialistico' come identificazione di tutte le volontà individuali, disconoscendo tutti i limiti che lo stesso filosofo ha posto al suo ideale, che senz'altro contiene in sé il rischio di un 'perfettismo' necessariamente tirannico quando non distingue più il pubblico dall'individualità privata³⁴. Immedesimando quest'ultima con la politica *ea ipsa*, il meccanismo del perfettismo populista pretende di rispecchiare le volontà di tutti in precise deliberazioni e di assicurare questo meccanismo in piena trasparenza tramite l'utilizzo delle ICT, causando la «demopatia»³⁵. Non bisogna quindi identificare il carattere partecipativo e 'diretto' della democrazia con l'immedesimazione – tramite le ICT – delle volontà individuali con il 'bene comune'³⁶.

³³ Pallante, *Contro la democrazia diretta*, cit., p. 109.

³⁴ «Il perfettismo, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è un effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai naturali limiti delle cose. In certo ragionamento, io parlai del gran principio della limitazione delle cose e ivi dimostrai, che vi sono de' beni la cui esistenza sarebbe al tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali» (A. Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'Addio, Città Nuova, Roma 1997, pp. 104-105; nell'originale parzialmente in corsivo).

³⁵ Cfr. L. Di Gregorio, *Demopatia. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2019.

³⁶ «Considerato il significato della parola, qualificare la democrazia come diretta è pleonastico» (Pallante, *Contro la democrazia diretta*, cit., p. 13).

Questo errore, denunciato da Rosmini come ‘perfettismo’, si realizza oggi in Cina che nel *Social Scoring System* (SSS) prevede di assegnare punti ai cittadini per i loro comportamenti sociali e politici – rilevati grazie alle tecnologie IA integrate con banche dati del DNA –, secondo i criteri del partito comunista. Se il *ranking* diventa negativo, allora si applicano le sanzioni che vanno dall’innalzamento delle tasse fino all’impedimento di viaggiare o al blocco di carriere in enti pubblici.

La democrazia come ‘bene comune’ significa, secondo Habermas, *non* ridurla all’amministrazione di maggioranze o alla realizzazione del voto: al di là di questo orizzonte delle ICT e IA, essa consiste in un discorso-confronto tra opinioni opposte e nello scambio di argomenti, che è indispensabile per la garanzia dei diritti fondamentali. Habermas ha dimostrato come in questa dinamica si creino i valori etici del bene comune, dal momento che essa presuppone comprensibilità, verità, sincerità e giustizia: siccome – come riassume Giacomini – «[c]hiunque si rivolga ad altri con un atto del discorso entra immediatamente in una relazione governata da regole»³⁷, Habermas trova in queste regole del discorso i presupposti per le istituzioni della democrazia. Soltanto il discorso razionale può diventare ‘democratico’, non i discorsi dominati dall’«agire strategico» oppure, si potrebbe aggiungere, caratterizzati dal narcisismo tardomoderno o da forme deteriori di discorso quali si diffondono nella rete³⁸. Per questo, democrazia e diritti sono due dimensioni inscindibili

³⁷ G. Giacomini, *Potere digitale. Come Internet sta cambiando la sfera pubblica e la democrazia*, Meltemi, Milano 2018, p. 25.

³⁸ Secondo Nida-Rümelin, «il maggiore pregiudizio alla democrazia deliberativa proviene sicuramente dallo sviluppo dei mass media, che concede sempre meno spazio all’argomentazione politica ponderata e condotta in maniera articolata. L’esito di un tale processo si può osservare paradigmaticamente in Italia. In nessun’altra democrazia europea l’elemento deliberativo è così deteriorato come in questo Paese. La concentrazione di potere economico, potere mediatico e potere politico, associata al perseguimento

della realizzazione della libertà, e per questo la disintermediazione della democrazia non significa garanzia di libertà. Il populismo, rafforzato dalla rete, elimina dalla politica questa dimensione³⁹, proprio in quanto salta la dimensione intermedia che esercitano gli stessi partiti nella comunicazione tra il discorso pubblico e quello parlamentare-istituzionale⁴⁰.

Uno dei catalizzatori di questa dinamica è la riduzione di ciò che Habermas chiama 'discorso' e le necessarie fonti messe a disposizione da un giornalismo indipendente, a informazione che perlopiù risulta gestita da meccanismi o algoritmi di IA.

Internet sta diventando una fonte di informazioni sempre più importante nella nostra società e ha iniziato a occupare il ruolo delle fonti giornalistiche tradizionali. [...] è diventato l'incubo futuro che tutti i politici temevano: la fonte di un referendum quotidiano sulle loro azioni⁴¹.

Se solo Facebook e Google percepiscono l'80% degli introiti di pubblicità, queste risorse sono sottratte al giornalismo tradizionale che non a

senza scrupoli dei propri interessi, ne è soltanto una delle cause, un'altra è il vertiginoso appiattimento dei programmi televisivi» (J. Nida-Rümelin, *Democrazia e verità*, trad. it. di L. Rega, FrancoAngeli, Milano 2015, p. 41; ed. or. *Demokratie und Wahrheit*, Beck, München 2006).

³⁹ «La vista sostituisce l'udito come organo della sfera pubblica, che comincia a perseguire "immagini efficaci" e forti, disdegnando la deliberazione e il dialogo» (Urbinati, *Io, il popolo*, cit., p. 276).

⁴⁰ L'utopia di una democrazia non partitica non è affatto nuova. Caratterizza il pensiero politico già di Antonio Rosmini, cfr. Id. *Filosofia della politica*, pp. 231-237. Famoso è anche il manifesto *Sull'abolizione di tutti i partiti politici* di Simone Weil nel 1943. Successivamente ha preso forma nelle idee visionarie di Adriano Olivetti, *Democrazia senza partiti. Fini e fine della politica*, Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea 2013. Non a caso, Gianroberto Casaleggio è cresciuto all'interno della società Olivetti.

⁴¹ G.S. Jowett, V. O'Donnell, *Propaganda and Persuasion*, SAGE, Los Angeles 2012, p. 160; trad. nostra.

caso fu chiamato il ‘quarto potere’ nello Stato. La somma degli egoismi produce un egoismo di maggiori dimensioni ma non la solidarietà necessaria a dare coesione alla società (bene comune). Così la democrazia diretta o ‘iperdemocrazia’ riduce il popolo a folla e, nella misura in cui perde la ‘persona’, non realizza il ‘bene comune’. Come dice Zagrebelsky, ciò diventa demagogia⁴²: la troppa democrazia diventa declino della democrazia⁴³ (proprio questa osservazione dovrebbe farci riflettere sulla critica spesso velocemente espressa nei confronti dell’UE circa la ‘mancanza di democrazia’: converrebbe piuttosto differenziare ed indicare che maggiore democraticità si realizza anche e innanzitutto attraverso appropriate riforme istituzionali e amministrative).

In altre parole, democrazia significa vivere la libertà in un discorso universale tra i cittadini. Da ciò emerge come la democrazia rappresentativa non sia né una ‘formula di compromesso’ per la difficile realizzabilità della democrazia diretta in grandi Stati – un problema già riconosciuto da Aristotele e poi fortemente affermato da Rousseau –, né una ‘forma minore’ di democrazia – sia in termini di realizzazione dei valori della democrazia sia in quelli dei risultati desiderabili⁴⁴ –, ma l’autentico modo in

⁴² La democrazia che risponde «in tempo reale non è una democrazia, ma è demagogia. La democrazia “in tempo reale” è quel regime in cui la folla viene interrogata e risponde immediatamente: interrogata dal demagogo, cioè da colui che muove la folla» (G. Zagrebelsky, *Una riflessione sulla democrazia*, in Gruppo di Resistenza Morale (a cura di), *Argomenti per il dissenso: Costituzione Democrazia Antifascismo*, Celid, Torino 1994, pp. 24-25; cit. in Pallante, *Contro la democrazia diretta*, cit., p. 111).

⁴³ Crouch si riferisce alla critica di Welch il quale gli aveva fatto osservare che, piuttosto di ‘declino’ della democrazia, si tratta di un fenomeno di «iperdemocrazia», affermando: «Welch e io parliamo di due facce della stessa medaglia. Penso che le nostre posizioni si possano riconciliare osservando che, se il dibattito politico cerca di parlare di tutto, è proprio perché in realtà non parla di nulla» (Crouch, *Combattere la postdemocrazia*, cit., p. 5).

⁴⁴ Queste due posizioni vengono descritte da G. Gometz, *Democrazia elettronica. Teorie e tecniche*, ETS, Pisa 2017, pp. 59-60.

cui si realizza la democrazia. Questi requisiti sono accolti positivamente dall'idea dell'*Electronic Deliberative Direct Democracy* (EDDD) che permette dinamiche deliberative molto più estese di quanto era possibile organizzare fino ad ora. Nella misura in cui le dinamiche postdemocratiche hanno ristretto il momento deliberativo della democrazia praticamente ai processi parlamentari, si è creato quel distacco tra chi decide realmente in politica e la grande parte della popolazione, portando l'impressione diffusa che la politica sarebbe prerogativa di un élite o 'casta', come visto sopra. In questo senso, le ICT possono essere di grande aiuto per rendere la democrazia più partecipata, in quanto esse aprono uno spiraglio per inserire momenti più diretti, elettronicamente e digitalmente sopportati, all'interno delle dinamiche rappresentative della democrazia. Bisogna dunque tenere distinti gli argomenti circa un miglioramento della democrazia grazie alle ICT e l'identificazione di questo miglioramento con la 'democrazia diretta'. Anche per l'utilizzo delle nuove tecnologie digitali in democrazia vale l'affermazione per cui tali mezzi di per sé non decidono sulla qualità democratica di un sistema politico⁴⁵.

4. Conclusione

Forse l'inizio di questo terzo millennio verrà almeno parzialmente «analizzato come il 'momento' che ha rovesciato le credenze e rotto le convenzioni che hanno permesso di costruire la democrazia da due secoli a questa par-

⁴⁵ La prova concreta di questo risultato si trova nella democrazia intrapartitica del M5S o di Podemos che dimostra che non è già l'utilizzo stesso delle nuove tecnologie che rende questi partiti più 'democratici' o partecipativi, ma che bisogna sempre porre la domanda circa il modo in cui vengono utilizzate. Per questo Gerbaudo suggerisce il termine «democrazia reattiva» per segnalare che invece di realizzare l'«ideale» della democrazia, le nuove tecnologie favoriscono piuttosto reazioni a decisioni già prese nonché interazioni che restano alla superficie e non promuovono una partecipazione davvero 'critica'; cfr. Gerbaudo, *Are digital parties*, cit., p. 10.

te»⁴⁶. Le tecnologie digitali e l'IA fanno comprendere, infatti, che la democrazia come meccanismo e forma politica è molto meno legata all'istituzione dello Stato moderno di quanto si è fino ad ora tacitamente presupposto. Infatti, «[i]nternet facilita le strategie dei movimenti postpartitici e anche antipartitici, ma lo fa in modi decisamente inconsueti e non necessariamente identificabili con il populismo tradizionale»⁴⁷. Per quanto riguarda questi nuovi populismi, essi possono essere compresi come una sorta di 'valvola di sfogo' per una serie di problemi che la democrazia ha accumulato, tra disuguaglianze, narcisismo, tribalizzazione e quant'altro. D'altro canto, hanno contribuito a rivitalizzarla dopo una fase di 'stanchezza' e di calo della motivazione partecipativa dei cittadini. Per le problematiche analizzate, però, non bisogna illudersi che i populismi possano costituire la soluzione, proprio in quanto non realizzano la democrazia come 'bene comune': quest'ultimo va, invece, conquistato soprattutto nell'infosfera, e per questo contro i fenomeni postdemocratici vale anche oggi la lezione di Luigi Sturzo, che forse si rivela più attuale che mai:

la libertà si conquista ogni giorno, la battaglia comincia con l'uomo e non finisce che con l'uomo. Chi crede di avere conquistato la libertà una volta per sempre, non ha mai capito cosa sia la libertà e cosa importi la battaglia per la libertà⁴⁸.

Anche nell'infosfera la libertà della società civile dipenderà dall'effettivo esercizio del dissenso, della fatica del dibattito e del conflitto che

⁴⁶ Y. Mény, *Popolo ma non troppo. Il malinteso democratico*, trad. it. di G. Mocavini, il Mulino, Bologna 2019, p. 10 (ed. or. *Imparfaites Démocraties. Frustrations populaires et vagues populistes*, Sciences Po, Paris 2019).

⁴⁷ Urbinati, *Io, il popolo*, cit., p. 281.

⁴⁸ L. Sturzo, *La battaglia della libertà* (Il Giornale d'Italia, 18 dicembre 1957), in Id., *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1957-1959)*, a cura di C. Argiolas (Opera Omnia, Ser. II, Vol. 14), Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1989, p. 157.

non vanno facilmente risolti con la tecnologia digitale: al contrario, il dissenso, il dibattito e il conflitto devono essere situati attraverso un assetto istituzionale, che senz'altro è da ripensare e riconfigurare. In altre parole, la società civile democratica deve dimostrarsi resiliente. La costruzione di un'unità del corpo sociale, ed è questa il bene comune, non può mai essere un risultato 'automatico' di processi digitali ed elettronici⁴⁹. Una tale democrazia della società libera richiede istituzioni giuridiche e politiche che assicurino libertà, inclusione e giustizia. E questa, ahimé, è uno sforzo non digitale ma analogico: «più il nostro mondo è digitalizzato, più abbiamo bisogno di ri-analogizzarlo»⁵⁰.

Allo stesso momento, però, la democrazia 'non' va situata 'al di fuori dell'infosfera', proprio nell'intenzione di realizzare il bene comune anche in futuro. In ciò sta l'importanza della democrazia per l'IA, argomento di cui non abbiamo trattato in questo saggio ma che costituirebbe l'altra faccia della medaglia di questo discorso: un discorso etico sull'IA non può essere svolto al di fuori di un ambito democratico, sia come presupposto per garantire l'etica indipendente dalla tecnica, sia per trasformare l'etica in diritto e quindi di renderla vincolante per l'IA. Perché il «vero pericolo che ci minaccia», e in ciò consiste la preoccupazione per la democrazia come bene comune nel tempo dell'IA, «non sono i robot che prendono il sopravvento, ma gli umani che rinunciano a se stessi»⁵¹.

⁴⁹ Sottolinea Felice che «la libertà è insita nella democrazia e, dove non fossero presenti entrambe, avremmo a che fare sia con una apparente democrazia sia con una apparente libertà» (F. Felice, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2020, p. 110).

⁵⁰ W.C. Zimmerli, *Deus Malignus – The Digital Rehabilitation of Deception*, in B.P. Göcke, A. Rosenthal-von der Pütten (a cura di), *Artificial Intelligence. Reflections in Philosophy, Theology, and the Social Sciences*, Brill/Mentis, Leiden-Paderborn 2020, pp. 15-35, qui p. 17; trad. nostra.

⁵¹ T. Wagner, *Robokratie – Google, das Silicon Valley und der Mensch als Auslaufmodell*, PapyRossa, Colonia 2015, p. 28; trad. nostra.

Democrazia sussidiaria e dialogo interculturale

Paolo Musso

Università degli Studi dell'Insubria

1. Democrazia e relativismo

Secondo un'opinione molto diffusa, che ha trovato la sua formulazione canonica nelle parole del grande giurista austriaco Hans Kelsen, «il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea democratica suppone»¹, in quanto in essa tutto dipende dal consenso della maggioranza e quindi non vi è nulla di definitivo e immodificabile.

Tuttavia, a dispetto della sua popolarità, tale idea è addirittura doppiamente sbagliata.

Da una parte, infatti, questa situazione non è peculiare della democrazia, ma della politica in quanto tale, giacché qualsiasi regime politico si basa, ultimamente, sul consenso della maggioranza e quindi nessun assetto politico è, ultimamente, definitivo e immodificabile. In democrazia tale situazione è solo più evidente, perché ciò vale non solo in linea di fatto, ma anche in linea di principio. Tuttavia, anche un regime oligarchico, monarchico o dittatoriale, sebbene sul breve periodo possa governare contro il volere della maggioranza della

¹ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 141 (ed. or. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Mohr, Tübingen, 1929).

popolazione, su tempi lunghi o si adegua ad esso o finirà per essere rovesciato, o da una congiura o da una rivoluzione. L'unica differenza è che in democrazia i cambiamenti possono avvenire più rapidamente e, soprattutto, senza l'uso della violenza, il che è la ragione fondamentale che la rende preferibile agli altri sistemi.

D'altra parte, ciò che si richiede, non solo alla democrazia, ma alla politica in genere, è solo un relativismo 'pratico', ovvero la disponibilità a cercare un compromesso tra il proprio punto di vista e quello altrui che possa risultare accettabile per tutti. Si potrebbe pensare (ed è questo il senso dell'affermazione di Kelsen) che tale atteggiamento sia favorito dall'essere relativisti anche teoricamente, ma non è affatto così: ci sono infatti moltissimi esempi tanto di relativisti intolleranti quanto di antirelativisti tolleranti, di cui qui, per forza di cosa, potremo menzionare solo alcuni, scelti tra i più significativi.

Tra i primi, basterà citare il sofista Trasimaco, per il quale «giustizia è l'utile del più forte», nonché, in epoca moderna, Thomas Hobbes e Carl Schmitt, che giustificano entrambi le loro teorie assolutiste proprio in base alla loro convinzione dell'impossibilità di giungere a verità condivise attraverso una discussione razionale². Tra i secondi, possiamo menzionare Jacques Maritain, Massimo Borghesi³ e, soprattutto, Benedetto XVI, la cui concezione della politica può essere riassunta in queste parole:

² Su questo aspetto del pensiero di Schmitt si veda F. Bertoldi, *Culture in conflitto e convivenza possibile*, «Metábasis», 15 (30), pp. 1-41, www.metabasis.it/articoli/30/30_Bertoldi.pdf (ultima consultazione 22/06/2021).

³ Cfr. M. Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Genova-Milano 2013. Per quanto meno celebre degli altri autori qui menzionati, credo che Borghesi meriti di stare in loro compagnia, perché questo suo testo a mio avviso segna una svolta storica nel dialogo tra laici e cattolici, la cui importanza diventerà sempre più evidente col passare del tempo.

Essere sobri, attuare ciò che è possibile e non reclamare col cuore in fiamme l'impossibile [...]. Non l'assenza di ogni compromesso, ma il compromesso stesso è la vera morale della politica⁴.

Ma c'è di più. Infatti, anche quando non diventa intollerante (e indubbiamente esistono anche relativisti 'miti' e realmente aperti al dialogo), il relativismo teorico presenta comunque un altro problema, ancor più grave e profondo, che ha trovato la sua formulazione canonica nel cosiddetto 'Teorema di Böckenförde', che esamineremo fra poco.

2. Relativismo moderno e società multiculturale

Il relativismo come posizione teorica è sempre esistito, fin dalle origini della filosofia nella Grecia antica. Tuttavia, la situazione attuale è profondamente diversa e per certi versi unica nella storia, perché in tutte le epoche precedenti esso non aveva molta rilevanza pratica, indipendentemente da quanto consenso potesse riscuotere fra gli intellettuali, giacché di fatto le società antiche erano molto coese dal punto di vista culturale e avevano quindi un solido nucleo di valori condivisi su cui basare le proprie leggi.

Facevano eccezione solo i grandi imperi, dove tuttavia il problema veniva in genere risolto o imponendo a tutti i valori e lo stile di vita dei vincitori oppure, nei casi più 'illuminati', il cui esempio emblematico è quello dell'Impero Romano, consentendo ai popoli assoggettati di mantenere le loro credenze e le loro tradizioni, a patto però che rispettassero le leggi del vincitore, che erano modellate in base ai suoi valori. In nessun caso, quindi, si poneva il problema di come conciliare tra loro valori e stili di vita radicalmente differenti, che è sorto per la prima volta con la Riforma protestante e i conflitti che ne nacquerò, fino a sfociare nella terribile Guerra dei Trent'Anni, che ruppe definitivamente l'unità culturale dell'Europa.

⁴ J. Ratzinger, *Aspetti biblici del tema fede e politica*, in Id., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Torino 1987, p. 144.

Esso, tuttavia, è diventato veramente pressante solo negli ultimi decenni, soprattutto nelle società occidentali, da una parte a causa della forte laicizzazione, che ha fatto venir meno il comune nucleo di valori cristiani che fino a metà del Novecento era di fatto sostanzialmente condiviso anche da chi si proclamava agnostico o ateo, e dall'altra a causa dell'immigrazione, che ci ha messi di fronte al problema di come gestire una società che sta diventando sempre più multiculturale.

La situazione è resa ancor più complicata dal fatto che il moderno relativismo culturale non si limita, come quello classico, a sostenere l'irriducibile differenza tra le diverse visioni del mondo e i valori che ne conseguono, ma arriva a teorizzare l'impossibilità stessa di 'capirsi' per persone che seguano differenti 'quadri concettuali'⁵ o 'paradigmi'⁶. Infatti, come ho cercato di dimostrare altrove⁷, il relativismo culturale moderno è nato dal relativismo epistemologico, soprattutto da quello di Quine e, più ancora, di Kuhn.

3. Il Teorema di Böckenförde

Di fronte a questa sfida, il semplice principio della decisione a maggioranza non è sufficiente, perché, in assenza di un nucleo di valori condivisi, la maggioranza può approvare leggi non rispettose delle minoranze, il che se la maggioranza è sufficientemente stabile da durare a lungo può generare una situazione di oppressione permanente, mentre se non lo è può generare una permanente instabilità, in cui ogni nuovo governo si dedica più a distruggere quanto fatto dal gover-

⁵ W.V.O. Quine, *Two dogmas of empiricism*, «The Philosophical Review», 60 (1), 1951, pp. 20-43.

⁶ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962.

⁷ P. Musso, *Epistemologia moderna e bene comune: dal relativismo culturale alla democrazia sussidiaria*, «Metábasis», 10 (19), 2015, pp. 151-167, https://www.metabasis.it/articoli/19/19_Musso.pdf (ultima consultazione 22/06/2021).

no precedente che non a costruire il futuro, come emblematicamente è accaduto in Italia da trent'anni in qua. Entrambi questi scenari sono deleteri in sé stessi e inoltre, esasperando i conflitti sociali, rischiano di portare, prima o poi, a una svolta autoritaria: non dimentichiamo infatti che già molte volte nella storia forze antidemocratiche, come Hitler, Stalin e Mussolini, nonché, in tempi più recenti, Chávez in Venezuela e i Fratelli Musulmani in Algeria e in Egitto, sono arrivate al potere attraverso regolari elezioni.

L'essenza del problema è stata sintetizzata nel 1976 dal giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde nel suddetto 'teorema' (o 'dilemma'), che così recita:

Lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire. Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare. Come stato liberale, esso da una parte può sussistere soltanto se la libertà che concede ai suoi cittadini si regola a partire dall'interno, dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, esso non può cercare di garantire queste forze regolatrici interne da solo, ossia con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritario, senza perciò rinunciare alla sua natura liberale⁸.

4. Soluzioni inadeguate

Dalla Guerra dei Trent'Anni fino ai giorni nostri, diverse soluzioni sono state proposte al problema di come far convivere persone che credono in valori fondamentali almeno in parte differenti tra loro, nessuna delle quali sembra però del tutto adeguata alla situazione attuale.

⁸ E.W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, in Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 52 (il corsivo è dell'autore; il libro è una raccolta di saggi dell'autore a cura di G. Preterossi).

Senza nessuna pretesa di completezza storica, dato che l'intento di questo saggio è essenzialmente teoretico, possiamo schematicamente ricondurle a sei proposte fondamentali, che non vanno però considerate nella loro specifica determinatezza storica, bensì come esempi concreti di modelli teorici più generali: per questo non ne discuterò i dettagli, ma solo i principi di fondo.

1) Il primo modello è basato sul celeberrimo principio del *'cuius regio, eius religio'* che si impose con la Pace di Vestfalia, che nel 1648 pose fine alla suddetta Guerra dei Trent'Anni. Pur contenendo un generico obbligo di rispettare le minoranze religiose, esso le poneva di fatto in una posizione di inferiorità rispetto alla maggioranza, costringendole quindi a scegliere se accettare stabilmente tale situazione o emigrare in un altro Paese dove la propria religione fosse maggioritaria.

Molti movimenti sovranisti odierni sembrano rifarsi, se non teoricamente almeno nei fatti, a tale principio, ottenendo anche notevoli consensi, perché molti ritengono (in parte anche a ragione) che i valori che hanno formato l'identità di un popolo nel corso dei secoli non possono essere messi sullo stesso piano di quelli delle tendenze culturali alla moda o delle tradizioni di chi ci chiede ospitalità provenendo da altri Paesi.

Tuttavia, questa è una soluzione troppo semplicistica, giacché non tiene conto che se allora bene o male funzionò, fu essenzialmente perché le divergenze tra i cattolici e le varie confessioni protestanti riguardavano soprattutto il rapporto tra il potere politico e la Chiesa di Roma, mentre dal punto di vista dei valori su cui si doveva basare l'organizzazione della convivenza civile non c'erano in fondo grosse differenze. Oggi, invece, non solo tali differenze sono molto più profonde, ma, ben più radicalmente, in molti casi semplicemente non c'è più una maggioranza culturalmente omogenea che si rapporta con una o più minoranze, bensì molte diverse minoranze, nessuna delle quali abbastanza numerosa da poter rivendicare per sé il possesso della *'regio'* e quindi l'imposizione a tutti della propria *'religio'*.

2) Un'altra soluzione, sempre nata in quegli stessi anni, ma molto più sofisticata, è quella del giusnaturalismo, una dottrina che tentava di identificare un insieme di principi e valori che potessero essere accettati da tutti sulla base della sola ragione. A prima vista sembrerebbe che tale soluzione possa essere valida anche oggi, ma è innegabile che attualmente essa venga vista perlopiù come «una dottrina cattolica piuttosto singolare, su cui non varrebbe la pena discutere»⁹, come ha detto solo dieci anni fa Benedetto XVI, che certo non può essere sospettato di volerne sminuire il valore, nel suo discorso al Bundestag di Berlino del 22 settembre 2011.

I motivi sono sostanzialmente due. Anzitutto, avendo operato sempre in ambito europeo, il giusnaturalismo ha finito di fatto con l'identificare i valori naturali con quelli comuni al cristianesimo e alla tradizione classica greco-romana. Inoltre, soprattutto nella prima metà del Novecento, con il neotomismo, da parte cattolica si è esagerato nel ritenere evidenti alla sola ragione molti valori cristiani che in realtà non lo sono.

Tuttavia, se si trattasse solo di questo, si potrebbe ancora rimediare, ampliando il discorso ad altre tradizioni culturali, in modo da adeguarlo alla situazione attuale. Il problema, però, è che nella situazione attuale vi sono moltissime persone che non si riconoscono in 'nessuna' tradizione culturale e soprattutto che non ritengono che sia possibile identificare razionalmente 'nessun' valore come valido per tutti, perché ciascuno deve essere libero di scegliersi i propri valori. Che poi questa sia in realtà una pretesa impossibile è vero, perché, come aveva già capito Aristotele, 'qualsiasi' scelta umana ha sempre alla sua base una giustificazione razionale, quantomeno implicita, che può quindi essere esplicitata e discussa razionalmente. Ma se farlo notare è giusto e doveroso, non bisogna farsi illusioni che sia anche efficace: se infatti

⁹ Benedetto XVI, *Discorso al Parlamento Federale tedesco*, in M. Cartabia, A. Simoncini (a cura di), *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2013, p. 248.

uno rifiuta per principio che esistano dimostrazioni razionali valide per tutti, rifiuterà anche qualsiasi tentativo di dimostrargli razionalmente che possono esistere dimostrazioni razionali.

Dunque, pur non rinunciando a fare appello alla ragione, bisogna però essere realisticamente coscienti che di fatto oggi tale appello è destinato a restare perlopiù inascoltato e che la ricostruzione di un sistema di valori condiviso richiederà un lavoro molto lungo e soprattutto, come vedremo, basato su un approccio molto diverso. Di conseguenza, riproporre oggi l'approccio giusnaturalistico classico come concreta soluzione ai nostri problemi politici condurrebbe solo alla proposta di un sistema di valori che sarebbe inevitabilmente destinato ad essere respinto dai più, indipendentemente dal suo contenuto, per il solo fatto di 'avere' un contenuto.

3) Il terzo modello, che è quello attualmente in voga nella maggior parte delle democrazie moderne (tranne quelle di *common law*), è il 'costituzionalismo', che incorpora nella parte non modificabile della Costituzione alcuni principi considerati essenziali dai padri fondatori. Non c'è dubbio che si tratti di un metodo abbastanza efficace, dato che, almeno in teoria, gli unici modi di modificare tali principi sono una rivoluzione o una nuova Assemblea costituente, entrambe eventualità di realizzazione estremamente difficile nelle nostre società. In realtà, tuttavia, anche questo modello è assai più debole di quanto sembri a prima vista.

Anzitutto, in linea di principio il fatto che vi siano aspetti della Costituzione che non possono mai essere modificati è molto discutibile: se infatti non si ritiene accettabile che un qualsiasi gruppo di persone attualmente viventi imponga i propri valori a tutti, come si può giustificare il fatto che un gruppo di persone ormai morte da tempo pretenda di imporre i propri valori alle generazioni future, per decenni o addirittura per secoli, perfino se la maggioranza o addirittura la totalità dei cittadini viventi non li condivide più?

D'altra parte, in linea di fatto non c'è principio, costituzionale o meno, che possa continuare a valere realmente quando la gente non si

riconosce più intimamente in esso. Siccome infatti le leggi camminano con le gambe degli uomini, anche quando un principio non può essere formalmente abolito si troveranno sempre dei metodi per aggirarlo o vanificarlo, se tutti o quasi sono d'accordo: per esempio, attraverso leggi o sentenze che ne modifichino l'interpretazione adattandola alle nuove sensibilità o anche semplicemente ignorandolo.

In certi Paesi, come per esempio gli Stati Uniti, che hanno una Costituzione scritta, ma meno rigida della nostra, le sentenze della Corte suprema sono di fatto considerate come altrettante leggi costituzionali, col che in pratica le si riconosce il diritto di modificare (e non solo interpretare) la Costituzione. In Italia teoricamente non è così, ma in pratica le cose non sono molto differenti: se infatti la Corte non dichiara incostituzionale una certa fattispecie, essa di fatto diventa lecita, anche qualora sia evidente che in base a quanto dice la Costituzione non lo è.

4) Il quarto modello è quello dei cosiddetti 'valori non negoziabili', che è stato adottato per alcuni anni dalla Chiesa cattolica italiana, ma che di per sé potrebbe essere fatto proprio da qualsiasi gruppo sociale sufficientemente omogeneo, sia religioso che laico. Esso consiste, come è noto, in un approccio estremamente pragmatico, per cui il gruppo in questione rinuncia a identificarsi a priori con una parte politica, ma, per così dire, 'si mette sul mercato', concedendo di volta in volta il proprio voto a chi più è disposto a difendere non tutti i suoi valori (il che sarebbe evidentemente irrealistico), ma almeno alcuni di essi, ritenuti irrinunciabili.

A ben vedere, però, non si tratta che di una versione 'minimalista' del modello di Vestfalia, in cui si cerca ancora di imporre a tutti i valori di alcuni, anche se non più nella loro totalità, ma soltanto parzialmente. Di conseguenza, esattamente come l'originale, anche la sua versione minimalista può funzionare solo fino a che esiste una società sufficientemente omogenea, nella quale la maggioranza si riconosce ancora in quella parte di valori che si vogliono imporre a tutti.

A uno sguardo superficiale potrebbe sembrare che non sia così, perché un gruppo sociale sufficientemente forte e compatto da risultare determinante per l'esito delle elezioni potrebbe ottenere che tali valori vengano tutelati per legge anche quando ormai sono accettati solo da una minoranza (ed è proprio questo che lo rende particolarmente attrattivo). Sul lungo periodo, tuttavia, ciò finirà inevitabilmente per provocare una reazione di rigetto, che sarà tanto più violenta quanto più lungo sarà stato il periodo di 'innaturale' imposizione dei valori minoritari alla maggioranza, inasprendo quindi i conflitti tra gruppi sociali portatori di differenti valori anziché mitigarli. Non per nulla, nonostante gli indubbi successi ottenuti durante il periodo della sua applicazione, da alcuni anni la Chiesa italiana ha abbandonato questa strategia.

5) Il 'modello francese' si basa sull'individuazione di un nucleo minimo di 'valori comuni' (o supposti tali) che sono ritenuti la base necessaria della convivenza e sono pertanto gli unici ad avere diritto di cittadinanza negli spazi pubblici, mentre gli altri non sono proibiti, ma devono essere relegati nel privato.

Si tratta, a ben vedere, della più fedele traduzione politica della teoria kuhniiana della incommensurabilità dei paradigmi, che a livello sociale significa totale sfiducia nella possibilità del dialogo interculturale e conseguente trasformazione delle città in aggregati di ghetti, ognuno dei quali vive secondo le regole del proprio 'paradigma' e non comunica realmente con gli altri, ma solo attraverso la retorica o la forza. E questo è esattamente ciò che è accaduto ovunque sia stato applicato. Non è certo un caso che proprio la Francia sia il Paese che ha dato il più alto numero di *foreign fighters* alla jihad islamica.

6) A uno sguardo superficiale, il 'modello americano' potrebbe sembrare molto simile, se non addirittura identico, a quello francese, essendo anch'esso basato su una netta separazione tra Stato e Chiesa, che può apparire perfino più radicale della nostra. Tuttavia, negli USA tale sepa-

razione non serve, come da noi, per difendere il primo dalle ingerenze del secondo, bensì, esattamente all'opposto, per difendere le Chiese dall'ingerenza dello Stato¹⁰.

Non dobbiamo infatti mai dimenticare che gli Stati Uniti sono stati fondati da membri di gruppi minoritari del protestantesimo inglese che in patria venivano discriminati per il loro radicalismo evangelico, considerato eccessivo dalle correnti principali. Perciò essi come prima cosa vollero assicurarsi che in quella che consideravano la loro 'Terra Promessa' ciò che avevano sofferto in patria non si sarebbe potuto verificare mai più. È per questo che gli USA, a seconda di come li guardiamo, ci appaiono come un Paese molto più o molto meno religioso dei nostri, il che non manca mai di sconcertare i commentatori politici, compresi quelli di più lunga esperienza, che infatti sbagliano spesso le loro previsioni, perché faticano a valutare correttamente un fattore che a noi europei istintivamente appare 'innaturale'.

Negli USA, infatti, le Chiese non hanno (e in genere nemmeno cercano di avere, salvo alcuni casi isolati e di scarso successo) nessuna influenza diretta sulla politica, ma la influenzano molto 'indirettamente', poiché sono libere di svolgere la loro attività nella società a tutti i livelli, così come, peraltro, qualsiasi raggruppamento spontaneo di cittadini, favorite in ciò da leggi sulle donazioni molto più favorevoli delle nostre, ma anche da una precisa visione culturale, che fin dalle origini¹¹ ha visto in ciò il più efficace contrappeso al rischio di una deriva autoritaria, che rappresenta la perenne tentazione del potere politico, qualunque forma assuma.

¹⁰ Cfr. Borghesi, *Critica della teologia politica*, cit., pp. 50-52 e Ratzinger, *Aspetti biblici del tema fede e politica*, cit., p. 201. Anche il libero possesso delle armi, a cui così tanti americani sono favorevoli e che noi faticiamo a capire, non è motivato principalmente, come erroneamente crediamo, dalla volontà di difendersi dalla delinquenza, ma dalla volontà di essere pronti a difendersi 'dallo Stato', qualora esso dovesse subire una deriva autoritaria e prevaricare sui diritti dei cittadini.

¹¹ Cfr. A. De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Charles Gosselin, Paris 1835-1840.

Inoltre, grazie al loro particolare sistema giuridico, ricordato sopra, gli USA sono riusciti a realizzare l'equilibrio migliore (o, se preferite, il meno peggiore) tra stabilità e flessibilità del nucleo di valori fondanti. Ciò fa sì che chi è o vuole diventare cittadino statunitense sa di avere davanti un Paese con una precisa identità, che deve accettare se vuole viverci, ma che per tutto il resto gli permetterà di comportarsi secondo le proprie convinzioni e anche di presentarsi nell'arena pubblica senza dover rinunciare alla propria identità, anzi, potendola perfino ostentare orgogliosamente, dato che è chiaro a tutti che alla fine il giudizio politico si baserà comunque sul concreto contributo al bene comune che a partire da essa uno sarà stato capace di dare. La stessa struttura accentuatamente federale del Paese non è altro che un riflesso di questo ideale di 'unità nella diversità', che è l'esatto opposto della ghettizzazione.

Naturalmente, come ben sappiamo, anche il modello americano ha dei problemi, che nascono dallo stesso *imprinting* originario da cui derivano i suoi lati positivi: il radicalismo protestante e il mito della 'Terra Promessa'. Questo, infatti, fa sì che gli americani si sentano sempre 'migliori' degli altri, il che a volte li porta ad assumersi la responsabilità di guidare il mondo verso il meglio, ma altre volte li spinge a voler 'giocare a Dio', combinando disastri. Anche il razzismo nasce da questo sentimento di superiorità dei discendenti dei coloni originari o di chi si identifica con essi. È chiaro che anche questo può portare, e ha di fatto portato, alla creazione di ghetti, ma si tratta comunque di un fenomeno profondamente diverso da quello francese: negli USA, infatti, chi si sente discriminato protesta 'in nome' del 'modello americano' e dei suoi valori e non 'contro' di essi, come invece accade da noi. Non è certo un caso che finora non si siano mai verificati episodi di terrorismo dovuti a cittadini statunitensi di religione musulmana, nonostante ve ne siano oltre 3,5 milioni.

Infine, il concetto tipicamente protestante del successo economico come segno della benevolenza divina fa sì che lo Stato lasci la massima libertà alle iniziative dei cittadini, ma non le sostenga mai

direttamente, neanche quando hanno un'evidente e positiva funzione sociale. Ciò fa sì che esse, dipendendo interamente dalle donazioni private, finiscano per essere più per i ricchi, o quantomeno per i benestanti, che per i poveri, anche se ovviamente anche queste non mancano, ma con una diversa politica da parte dello Stato potrebbero essercene molte di più.

5. Una soluzione 'sperimentale'

Dunque, come se ne esce? Io credo che la miglior risposta al problema del relativismo culturale sia del tutto analoga a quella che si deve dare al relativismo epistemologico, da cui, come ho detto, deriva, sia storicamente che concettualmente.

Infatti, tutto il problema dell'incommensurabilità in Kuhn nasce dal paragonare le teorie direttamente fra di loro, pretendendo di riassorbire in esse anche il momento sperimentale, mentre se si riconosce che quest'ultimo ha una sua, sia pur parziale, ma tuttavia 'reale' autonomia, tutti i problemi svaniscono come neve al sole¹².

Ebbene, esattamente allo stesso modo, anche nel dialogo interculturale i problemi nascono soprattutto dal discutere esclusivamente a livello teorico, tanto più in un momento in cui, per le ragioni viste in precedenza, la maggior parte della gente non nutre molta fiducia in esso. Al contrario, essi possono essere superati, almeno in gran parte, attraverso degli 'esperimenti sociali', cioè permettendo a chiunque lo voglia di contribuire al bene comune con delle iniziative 'dal basso', ispirate ai propri valori, che aiutino a risolvere qualche problema di interesse generale. Tale approccio presenta infatti almeno tre notevoli vantaggi:

¹² Cfr. P. Musso, *La scienza e l'idea di ragione. Scienza, filosofia e religione da Galileo ai buchi neri e oltre* (2^a ed. rivista e ampliata), Mimesis, Milano-Udine 2019, § 8.3.

1. In primo luogo, permette di non escludere le differenze culturali dal dibattito pubblico: ciascuno potrà infatti avanzare proposte ispirate ai 'propri' valori (anziché agli inesistenti 'valori comuni'), giacché sarà sempre possibile valutare le prime a prescindere dai secondi. Si ha qui un'interessante analogia con il 'vero' metodo scientifico (che 'non' è quello immaginato a tavolino dall'epistemologia moderna in base ai propri pregiudizi ideologici¹³), in cui le teorie si giudicano per il loro valore intrinseco, attestato dai risultati che hanno saputo produrre, indipendentemente dalla particolare visione del mondo che le ha ispirate.
2. Di conseguenza, questo approccio facilita il dialogo non solo tra identità culturali 'forti', ma tra 'chiunque' sia disposto a perseguire il bene comune attraverso la ricerca di un ragionevole compromesso tra le diverse posizioni presenti nella società, indipendentemente dal fatto che alla loro base ci sia un pensiero 'debole' o 'forte'.
3. Infine, così si sposta il dialogo da un livello puramente intellettuale a un livello esistenziale, che riguarda non i sistemi astratti, ma le persone in carne ed ossa, rendendo così più facile capirsi: sappiamo tutti, infatti, che per capire davvero qualcuno non basta parlare, ma occorre anche condividere delle esperienze significative. Proprio per questa ragione, è essenziale che chi ha delle idee non si limiti ad avanzare proposte teoriche basate sui propri valori, lasciandone la realizzazione allo Stato, ma passi anche all'atto pratico, costruendo in prima persona delle 'opere' che di tali valori e della loro rilevanza per il bene comune costituiscano un'esemplificazione pratica.

Naturalmente tutto questo non esclude (al contrario) che in un secondo momento si possa arrivare a discutere anche dei valori in sé: tuttavia è consigliabile che ciò non costituisca il punto di partenza, ma quello

¹³ Cfr. ancora Musso, *La scienza e l'idea di ragione*, cit., § 1.14 e cap. 8.

di arrivo, giacché riconoscere la positività di una realizzazione concreta (non in astratto, ma per la propria vita, e quindi per la vita di tutti) è assai più facile e a sua volta aiuterà a capire e ad apprezzare meglio i valori da cui deriva ('l'albero si riconosce dai frutti'). Ciò, a sua volta, nel tempo, produrrà spontaneamente anche un miglioramento della società e delle leggi, come è già accaduto in passato, alle origini della civiltà europea, quando la schiavitù è stata abolita prima nella pratica, man mano che si diffondeva il concetto di fratellanza universale portato dal cristianesimo, e solo dopo anche legalmente.

Questo richiede però che lo Stato riconosca e valorizzi, anche con un sostegno concreto, l'importanza dell'iniziativa che nasce dal basso, come richiede il principio di sussidiarietà, che in un certo senso è esso stesso un esempio del metodo qui proposto, essendo nato nell'ambito della dottrina sociale cattolica, ma poi inserito nella Costituzione in quanto riconosciuto come un bene per tutti, indipendentemente dalla sua particolare origine.

Purtroppo, la sua concreta attuazione ha finora lasciato molto a desiderare, e ciò a dispetto del fatto che proprio l'iniziativa dal basso di tante associazioni, sia di volontariato che no profit, sia stata l'unica cosa (insieme alla politica monetaria attuata da Mario Draghi alla BCE) che negli ultimi anni ci ha impedito di finire in bancarotta come l'Argentina.

In conclusione, quindi, è fondamentale che ci si renda conto al più presto di quanto la piena attuazione della sussidiarietà nel nostro Paese sia decisiva non solo per il suo valore economico, che ci permetterebbe di avere finalmente un *welfare* sostenibile¹⁴, ma anche per il suo valore sociale. E, soprattutto, che si cominci ad agire di conseguenza.

¹⁴ Come è accaduto per esempio in Svezia e Danimarca, che hanno di fatto usato tale principio per ridurre il proprio debito pubblico migliorando al tempo stesso il *welfare*, anche se, essendo Paesi tradizionalmente 'antipapisti', non vi hanno mai fatto riferimento esplicito.

Diritti umani e bene comune: il caso della libertà religiosa

Daniele Ferrari

Università degli Studi di Siena

1. Introduzione

Una riflessione giuridica sulla relazione tra diritti umani, libertà religiosa e bene comune non può prescindere da un preliminare chiarimento sul significato che il concetto di bene comune ha assunto nelle riflessioni sviluppate dai giuristi e nelle strategie istituzionali di promozione dei diritti umani, poste in essere dalle organizzazioni internazionali. Nel contesto giuridico, in particolare, la locuzione ‘bene comune’, nozione definita in molte scienze sociali, dalla filosofia, alla teologia, alla scienza politica, appare declinata, a seconda dei casi, al singolare o al plurale attraverso le locuzioni ‘bene comune’ o ‘beni comuni’.

Dal primo punto di osservazione il ‘bene comune’ è stato definito al singolare da quegli studiosi, che hanno stabilito una piena identificazione tra bene comune e diritti umani¹. In questa prospettiva teorica, i diritti umani rappresentano uno specifico bene

¹ A.F. Vrdoljak, F. Lenzerini (a cura di), *International Law for Common Goods. Normative Perspectives on Human Rights, Culture and Nature*, Hart Publishing, Oxford 2014; J. Finnis (a cura di), *Human Rights and Common Good: Collected Essays Volume III*, Oxford University Press, Oxford 2011.

condiviso da tutti gli appartenenti al genere umano a partire dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948. In particolare, lo *status* universale di essere umano è affermato nel 1945² dall'Organizzazione internazionale delle Nazioni Unite³, nel cui Statuto si esplicita l'impegno a promuovere «il rispetto e l'osservanza universale dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali»⁴. Il contenuto di questo impegno viene codificato nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nel 1948. È in questa carta che viene definita la nuova condizione universale dell'uomo fondata sul valore della sua dignità. Questo nuovo *status mundialis hominis* è fondato sull'appartenenza degli individui non agli Stati, ma alla famiglia umana⁵. Tale appartenenza è fatta coincidere con il momento della

² Lo Statuto delle Nazioni Unite è stato adottato a San Francisco il 26 giugno 1945, a conclusione della Conferenza delle Nazioni Unite. È entrato in vigore, con il deposito del ventinovesimo strumento di ratifica, il 24 ottobre 1945.

³ In questo senso, l'affermazione della dignità della persona e dei diritti fondamentali rappresenta il cuore dello Statuto delle Nazioni Unite, adottato il 26 giugno 1946. Infatti, il preambolo dello Statuto, nell'affermare solennemente gli obiettivi della nascente organizzazione internazionale, indica tra questi l'impegno: «[...] a riaffermare la fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nella eguaglianza dei diritti degli uomini e delle donne e delle nazioni grandi e piccole [...]».

⁴ Cfr. art. 55, l. c), Statuto delle Nazioni Unite. Tale previsione suscitò un grande dibattito in dottrina, con riguardo all'interrogativo se le disposizioni in materia di diritti umani rappresentassero o meno degli obblighi giuridici. Taluni ebbero modo di sostenerne il carattere meramente programmatico (v., tra gli altri, O. Hudson, *Integrity of International Instruments*, in «American Journal of International Law», 42, 1948, pp. 105 ss.), mentre altri si opposero a tale lettura riduttiva, qualificando il rispetto dei diritti umani come un obbligo contrattuale per gli Stati, facente parte degli scopi statutari da realizzare (cfr. H. Lauterpacht, *International Law and Human Rights*, Stevens & Sons, Londra 1950, pp. 147 ss.).

⁵ Sulla categoria dello *status mundialis hominis* v., tra gli altri, P. Häberle, *Cultura del diritto e diritto della cultura nello spazio costituzionale europeo*, Giuffrè, Milano 2003, p. 103.

nascita, che identifica una condizione di libertà ed eguaglianza «in dignità e diritti» per ogni individuo⁶; tra le qualità naturali che la Dichiarazione riconosce a tutti gli uomini vi è anche la coscienza⁷. Il richiamo alla coscienza non è limitato, peraltro, a questo riferimento, ma coincide con il divieto di differenziazioni giuridiche fondate sulle convinzioni personali e con l'affermazione del diritto di libertà di coscienza e religione all'articolo 18. Sulla base di queste prime riflessioni, le libertà di coscienza e di religione, in quanto diritti umani, rappresentano un bene comune a tutta l'umanità: ogni persona, infatti, ai sensi dell'articolo 18, ha diritto ad avere una coscienza o una religione, a cambiarla e a manifestare la propria religione o la propria convinzione «nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti». A partire da questa disposizione, la circolazione delle formule linguistiche di tutela delle libertà in esame in diverse fonti del diritto internazionale ed europeo e una loro esegesi inclusiva di tutti i punti di vista morali, da quelli teistici a quelli ateistici, hanno confermato una promozione della libertà di coscienza e di religione sempre più svincolata da specifiche tradizioni religiose o filosofiche, tesa ad accentuarne, in maniera crescente, il significato di bene comune a tutta l'umanità.

Dal secondo punto di osservazione, come si può evincere dai lavori della Commissione ministeriale, presieduta da Stefano Rodotà nel 2007, e chiamata ad elaborare principi di riforma del codice civile italiano in materia di proprietà e beni, i beni comuni sono stati definiti «cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei di-

⁶ In particolare, l'art. 1 recita testualmente: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

⁷ In questo modo, «i diritti dell'uomo si riferiscono [...] sia alla sfera fisica del corpo sia a quella metafisica dello spirito ed è quindi preferibile riferirsi all'uomo in quanto persona, corpo e coscienza», così C. Zanghì, *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, Giappichelli, Torino 2002, p. 1.

ritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona». Questa definizione stabilisce un nesso funzionale tra la fruizione collettiva di specifici beni e l'effettivo godimento dei diritti fondamentali. In questa prospettiva, ad esempio, la garanzia della fruizione di edifici di culto o l'accesso a siti di interesse religioso può rappresentare un esempio di esercizio della libertà religiosa attraverso l'uso di beni comuni, il cui godimento è garantito a tutte le persone senza alcuna forma di esclusione.

Rispetto alle due possibili definizioni, singolare e plurale, di bene comune fin qui delineate, in questo contributo si privilegerà la definizione al singolare di bene comune e, di conseguenza, una qualificazione della libertà religiosa, in quanto diritto umano, come esempio di bene comune. Questa definizione sarà utile ad un'analisi che, in termini problematici, cercherà di evidenziare le tensioni esistenti tra un'elaborazione giuridica della libertà religiosa come bene comune e le resistenze manifestate dagli attori religiosi e dagli Stati. Infatti, l'inclusione nella libertà religiosa di tutte le opzioni religiose o filosofiche della coscienza umana, promossa dalle Nazioni Unite, dal Consiglio d'Europa e dall'Unione europea, ha rappresentato una dinamica nella quale attori religiosi e statali hanno espresso, a seconda dei casi, convergenze o divergenze. In questi termini, ad esempio, esponenti di minoranze religiose perseguitate hanno invocato la garanzia della libertà religiosa attraverso domande di protezione internazionale, mentre alcune chiese hanno difeso le proprie dottrine da un effetto performativo della libertà religiosa sulle rispettive teologie. In particolare, come si approfondirà oltre, la circostanza che la libertà religiosa sia un bene di tutti da un lato legittima la domanda di asilo in Germania di un perseguitato religioso proveniente dal Pakistan, dall'altro provoca la reazione di quegli attori religiosi, che identificano nella libertà religiosa un rischio di relativismo morale e, quindi, di negoziabilità delle loro tradizioni religiose e delle corrispondenti verità teologiche. Queste dinamiche hanno riguardato sia il concetto di religione sia gli interessi protetti dalla libertà religiosa con riguardo

all'interrogativo fondamentale se e con quali limiti la libertà religiosa protegga l'autonomia di specifiche tradizioni religiose. In questa prospettiva, la nostra analisi esemplificherà tali profili attraverso un approfondimento prima del concetto internazionale di libertà religiosa inteso come bene comune e poi di tre casi di conflitto tra concezioni divergenti della libertà religiosa legati all'orientamento sessuale, all'ateismo e ai rifugiati religiosi.

2. La religione come libertà fondamentale

L'affermazione della libertà di coscienza e di religione, come libertà fondamentali riconosciute e garantite a tutti gli individui in numerose fonti del diritto internazionale⁸ ed europeo, ha posto numerosi interrogativi sul significato che la religione assume all'interno di queste previsioni. Rispetto al diritto di avere una religione, di cambiarla o di manifestarla, i giuristi si sono interrogati se i diritti fondamentali abbiano prodotto una specifica definizione di religione oppure se tale concetto rimanga indeterminato, dal momento che la sua definizione sarà rimessa di volta in volta al singolo che rivendica una data dottrina o azione come una religione o una sua manifestazione⁹. L'individuazione di uno dei due modelli è densa di significato, in quanto affermare che la libertà religiosa protegge solo le religioni tradizionali, quindi specifiche credenze oppure l'auto-

⁸ In particolare, v. art. 18, Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, 1948; art. 18, Patto sui diritti civili e politici, 1966; art. 9, Convenzione europea dei diritti dell'uomo, 1950; art. 10, Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, 2000.

⁹ Sul punto si rinvia a T. Jeremy Gunn, *The Complexity of Religion and the Definition of "Religion" in International Law*, in «Harvard Human Rights Journal», 16, 2003, pp. 189-215; si veda, inoltre, la voce 'Religion', redatta da J.M. Woehrling F. Messner (a cura di), *Dictionnaire. Droits des religions*, CNRS, Paris 2010, pp. 615 ss.

nomia individuale, trasforma gli interessi protetti dalla libertà religiosa e, di conseguenza, anche i suoi destinatari. Se leggiamo questi possibili significati attraverso il concetto di bene comune, la libertà religiosa potrà declinarsi, nel primo caso, come bene comune solo per coloro che condividono determinate dottrine, nel secondo caso, come bene comune per tutto il genere umano, coincidendo con la libertà individuale di credere, non credere, avere punti di vista atei, agnostici o indifferenti.

Rispetto ai descritti dibattiti sul concetto giuridico di religione, le istituzioni internazionali ed europee hanno scelto, a seconda dei casi, di non definire la religione oppure di definirla anche attraverso concetti diversi come l'ateismo.

Dal primo punto di vista, ad esempio, la Corte europea dei diritti dell'uomo, all'interno della recente guida sull'articolo 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo, ha chiarito che:

Ni le texte de l'article 9 ni la jurisprudence de la Cour ne définissent le terme de "religion". Cette omission est tout à fait logique car une telle définition devrait être à la fois suffisamment flexible pour englober toute la diversité des religions du monde (grandes et petites, anciennes et nouvelles, théistes et non théistes) et suffisamment précise pour pouvoir s'appliquer à des cas concrets – une tâche trop délicate voire même impossible à réaliser¹⁰.

Dal secondo punto di vista, nel 1960, Arcot Krishnaswami, special rapporteur della Sotto-Commissione per la lotta contro le misure discriminatorie e la protezione delle minoranze delle Nazioni Unite, ha descritto la religione come «difficile à définir» e sottolineato che

¹⁰ CEDU, *Guide sur l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme. Liberté de pensée, de conscience et de religion*, 31 dicembre 2020, cap. i § B. www.echr.coe.int/Documents/Guide_Art_9_FRA.pdf (ultima consultazione: 21/06/2021).

l'expression "religion ou conviction" [...] comprend, outre les diverses croyances religieuses, d'autres convictions comme l'agnosticisme, la libre pensée, l'athéisme et le rationalisme¹¹.

In termini analoghi anche il concetto di minoranza religiosa è stato, gradualmente, interpretato come inclusivo di fenomeni sempre più plurali. In questo senso, senza poter rievocare tutte le linee di sviluppo della nozione giuridica di minoranza religiosa¹², appare significativa la recente definizione elaborata dall'Esperto dell'ONU in materia di minoranze. Fernand de Varennes, in particolare, ha sostenuto che

the category of "religious minority" includes non-religious or non-theistic and other beliefs. This category should be understood broadly to include unrecognized and non-traditional religions or beliefs, including animists, atheists, agnostics, humanists, "new religions", etc.¹³

Le descritte esegesi del concetto di religione nel prisma della libertà religiosa evidenziano un effetto di trasformazione sulla nozione classica di religione, intesa come esperienza del sacro. In effetti, se in Europa le prime garanzie di libertà religiosa coincidono con trat-

¹¹ V.M. Arcot Krishnaswami, *Étude des mesures discriminatoires dans le domaine de la liberté de religion et des pratiques religieuses*, 15 novembre 1957 (E/CN.4/Sub.2/L.123), p. 1.

¹² Sul punto mi sia permesso rinviare al mio D. Ferrari, *Il concetto di minoranza religiosa dal diritto internazionale al diritto europeo. Genesi, sviluppo e circolazione*, il Mulino, Bologna, 2020.

¹³ F. de Varennes (Special Rapporteur on Minority Issues), *Report of the Special Rapporteur on Minority Issues, Effective Promotion of the Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities (A/75/211)*, 21 July 2020.

tati o atti di tolleranza che, in buona misura, riguardarono le nuove comunità protestanti, il concetto contemporaneo di libertà religiosa riconosce le stesse garanzie ad un cattolico, ad un ateo e ad un pastafariano. In questi termini, già nelle formule linguistiche di definizione del significato della libertà religiosa, tanto nei testi giuridici che negli atti delle istituzioni, si può evidenziare un effetto performativo del diritto in esame sul concetto tradizionale di religione. Se, infatti, nel diritto internazionale ed europeo la libertà religiosa è un bene comune per tutta l'umanità, solo e in quanto categoria porosa e friabile alle diverse opzioni morali e caratteristiche personali, la circostanza che non tutte le tradizioni religiose o giuridiche accettino questo standard pluralistico di garanzia ha prodotto dei conflitti tra visioni antitetiche del concetto di religione e di libertà religiosa. In questo scenario, in particolare, come si approfondirà nei casi riguardanti l'orientamento sessuale, l'ateismo e le migrazioni, l'esclusione di specifiche comunità o individui dalle garanzie della libertà religiosa rappresenta la difesa da parte di un singolo, di una confessione religiosa o di un'istituzione statale di visioni divergenti della religione e delle corrispondenti sfere di libertà.

3. Religione e orientamento sessuale

L'intersezione tra libertà religiosa e orientamento sessuale ha prodotto conflitti tra la nostra libertà e quegli attori religiosi che qualificano l'omosessualità, a seconda dei casi, come un peccato, un abominio, una forma di infedeltà religiosa o di apostasia. Le tensioni esistenti tra opposte prospettive di inclusione o esclusione delle persone omosessuali dalla libertà religiosa trovano la propria origine nell'inclusione da parte delle istituzioni internazionali delle persone omosessuali tra i destinatari dei diritti umani, che poi si evidenziano in un approccio olistico alla libertà religiosa.

In primo luogo, nel 1994, il Comitato delle Nazioni Unite, nel caso *Toonen v. Australia*, afferma per la prima volta che, ai sensi dell'articolo 2, par. 1, e 26 del Patto sui diritti civili e politici, il sesso, quale caratteristi-

ca protetta dal principio di non discriminazione, «is to be taken as including sexual orientation»¹⁴. A partire da questa innovazione nell'esegesi del principio di non discriminazione, nel contesto dei diritti umani si realizza un'inedita relazione tra religione e omosessualità coincidente con nuove strategie di promozione della tutela della libertà religiosa per le persone omosessuali. Questo processo è stato caratterizzato da dinamiche ambivalenti. In certi casi, il diritto alla libertà religiosa è stato invocato dai credenti in una religione per legittimare discriminazioni contro le persone LGBT, ad esempio quando il ricorso alle corti nazionali o europee è stato motivato dal conflitto tra la coscienza del pubblico funzionario e il dovere di celebrare un'unione *same sex*¹⁵. Se, con riguardo a questa fattispecie, la Corte di Strasburgo ha negato la possibilità di un esercizio della libertà religiosa contro il godimento dei diritti al matrimonio e alla vita familiare per le coppie omosessuali, le Nazioni Unite hanno sottolineato come la libertà religiosa non coincida con il riconoscimento di tradizioni confessionali ostili alle persone omosessuali. In particolare, lo Special Rapporteur in materia di libertà di credenza e religione ha chiarito, all'interno di un report analitico del 2020 dedicato alle violenze di genere e alle discriminazioni fondate sulle credenze o religioni, che: «Traditional, historical, religious or cultural attitudes must not be used to justify violations of human rights». In questi termini, le Nazioni Unite ribadiscono l'impegno a contrastare «all forms of violence and coercion perpetrated against women, girls and LGBT+ persons justified with reference to religious practice or belief».

In secondo luogo, l'approccio olistico all'intersezione tra omosessualità e religione nei diritti umani mira a dissolvere gli antichi conflitti tra religioni, convinzioni e identità sessuali o di genere, grazie ad un nuovo approccio al tema, che esclude le gerarchie tra

¹⁴ Comitato delle Nazioni Unite per i diritti umani, Communication No. 488/1992, *Toonen v. Australia*, 1994, § 8.7.

¹⁵ CEDU, dec., *Eweida and others v. The United Kingdom*, 27.05.2013.

libertà e afferma l'eguaglianza e l'indivisibilità tra diritti¹⁶. In un'esegesi olistica ai diritti umani¹⁷, in particolare, la libertà religiosa deve essere garantita anche alle persone omosessuali¹⁸ ed è in questa garanzia che si trasforma il significato della religione, da parametro di conformità dei comportamenti sessuali e affettivi a specifiche morali religiose al rispetto da parte delle religioni della libertà di orientamento sessuale. In questa prospettiva, ad esempio, come evidenziato durante una conferenza organizzata dallo Special Rapporteur in materia di libertà religiosa dell'ONU, il rispetto della libertà di orientamento sessuale da parte delle comunità religiose può rappresentare l'oggetto di un nuovo dialogo tra istituzioni internazionali e attori religiosi, ma anche un test per verificare il livello di integrazione delle comunità musulmane nei Paesi occidentali¹⁹.

¹⁶ L'approccio olistico sviluppa il principio, affermato dalle Nazioni Unite, secondo il quale «all human rights are universal, indivisible and interrelated and interdependent»; v. *Vienna Declaration and Programme of Action* (A/CONF.157/24), Part I, cap. III, sez. I, § 5.

¹⁷ G. MacNaughton, *Decent Work for All: A Holistic Human Rights Approach*, in «American University International Law Review», 26 (2), 2011, pp. 441-483.

¹⁸ S. Sonneveld, *Conference Summary: Freedom of Religion and Belief and Sexuality*, UN, Ginevra 2016.

¹⁹ Infatti: «In exploring experiences of discrimination at the intersection of religion or belief and sexuality, personal reflections on the intersection of Islamophobia and homophobia and on the meaning of true equality for LGBT people were shared. In regards to the intersection of homophobia and Islamophobia, it was asserted that there is a triangulation between Western civilizations, gay rights, and Muslim populations, shedding light on how acceptance of gay rights is used as an integration test within countries of the West and how attitudes within Muslim communities on sexual diversity and gender identity are less progressive. It was stressed that to challenge the triangulation of the issues at stake, it is also important to make visible the existence of various queer Muslims [...], *ibi*, p. 9.

4. Religione e ateismo

La costruzione progressiva della libertà religiosa come garanzia rilevante anche per atei, agnostici e indifferenti emerge nel diritto internazionale ed europeo all'interno di atti istituzionali e sentenze. Senza poter in questa sede ripercorrere tutta la cronologia di questa esegesi, che conferma un effetto di trasformazione prodotta dalla libertà religiosa, in quanto diritto universale, sul concetto tradizionale di religione, appare utile richiamare alcuni materiali specifici. L'illustrazione di questi materiali sarà utile poi ad alcune riflessioni sulle resistenze manifestate dal governo italiano, rispetto alla definizione della libertà religiosa come bene comune a credenti e non credenti.

Guardando alle istituzioni internazionali ed europee, l'evoluzione del concetto tradizionale di libertà religiosa, come garanzia rivolta solo ai credenti in una religione, ha coinciso con l'inclusione progressiva dei non credenti tra i destinatari della libertà in questione. In particolare, tale dinamica è emersa: negli atti del Comitato dei diritti umani delle Nazioni Unite²⁰; nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, che ha applicato l'articolo 9 della Convenzione anche ad atei e agnostici²¹; nelle spiegazioni del Presidium all'articolo 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea²²; nell'articolo 17 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea, che include i gruppi filosofici nel dialogo con la Commissione europea.

²⁰ V. Comitato dei diritti umani, *Observation générale no. 22* (art. 18) (CCPR/C/21/Rev. 1/Add. 4), 27 settembre 1993.

²¹ V. CEDU, *Guide sur l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme. Liberté de pensée, de conscience et de religion*, l. b) *Convictions protégées par l'article 9*, §17, cit., pp. 9-10.

²² V. *Explications relatives au texte de la Charte*, Articolo 10, 2000.

Rispetto alla convergenza di tutti questi materiali riguardo alla inclusione dei non credenti nella libertà religiosa, appare rilevante, a titolo di esempio, richiamare due sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo. Queste due decisioni sono significative in due diverse prospettive riguardanti: la corrispondenza dell'ateismo ad un interesse protetto dalla libertà religiosa; la definizione dell'ateismo.

In primo luogo, nella decisione *Kokkinakis v. Grecia*, il giudice europeo ha evidenziato come la libertà religiosa «costituisca uno dei cardini» della democrazia, rappresentando «un bene prezioso» non solo per i credenti, ma anche «per gli atei, gli agnostici, gli scettici o gli indifferenti»²³.

In secondo luogo, a partire dalla sentenza *Kokkinakis*, la Corte di Strasburgo ha elaborato una garanzia della non credenza sempre più forte, arrivando a definire l'ateismo come «une certaine conception métaphysique de l'homme, qui conditionne sa perception du monde et justifie son action»²⁴.

Rispetto alla progressiva inclusione dell'ateismo nel concetto di religione e di libertà religiosa, il governo italiano ha manifestato un diverso orientamento, non ritenendo che l'Unione degli atei, agnostici e razionalisti (UAAR)²⁵ potesse essere considerata una confes-

²³ CEDU, *Kokkinakis v. Grecia*, 25.05.1993, serie A n. 260 – A, § 31.

²⁴ CEDU, *Union des Athées v. France*, 6.07.1994, § 79.

²⁵ La prima richiesta in tal senso risale al 1995, mentre da ultima si ricorda la nota della Presidenza del Consiglio, 5.12.2003, che ha motivato il diniego a stipulare intesa con l'UAAR, ribadendo che «la professione dell'ateismo, certamente da ammettersi al pari di quella religiosa quanto al libero esercizio in qualsiasi forma [...] non possa essere regolata in modo analogo a quanto esplicitamente disposto dall'art. 8 della Costituzione per le sole confessioni religiose», dovendo intendersi per «confessione religiosa» esclusivamente «un fatto di fede rivolto al divino e vissuto in comune tra più persone che lo rendono manifesto alla società tramite una

sione religiosa, ai sensi e per gli effetti dell'articolo 8, co. 3, della Costituzione italiana. La Presidenza del Consiglio dei Ministri ha motivato il diniego alla richiesta dell'UAAR di avviare delle trattative per stipulare un'intesa, sostenendo che la nozione di confessione religiosa identificherebbe «un fatto di fede rivolto al divino»²⁶, in assenza del quale la formazione sociale non potrebbe accedere ad alcuna negoziazione con lo Stato²⁷. Rispetto a questa interpretazione,

particolare struttura istituzionale», con esclusione di ogni estensibilità a situazioni diverse. In senso parzialmente diverso, il Consiglio di Stato ha affermato che l'atto del governo di esclusione dell'UAAR dalle trattative per la stipula dell'intesa non è di natura politica, in quanto anche la nozione di confessione religiosa non è frutto di valutazioni discrezionali dell'esecutivo, ma «l'accertamento preliminare se l'organizzazione richiedente sia o meno riconducibile alla categoria delle “confessioni religiose” non può essere ritenuto insindacabile, malgrado le indubbie difficoltà pratiche che può comportare, e per vero neanche connotato da ampia discrezionalità (se non, forse, da discrezionalità tecnica); ciò in quanto la capacità di ogni confessione, che lo richieda, di stipulare un'intesa costituisce corollario immediato dal principio di eguale libertà di cui al primo comma dell'art. 8, sicché non può ritenersi espressione di potere non sindacabile il riconoscimento dell'attitudine di un culto a stipulare accordi con lo Stato», v. Cons. di Stato, sez. IV, sent., 18.11.2011, n. 6083, in *Foro amm.*, CDS, 2011, 11, 3398. Contro tale sentenza il Governo ha presentato ricorsi in Cassazione, per difendere l'autonomia dell'esecutivo in materia religiosa. A commento di questa decisione, *amplius*, J. Pasquali Cerioli, *Il diritto all'avvio delle trattative per la stipulazione delle intese ex art. 8, 3° comma, Cost. (brevi note a Cons. Stato, sez. IV, sent. 18 novembre 2011, n. 6083)*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2012.

²⁶ Cfr. nota della Presidenza del Consiglio, 5.12.2003.

²⁷ Peraltro, all'interno dell'ordinamento dell'Unione europea è stata riconosciuta la parità giuridica tra gruppi religiosi e gruppi filosofici. Infatti, l'art. 17 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea, riprendendo una formula già contenuta nella Dichiarazione n. 11 annessa al Trattato di Amsterdam, fa riferimento a tali formazioni sociali nella

la Corte di Cassazione, all'esito di un lungo contenzioso che aveva visto l'UAAR ricorrere al giudice amministrativo contro il provvedimento di diniego di avvio delle trattative per la stipula dell'intesa²⁸, ha sostenuto che, se «dalla nozione convenzionale di religione discendono delle conseguenze giuridiche, è inevitabile e doveroso che gli organi deputati se ne facciano carico» e questo anche attraverso un obbligo di motivazione dei provvedimenti, assunti nell'*iter* di formazione dell'intesa, che rendano sindacabili gli atti del governo e che tutelino il diritto di libertà religiosa delle formazioni sociali²⁹. La Corte costituzionale, tuttavia, pronunciandosi sul caso, non ha ritenuto che l'accesso alle trattative per la stipula dell'intesa incida sull'eguale libertà tra le confessioni religiose e che, comunque, l'avvio delle negoziazioni per concludere un'intesa dipenda da una decisione politica del Consiglio dei Ministri, in quanto tale non sindacabile dal potere giurisdizionale³⁰.

duplice prospettiva: di rispetto e non pregiudizio degli statuti nazionali di cui beneficiano «le chiese e le associazioni o comunità religiose» (art. 17, pr. 1, TFUE), nonché le organizzazioni filosofiche e non confessionali (art. 17, pr. 2, TFUE); di «riconoscimento della loro identità e del loro contributo specifico», attraverso l'impegno con cui «l'Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare con queste chiese e queste organizzazioni» (art. 17, pr. 3, TFUE). Sul punto mi sia permesso rinviare a D. Ferrari, *La libertà di coscienza nella pluralità degli ordinamenti giuridici*, Libellula Edizioni, Tricase 2015, pp. 197 ss.

²⁸ In particolare, v., sent., TAR Lazio, Sezione Prima, 31.12.2008, 12539; Cons. di Stato, sez. IV, sent., 18.11.2011, n. 6083. V., inoltre, in senso conforme, TAR Lazio, 03.07.2014, n. 7068, a commento M. Parisi, *Associazione ateista e accesso all'Intesa con lo Stato. Riflessioni a margine della sentenza n. 7068 del 2014 del Tar Lazio*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2014.

²⁹ V. Corte di Cassazione, S.U., sent., 28.06.2013, n. 16305.

³⁰ V. Corte cost., sent. n. 52/2016.

5. Religione e *status* di rifugiato

Negli ultimi anni, lo status di rifugiato religioso è divenuto uno dei principali strumenti di tutela della libertà religiosa a livello globale. Il moltiplicarsi di fenomeni persecutori motivati dalla religione in diverse parti del mondo ha prodotto, infatti, un'applicazione sempre più rilevante alla libertà religiosa dei dispositivi giuridici dedicati alla garanzia del diritto di asilo. In particolare, lo status di rifugiato religioso, a partire dalla Convenzione di Ginevra sullo statuto dei rifugiati del 1951³¹, è circolato nel diritto dell'Unione europea con la direttiva 2004/83/CE³² e ha trovato significative applicazioni da parte della Corte europea dei diritti dell'uomo del Consiglio d'Europa. Alla luce di queste fonti, il rifugiato religioso è colui che ha un fondato timore di subire persecuzioni nel Paese di origine a causa della religione. Questa definizione e la sua applicazione alla realtà sono rilevanti per la nostra riflessione su libertà religiosa e bene comune, in quanto la persecuzione rappresenta una specifica forma di esclusione dalla libertà religiosa, che si realizza attraverso una grave violazione dei diritti umani. L'esclusione attraverso la persecuzione religiosa fa emergere, in modo evidente, il conflitto tra diversi modi di intendere la libertà religiosa e in particolare tra il modello delle istituzioni internazionali e i modelli nazionali. In questa prospettiva, appare, quindi, utile tracciare i contorni della garanzia internazionale della libertà religiosa dei rifugiati, per poi

³¹ L'art. 1, par. 2, della Convenzione di Ginevra prevede che lo *status* di rifugiato debba essere riconosciuto a colui che si trovi «nel giustificato timore d'essere perseguitato per la sua razza, la sua religione, la sua cittadinanza, la sua appartenenza a un determinato gruppo sociale o le sue opinioni politiche [...]». Su tale nozione cfr. M. Asprone, *Il diritto di asilo e lo status di rifugiato*, Aracne, Roma 2012.

³² Direttiva 2004/83/CE del Consiglio, 29 aprile 2004. La direttiva 2011/95/UE ha rifiuto, a far data dal 21 dicembre 2013, la direttiva del 2004.

analizzare una sua applicazione a modelli nazionali che si pongono in conflitto con tale garanzia.

In primo luogo, il concetto di rifugiato religioso è stato sviluppato dall'Alto Commissariato per i rifugiati (UNHCR) all'interno di specifiche linee guida riguardanti le persecuzioni religiose³³. In questo documento, l'Alto Commissariato per i rifugiati dell'ONU ha sviluppato il concetto di rifugiato religioso in specifiche linee guida a partire dalla constatazione che non esiste una definizione giuridica universale di religione. La mancanza di un consenso su tale concetto ha permesso all'istituzione di includere nella libertà religiosa diversi modi di vivere e manifestare una convinzione o una religione. Se l'accesso allo status di rifugiato dipende dalla corrispondenza tra esperienza religiosa del richiedente asilo e modi di vivere e manifestare una convinzione o una religione elaborati dall'UNHCR, le definizioni di religione perseguitata rappresentano i criteri di accesso alla libertà religiosa dei rifugiati e possono essere distinti tra criteri generali e criteri specifici.

Con riguardo ai criteri generali, a partire dall'interpretazione del modello generale di garanzia della libertà di coscienza e di religione, elaborato dal Comitato dei diritti dell'uomo³⁴, l'Alto Commissariato definisce la religione perseguitata nei concetti di «croyance et non croyance, identité, manière de vivre»³⁵. Ciascuna di queste

³³ UNHCR, 28 aprile 2004, *Principes directeurs sur la protection internationale: Demandes d'asile fondées sur la religion au sens de l'article 1A(2) de la Convention de 1951 Convention et/ou Protocole de 1967 relatifs au statut des réfugiés* (HCR/GIP/04/06).

³⁴ UN Human Rights Committee (HRC), CCPR General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion), 30 luglio 1993 (CCPR/C/21/Rev.1/Add.4), par. 5. <<https://www.refworld.org/docid/453883fb22.html>> consultato il 30 marzo 2021 CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, General Comment No. 22. (General Comments).

³⁵ UNHCR, 28 aprile 2004, *Principes directeurs sur la protection internationale*, cit., p. 3.

nozioni è significativa per la tutela dei rifugiati, in quanto identifica nel testo delle linee guida una diversa definizione di religione: il concetto di credenza riguarda la natura teista o non teista della dottrina professata; l'identità concerne il legame tra l'individuo e una comunità di fede; la maniera di vivere descrive il ruolo della religione nel rapporto tra il singolo e il mondo (simboli religiosi, riti e pratiche).

Con riguardo ai criteri specifici, l'istituzione ONU ha elaborato nuove condizioni di accesso alla libertà religiosa dipendenti dalla persecuzione subita o temuta. Infatti, se l'interesse protetto dallo *status* di rifugiato religioso è quello di garantire la libertà religiosa in relazione al rischio di subire persecuzioni, il ruolo del persecutore diviene un criterio rilevante di definizione. In questo contesto, trovano la propria affermazione i concetti di «religione attribuita»³⁶, «particolare gruppo sociale»³⁷ e «conversione *sur place*»³⁸. In tutti e tre i casi le linee guida fondano la definizione della religione del perseguitato, esclusivamente, sul significato che questa assume, non per il soggetto che la professa, ma per il suo persecutore.

La religione attribuita è la causa della dinamica persecutoria, quando il persecutore associa al perseguitato una religione diversa da quella realmente professata e per questo motivo lo perseguita.

La nozione di particolare gruppo sociale, contenuta nella Convenzione di Ginevra³⁹, riguarda, quando applicata al fattore religioso, gruppi uniti dalla condivisione di credenze che, fondamentali per l'identità o la coscienza individuale, sono oggetto di persecuzioni. In questo caso, il legame tra il singolo e il gruppo non corrisponde, necessariamente, a un'effettiva coesione tra i membri della comunità religiosa, ma alla condivisione di una ca-

³⁶ *Ibi*, par. 9, p. 4.

³⁷ *Ibi*, par. 13, p. 6.

³⁸ *Ibi*, par. 34, p. 13.

³⁹ Art. 1, par. 2, Convenzione di Ginevra, 1951.

ratteristica comune che è immutabile oppure che rende riconoscibile quel soggetto come appartenente al gruppo nella società di origine⁴⁰.

Il concetto di conversione *sur place* riguarda, infine, il momento temporale di adesione ad una nuova religione. In questo specifico caso, la religione può essere causa di persecuzioni nello Stato di origine, perché frutto di una conversione avvenuta nel Paese di arrivo⁴¹. La libertà di conversione nello status di rifugiato rileva, quindi, in funzione del nesso di causalità tra la conversione e il timore di subire persecuzioni.

In secondo luogo, se le istituzioni internazionali ed europee hanno elaborato diversi rapporti sui Paesi che non rispettano gli standard internazionali di garanzia della libertà religiosa, un esempio significativo di applicazione dello *status* di rifugiato religioso ha riguardato un richiedente asilo pachistano. In questo contesto, appare utile descrivere il modello di disciplina del fenomeno religioso in Pakistan, prima di analizzare la sentenza. In Pakistan, in particolare, il 96,4% della popolazione è musulmana, mentre i cristiani e gli induisti sono in forte minoranza con una percentuale di fedeli pari, rispettivamente, all'1,6% e all'1,9%. La Costituzione all'art. 2 stabilisce che l'Islam è la religione dello Stato e garantisce, agli artt. 20, 21 e 22, la libertà religiosa. Tuttavia, al di là della proclamazione formale della libertà di fede, le così dette leggi penali sulla blasfemia limitano in modo rilevante le libertà dei non musulmani, punendo, ad esempio, con l'ergastolo o la pena di morte chi profana il Corano o insulta il Profeta Maometto. A tali sanzioni, aggravate da una politica di oppressione delle minoranze favorita dal Ministero degli affari religiosi, si aggiungono diffusi fenomeni di

⁴⁰ UNHCR, 2001, *Linee guida in materia di protezione internazionale. Appartenenza ad un determinato gruppo sociale ai sensi dell'art. 1(A)2 della Convenzione del 1951 e/o al relativo protocollo del 1967 sullo status dei rifugiati*.

⁴¹ U. Berlit, H. Doerig, H. Storey, *Credibility Assessment in Claims based on Persecution for Reasons of Religious Conversion and Homosexuality: A Practitioners Approach*, «International Journal of Refugee Law», 27 (4), 2015, pp. 649-666.

conversione forzata dei cristiani all'Islam e persecuzioni ai danni della minoranza musulmana Ahmadiyya⁴².

Venendo alla sentenza della Corte di giustizia dell'Unione europea, essa ha riguardato il caso di due cittadini pachistani, che, in ragione della loro appartenenza alla comunità Ahmadiyya, corrente minoritaria e riformatrice dell'Islam, avevano dovuto abbandonare il Pakistan perché vittime di violenze da parte della maggioranza musulmana sunnita. Sul piano dei contenuti di tutela protetti ai sensi dell'art. 9, par. 1, l. a), della direttiva 2004/83/CE, il Giudice di Lussemburgo ha sostenuto che la direttiva tutela la nostra libertà sia nel *forum internum* sia nel *forum externum*. Allo *status* di rifugiato religioso corrisponde, quindi, una protezione della libertà di avere delle credenze o convinzioni e di manifestarle in condotte. Alla luce di questo orientamento, la Corte ha evidenziato il valore da riconoscere all'autonomia morale del singolo credente e ha escluso che la comunità confessionale di appartenenza possa decidere sull'importanza di una specifica pratica di culto. L'autorità che decide sulla domanda dovrà, quindi, valutare quanto il comportamento oggetto di persecuzioni sia centrale nell'identità spirituale del richiedente e in funzione di tale giudizio misurare il rischio al quale il soggetto si espone, non rinunciando a specifici atti di professione di fede nello Stato di origine.

6. Conclusioni

Alla luce delle riflessioni proposte, sembra emergere come la libertà religiosa, in quanto diritto universale, non rappresenti in tutti i casi un bene comune a tutta l'umanità, ma, in termini più ambivalenti, un concetto che applicato alla realtà entra in competizione con signi-

⁴² Vedi UNHCR, 14 maggio 2012, *Linee guida dell'UNHCR sull'eleggibilità per la valutazione delle necessità di protezione internazionale dei membri di minoranze religiose provenienti dal Pakistan*, pp. 14 ss.

ficati altri di libertà religiosa, presenti tanto nei diritti religiosi che nei diritti secolari. Gli esiti delle intersezioni tra le varie significazioni della nostra libertà sono allora la chiave per un'esegesi della libertà religiosa, capace di evidenziare inclusioni ed esclusioni, bilanciamenti o conflitti, equilibri tra identità e diversità, competizioni tra libertà religiosa e teologie, tensioni tra dignità e verità, oscillazioni tra la parola di dio e le parole dei diritti umani, scontri tra ortodossia ed eresia. Le rotte della libertà religiosa sono segnate dalla costante tensione tra un ideale universale di libertà, bene comune per tutti gli appartenenti al genere umano, e la contingenza degli specifici contesti fenomenologici, teologici e giuridici, abitati da credenti e non credenti. Al confine tra queste due grandi dimensioni, le religioni diventano trasversali alle diverse dimensioni dell'identità personale, dal genere, alla sessualità, alla credenza o non credenza, alla non affiliazione, alla separazione tra cittadini e non cittadini, alla dialettica tra autonomia individuale e appartenenza confessionale.

È in un approccio complesso alla condizione umana che le istituzioni internazionali moltiplicano gli sforzi per costruire agende capaci di garantire la nostra libertà a tutti gli individui, senza discriminazioni, e allo stesso tempo questo modello inclusivo di libertà religiosa può entrare in conflitto con quelle dottrine che associano il bene comune ad uno specifico disegno di salvezza o ad un particolare modello di società terrena. In questi casi, gli antichi confini tra fedeli e infedeli, giusti e peccatori, verità ed errore, assolutismo e relativismo, riemergono sul terreno della libertà religiosa e, in molti casi, non sembrano cedere davanti ai diritti umani, talvolta percepiti essi stessi come dogmi non negoziabili.

I segni della ricchezza del rapporto tra libertà religiosa, religioni e bene comune sono, peraltro, emersi ancora di recente in un documento della Commissione Teologica Internazionale dal titolo *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee*. Nel testo, in particolare, si chiarisce che:

La vera libertà religiosa si deve conciliare con il rispetto della popolazione religiosa e – simmetricamente – anche di quella che non ha una specifica identità religiosa. Non si deve però trascurare che la semplice tolleranza relativistica, in questo campo, può condurre – anche in contraddizione con la sua intenzione di rispetto della religione – all'evoluzione del comportamento verso l'indifferenza nei confronti della verità della propria religione⁴³.

⁴³ Commissione Teologica Internazionale. Sottocommissione libertà religiosa, *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee*, 2018, p. 23, www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html (ultima consultazione: 30/03/2021).

Valori non epistemici e razionalità della scienza: alcune brevi considerazioni

M. Cristina Amoretti

Università degli Studi di Genova

1. Introduzione

L'ideale dell'avalutatività della scienza (*value-free science*), perlomeno a prima vista, sembra essere intrinseco alla stessa impresa scientifica. Secondo coloro che lo abbracciano, infatti, la scienza si propone di conoscere il mondo per come veramente è, e ciò può avvenire soltanto basandosi sull'evidenza empirica e il buon ragionamento, senza che intervengano valori culturali o idiosincratici. L'ideale dell'avalutatività della scienza è stato condiviso per lungo tempo sia dagli scienziati sia dai filosofi della scienza; basti menzionare gli empiristi logici e la distinzione da loro tracciata tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione, dal quale i valori dovevano essere totalmente estromessi al fine di poter garantire la razionalità e l'oggettività della scienza¹. Per certi versi, si tratta senz'altro

¹ Secondo gli empiristi logici, il contesto della scoperta, in cui si delineano i reali processi attraverso cui gli scienziati pervengono a formulare le loro ipotesi e teorie, può contenere valori poiché si tratta di un contesto meramente descrittivo, di competenza di scienze quali la psicologia e la sociologia. D'altra parte, il contesto della giustificazione, in cui si valutano le ragioni che permettono di accettare in modo completo un'ipotesi o una teoria, deve invece essere libero da qualsivoglia valore, poiché si tratta di un contesto normativo, di competenza esclusiva della filosofia, che deve esaminare se

di un'ideale attraente, dal momento che ci restituisce un'immagine chiara della scienza come di un'impresa che è in grado di fornirci una conoscenza del mondo oggettiva, autorevole e incontaminata da pregiudizi. Ma è davvero possibile eliminare completamente i valori dall'impresa scientifica e realizzare così l'ideale dell'avalutatività della scienza? Nel seguito del presente contributo intendo mostrare come a tale domanda si debba rispondere negativamente, senza con questo dover però rinunciare alla razionalità e all'oggettività della scienza.

Per cominciare, tratterò una distinzione tra valori epistemici e non epistemici, cercando altresì di chiarire che cosa sia più opportuno intendere con l'ideale dell'avalutatività della scienza. Tenterò in seguito di mostrare come i valori non epistemici siano presenti a vari stadi dell'impresa scientifica e non possano esserne completamente eliminati. Per concludere, chiarirò invece come la presenza di valori non epistemici non renda l'impresa scientifica inaffidabile, corrotta o difettosa, né costringa ad abbracciare una qualche forma di scetticismo o relativismo epistemico.

2. L'ideale dell'avalutatività della scienza

Per prima cosa occorre distinguere tra valori epistemici e non epistemici, dal momento che l'ideale dell'avalutatività della scienza viene declinato in riferimento ai soli valori non epistemici². In termini molto

ipotesi e teorie siano adeguatamente giustificate solo sulla base della logica e dell'evidenza empirica.

² Che sia possibile offrire una distinzione sensata tra valori epistemici e non epistemici è in realtà tutt'altro che ovvio. Se non fosse possibile tracciare una linea di demarcazione netta e precisa tra valori epistemici e non epistemici, tuttavia, l'ideale dell'avalutatività della scienza sarebbe seriamente compromesso, dal momento che ben pochi ritengono di poter fare a meno dei valori epistemici per valutare e scegliere le teorie scientifiche, se non con il dover accettare posizioni scettiche o relativistiche. La distinzione tra valori epistemici e non epistemici può essere negata mostrando come anche valori tipicamente

generali, i valori epistemici sono tutte quelle caratteristiche di una teoria scientifica che possono essere indicative della sua verità (se siamo all'interno di una prospettiva realista) o della sua adeguatezza empirica, della sua capacità predittiva e di risolvere problemi (se siamo invece all'interno di una prospettiva antirealista); in tal senso i valori epistemici sono considerati delle proprietà desiderabili di una teoria scientifica.

Com'è noto, Thomas Kuhn³ è stato uno dei primi filosofi della scienza a sostenere che – a causa della teoreticità dell'osservazione e del carattere storico-sociale dell'impresa scientifica – la valutazione e la scelta di ipotesi e teorie scientifiche non potesse avere a che fare soltanto con la logica e l'osservazione⁴. Secondo Kuhn, le teorie scientifiche de-

considerati extra-scientifici, come quelli morali o politici, possano svolgere un ruolo epistemicamente positivo. A tale proposito si vedano A. Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*, Basic Books, New York 1985; D.J. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York 1989; H.E. Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton 1990. Alternativamente, si può argomentare che valori epistemici come la coerenza esterna e la semplicità non siano affatto tali, in quanto sono anch'essi intrinsecamente legati a valori politici e sociali, che per esempio prediligono la tradizione e l'uniformità invece della novità e dell'eterogeneità (H.E. Longino, *Gender, Politics, and the Theoretical Virtues*, «Synthese», 104, 1995, pp. 383-397; P. Rooney, *On Values in Science: Is the Epistemic/Non-Epistemic Distinction Useful?*, «PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association», 1992, pp. 13-22).

³ T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1978 (ed. or. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962).

⁴ Gli empiristi logici ritenevano infatti che la logica e l'osservazione fossero sufficienti alla valutazione di una teoria scientifica; per questo motivo, essi non erano particolarmente interessati a determinare quali potessero essere le virtù epistemiche di una teoria e l'unica virtù che occasionalmente menzionavano era la semplicità. Una simile impostazione, tuttavia, si è presto rivelata troppo rigida e incapace di accomodarsi con la reale pratica scientifica.

vono infatti essere valutate cercando di massimizzare simultaneamente un insieme di valori diversi, che costituiscono la base condivisa per la scelta teorica. Tali valori possono essere etichettati come epistemici o cognitivi. In particolare, Kuhn ne individua cinque: accuratezza empirica, coerenza interna, ambito, semplicità, fecondità⁵. Altre filosofe e altri filosofi hanno poi modificato e/o ampliato la lista di valori epistemici proposta da Kuhn. Ernan McMullin, per esempio, ha proposto di sostituire l'ambito con la coerenza esterna e il potere unificativo⁶, mentre Helen Longino ha suggerito valori epistemici piuttosto diversi da quelli elencati sopra, sostituendo la coerenza esterna con la novità e la semplicità con l'eterogeneità ontologica⁷.

A prescindere dalle differenze di cui sopra, molte filosofe e molti filosofi concordano sul fatto che ci siano alcune caratteristiche delle teorie scientifiche che sono desiderabili e giocano un ruolo fondamentale nella loro valutazione, i valori epistemici appunto. In questo senso, dunque, la scienza non può essere considerata totalmente avalutativa. Come abbiamo accennato, tuttavia, l'ideale dell'avalutatività della scienza si gioca in relazione ai cosiddetti valori non epistemici, vale a dire a tutti quei valori intuitivamente considerati extra-scientifici, come i valori morali, sociali, religiosi, politici, estetici ed economici. Per esempio: incrementare il benessere della società, massimizzare la prevenzione delle malattie, migliorare le condizioni dei gruppi sociali subordinati e marginalizzati, essere in grado di generare profitti per l'intera società o per suoi particolari gruppi, favorire la coesione sociale, favorire l'uguaglianza, mantenere lo

⁵ T.S. Kuhn, *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza*, trad. it. di M. Vedacchino, A. Conte, G. Conte e G. Giorello, Einaudi, Torino 1985 (od. or. *The Essential Tension*, The University of Chicago Press, Chicago 1977).

⁶ E. McMullin, *Values in Science*, «PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association», 2, 1982, pp. 3-28.

⁷ Longino, *Science as Social Knowledge*, cit.

status quo, sostenere un determinato credo religioso e così via. Tali valori sono intuitivamente considerati non epistemici poiché non sembrano essere collegati con gli obiettivi dell'impresa scientifica, vale a dire offrire descrizioni vere del mondo o empiricamente adeguate o previsioni affidabili. Anzi, i sostenitori dell'ideale dell'avalutatività della scienza ritengono che tali valori siano capaci di compromettere il raggiungimento degli obiettivi di cui sopra e pertanto debbano essere eliminati dall'impresa scientifica, in particolare – come vedremo tra poco – da quello che è il contesto della giustificazione.

A questo proposito, Hugh Lacey⁸ ha distinto tre modi in cui l'ideale dell'avalutatività della scienza può essere declinato, a seconda di quali aspetti della pratica scientifica si ritenga possano (tesi descrittiva) o debbano (tesi normativa) essere liberi da valori non epistemici. Più precisamente, Lacey parla di:

- 'Autonomia' della scienza: la scelta delle domande, delle metodologie e delle strategie di ricerca scientifica può/deve essere fatta indipendentemente da valori non epistemici;
- 'Neutralità' della scienza: le ipotesi, le teorie scientifiche e le loro applicazioni possono/devono essere tali da non favorire o sostenere una particolare prospettiva valoriale;
- 'Imparzialità' della scienza: l'accettazione completa di un'ipotesi o di una teoria scientifica può/deve avvenire senza che i valori non epistemici vi giochino alcun ruolo.

Nella discussione dell'ideale dell'avalutatività della scienza, si intende per lo più riferirsi a quest'ultima caratteristica, vale a dire all'idea secondo cui i valori non epistemici possano/debbero essere esclusi da quello che è il cuore dell'impresa scientifica, ovvero dalla valutazione razionale di un'ipotesi o di una teoria scientifica, o dalla scelta tra ipotesi o teorie scientifiche

⁸ H. Lacey, *Is Science Value Free? Values and Scientific Understanding*, Routledge, Londra 1999.

alternative. In altre parole, si tratterebbe di escludere i valori non epistemici da quello che è tradizionalmente considerato il contesto della giustificazione. Sostenere l'imparzialità della scienza significa così asserire che quando si tratta di valutare razionalmente una certa ipotesi o teoria scientifica o di scegliere tra ipotesi o teorie scientifiche alternative, si possa/debba fare riferimento solo all'evidenza empirica a nostra disposizione, alla logica e al bilanciamento dei diversi valori epistemici, senza permettere che intervengano anche i valori non epistemici. Affinché l'ideale dell'avalutatività della scienza, inteso come imparzialità, non resti un mero ideale regolativo, senza alcuna rilevanza pratica, è tuttavia opportuno che lo si intenda in termini descrittivi. Nel prossimo paragrafo cercherò allora di mostrare come l'accettazione completa di un'ipotesi o di una teoria scientifica non possa prescindere dalla presenza di valori non epistemici.

3. Valori e impresa scientifica

Una caratteristica dell'impresa scientifica che è assai difficile mettere in discussione riguarda la sua fallibilità, ovvero il fatto che non disponiamo mai di conferme conclusive o complete in favore di una certa ipotesi o teoria, che potrebbe dunque un giorno rilevarsi falsa⁹.

In altre parole, possiamo disporre, sia di fatto che in linea di principio, soltanto di un numero limitato di controlli o prove a favore di un'ipotesi o teoria scientifica. Ciò significa che un certo «rischio induttivo» accompagnerà sempre ogni nostra decisione nell'ambito delle varie scienze¹⁰. Più precisamente, potremmo decidere di accettare una certa ipotesi

⁹ K.R. Popper, *La logica della scoperta scientifica*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1970 (ed. or. *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London 1959) e Id., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Basic Books, New York 1962.

¹⁰ C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation, and Other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, New York 1965.

o teoria, ma sbagliare, poiché non abbiamo atteso abbastanza e dunque mancato di trovare l'evidenza a essa contraria, oppure potremmo decidere di rifiutarla, ma sbagliare, poiché abbiamo inutilmente temuto che l'evidenza a nostra disposizione non fosse ancora sufficiente¹¹. Nell'accettare o rifiutare un'ipotesi o teoria scientifica, dunque, c'è sempre un certo rischio di sbagliare: di incorrere in un falso positivo, se accettiamo erroneamente un'ipotesi o una teoria falsa, o in un falso negativo, se rifiutiamo erroneamente un'ipotesi o una teoria vera. Il punto della questione è che, essendoci sempre una certa probabilità di errore, la valutazione e la scelta delle ipotesi e delle teorie scientifiche non può che essere compiuta anche sulla base dell'importanza – caratterizzata in un senso etico, politico, sociale ed economico – che avrebbe sbagliarsi nell'accettare un'ipotesi o una teoria falsa oppure nel rifiutare un'ipotesi o una teoria vera.

Consideriamo per esempio la decisione di considerare un vaccino per il Covid-19 efficace e sicuro, e di metterlo quindi in commercio. Com'è noto, la sperimentazione di un vaccino avviene attraverso dei trial farmacologici (o trial clinici), che prevedono una serie di fasi riconosciute dalle varie istituzioni nazionali e transnazionali che si occupano della sicurezza del farmaco. In generale, nella cosiddetta fase preclinica una certa molecola viene prima testata in laboratorio con studi *in vitro* (vale a dire, con l'ausilio di vetrini e provette) e *in silico* (vale a dire, attraverso simulazioni e modellizzazioni al computer), per identificare i meccanismi con cui agisce, e successivamente *in vivo* (vale a dire, su modelli animali), per valutarne sicurezza ed efficacia, nonché altre informazioni farmacocinetiche utili. La fase preclinica è poi seguita da una fase clinica, che è a sua volta suddivisa in tre fasi distinte. La cosiddetta fase 1, che consiste di studi non controllati e coinvolge un numero ridotto di soggetti, ha come scopo principale quello di verificare la sicurezza e la tollerabilità del vaccino per gli esseri umani. La fase 2, che consiste invece di studi controllati su un numero maggiore di

¹¹ R. Rudner, *The Scientist Qua Scientist Makes Value Judgments*, «Philosophy of Science», 20 (1), 1953, pp. 1-6.

volontari (in genere un centinaio), ha l'obiettivo di valutare l'efficacia del vaccino per gli esseri umani e di stabilirne le dosi ottimali. Infine, nella fase 3, che consiste di studi randomizzati controllati (i cosiddetti *randomized controlled trials* o *RCT*) e coinvolge migliaia di volontari, ci si propone di ottenere l'evidenza empirica necessaria per valutare ulteriormente l'efficacia e la sicurezza del vaccino. Se i risultati sono quelli attesi, il vaccino può allora essere sottoposto all'autorizzazione da parte degli istituti per la sicurezza del farmaco ed essere messo in commercio¹².

Nonostante le fasi per l'approvazione di un vaccino siano strettamente regolamentate, così come quelle per l'approvazione di qualsiasi altro farmaco, l'evidenza di cui si dispone per decidere di considerarlo efficace e sicuro non potrà mai essere definitiva. Per esempio, dal momento che il numero di volontari, per quanto numerosi, non potrà mai comprendere l'intera popolazione umana, resterà sempre aperta la possibilità che i risultati sperimentali non siano perfettamente generalizzabili all'intera popolazione. Ovviamente l'evidenza empirica a disposizione potrà essere più o meno forte a seconda di numerose variabili (che non è possibile esaminare in questo contesto), ma per quanto buona e solida possa essere, essa lascerà sempre aperto un certo gap induttivo. Detto questo, come si può arrivare a decidere di considerare o meno un vaccino per il Covid-19 efficace e sicuro, e di metterlo così in commercio?

In casi analoghi, diverse filosofe e diversi filosofi¹³ hanno messo in evidenza in modo assai convincente come la decisione dovrà essere presa valutando le conseguenze che avrebbe sbagliarsi nel caso in cui si decida di commercializzare un vaccino non del tutto efficace e sicuro,

¹² A tale proposito per una discussione più completa, vedi per esempio E. Lalumera, *Medicina e metodo sperimentale. Un'introduzione filosofica*, Esculapio, Bologna 2021.

¹³ Vedi per esempio H.E. Douglas, *Inductive Risk and Values in Science*, «Philosophy of Science», 67, 2000, pp. 559-579 e Id., *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009.

oppure nel caso in cui, di contro, si decida di non commercializzare un vaccino efficace e sicuro. Nello specifico, se approvassi un vaccino per il Covid-19 ritenendolo efficace e sicuro ma mi sbagliassi, un certo numero di individui morirebbe per gli effetti collaterali o perché si ammalerebbe comunque di Covid-19; se invece non lo approvassi dubitando della sua efficacia e sicurezza ma mi sbagliassi, un certo numero di individui morirebbe di Covid-19 proprio perché non ha avuto accesso al vaccino in questione. La scelta tra le due alternative può difficilmente essere presa senza tenere conto di elementi intrinsecamente extra-scientifici, di ordine etico, politico, sociale ed economico.

Il rischio induttivo che occorre considerare può inoltre variare da contesto a contesto¹⁴, dal momento che quanta evidenza empirica sia sufficiente per approvare un determinato vaccino dipenderà non solo dalla bontà e dalla solidità dell'evidenza in questione, ma anche da cosa c'è effettivamente in gioco; per esempio: da quanto sia contagiosa la malattia per la quale il vaccino è pensato, da quanto sia alto il tasso di mortalità di tale malattia, dal fatto che esistano o meno delle medicine in grado di curarla, dalla disponibilità o meno di altri vaccini eccetera. Se, come è stato nel caso del Covid-19, ci troviamo di fronte a una malattia facilmente contagiosa, che si è mostrata assai pericolosa soprattutto per le categorie più fragili e per la quale non esistono cure efficaci né altri vaccini disponibili, è chiaro che sia legittimo accettare un livello più basso di sufficienza evidenziale. Ciò ovviamente non significa che l'evidenza empirica non sia buona o solida, ma solo che è stato giudicato – anche sulla base di considerazioni di ordine etico, politico, sociale ed economico – che il rischio che si correva approvando un vaccino per il Covid-19 e sbagliando fosse inferiore al rischio che si avrebbe corso non approvandolo e sbagliando (in altre parole, la possibilità di un falso positivo è stata giudicata essere meno rischiosa della possibilità di un falso negativo).

¹⁴ B. Miller, *Science, Values, and Pragmatic Encroachment on Knowledge*, «European Journal for Philosophy of Science», 4 (2), 2014, pp. 253-270.

Dal momento che l'esempio di cui sopra riguarda una disciplina come la medicina, si potrebbe ritenere che la presenza di valori non epistemici possa invece essere eliminata perlomeno dalle cosiddette scienze 'dure', prima fra tutte la fisica teorica. In tali discipline, che a differenza della medicina non hanno immediate implicazioni pratiche, la possibilità di incorrere in un falso negativo è molto poco rischiosa (non si corrono cioè grandi rischi a rifiutare o a ritardare l'accettazione di un'ipotesi o una teoria vera) ed è pertanto più che ragionevole richiedere standard evidenziali molto più alti, anche per evitare le conseguenze negative, per esempio in termini di prestigio o della capacità futura di attrarre fondi, che avrebbe accettare prematuramente un'ipotesi o una teoria che si rivelerà falsa¹⁵. Anche in questo caso, tuttavia, si vede come la presenza di valori non epistemici sia comunque presente e ineliminabile per colmare il gap induttivo.

L'argomento del rischio induttivo, inoltre, si può applicare anche ad altri aspetti della pratica scientifica che sono strettamente legati all'accettazione completa di un'ipotesi o di una teoria. È stato infatti argomentato che se tale accettazione si basa, perlomeno in parte, sull'evidenza empirica a nostra disposizione, ciò che conta come evidenza è esso stesso dipendente da valori non epistemici. In altre parole, decidere che una certa osservazione costituisca o meno evidenza a favore o contro una certa ipotesi o teoria non può prescindere da valori non epistemici. Gli stessi dati, fin dall'inizio, sarebbero allora tutt'altro che puri e incontaminati, come invece pensavano gli empiristi logici.

Per illustrare questo punto, si può utilizzare come esempio il dato di mortalità per Covid-19¹⁶. Il numero di morti dovuti a Covid-19 non è solo importante in se stesso, dal momento che influenza la nostra per-

¹⁵ K. Staley, *Decisions, Decisions. Inductive Risk and the Higgs Boson*, in K.C. Elliott, T. Richards (a cura di), *Exploring Inductive Risk: Case Studies of Values in Science*, Oxford University Press, Oxford 2017.

¹⁶ M.C. Amoretti, E. Lalumera, *Covid -19 Come Causa Di Morte: Una Nozione Tra Fatti E Valori*, «Questione giustizia», 2, 2020, pp. 61-66.

cezione della gravità dell'attuale pandemia, ma è anche fondamentale per la messa a punto dei vari modelli epidemiologici che sono poi utilizzati dalle istituzioni nazionali e transnazionali per prendere decisioni di carattere sociale e politico – per esempio, la chiusura dei ristoranti, dei negozi o delle scuole, l'utilizzo obbligatorio della mascherina, il lockdown, il coprifuoco eccetera¹⁷. Che cosa conta allora come una morte dovuta a Covid-19?

Secondo l'Organismo Mondiale della Sanità (OMS), che ha standardizzato il certificato di morte utilizzato dalla maggior parte dei Paesi, una morte dovuta a Covid-19 è una morte per la quale il Covid-19 rappresenta la 'causa iniziale' di morte, vale a dire la malattia che ha iniziato la catena causale che ha portato direttamente alla morte del soggetto¹⁸. In altre parole, il Covid-19 può essere considerato la causa di morte nel momento in cui abbia scatenato tutte le altre cause o condizioni che siano poi culminate direttamente nella morte del paziente. Un esempio potrebbe essere la seguente sequenza causale: 1) Sindrome da distress respiratorio acuto (causa precipitante), 2) Polmonite, 3) Covid-19 con test positivo (causa iniziale di morte).

Com'è noto, tuttavia, il Covid-19 può accompagnarsi a condizioni croniche preesistenti (per esempio, diabete, coronaropatia, malattie circolatorie o tumori) o condizioni che provocano una riduzione della capacità polmonare (come l'asma o la broncopneumopatia cronica ostruttiva) in grado di aggravare il quadro clinico e aumentare il rischio di morte. Il problema è che in molti casi non è sempre chiaro se tali condizioni siano solo fattori aggravanti oppure abbiano di fatto provocato direttamente la morte (potrebbe essere questo il caso di un indivi-

¹⁷ M.C. Amoretti, E. Lalumera, *Non-Epistemic Factors in Epidemiological Models. The Case of Mortality Data*, «Mefisto», in corso di pubblicazione.

¹⁸ World Health Organization, *Medical Certification of Cause of Death: Instructions for Physicians on Use of International Form of Medical Certificate of Cause of Death*, World Health Organization, Ginevra 1979.

duo affetto da Covid-19 che ha un infarto miocardico). Evidentemente scegliere tra più sequenze causali alternative e indipendenti che abbiano come esito il decesso non è né semplice né immediato.

Nel caso del Covid-19 la situazione è ulteriormente complicata dal fatto che secondo le regole dell'OMS si può registrare in modo corretto una morte causata dal Covid-19 anche in casi in cui l'infezione sia solo sospetta o probabile, o vi siano altre cause che possono aver contestualmente portato alla morte¹⁹. Ragioni soverchianti di carattere epidemiologico e di salute pubblica, come quelle che si manifestano durante una pandemia, richiedono infatti di indicare il Covid-19 come la causa iniziale di morte anche nel caso di un mero sospetto non confermato, e di identificare il Covid-19 come la causa iniziale di morte anche in presenza di altre e indipendenti catene causali letali. Tirando le somme, il dato di mortalità per Covid-19 non è affatto un dato 'puro' poiché dipende non solo da considerazioni di tipo biomedico (come, per esempio, l'osservazione di determinati meccanismi patogenetici), ma anche – e soprattutto – da giudizi valoriali, come quello di valutare positivamente la prevenzione delle malattie, la cura e la riduzione delle morti.

4. Conclusioni

Nella sezione precedente ho mostrato come i valori non epistemici siano presenti a vari stadi dell'impresa scientifica e non possano dunque esserne completamente eliminati. Per concludere, cercherò invece di chiarire come la presenza di valori non epistemici non renda l'impresa scientifica inaffidabile, corrotta o difettosa, né costringa ad abbracciare una qualche forma di scetticismo o di relativismo epistemico. Sebbene

¹⁹ World Health Organization, *International Guidelines for Certification and Classification (Coding) of Covid-19 as Cause of Death*, World Health Organization, Ginevra 2020.

molte filosofe e molti filosofi abbiano avanzato argomenti in tal senso, nel seguito prenderò spunto dalla proposta di Longino²⁰.

Partiamo dunque dall'idea secondo cui gli stessi dati, che costituiscono la base per costruire modelli e teorie scientifiche, siano fin dall'inizio 'contaminati' da valori non epistemici, come nel caso dei dati di mortalità da Covid-19. Immaginiamo due patologi che non condividano gli stessi valori non epistemici: il primo abbraccia le regole e i valori dell'OMS, valutando positivamente la prevenzione delle malattie, la cura e la riduzione delle morti, mentre il secondo li rifiuta. È allora assai probabile che essi giudichino in modo diverso i medesimi decessi e conteggino altrettanto diversamente le morti dovute a Covid-19. Assumendo una posizione kuhniana²¹, dovremmo dire che i due patologi vedono cose diverse osservando i medesimi corpi sulla base delle loro diverse teorie e assunzioni di sfondo (tra cui figurano anche i valori non epistemici), vale a dire sulla base del diverso modo di concettualizzare una morte da Covid-19. Il che porterebbe quasi inevitabilmente a esiti scettici o relativistici, dal momento che non ci sarebbe alcun terreno comune, tale da permettere un confronto tra i due patologi, i cui punti di vista sarebbero dunque incommensurabili. Ma la strada tracciata da Kuhn non è l'unica percorribile.

Longino, per esempio, sostiene che scienziati che abbiano alle loro spalle assunzioni di sfondo diverse (tra cui compaiono anche i valori non epistemici) vedano le stesse identiche cose, ma a causa della diversità di tali assunzioni possano trarre conseguenze diverse da ciò che vedono o focalizzarsi su aspetti diversi della medesima osservazione²². Ciò che conta è che, in entrambi i casi, cambierebbero soltanto le assunzioni di sfondo, non le osservazioni. In generale, dunque, determinate osservazioni possono essere

²⁰ Longino, *Science as Social Knowledge*, cit.

²¹ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, cit.

²² H.E. Longino, *Evidence and Hypothesis: An Analysis of Evidential Relations*, «Philosophy of Science», 46, 1979, pp. 35-56.

considerate come evidenze empiriche a favore di un certa ipotesi o teoria scientifica non certo in virtù di un loro legame causale o naturale con tale ipotesi o teoria, bensì in virtù delle assunzioni di sfondo che preesistono alle stesse osservazioni; al variare delle assunzioni di sfondo, una stessa osservazione potrebbe allora costituire evidenza empirica a favore di una certa ipotesi o teoria oppure a favore di un'ipotesi o di una teoria alternativa. Riprendendo l'esempio dei due patologi che non condividono gli stessi valori non epistemici, essi vedranno esattamente le stesse cose osservando i medesimi corpi ma, sulla base delle diverse assunzioni di sfondo, tali osservazioni potranno essere considerate come evidenze empiriche a favore di ipotesi alternative, vale a dire dell'ipotesi secondo cui una certa morte sia stata dovuta a Covid-19 oppure dell'ipotesi secondo cui la stessa morte sia stata dovuta, per esempio, a infarto miocardico.

Siccome le assunzioni di sfondo possono essere diverse, non si ricade forse nel relativismo e nell'incommensurabilità della prospettiva kuhniiana? La risposta a tale domanda è negativa, poiché per Longino osservazioni, assunzioni di sfondo e ipotesi o teorie sono tra loro indipendenti. In altre parole, sebbene un'osservazione (per esempio, una certa evidenza biomedica) possa rappresentare evidenza empirica per una certa ipotesi o teoria solo in funzione di particolari assunzioni di sfondo, ciò non significa che tale osservazione presupponga la verità dell'ipotesi o della teoria per la quale è ritenuta essere evidenza empirica (come invece accade per Kuhn).

Inoltre, sebbene la scelta tra due ipotesi o teorie alternative dipenda dall'evidenza empirica, che a sua volta dipende dalle assunzioni di sfondo (e dunque dai valori non epistemici), non c'è motivo di pensare che scienziati aventi assunzioni di sfondo diverse non possano accordarsi sulla descrizione di un'osservazione, o riconoscere gli aspetti a cui gli altri stanno prestando attenzione, o, infine, non possano confrontare le proprie rispettive assunzioni di sfondo e dunque i valori non epistemici che essi ritengono essere rilevanti.

In generale, per favorire il confronto di cui sopra, occorre però, secondo Longino, incrementare le interazioni sociali non solo tra individui che appartengono a una stessa comunità scientifica, ma anche tra

individui che appartengono a comunità scientifiche diverse. Ciò che alla fine conta come conoscenza scientifica, infatti, è proprio il frutto di tali interazioni sociali, che devono avvenire in contesti che soddisfino determinati criteri di efficacia, che siano cioè in grado di garantire l'oggettività della conoscenza scientifica sulla base dell'intersoggettività²³. Tali criteri sono quattro; secondo Longino la comunità scientifica deve:

1. offrire dei contesti pubblici aperti alla critica (riviste, convegni, discussioni pubbliche...) e valutare la critica allo stesso livello della ricerca originale;
2. tenere in considerazione le critiche e modificare le proprie ipotesi e teorie in modo tale da rispondere a tali critiche;
3. riconoscere pubblicamente gli standard di valutazione delle ipotesi e teorie scientifiche;
4. seguire la norma democratica dell'uguaglianza dell'autorità epistemica tra i propri membri (donne, uomini, neri, bianchi, eterosessuali, omosessuali...), temperata da considerazioni che tengano conto delle differenze di esperienza e dunque di autorità.

Seguendo la strada tracciata da Longino, dunque, il relativismo può essere evitato anche accettando la presenza dei valori non epistemici all'interno della pratica scientifica e rifiutando così l'ideale dell'avalutatività della scienza inteso nei termini di imparzialità. Per fare questo occorre però riconoscere che l'impresa scientifica non possa essere un'impresa individuale, bensì sociale e collettiva, nonché riconcettualizzare l'oggettività nei termini di intersoggettività.

²³ Longino, *Science as Social Knowledge*, cit.

La morte dell'arte per Covid-19

Enrico Terrone

Università degli Studi di Genova

1. Premessa.

Come l'arte ha rappresentato ciò che stiamo vivendo

Inizialmente avevo pensato di impostare questo articolo come una riflessione sulle opere d'arte più adatte a rappresentare quel che stiamo vivendo a causa del Covid-19. A tal scopo avevo considerato quattro opzioni.

In primo luogo, quelle opere che ritraggono direttamente un'epidemia, in una gamma che va dai classici della letteratura come *De rerum natura* di Lucrezio, *I promessi sposi* di Alessandro Manzoni, *La Peste* di Albert Camus fino a film hollywoodiani spettacolari come *Outbreak* di Wolfgang Petersen (1995) e *Contagion* (2011) di Steven Soderbergh, che appartengono al genere del cinema catastrofico, il cui tratto tipico è una struttura narrativa in cui l'esistenza di una comunità è minacciata da un elemento esterno, nella fattispecie un virus¹.

In secondo luogo, si potrebbero considerare quelle narrazioni che si concentrano su come il virus attacca una determinata persona piuttosto

¹ Cfr. S. Sontag, *The Imagination of Disaster*, «Commentary», 40 (4) 1965, pp. 42-48; E. Terrone, *Perturbazione e disintegrazione. La logica narrativa del genere catastrofico*, in V. Idone Cassone, B. Surace, M. Thibault (a cura di), *I discorsi della fine. Catastrofi, disastri, apocalissi*, Aracne, Roma 2018, pp. 85-98.

che una comunità nel suo insieme. Un membro peculiare di questa categoria è il film *Osmosis Jones* (2001) dei fratelli Farrelly, che racconta di un virus chiamato Thrax che minaccia la vita del guardiano dello zoo, Frank Detorri. La particolarità di *Osmosis Jones* è che la battaglia per la sopravvivenza di Frank è raccontata principalmente dall'interno del suo corpo, dove il coraggioso globulo bianco Osmosis Jones resiste all'attacco di Thrax. Il combattimento è reso da un'animazione (diretta da Tim Sito e Piet Kroon) che si alterna a scene *live action* in cui Frank Detorri è interpretato da Bill Murray, in una delle sue ultime grandi performance come attore di commedia, poco prima che *Lost in Translation* (2003) di Sofia Coppola lo trasformi in un'icona del cinema d'autore. La riuscita di *Osmosis Jones* sta nella sua capacità di mostrare che anche la persona più rozza e umile, ovvero Frank Detorri nell'interpretazione che ne dà Bill Murray, può essere una creatura meravigliosa se considerato dall'interno. Nel suo tentativo di utilizzare l'animazione per rappresentare la vita interiore, *Osmosis Jones* anticipa *Inside Out* (2015) dei Pixar Studios, anche se nel film dei Farrelly la vita interiore non è quella della mente bensì quella del corpo nel suo insieme. Mentre *Inside Out* descrive l'anima quasi come un fantasma nella macchina, presupponendo così una concezione dualistico cartesiana del problema mente-corpo, *Osmosis Jones* concepisce la persona come nient'altro che un corpo vivente. Le cellule del sangue, da questo punto di vista, sono più importanti degli stati mentali, soprattutto quando una persona è sotto l'attacco di un virus. Proprio come il Covid-19, *Osmosis Jones* ci ricorda che una persona è, prima di tutto, un corpo fragile che deve lottare in qualsiasi momento contro le minacce biologiche che potrebbero distruggerlo.

In terzo luogo, si potrebbero considerare opere d'arte che non rappresentano letteralmente gli effetti prodotti da virus e pandemie, ma piuttosto estendono metaforicamente al livello sociale il meccanismo per cui un virus biologico minaccia l'integrità di un corpo vivente. *Parasite* (2019) di Bong Joon-Ho, il cui sorprendente trionfo agli Academy Awards è avvenuto curiosamente proprio poche settimane prima dell'esplosione della pandemia, è un caso esemplare di questo peculiare genere cinematografico, di cui *Ossessione* (1943) di Luchino Visconti e

Teorema (1968) di Pier Paolo Pasolini possono essere visti come precursori². L'idea di base è che alcuni individui possono distruggere un'entità sociale, tipicamente una famiglia, nello stesso modo in cui i parassiti biologici possono distruggere un'entità biologica.

2. Bentornati nel deserto del reale

Oltre alle narrazioni su virus e contagio, sia in senso letterale sia in senso metaforico, si potrebbe considerare una quarta categoria, costituita da quelle narrazioni di fantascienza come *The Matrix* (1999), che contrappongono uno spazio reale desertificato a uno spazio artificiale in cui la vita sembra invece fiorire. Queste narrazioni sono rilevanti per la situazione Covid-19 in quanto la nostra società ha risposto alla pandemia spostando molte attività e pratiche nello spazio artificiale fornito da internet. In *The Matrix*, la dualità di spazi porta alla ben nota scelta tra la pillola blu e la pillola rossa. Tuttavia, per noi, ora, questa scelta è diversa da quella su cui ragionavano Morpheus e Neo. Per Neo, la pillola blu significava rimanere nel sogno digitale mentre la pillola rossa significava piuttosto affrontare la verità del 'deserto del reale'. Ma per noi il deserto del reale non è qualcosa di nascosto da scoprire: è già lì, è già dato. Il Covid-19 ci riporta drammaticamente al deserto del reale, vanificando qualsiasi strategia che si potrebbe escogitare per celarlo. Siamo tornati nel deserto del reale, che ci piaccia o no.

In questa situazione, scegliere la pillola rossa, ossia avventurarsi nel deserto del reale senza la mediazione delle tecnologie informatiche, rischierebbe di mettere a repentaglio la nostra salute e quella degli altri. Quindi, la scelta della pillola blu sembra più sensata. C'è una ragione per privilegiare lo spazio artificiale in cui abbiamo trasferito attività e pratiche precedentemente svolte nello spazio reale prima della sua de-

² Cfr. T. Botz-Bornstein, G. Stamatellos (a cura di), *Parasite: A Philosophical Exploration*, Brill, Leiden, in corso di pubblicazione.

certificazione. Si potrebbe dire che la pandemia Covid-19 ci ha fornito l'occasione per sfruttare appieno la capacità di internet che era rimasta finora sottoutilizzata, come se l'inerzia dello stile di vita pre-digitale rallentasse il decollo dell'era digitale.

La pandemia, in quest'ottica, può essere vista come l'evento catastrofico che ha reso possibile il definitivo avvento dell'era digitale. La realtà virtuale potrebbe essere il prossimo passo in questa direzione. Proprio come le maschere per il viso ci proteggono quando camminiamo nelle strade reali, i caschi per la realtà virtuale ci consentiranno di camminare nelle strade digitali.

3. L'arte in lockdown

Finora ho considerato quattro modi in cui le arti rappresentazionali possono aiutarci a pensare alla situazione drammatica che stiamo affrontando. Concentrandomi sulle rappresentazioni cinematografiche, ho considerato film come *Contagion* che ritraggono direttamente epidemie, film come *Osmosis Jones* che ritraggono l'attacco di un virus a un particolare individuo, film come *Parasite* che usano il virus come metafora biologica di un conflitto sociale, e infine film come *The Matrix* che ci aiutano a capire la risposta tecnologica alla pandemia attraverso lo spostamento delle attività umane dallo spazio reale allo spazio virtuale.

Quest'ultima categoria di film, tuttavia, ci porta a considerare un altro modo in cui le arti e il Covid-19 possono essere messe in relazione. Non si tratta soltanto di come l'arte possa rappresentare una pandemia, ma anche di come quest'ultima influenzi la prima. L'arte, infatti, come tante altre attività culturali, sembra essere finita in *lockdown* e spostata dallo spazio reale a quello artificiale.

La duplicità del termine 'lockdown', che esprime tanto l'isolamento sociale quanto il blocco produttivo, ci consente di formulare chiaramente la condizione abbastanza paradossale che sta attraversando l'arte. Da un lato, il *lockdown* inteso come blocco produttivo ha ridotto al minimo la produzione artistica. D'altra parte, il *lockdown* inteso come

reclusione ha aumentato il tempo a disposizione per esperienze di apprezzamento dell'arte, in particolare musica, letteratura e cinema.

Sono consapevole che questa affermazione è in qualche modo ingiusta nei confronti di diverse categorie; i malati prima di tutto, ma anche, per citare almeno i casi più evidenti, infermieri, medici, genitori di bambini piccoli, imprenditori che rischiano il fallimento³. La pandemia, in questo senso, ci rende consapevoli che godersi l'arte non è necessariamente una caratteristica della vita umana. È piuttosto un privilegio. Tuttavia, non credo che questa sia una caratteristica specifica della pandemia. L'arte è un privilegio in ogni momento della storia umana. Quando riflettiamo sull'arte, dovremmo sempre ricordare che stiamo speculando su un'attività che molti, se non la maggior parte, degli esseri umani non possono apprezzare perché hanno cose più importanti a cui badare.

Il punto è dunque che, durante il *lockdown*, le persone privilegiate che normalmente sono nella condizione di godere dell'arte sembrano avere più tempo a loro disposizione per un'attività così gratificante. Vivevamo in una società in cui probabilmente l'arte era più prodotta che consumata, ma nell'ultimo anno l'arte è stata più che mai consumata e, allo stesso tempo, meno che mai prodotta. O meglio, si è creata una situazione paradossale in cui le forme d'arte 'industriali' (ad esempio il cinema) sono consumate ancor più di prima ma senza quasi esser più prodotte, mentre aumenta la produzione nelle forme d'arte 'artigianali' (ad esempio la poesia) il cui pubblico però, già esiguo, si riduce ulteriormente⁴.

In questa situazione inedita, come assai parziale compensazione dell'angoscia morale per le ingiuste sofferenze e la morte di tante persone innocenti, si può provare un senso di sollievo estetico nel non dover rincorrere le ultime novità in nessun ambito artistico, nel non dover più stare al passo con i tempi. Nel vuoto creato dal crollo della pro-

³ Grazie a Sara Guindani per aver insistito sull'importanza di questa precisazione.

⁴ Ringrazio Marcello Frixione per questo spunto.

duzione artistica, si può iniziare a leggere romanzi che non si era mai trovato il tempo di leggere, ascoltare dischi che non si ascoltavano da troppo tempo, vedere quei film di cui si era sempre rimandata la visione. È un dato di fatto che una vita intera non basta per apprezzare tutte le opere d'arte che si vorrebbero apprezzare e che meriterebbero apprezzamento. Ma allora, perché dovremmo continuare a creare nuove opere d'arte? Non sarebbe meglio concentrare le nostre energie limitate su quella quantità infinita di opere che è già disponibile? Il *lockdown* ci sta rivelando un modo meno ansioso, più gratificante, più appropriato di vivere il nostro rapporto con l'arte?

4. La resurrezione dell'arte

Si potrebbe essere tentati di valutare positivamente il *lockdown* dell'arte ma, a ben vedere, c'è qualcosa di insopportabilmente triste in questa prospettiva. Innanzitutto, c'è qualcosa di insopportabile dal punto di vista morale e politico. L'arte non è solo un privilegio che rende le nostre vite più piacevoli e piene di significato. L'arte è anche un'industria da cui dipende la sussistenza di molte persone e famiglie. Sarebbe profondamente ingiusto favorire la fine della produzione artistica soltanto per concentrarsi meglio sui capolavori già esistenti senza lasciarsi distrarre da nuove opere d'arte⁵.

Insomma, per mantenere viva l'arte ci sono buone ragioni che non hanno nulla a che fare con le preferenze estetiche. Tuttavia, in quanto segue, vorrei concentrarmi sui motivi estetici per mantenere viva l'arte. Immaginiamo di vivere in una società molto più ricca, che possa facilmente trovare un nuovo lavoro gratificante per tutte le persone la cui sussistenza dipendeva dalla produzione artistica. Anche in quella società, voglio sostenere, vale la pena preservare la produzione di nuove

⁵ Grazie a Jacopo Domenicucci per aver insistito sull'importanza di questo aspetto.

opere d'arte. Dovremmo impedire che l'arte muoia anche in assenza di ragioni morali e politiche per mantenerla in vita.

Hegel ha parlato della morte dell'arte nel senso di un superamento dell'attività artistica a favore di forme superiori di conoscenza come la religione e la filosofia. Arthur Danto ha offerto una variazione novecentesca sul tema hegeliano parlando di un superamento dell'arte a favore di una riflessione filosofica sull'arte stessa. Per Hegel, l'arte muore quando la religione e la filosofia sono abbastanza mature da rappresentare la nostra natura spirituale in modi più efficaci di quelli che l'arte ci mette a disposizione. Allo stesso modo, per Danto, l'arte muore quando gli artisti si comportano come filosofi per i quali capire l'arte è più importante che crearla⁶.

La morte dell'arte per Covid-19 non è esattamente ciò che Hegel o Danto avevano in mente, ma resta l'idea di un superamento dell'arte, intesa come creazione di opere, in direzione di un nuovo atteggiamento cognitivo, che ora è l'esplorazione di un immenso repertorio di opere, finalmente sottratte al flusso del divenire. Tuttavia, questo repertorio assomiglia a un cimitero, e questo rende l'espressione 'la morte dell'arte' particolarmente saliente. O, se si preferisce, questo repertorio assomiglia a un paradiso, che è però quello lugubre e inospitale cantato dai Talking Heads: «Heaven / Heaven is a place / A place where nothing / Nothing ever happens» (*Heaven*, 1984).

Il punto è che l'arte non può essere ridotta alla dimensione, seppur gratificante, dell'esperienza della bellezza. L'arte è soprattutto un fenomeno storico; parafrasando un'altra famosa frase hegeliana, l'arte è il proprio tempo appreso per immagini. Così, il paradiso dell'arte che il *lockdown* sembra offrirci, per quanto allettante possa sembrare, non è più arte, poiché ha perso il suo legame essenziale con la storia. Per continuare a esistere come tale, l'arte deve produrre continuamente nuove opere, al passo con gli eventi storici.

⁶ Cfr. A. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Columbia University Press, New York 1986.

Nel suo libro *La fidanzata automatica* (2007), Maurizio Ferraris ha giustamente sottolineato che le opere d'arte sono «cose che sembrano persone», cioè suscitano atteggiamenti mentali come emozioni e sentimenti che di solito sono suscitati dalle persone⁷. Inoltre, un'opera d'arte sembra una persona nel senso che essa si presenta come un individuo a cui siamo portati ad attribuire non solo proprietà materiali ma anche proprietà mentali: un'opera d'arte, oltre ad avere forma e colore, può essere intelligente, brillante, malinconica, passionale.

La concezione di Ferraris dell'opera d'arte come una quasi-persona ci porta a considerare che, in tempi di *lockdown*, il nostro rapporto con le opere d'arte cambia proprio come quello con le persone. Non ci sono più occasioni per nuovi incontri e nuove amicizie, eppure la sovrabbondanza di tempo e di risorse tecnologiche, a patto di essere tra i fortunati che non devono preoccuparsi di questioni più urgenti, ci offre lunghe conversazioni in videoconferenza con gli amici di una vita, anche quelli che non riuscivamo a contattare da mesi se non da anni. Fin qui tutto bene, ma, anche lasciando da parte le questioni morali e politiche di cui sopra, c'è qualcosa di eccessivamente artificiale e, in ultima analisi, triste in questa opzione. L'amicizia, come l'arte, non può essere coniugata solo al passato: ha bisogno anche del presente e del futuro, ha bisogno di stare al passo con la storia.

Quando la storia avrà superato il *lockdown*, occorrerà essere consapevoli che troppo spesso si sono inquisite le notizie effimere del mondo dell'arte, lasciandosi guidare dalla curiosità, dai pettegolezzi e dalla paura di apparire fuori moda. Il *lockdown* ci ha giustamente ricordato che l'arte non è solo la schiuma del presente; anzi, i suoi tesori più preziosi si trovano nelle profondità del passato. Ma senza presente e senza futuro, senza il continuo mutamento storico che avviene nel deserto del reale, non può esserci arte. La pillola rossa resta quella giusta da prendere, possibilmente dopo aver lavato accuratamente le mani.

⁷ M. Ferraris, *La fidanzata automatica*, Bompiani, Milano 2007.

5. Appendice.

Come l'arte rappresenterà ciò che stiamo vivendo

Tra le sfide che l'arte dovrà affrontare per mantenere il suo legame con la storia, una sembra essere particolarmente significativa. All'inizio di questo articolo ho considerato come l'arte, in passato, abbia rappresentato situazioni simili a quella che stiamo vivendo. Tuttavia, quando si tratterà di rappresentare la vita che ricomincia dopo il Covid-19, l'arte dovrà affrontare una sfida senza precedenti. Supponendo che indosseremo mascherine e manterremo le distanze sociali per un periodo piuttosto lungo, il modo in cui l'arte racconterà storie dopo il blocco dovrebbe essere nettamente diverso da prima.

Come sottolineato da studiosi come Kendall Walton e Stacie Friend⁸, la narrazione si basa su un 'principio di realtà' tale per cui il pubblico presume che il mondo immaginario sia proprio come il mondo reale a meno che le differenze non siano dichiarate dalla narrazione stessa. Quindi, se vivremo in un mondo in cui indossare mascherine e mantenere il distanziamento sociale sarà la norma, ci aspetteremo che anche i personaggi di finzione lo facciano. Naturalmente, le arti rappresentazionali potrebbero affrontare questo problema ambientando storie nel passato, o in un futuro fantascientifico, o in qualche mondo fantastico, fornendo così al pubblico chiare ragioni per cui i personaggi non indossano mascherine e non mantengono il distanziamento sociale. Tuttavia, generi come la commedia e il dramma, che hanno lo scopo di rappresentare il presente, difficilmente possono sfuggire alla sfida di rappresentare un mondo in cui le persone indossano mascherine e

⁸ K. Walton, *Mimesis as Make-believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1990, trad. it. *Mimesi come far finta. Sui fondamenti delle arti rappresentazionali*, Mimesis, Milano-Udine 2011; S. Friend, *The Real Foundation of Fictional Worlds*, «Australasian Journal of Philosophy», 95 (1), 2017, pp. 29-42.

mantengono il distanziamento sociale. Lo si coglie bene considerando *Borat - Seguito di film cinema*, un film che è al tempo stesso una commedia, un dramma tragicomico e un documentario sulla campagna elettorale americana del 2020. Inizia come un film come tanti, ma poi diventa, quasi suo malgrado, un film sul Covid-19, non perché ne tratti direttamente, ma perché ne rappresenta inevitabilmente le conseguenze sul modo di presentarsi e comportarsi. Il sottotitolo «Seguito di film cinema» assume così una connotazione che va al di là delle intenzioni degli autori, finendo per indicare il seguito della storia del cinema come la conoscevamo, a partire dalle modalità distributive: *Borat - Seguito di film cinema* non è uscito in sala, ma è stato distribuito direttamente sulla piattaforma PrimeVideo di Amazon.

Mascherine e distanziamento finiscono così per risultare segni dei tempi, cioè tratti che consentiranno di individuare il periodo storico in cui è ambientata una storia senza bisogno di esplicita indicazione. Automobili, vestiti, telefoni, televisori, computer sono tipici segni dei tempi che spesso ci aiutano a individuare il periodo storico di una storia. Anche le valute possono farlo, ad esempio se vediamo un film francese in cui i personaggi usano il franco per pagare ci viene garantito che la storia si svolge prima del 2002. D'altra parte, i segni dei tempi legati al Covid-19 hanno sicuramente un impatto maggiore sulla narrazione poiché non riguardano gli artefatti che i personaggi usano ma piuttosto il modo in cui le persone agiscono e si comportano. Non si tratta soltanto di rappresentare nuovi oggetti, ma soprattutto di rappresentare nuovi modi di agire e di porsi come soggetti nel mondo sociale. Pertanto, se anche le nuove opere di arte rappresentazionale saranno esteticamente inferiori ai capolavori che già abbiamo a nostra disposizione, quelle avranno qualcosa di importante che manca a questi: occuparsi della nostra attuale situazione storica nel tentativo di rappresentarla e comprenderla riflessivamente. Questa riflessione è vitale per l'arte tanto quanto lo è la ricerca della bellezza.

Sulla rappresentazione dell'‘Antropocene urbano’

Enrica Bistagnino

Università degli Studi di Genova

1. Introduzione

Anche se ad oggi il termine Antropocene non è stato approvato dall'International Union of Geological Sciences¹ come rappresentativo di una nuova epoca geologica, di fatto questa espressione, introdotta negli anni Ottanta dal biologo Eugene Stoemer, è ormai ampiamente utilizzata in molteplici contesti. Dall'ambito divulgativo a quello scientifico, l'espressione Antropocene segnala la condizione geologica successiva a quella dell'Olocene (da 12.000 anni fa ad oggi), che sembrerebbe contrassegnata da cambiamenti irreversibili innescati, come la stessa denominazione suggerisce, dall'Homo Sapiens.

Il suo primario riferimento alla scala geologica, in particolare agli effetti di natura chimica, biologica e fisica conseguenti alle azioni della società umana, risulta sempre più frequentemente integrato da varie declinazioni connesse a molteplici contesti dello spazio abitato dall'uomo, uno spazio non solo contraddistinto da fenomeni ambientali ed elementi territoriali, ma anche fortemente alimentato

¹ L'International Union of Geological Sciences (IUGS), fondata nel 1961, è una delle maggiori organizzazioni non governative, con funzione di promozione e supporto dello studio di problemi geologici di interesse globale.

dalla relazione culturale che gli abitanti, stanziali o in transito, generano con esso.

In altri termini, il concetto di Antropocene, sembra essere esteso anche alla sfera del paesaggio, naturale e antropico, alimentando quindi il dibattito teorico-culturale contemporaneo su questioni legate a differenti piani tematici fra loro interconnessi: sociali, percettivi, estetici, etici solo per citarne alcuni.

Quindi, al di là del formale riconoscimento dell'Antropocene da parte della comunità scientifica, al di là dell'individuazione di un segno stratigrafico utile a fissare l'inizio della nuova epoca geologica, questione peraltro assai controversa², è interessante, in una visione più ampia, considerare anche le implicazioni socio-culturali conseguenti alla modificazione (strutturale, funzionale, formale ecc.) determinata dall'uomo nei confronti dello spazio che fruisce e abita.

In particolare, sembra interessante provare a individuare alcune delle espressioni che appaiono riferibili a una sorta di deformazione della 'naturale' antropizzazione del paesaggio, principalmente del paesaggio urbano, e che evidenziano una situazione di crisi difficile da risolvere, spesso consolidata nel tempo al punto da far anche ipotizzare una probabile irreversibilità.

Se infatti il paesaggio abitato dall'uomo è intrinsecamente un paesaggio antropizzato, spesso in modo armonico o comunque resiliente³, sono

² In tal senso, per segnalare la complessità della questione, ricordo che alcune ipotesi individuano l'inizio dell'Antropocene nella fase di appropriazione del controllo del fuoco da parte degli ominidi (quindi circa un milione e mezzo di anni fa), mentre altre lo fanno coincidere con la diffusione delle attività agricole. In epoca recente, alcune teorie associano l'Antropocene alla rivoluzione industriale o lo interpretano come conseguenza delle emissioni dovute alle sperimentazioni nucleari avviate nel secolo scorso.

³ Sul tema della resilienza urbana, ricordo, a titolo d'esempio, il noto caso di Rotterdam, città sotto il livello del mare per circa l'80% della sua superficie, che a seguito della drammatica alluvione del 1953 ha avviato importanti programmi

evidenti, soprattutto in alcuni contesti economico-politici contemporanei, delle significative complessità e criticità che riguardano la sfera funzionale, relazionale e d'uso; penso ad alcune aree marginali e residuali delle megalopoli, delle conurbazioni, delle cosiddette 'città globali'⁴ come Londra, New York e Tokyo, ma penso anche alle città che rispondono a requisiti dimensionali e demografici 'di base', quali sono, ad esempio, molte città italiane nelle quali si manifesta una situazione di crisi che appare forse l'esito di un sorta di 'malessere' generalizzato già preannunciato da sociologi e urbanisti a partire dai primi anni del Novecento. Penso, in particolare, al pensiero di Patrick Geddes, poi ripreso da Lewis Mumford, riguardo le direzioni di cambiamento urbano innescate dall'era industriale, che vedono nella cosiddetta fase 'paleotecnica'⁵ l'espressione di una disarmonia tra produzione e città causata da forme di sfruttamento non controllato delle risorse.

2. Antropocene urbano

Se con il termine Antropocene si indica un processo dinamico e irreversibile, innescato dall'uomo e portatore, come molti sostengono,

di protezione e, appunto, di resilienza per riuscire, entro il 2025, a funzionare economicamente e socialmente, in qualsiasi situazione meteorologica, anche in quelle estreme. Grazie a una serie di interventi quali la realizzazione delle cosiddette 'piazze d'acqua', aree polifunzionali che, in caso di forti precipitazioni, vengono utilizzate come vasche a inondazione controllata per accogliere le acque provenienti dalle coperture degli edifici, il carico sulla rete fognaria viene alleggerito contribuendo, quindi, a ridurre il rischio di allagamenti. In una visione più ampia, ricordo poi i programmi sviluppati nell'ambito di "100 Resilient Cities" un network promosso dalla Rockefeller Foundation, a cui partecipano anche Milano e Roma, finalizzato a promuovere azioni di adattamento e crescita in contesti critici, siano essi accidentali o cronici.

⁴ Sul tema delle città globali cfr. L. Sacchi, *Il futuro delle città*, La nave di Teseo, Milano 2019, p. 35.

⁵ P. Geddes, *Città in evoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1970 (ed. or. *Cities in Evolution*, Williams & Norgate, London 1915).

di gravi implicazioni, le tracce di questo processo in ambito urbano sembrano molteplici. Seppur in uno scenario denso di variabili, di contesto, di scala, di consistenza ecc., è frequente individuare aree edificate accomunate da un degrado di varia connotazione – strutturale, architettonica, ambientale e funzionale –, fra cui la perdita d'uso degli spazi o il loro utilizzo disarmonico sembrano essere, soprattutto se stabilizzati nel tempo, tra i principali sensori di un insieme articolato e complesso di criticità economico-produttive e socio-culturali. Non solo, questa situazione si inserisce in uno scenario critico ampio in cui è sempre più frequente riscontrare l'annullamento degli spazi finiti e unitari a favore di «flussi e interferenze che determinano le agglomerazioni o le dispersioni, i contatti e gli antagonismi, i quali danno la misura dei grandi focolai dove tutto si annoda e si snoda»⁶.

Fenomeni per loro natura difficili da risolvere, quantomeno in periodi brevi, che talvolta, come emerso negli ultimi due anni, possono risultare potenziati anche da gravi fattori accidentali.

Il coronavirus SARS-CoV-2 è stato infatti un indubbio attivatore di impreviste accelerazioni verso nuove idee di spazi di relazione, profondamente mediati dalla tecnologia digitale, sostitutivi degli spazi urbani concreti resi inaccessibili dalle misure restrittive imposte da alcuni provvedimenti emergenziali.

Nella situazione di confinamento che, in relazione alla 'chiusura delle città', ha determinato la necessità di ripensare il 'dove' di ogni attività umana, si è attuata un'immediata risposta adattativa favorita dalla flessibilità dell'uomo e dall'efficacia delle sue estensioni hardware e software.

Così, in brevissimo tempo, si sono configurati contesti a-spaziali che contrappongono alla geografia dei luoghi la topologia dei nodi⁷.

⁶ P. George, *Sociologie et géographie*, PUF, Paris 1966, p. 222.

⁷ Cfr. W.J. Mitchell, *La città dei bit. Spazi, luoghi e autostrade informatiche*, traduzione S. Polano, Electa, Milano 1997 (ed. or. *City of Bits: Space, Place,*

I sistemi di comunicazione on line sono stati, quindi, piazze, luoghi di incontro e transito immateriali che hanno reso tutti gli uomini abitanti di un'unica città, immensa e a-dimensionale allo stesso tempo. Il trasferimento dello spazio di scambio intersoggettivo nell'infinita estensione web, dove spazio pubblico e privato sono scolorati uno nell'altro, se da un lato ha contribuito a garantire la relazione tra il 'me' e 'te'⁸ su scala personale e collettiva, dall'altro ha partecipato a limitare il bisogno dello spazio urbano contribuendo ad alimentare processi di esaurimento d'uso di alcune aree delle città, in certi casi già ampiamente compromessi.

Semplificando il ragionamento e tornando al tema dell'Antropocene, proprio l'assenza di uso degli spazi, sia essa conseguente a inadeguate pianificazioni urbane, a dinamiche trasformative innescate da molteplici fattori – economici, sociali ecc. –, a fatti imprevedibili e imprevedibili, o alla sovrapposizione di questi e altri elementi, sembra essere una condizione di degrado particolarmente vicina all'idea di irreversibilità. L'intersezione di problematiche di natura economico-produttiva, socio-culturale, architettonica, tecnologica, infrastrutturale, solo per ricordarne alcune, rendono infatti decisamente complessa non solo l'attuazione di progetti di riqualificazione dello spazio urbano in funzione di nuove forme di utilizzo, ma anche la loro stessa formulazione.

Cosa fare, dunque, rispetto a queste situazioni? Quali azioni e quali strumenti possono favorire il ri-orientamento, la ri-vitalizzazione, il ri-uso delle aree urbane dismesse?

and the Infobahn, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1996); C. Ratti, M. Claudel, *La città di domani. Come le reti stanno cambiando il futuro urbano*, Einaudi, Torino 2017.

⁸ M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo Edizioni, Milano 2011 (il libro contiene la traduzione di diversi testi dell'autore pubblicati tra il 1923 e il 1954).

3. Note sulla rappresentazione della città fra fenomeni antropici e Antropocene

Nella consapevolezza della complessità dell'argomento che certamente coinvolge molteplici attori e che prevede il ricorso a numerosi strumenti di rilevazione e lettura di un'ampia gamma di dati e informazioni, si vuole qui solo segnalare alcune riflessioni sul potenziale dei processi di rappresentazione ai fini dell'osservazione e dell'interpretazione del paesaggio architettonico-urbano.

Le diverse forme di rappresentazione contemporanea, articolate in strumenti, tecniche e metodi sempre più ampi e disponibili ad essere fra loro ibridati, sembrano infatti confermarsi ulteriormente come una risorsa fondamentale per contribuire a comprendere la città e a prefigurarne visioni di cambiamento.

Come noto, infatti, ogni rappresentazione, in quanto forma di ri-presentazione mediata da un soggetto, quindi basata inevitabilmente su processi di discretizzazione della realtà osservata, intrattiene con essa una relazione duale: di ascolto, orientata a leggere e descrivere segni oggettivi, con valore documentale, ma allo stesso tempo di interpretazione, conseguente all'intrinseco e inalienabile sguardo autoriale latore di una visione trasformativa che, quindi, enuclea segni embrionali di ipotesi di progetto.

Alla luce di queste considerazioni, presento gli esiti, ancorché parziali, di una ricerca sulla rappresentazione delle percezioni visive degli spazi della città⁹, in cui differenti forme di degrado, riferibili, seppur

⁹ 'La rappresentazione quale metodo di lettura e trascrizione progettuale delle percezioni visive urbane legate al movimento, a fini riqualificativi' è il titolo della ricerca (durata triennale) avviata nel 2020 tra il Dipartimento Architettura e Design (dAD, Unige), responsabili scientifici (Enrica Bistagnino, Maria Linda Falcidieno), e il Laboratoire de recherche de l'École d'architecture de Versailles (LéaV, ÉnsaV), responsabili scientifici (Annalisa Viati Navone, Gabriele Pierluisi).

con qualche forzatura e semplificazione di ragionamento, all'idea di Antropocene urbano così come in precedenza introdotta, sono trattate attraverso una metodologia di studio e azione che, appunto, pone la rappresentazione come *medium* centrale.

La ricerca, ad oggi svolta principalmente in termini teorico-metodologici, ha avviato una prima fase di sperimentazione con riferimento, in particolare, all'area urbana di Piccapietra, zona centrale della città di Genova¹⁰ con l'intenzione, appunto, di verificare l'efficacia delle differenti forme di rappresentazione nel definire e ri-definire i segni di questo spazio complesso, e nell'esercitare il pensiero elaborativo e critico indispensabile a ogni riflessione progettuale.

L'area di Piccapietra è stata scelta in quanto paradigmatica di una situazione di degrado che si attua certamente su più piani e che sembra evidenziare un'oggettiva modificazione di 'funzionamento', resa ancora più esplicita dal contrasto con una sostanziale e fisiologica vitalità delle aree ad essa circostanti (Fig. 01). Si tratta di un contesto in cui la pianificazione urbanistica del secondo dopoguerra, ispirata ai principi della Carta di Atene (1933) e concretizzata nel Piano Regolatore (approvato nel 1959) anticipato dal Piano Particolareggiato di esecuzione per l'area

¹⁰ Lo studio è stato svolto nell'ambito della didattica del Corso di Laurea in Design del Prodotto e della Nautica, del Corso di Laurea magistrale in Design del Prodotto e dell'Evento – rispettivamente nel Laboratorio di Grafica per il Prodotto dal titolo 'Segni di spazi. Rappresentare per conoscere e immaginare: Armonie e disarmonie nell'area urbana di Piccapietra', docenti: Enrica Bistagnino, Alessandro Castellano (a.a. 2020-21), e nel Laboratorio di Comunicazione visiva, docenti Enrica Bistagnino, Alessandro Castellano (a.a. 2020-21) – e nell'ambito dell'attività formativa del Dottorato Architettura e Design (Unige) in particolare nel workshop *Visuality_04* dal titolo 'Segni di spazi: sguardi e visioni sullo spazio urbano' (8, 9, 12, 14 aprile 2021), responsabili scientifici: Enrica Bistagnino, Maria Linda Falcidieno (Unige); docenti partner del workshop: Gabriele Pierluisi, Annalisa Viati Navone (EnsaV); Tutor didattici del progetto 'Kintsugi [...]': Massimiliano Cavallini, Alessandro Meloni.

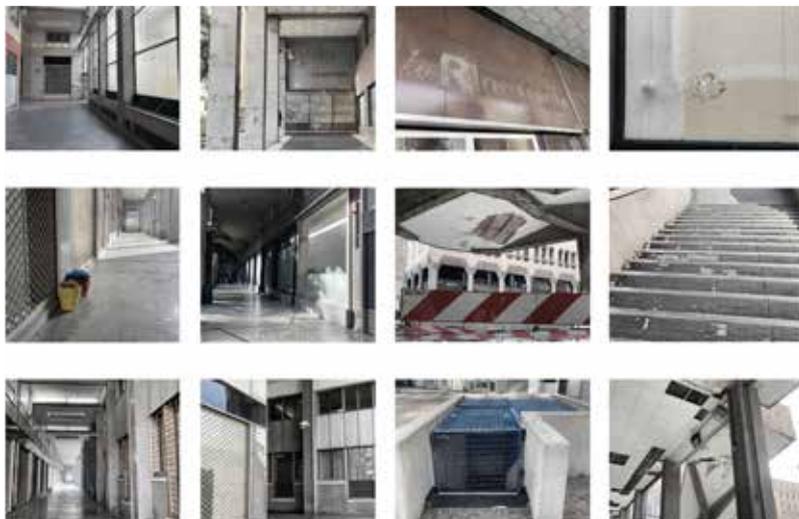


Fig. 01 Alessia Olivieri, Irene Ottonello, fotografie tratte da *Piccapietra: realtà di contrasto*.

di Piccapietra (1953), a pochi decenni dalla sua attuazione, si è di fatto rivelata sostanzialmente miope. L'auspicato sviluppo della città è stato contraddetto da una crescente crisi economica e demografica che ha contribuito a determinare importanti contrazioni nell'uso degli spazi urbani, particolarmente visibili proprio in quei contesti che erano stati concepiti per accogliere e favorire le dinamiche di sviluppo.

Quindi, nonostante l'area esprima un importante valore architettonico – penso, a titolo d'esempio, agli edifici progettati da Franco Albini con Franca Helg, da Robaldo Moro della Rocca, da Alberto Mazzoni –, di fatto l'insieme complessivo, manifesta, sul piano urbano, una decadenza tangibile e profonda.

La diffusione di spazi vuoti, spesso in stato di abbandono, è un segno evidente di una situazione di degrado che sembra non essere stata ancora metabolizzata e, di conseguenza, non affrontata dagli abitanti e dai gestori della città. Così, nella sostanziale mancanza di azioni di modificazione è rintracciabile una sorta di indifferenza che contribuisce a consolidare l'evidente situazione di crisi.

Ciò premesso e in considerazione della complessità, anche delle contraddizioni intrinseche alla città di Genova – città densa e rada, stabile e fluida, conservativa e propulsiva al contempo –, appare opportuno provare a riflettere sulla grave situazione attuale e su possibili scenari di riqualificazione, ipotizzando anche nuove forme d'uso.

In tal senso l'ideazione di azioni non strutturali, diffuse, flessibili e temporanee è occasione di riflessione e al contempo di prefigurazione progettuale che può anche diventare un attivatore di eventuali interventi più profondi e complessi.

In relazione a ciò, la fase iniziale della ricerca è stata sviluppata in due momenti:

- nella lettura e visualizzazione dell'esistente, che, come sopra accennato, in quanto processo di selezione e ri-scrittura, contiene, seppur in modo embrionale, elementi informativi di visioni progettuali;
- nella proposta di segni integrativi rispetto all'esistente – installazioni, performance ecc. – in funzione della sua ri-semantizzazione; azioni meta-progettuali, leggere e al contempo pervasive.

Il primo passaggio, è stato quindi, l'attraversamento – fisico e/o virtuale¹¹ – di Piccapietra, un 'passeggiare' rivolto a percepire gli spazi nella dimensione dinamica del tempo, seguendo percorsi 'ordinati' o, viceversa, in una sorta di *détournement* situazionista, lasciandosi portare da elementi di interesse, percepiti soggettivamente come punteggiature (positive o negative) dello spazio urbano.

In questa fase, le forme, le luci, le ombre, i rumori, i silenzi, le masse volumetriche, gli scorci prospettici, le trame visive e molto altro ancora sono stati osservati e rappresentati in immagini dinamiche e statiche, al fine di raccontare da un lato le componenti geometrico-formali dell'area, dall'altro la loro continua trasformazione di immagine determina-

¹¹ Cfr. le potenzialità disponibili nella piattaforma di Google.

ta dalle modificazioni di sguardo intrinseco al movimento del punto di vista, ma anche dalle modificazioni ambientali relative al fluire del tempo. In altri termini si sono realizzate rappresentazioni che tenessero conto della diversità d'immagine riscontrabile sul piano del disegno degli spazi e su quello della loro fruizione esperienziale.

Sugli effetti generati dal contesto, riferibili a coppie oppositive sia sul piano geometrico, proporzionale e dimensionale, sia su quello sensoriale ed empatico – alto/basso, grande/piccolo, regolare/irregolare/, appagamento/disagio, valore/disvalore, bellezza/bruttezza ecc. – sono state poi rintracciate, attraverso un processo di analisi e concettualizzazione, gli elementi causa delle differenti percezioni in modo da tracciare un abaco di temi centrali su cui sviluppare ulteriormente la riflessione.

Esito finale di questo processo, sono due tipologie di progetti di rappresentazione.

Alcuni, circoscritti a una fase di lettura, evidenziano qualità e criticità di Piccapietra rintracciabili alla scala urbana così come alla scala architettonica con riferimenti all'articolazione spaziale, formale, funzionale (Figg. 02, 03) e a quella geometrico-tessiturale (Figg. 04a/b);

Sono elaborati che propongono una riflessione grafica sugli interessanti rapporti tra pieni e vuoti dei differenti volumi, sulle relazioni dinamiche tra orientamenti verticali e orizzontali, ma anche sulla restrizione d'uso delle gallerie interne agli edifici e sul conseguente senso di straniamento (Figg. 05a/b); oppure sono immagini che propongono un'interessante risemantizzazione di alcuni segni di degrado. Si tratta di visioni che riflettono originali intuizioni concettuali, sviluppate in composizioni inusuali e rqualificanti (Fig. 06).

Altri, invece, di carattere metaprogettuale, sono orientati a proporre installazioni con effetto perturbativo, per stimolare la riflessione e il confronto delle differenti comunità di attori.

Hanno così preso forma segni virtuali e/o segni tangibili da allestire in spazi limitrofi alle architetture, in modo da creare un dialogo con l'interfaccia architettonica senza che questa venga direttamente coinvolta.

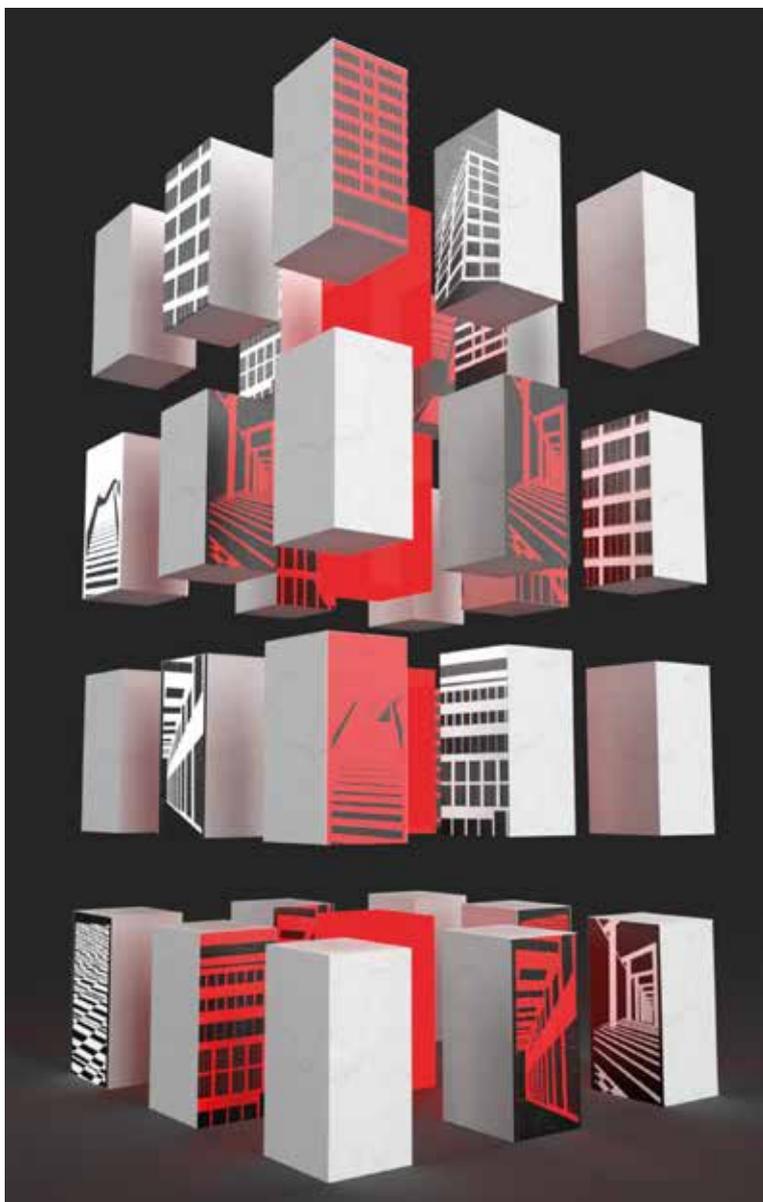


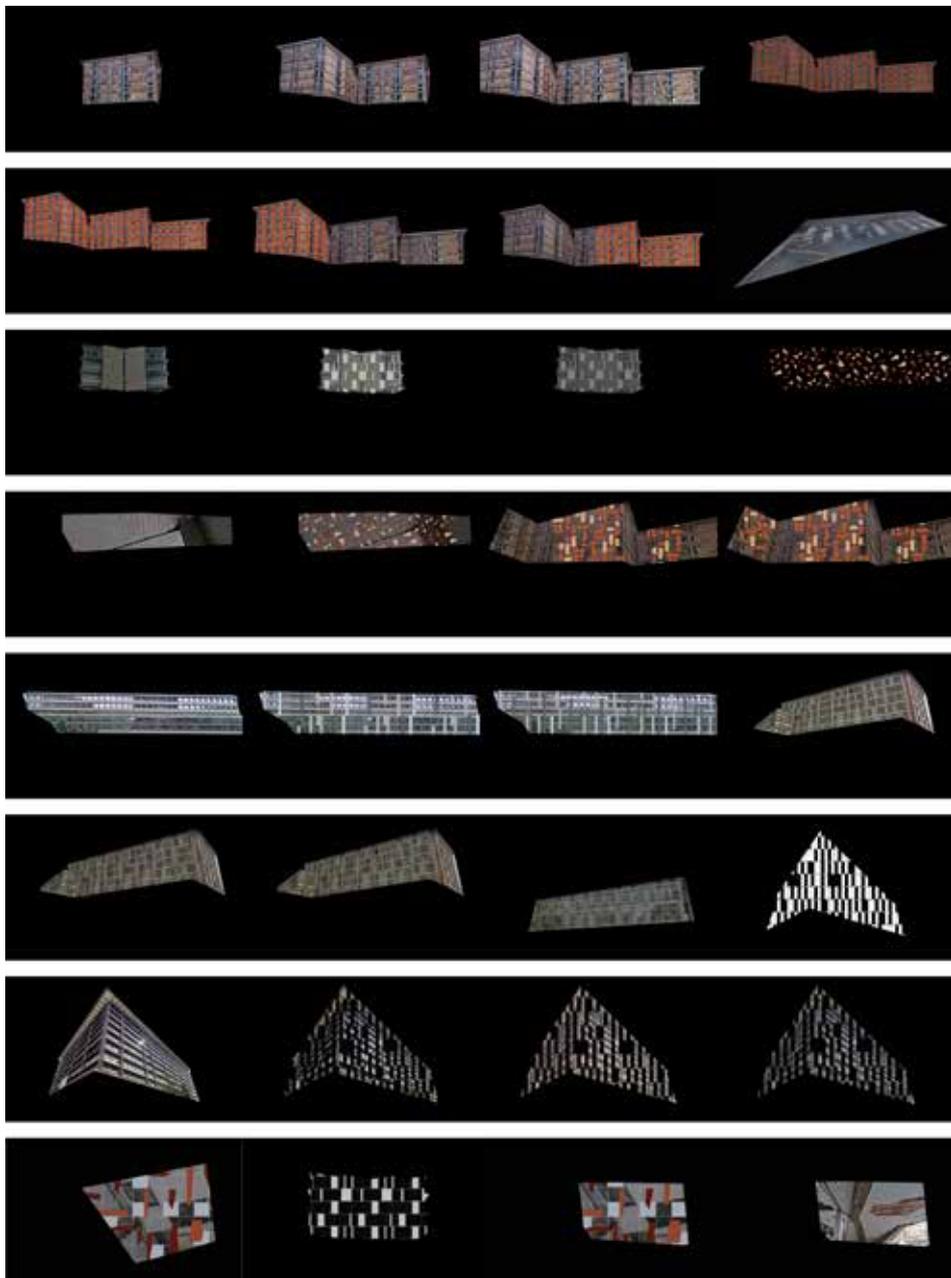
Fig. 02 Chiara Pastorino, Silvia Barisone, *Piccapietra: alla ricerca dell'armonia*.



Fig. 03 Fabio Ruwett, *La macchina Piccapietra*.



Fig. 04a/b Gabriella Bonetti, *Contrast on Piccapietra*.



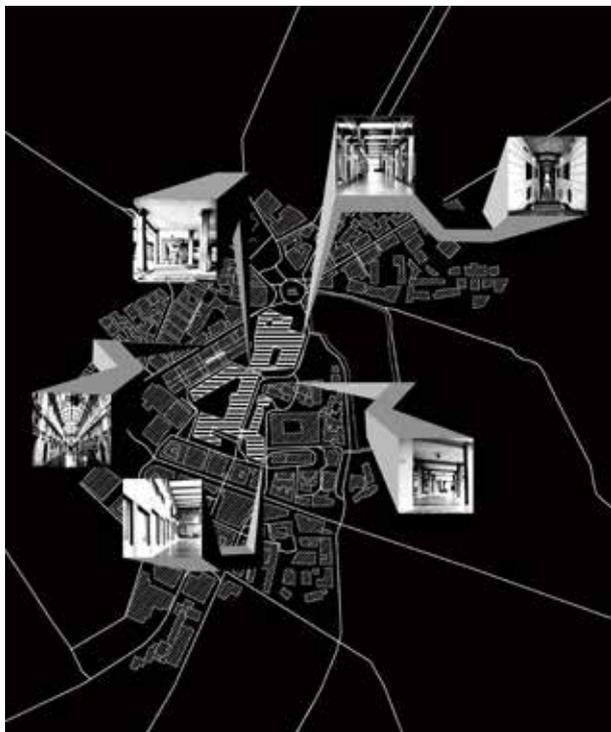


Fig. 05a/b Fedora Beelke, Arianna Camus, Vittorio Chersoni, *Che fine ha fatto Piccapietra?*

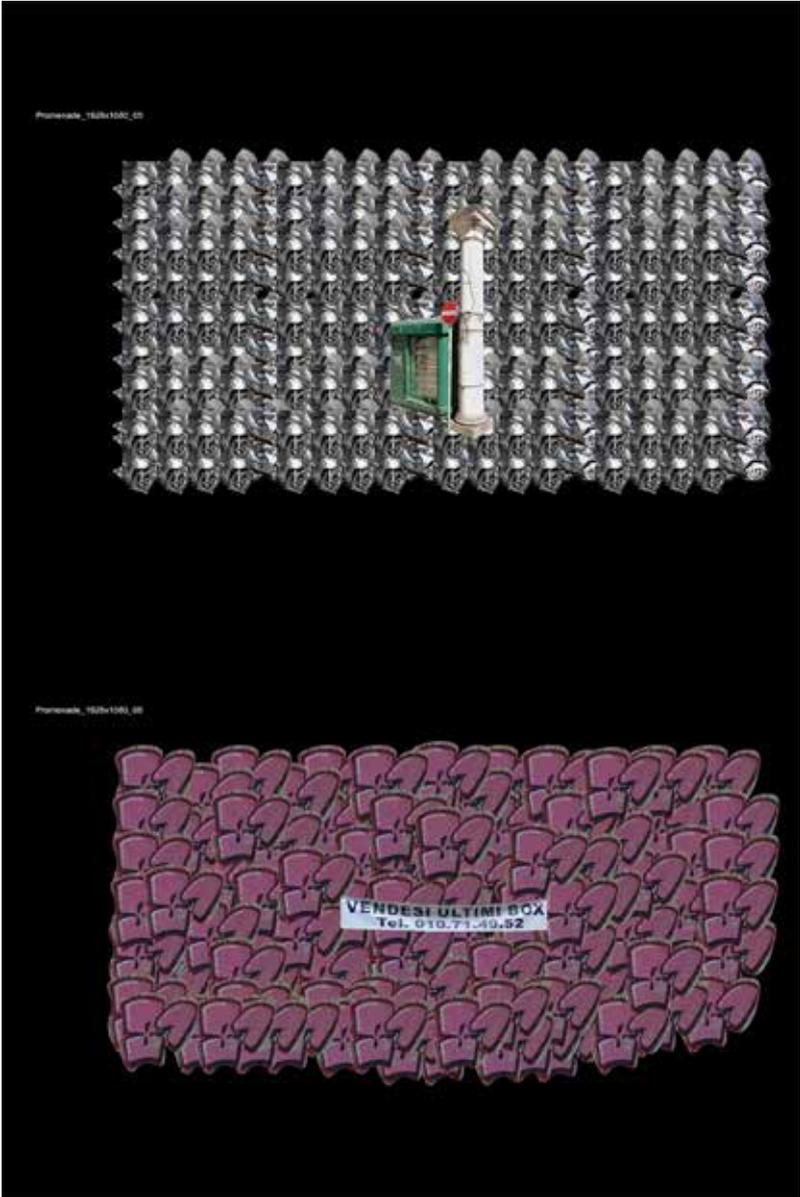


Fig. 06 Ivano Idrontino, *Promenade_1928x1080*.

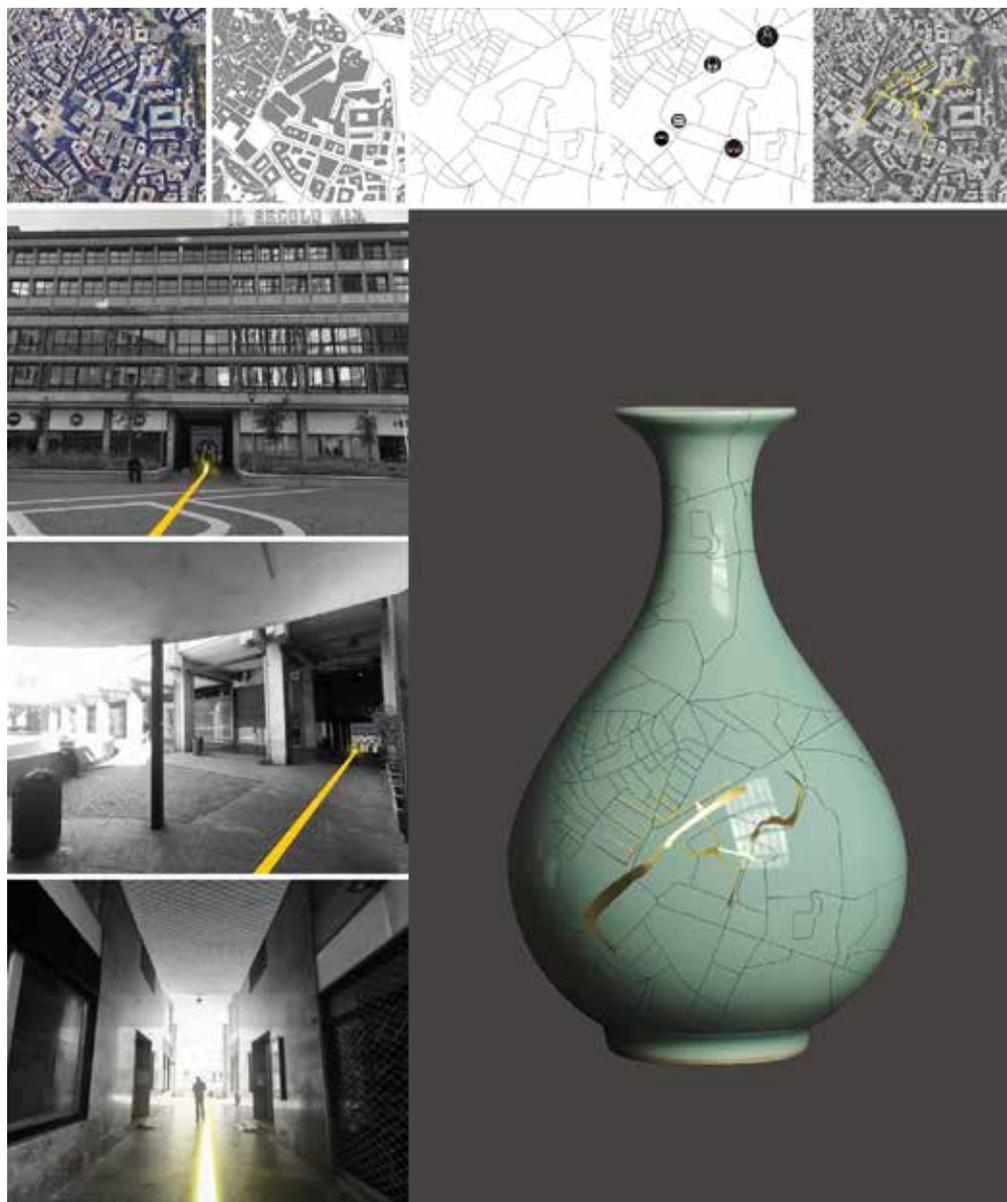


Fig. 07 Jiang Yao, Zhao Kaidi, Hu Zhiye, *Kintsugi: riparazione Piccapietra*.

Segni ‘lievi’, quindi, ‘en plein air’, di natura ‘pubblica’ e collettiva. Fra questi segnali, a titolo d’esempio, l’idea rappresentata in ‘Kintsugi. Riparazione Piccapietra’. Una proposta ispirata all’antica tecnica giapponese che utilizza colature di materiali preziosi per la riparazione del vasellame ceramico. Una splendida metafora sulla resilienza, sul potenziale intrinseco al degrado, allo scarto, sul valore che può assumere ciò che appare irrimediabilmente danneggiato, se ricostruito attraverso sensibili operazioni di cucitura. Il suggerimento progettuale prevede, quindi, di rappresentare la complessità e la fragilità di Piccapietra, la sua discontinuità rispetto alle aree circostanti e di provare a ricomporre i frammenti urbani grazie a un poetico segno dorato, un segno luminoso quando tracciato nei passaggi coperti, un segno a spessore variabile per interpretare la dimensione materiale ed emozionale dei luoghi (Fig. 07).

4. Conclusioni

L’idea di immagine qui proposta, dalle valenze descrittive, prefigurative e metalinguistiche, vuole confermare ulteriormente il ruolo fondamentale della rappresentazione come medium esplorativo, forma-pensiero intrinsecamente atta a innescare azioni di lettura e interpretazione dell’esistente. Nel processo rappresentativo, infatti, basato su operazioni di scomposizione e ricomposizione del reale, proprio i due tempi dell’attività, permettono la produzione del nuovo tracciando una «fabbricazione vera e propria di un mondo simile al primo, non per copiarlo ma per renderlo intelligibile»¹².

Dunque, nel contesto critico della città contemporanea, anche nel complesso scenario dell’Antropocene, la rappresentazione, grazie alla sua dimensione conoscitiva e al contempo elaborativa, può certamente contribuire a rompere la ‘resistenza’ che ogni spazio urbano,

¹² R. Barthes, *Saggi critici*, Einaudi, Torino 1966, p. 246.

costruito in tempi lunghi e fatto di una materia ‘dura’, difficile da riplasmare, oppone ‘naturalmente’ alla necessaria modificazione di percezione e d’uso dei luoghi.

Nella rappresentazione sarà possibile proporre una visione aggiornata della città simulando forme di resilienza rispetto alle differenti dimensioni ed espressioni delle crisi contemporanee. Una visione in cui la città, ricordando il pensiero di Andrea Branzi, sia un organismo fluido, non più «un *insieme di scatole architettoniche*, ma un territorio di uomini, servizi, oggetti, informazioni, relazioni immateriali [...]», dove ogni intervento sia «reversibile, incompleto, elastico [...]»¹³.

Rappresentazioni analogiche e digitali, fisiche e virtuali, visive e plurisensoriali, statiche e dinamiche per provare a stimolare l’immaginario, anche quello comune, verso nuovi scenari; rappresentazioni, in definitiva, per provare a far «formicolare di nuovo sul suolo migliaia di edifici»¹⁴.

¹³ A. Branzi, *Dieci modesti consigli per una nuova Carta di Atene*, in E. Bistagnino (a cura di), *Sguardi mediterranei*, FrancoAngeli, Milano 2011.

¹⁴ V. Hugo, *Notre-Dame de Paris*, Rizzoli, Milano 2019 (ed. or. *Notre-Dame de Paris*, Gosseling, Paris 1831).

Indice dei nomi

A

Abramo: 113, 117, 118, 121
Accattoli, Agnese: 14
Achella, Stefania: 17, 19, 84, 86
Adamo: 113, 117, 118, 121
Agamben, Giorgio: 12
Agazzi, Evandro: 21, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 81, 82, 83, 84
Agostino: 31, 210
Aillon, Jean L.: 182
Aime, Marco: 17, 20, 29
Albanese, Carmelo: 68
Albini, Franco: 280
Alici, Luigi: 16
Allegra, Antonio: 18, 23, 54, 161
Allodi, Leonardo: 92, 100
Allodi, Tommaso: 169
Almond, Brenda: 153
Amoretti, M. Cristina: 25, 247, 256, 257
Ancona, Elvio: 169
Andersen, Inger: 140
Andrews, Kristin: 144
Angus, Ian: 17
Angyal, Andrew: 123, 126, 130
Ardeni, Pier Giorgio: 195
Arendt, Hanna: 170
Argiolas, Concetta: 206
Aristotele: 31, 34, 80, 92, 204, 215
Asprone, Maurizio: 239

B

Bach, Johann S.: 158
Baichwal, Jennifer: 14
Balistreri, Maurizio: 56
Baluška, František: 152
Barbera, Giuseppe: 15
Barbero, Alessandro: 16
Barisone, Silvia: 283
Barlow, John P.: 190
Barlow, Peter W.: 152
Barrau, Aurélien: 46, 47
Barr, James: 111
Barthes, Roland: 290
Bartolomeo I, patriarca: 106
Bausola, Adriano: 66
Beauchamp, Paul: 119
Beauchamp, Tom L.: 182
Beck, Jacob: 144
Beck, Ulrich: 195
Beelke, Fedora: 287
Bellamy, Foster J.: 12
Bellini, Gianpaolo: 82, 83
Benasayag, Miguel: 18
Benedetto XVI, papa: 106,
210, 215
Bennett, Jane: 153
Bergoglio, Jorge: 107, 109
Berlit, Uwe: 242
Berlusconi, Silvio: 195
Bernardoni, Giuseppe: 11

- Berry, Thomas: 22, 112, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 137
- Bertini, Daniele: 101
- Bertoldi, Francesco: 210
- Bessone, Matteo: 182
- Bistagnino, Enrica: 25, 273, 278,
279, 291
- Blatt, Michael R.: 152
- Bobbio, Norberto: 189, 200
- Böckenförde, Ernst Wolfgang: 211,
212, 213
- Bodini, Chiara: 182
- Bollier, David: 181
- Bologna, Gianfranco: 14
- Bondi, Damiano: 21, 87, 101
- Bondi, Roberto: 90, 95
- Bonetti, Gabriella: 285
- Bonneuil, Christopher: 14, 174
- Bontadini, Gustavo: 66
- Borghesi, Massimo: 210, 219
- Borghi, Liana: 169
- Botz-Bornstein, Thorsten: 265
- Braidotti, Rosi: 15, 52
- Branzi, Andrea: 291
- Brezzi, Francesca: 17
- Brigola, Gaetano: 11
- Brown, Lester: 39, 41
- Bruntrup, Godehard: 158
- Buber, Martin: 277
- Butera, Federico M.: 15
- C**
- Cacciari, Paolo: 182
- Callicott, J. Baird: 145
- Caltagirone, Calogero: 77
- Calvo, Paco: 152
- Campodonico, Angelo: 16, 21, 51, 61, 63
- Camus, Albert: 263
- Camus, Arianna: 287
- Cantillo, Clementina: 19, 84, 86
- Cappelletto, Gianni: 113, 118, 122
- Capranico, Giovanni: 56
- Cartabia, Marta: 215
- Cartesio, Renato: 72, 141, 147, 150
- Carugo, Adriano: 249
- Caruso, Raul: 196
- Casaleggio, Gianroberto: 197, 199,
200, 203
- Casilli, Antonio A.: 83
- Casini, Paolo: 66
- Cassini, Andrea: 15
- Castellano, Alessandro: 279
- Castelli, Luca: 20
- Castoriadis, Cornelius: 44
- Cavallini, Massimiliano: 279
- Ceppa, Leonardo: 18
- Chakrabarty, Dipesh: 16, 174
- Chalmers, David: 144, 146
- Chansigaud, Valérie: 105
- Chávez, Hugo: 213
- Chelazzi, Guido: 14
- Chersoni, Vittorio: 287
- Childress, James F.: 182
- Ciccioni, Clara: 161
- Cimatti, Felice: 17
- Cingolani, Roberto: 66
- Clark, Brett: 12
- Clark, David S.: 144
- Claudel, Matthew: 277
- Clinton, Bill: 194
- Conte, Alberto: 250
- Conte, Giovanni: 250
- Coppola, Sofia: 264
- Cordeschi, Roberto: 65, 66
- Craxi, Bettino: 195
- Cregan-Reid, Vybarr: 15
- Crisp, Roger: 157
- Croce, Michele: 16, 63

Crouch, Collin: 198, 204
 Crutzen, Paul J.: 12, 13, 14, 94, 95,
 162, 163, 173
 Cupellaro, Marco: 198
 Cusano, Niccolò: 9
 Cutro, Antonella: 12

D

D'Addio, Mario: 201
 Dal Lago, Alessandro: 196
 Dalsace, Yeshaya: 112
 Damonte, Marco: 11, 21, 65, 81, 303
 Danovaro, Roberto: 15
 Danto, Arthur: 269
 Darnis, Jean P.: 18
 Darwin, Charles: 31, 33, 90, 133, 152, 166
 Darwin, Francis: 152
 Davide: 115
 Dawkins, Richard: 88
 De Bellis, Ennio: 13, 83
 de Chardin, Teilhard: 11, 128, 129
 de La Serre, Cédric: 106, 111, 112,
 120, 121
 Deleuze, Gilles: 60, 167
 Del Noce, Augusto: 51
 Delvaux, Jef: 17
 De Michele, Carlotta: 16
 Dennett, Daniel: 158
 Depczynski, Martin: 152
 de Pencier, Nicolas: 14
 Desclés, Jean-Pierre: 75
 De Tocqueville, Alexis H.C.: 219
 Detorri, Frank: 264
 de Varennes, Fernand: 231
 Di Gregorio, Luigi: 201
 Di Maio, Luigi: 200
 Di Paola, Marcello: 16, 22, 23, 139,
 140, 151, 153, 172, 175
 Di Pietro, Antonio: 195

Doerig, Harald: 242
 Domenicucci, Jacopo: 268
 Doolittle, Ford W.: 88
 Dostoevskij, Fëdor: 100
 Douglas, Heather E.: 254
 Draghi, Mario: 223
 Draguhn, Andreas: 152
 Drewermann, Eugen: 112
 Drexler, Kim E.: 54
 Dubosc, Fabrice O.: 15
 Durastanti, Claudia: 161
 Durbiano, Giovanni: 86

E

Elliott, Kevin C.: 256
 Ellis, Erle C.: 14
 Ellul, Jacques: 44
 Eriksen, Thomas H.: 15
 Esposito, Roberto: 12

F

Fabel, Arthur: 125
 Fabris, Adriano: 15, 85
 Falcidieno, Maria Linda: 278, 279
 Farisco, Michele: 52, 53, 54, 62
 Farrelly, Bobby: 264
 Farrelly, Peter: 264
 Fausto-Sterling, Anne: 249
 Favole, Adriano: 17
 Fechner, Gustav: 152
 Felice, Flavio: 207
 Ferrari, Daniele: 24, 225, 231, 238
 Ferraris, Maurizio: 17, 19, 20, 86, 270
 Filho, Walter L.: 94
 Finnis, John: 225
 Francesco d'Assisi, san: 106, 107, 109, 122
 Francesco, papa: 16, 63, 106, 107, 108,
 110, 122, 195

Fratini, Luciana: 133
 Frediani, Simonetta: 11
 Fressoz, Jean-Baptiste: 14, 105
 Friend, Stacie: 271
 Frixione, Marcello: 267
 Fukuyama, Francis: 54, 55

G

Gagliano, Monica: 152
 Galassi, Silvana: 17
 Gallegati, Mauro: 15
 Galletti, Matteo: 56
 Gambetti, Francesca: 17
 Gandhi, Mahatma: 32
 Geddes, Patrick: 275
 Gemenne, FranÇois: 16
 George, Pierre: 276
 Georgescu-Roegen, Nicholas: 35, 37
 Gerbaudo, Paolo: 196, 198, 200, 205
 Gesù di Nazaret: 120, 121
 Ghilardi, Gianpaolo: 77
 Ghosh, Amitav: 15
 Giacomini, Gabriele: 202
 Giddens, Anthony: 195
 Giorda, Cristiano: 16
 Giorello, Giulio: 250
 Gobetti, Norman: 15
 Göcke, Benedikt P.: 207
 Goff, Philip: 144, 154, 158
 Goldschmidt, Richard: 165
 Golubović, Jvana: 196
 Gometz, Gianmarco: 204
 Goss, Ilenya: 23, 171
 Grechi, Andrea: 14
 Grillo, Beppe: 195
 Grim, John: 123, 126, 128, 130, 136
 Grossman, Terry: 54
 Guardini, Romano: 98
 Guattari, Félix: 167

Guindani, Sara: 267
 Gunn, T. Jeremy: 229
 Gutenberg, Johannes: 194

H

Häberle, Peter: 226
 Habermas, Jürgen: 18, 54, 56, 192, 202, 203
 Hamilton, Clive: 174
 Haraway, Donna: 23, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 249
 Hawking, Stephen: 42
 Hegel, Georg W.F.: 269
 Held, David: 139
 Helg, Franca: 280
 Hempel, Carl G.: 252
 Henry, Barbara: 83
 Hesse, Wolfgang: 191
 Hill, Donald: 153
 Hitler, Adolph: 213
 Hobbes, Thomas: 210
 Hofstetter, Yvonne: 189
 Holleman, Hannah: 12
 Hudson, Manley O.: 226
 Hugo, Victor: 291

I

Idone Cassone, Vincenzo: 263
 Idrontino, Ivano: 288
 Ildegarda di Bingen: 106
 Ippocrate: 171
 Irvine, Alex: 15

J

Jacob, FranÇois: 58
 Jamieson, Dale: 14, 139, 149, 154, 157
 Jaskolla, Ludwig: 158

John, Donald St.: 125
 Jonas, Hans: 55
 Joon-Ho, Bong: 264
 Jowett, Garth S.: 203

K

Kaidi, Zhao: 289
 Kaiser, Anna B.: 192
 Kallhoff, Angela: 153
 Kant, Immanuel: 60
 Kelsen, Hans: 209, 210
 Krienke, Markus: 23, 24, 189
 Krishnaswami, Arcot: 230, 231
 Kroon, Piet: 264
 Krüper, Julian: 191, 193
 Kuhn, Thomas: 174, 212, 221, 249,
 250, 259, 260
 Kurzweil, Ray: 54

L

Lacey, Hugh: 251
 Lacroix, Michel: 59
 Ladrière, Jean: 74, 86
 Lai, Franco: 15
 Lalumera, Elisabetta: 254, 256, 257
 Langella, Simona: 9, 11, 16, 303
 Lash, Scott: 195
 Latouche, Serge: 33, 38, 44
 Lauterpacht, Hersch: 226
 Lavoisier, Antoine: 37
 Le Goff, Jacques: 131
 Leibniz, Gottfried W.: 144
 Lenzerini, Federico: 225
 Leonardi, Emanuele: 16
 Leopold, Aldo: 145
 Lewis, Simon L.: 11, 14
 Longino, Helen: 25, 249, 250, 259,
 260, 261

Longo, Alessandro: 78
 Longo, Giuseppe: 85
 Lovelock, James: 14, 21, 87, 88, 89, 90,
 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100
 Lowrie, Walter: 152
 Löw, Robert: 92, 98
 Luciano, Floridi: 19, 190
 Lucrezio: 263

M

Macchi, Jean D.: 112
 MacNaughton, Gillian: 234
 Maffettone, Pietro: 139
 Magnani, Alberto: 66
 Maher, Chauncey: 152
 Mallatt, Jon: 152
 Mancuso, Stefano: 152
 Manent, Pierre: 64
 Manzoni, Alessandro: 263
 Maometto: 242
 Margulis, Lynn: 96
 Maritain, Jacques: 210
 Marx, Karl: 166
 Maslin, Mark A.: 11, 14
 Massaro, Alma: 11, 22, 123, 303
 Mazzinghi, Luca: 111, 114, 115, 116,
 118, 119, 120, 121
 Mazzoni, Alberto: 280
 McCarthy, John: 65, 84
 McMullin, Ernan: 250
 Melloni, Chiara: 15
 Meloni, Alessandro: 279
 Mény, Yves: 206
 Mercalli, Luca: 13
 Meschiari, Mattero: 14, 15
 Messner, Francis: 229
 Meyran, Régis: 18
 Miller, Boaz: 255
 Minsky, Marvin: 65

Miranda, Giacomo: 92
 Mitchell, William J.: 276
 Mocavini, Giorgia: 206
 Modonesi, Carlo: 17
 Moore, Jason W.: 16, 161, 166
 Morandini, Simone: 16
 Mordacci, Roberto: 64
 Morozzo della Rocca, Robaldo: 280
 Morpheus: 265
 Morton, Timothy: 140
 Muir, John: 145
 Mumford, Lewis: 275
 Murray, Bill: 264
 Murzi, Mauro: 81
 Musk, Elon: 42
 Mussolini, Benito: 213
 Musso, Paolo: 24, 112, 209, 212,
 221, 222

N

Nadotti, Anna: 15
 Nash, Roderick: 153
 Nazdam, Bonnie: 14
 Nehru, Jawaharlal: 32
 Nemitz, Paul: 192
 Neo: 265
 Nicolazzi, Massimo: 45
 Nida-Rümelin, Julian: 202
 Nietzsche, Friedrich: 58, 60, 96
 Nihan, Christophe: 112

O

O'Donnell, Victoria: 203
 Oggioni, Stefano: 18
 Olivetti, Adriano: 203
 Olivieri, Alessia: 280
 Oneto, Luca: 18
 Ormea, Ferdinando: 11

Ostrom, Elinor: 179
 Ottonello, Irene: 280

P

Padoa-Schioppa, Emilio: 16
 Palano, Damiano: 196
 Palatinus, David L.: 17
 Pallante, Francesco: 200, 201, 204
 Palombi, Valentina: 14
 Panini, Allegra: 14, 15
 Pannella, Marco: 195
 Pansera, Maria T.: 17
 Panti, Antonio: 176
 Paolo di Tarso: 120
 Paolo VI, papa: 106
 Papo, Laura: 196
 Parisi, Marco: 238
 Parlangei, Andrea: 14, 162
 Pasolini, Pier Paolo: 265
 Pasquali Cerioli, Jlia: 237
 Passmore, John: 172
 Pastorino, Chiara: 283
 Paura, Roberto: 14
 Pavolini, Luca: 157
 Pelaschiar, Laura: 195
 Pelgreffi, Igor: 15
 Pellegrino, Gianfranco: 16, 139, 140,
 151, 172, 175
 Pennacchi, Laura: 179
 Pera, Marcello: 66
 Petersen, Wolfgang: 263
 Peterson, Erik: 210
 Pfeffer, Macht: 192
 Piazza, Maria: 85
 Pierluisi, Gabriele: 278, 279
 Pievani, Telmo: 13, 15, 58
 Plumwood, Val: 145
 Polano, Sergio: 276
 Polanyi, Karl: 33

Polito, Carolina: 18
 Pollan, Michael: 152
 Poma, Andrea: 277
 Popper, Karl: 252
 Porrino, Giovanna: 22, 105
 Preston, Christopher J.: 42
 Preterossi, Gemillo: 213

Q

Quine, Willard. V.O.: 212

R

Rafferty, John P.: 13
 Rager, Günter: 76
 Rajan, Sahana V.: 17
 Rankovic, Aleksandar: 16
 Ratti, Carlo: 277
 Ratzinger, Joseph: 211, 219
 Rawls, John: 180, 183
 Rega, Lorenzo: 203
 Regan, Tom: 150
 Reggio, Orazio: 140
 Reiling, Ines: 192
 Remotti, Francesco: 17
 Renton, Michael: 152
 Revkin, Andrew: 12
 Richards, Ted: 256
 Rist, Gilbert: 29, 30, 32, 38, 39, 48
 Robertson, David: 90, 91
 Robinson, David G.: 152
 Robinson, Jennifer: 91
 Rochester, Nathaniel: 65
 Rodotà, Stefano: 227
 Römer, Thomas: 112
 Rooney, Phyllis: 249
 Rosenthal-Von der Pütten, Astrid: 207
 Rosmini, Antonio: 201, 202, 203
 Rossi, Pietro: 66

Rousseau, Jean Jacques: 197, 199, 200,
 201, 204
 Ruddiman, William: 163
 Rudner, Richard: 253
 Russell, Bertrand: 65, 144, 157
 Ruwett, Fabio: 284

S

Sacchi, Livio: 275
 Sachs, Wolfgang: 33, 37, 39
 Sagan, Dorian: 96
 Sala, Virginio B.: 54
 Salisbury, Frank B.: 95
 Salmeri, Giovanni: 83
 Salomone: 115, 215
 Salomone, Mario: 16
 Salpietro, Stefano: 14
 Samuel, Arthur: 65
 Sandel, Michael: 54
 Sartori, Giovanni: 199, 200
 Schiavone, Aldo: 54
 Schmitt, Carl: 210
 Schopenhauer, Arthur: 144
 Schorghenmuer, Maria: 153
 Scorza, Guido: 78
 Sen, Amartya: 183
 Seppilli, Tullio: 179
 Severino, Emmanuele: 196
 Shannon, Claude: 65
 Sheldrake, Merlin: 167
 Sibilla, Paola: 33
 Simoncini, Andrea: 215
 Singer, Peter: 150
 Sito, Tim: 264
 Skrbina, David: 144, 145, 158
 Sloterdijk, Peter: 60
 Soderbergh, Steven: 263
 Somenzi, Vittorio: 65, 66
 Sonneveld, Shafferan: 234

Sontag, Susan: 263
 Sournia, Jean C.: 131
 Spaemann, Robert: 57, 59, 92, 93, 98,
 99, 100
 Spinoza, Baruch: 144
 Sprigge, Timothy: 153
 Staley, Kent: 256
 Stalin, Iosif: 213
 Stamatellos, Giannis: 265
 Sternberg, Eliezer: 149
 Steymans, Hans U.: 111, 115
 Stiegler, Bernard: 15
 Stoermer, Eugene. F.: 12, 94, 105, 173
 Stoppani, Antonio: 11
 Storey, Hugo: 242
 Strawson, Galen: 144, 158
 Sturzo, Luigi: 206, 207
 Supiot, Alain: 85
 Surace, Bruno: 263

T

Tagliagambe, Silvano: 11
 Taiz, Lincoln: 152
 Talking, Heads: 269
 Tarchi, Marco: 195, 197
 Taroni, A.: 167
 Taylor, Paul W.: 151
 Terrone, Enrico: 25, 263
 Thibault, Mattia: 263
 Thoreau, David H.: 145
 Tolstoy, Lev: 140
 Tommaso: 92
 Tozzi, Mario: 14
 Tranfaglia, Nicola: 195
 Trasimaco: 210
 Travagli, Stefano: 167
 Trewavas, Anthony: 152
 Trincherio, MMario: 252
 Tucker, Mary E.: 123, 126, 128, 130, 136

Tumminelli, Angelo: 77
 Turing, Alan: 73, 74, 75
 Turrini, Carlotta: 14

U

Uehlinger, Christoph: 112
 Unger, Sebastian: 191, 192
 Urbinati, Nadia: 195, 197, 203, 206

V

Vaccarezza, Maria Silvia: 16, 63
 Vaccaro, Andrea: 16
 Valentini, Riccardo: 13
 Varotto, Mauro: 15
 Vedacchino, Mario: 250
 Vena, Antonio: 14
 Vernadskij, Vladimir: 11, 95
 Verso, Francesco: 14
 Vesting, Thomas: 192
 Viano, Carlo A.: 66
 Viati Navone, Annalisa: 278, 279
 Vignola, Paolo: 15
 Viola, Francesco: 177
 Visconti, Luchino: 264
 Vitale, Lorenzo: 12
 Vogel, Steven: 141
 Volkman, Dieter: 152
 von Ungern-Sternberg, Antje: 191, 192
 Vrdoljak, Ana F.: 225

W

Wagner, Thomas: 207
 Wallace-Wells, David: 139
 Walton, Kendall: 271
 Weil, Simone: 203
 Welch, Peter: 198, 204
 Welzer, Harald: 197

Wénin, André: 113, 117, 118, 121
Whitehead, Alfred: 65, 144
White, Jr Lynn: 111, 112, 113,
141, 172
Williams, Bernard: 183
Wittgenstein, Ludwig: 100
Woehrling, José M.: 229

Y

Yao, Jiang: 289

Z

Zagrebelsky, Gustavo: 204
Zampieri, Dario: 15
Zanelli, Shaban: 169
Zanghì, Claudio: 227
Zhiye, Hu: 289
Zimmerli, Walther C.: 207
Zuboff, Shoshana: 16
Zucca, Giovanni: 139
Zullo, Silvia: 56

Collana Congetture. Collana di Storia delle idee

1. *Antropocene e bene comune: tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, a cura di Simona Langella, Marco Damonte e Alma Massaro, 2022 (ISBN versione a stampa: 978-88-3618-121-6; ISBN versione eBook: 978-88-3618-122-3)

Simona Langella, Professore ordinario di Storia della Filosofia. I suoi studi spaziano dalla Seconda scolastica alla storia della fondazione dei diritti soggettivi in età moderna e contemporanea.

Marco Damonte, Dottore di ricerca in Filosofia, insegna Correnti del Pensiero Contemporaneo presso l'Università di Genova, dove collabora con la cattedra di Storia della Filosofia a progetti di ricerca sulla storia della filosofia analitica della religione.

Alma Massaro, Dottore di ricerca in Filosofia e Cultore della Materia in Storia della Filosofia presso l'Università di Genova. I suoi studi vertono principalmente sulla storia del rapporto uomo-animale, sull'etica alimentare e sull'etica veterinaria.



Che cosa si intende per Antropocene? Gli studiosi usano questo termine per sottolineare come siano le attività umane e la tecnologia a determinare le condizioni del nostro Pianeta e a condizionare la nostra stessa esistenza. Ma quale rapporto l'Antropocene instaura con le promesse di un mondo migliore? Ne favorisce l'avvento o le ostacola? Forse condurrà alla 'catastrofe'? I contributi in questo volume intendono affrontare questa domanda da discipline diverse: filosofia, politica, architettura, medicina, arte. La recente pandemia ha reso più urgente trovare delle risposte, ma la loro importanza richiede una riflessione ponderata: gli esiti dell'Antropocene dipendono da quanto, fin da oggi, gli esseri umani decidono di impegnarsi in una ricerca consapevole e responsabile del bene comune.

What does Anthropocene mean? Scholars use this word to underline that in our age human activities and new technologies influence the state of Earth, and that they affect our own existence. But what about the relationship between Anthropocene and the perspective on a better world? Is it an opportunity or an obstacle? Might it lead to a 'catastrophe'? The papers collected in this volume deal with this question from different branches of learning: philosophy, politics, architecture, medicine, art. Although pandemic requires more and more urgent answers, their relevance demand a considered reflection: the outcomes of the Anthropocene depend on a conscious and responsible human engagement towards the common good.

ISBN: 978-88-3618-122-3



In copertina:
Nicolaus Cusanus, *De quadratura circuli*,
in Iohannis de Regio Monte, *De triangulis omnimodis*,
Iohannis Petreus, Nuremberg 1533