
Gaia e i terrestri dell'Antropocene

Sembra un'evidenza, ma sono in molti a negarla; il pericolo incombe, ma pochi in verità lo avvertono. Questi alcuni tratti delle crisi che toccano la nostra società. L'aveva denunciato Ulrich Beck, prova a scavarne i motivi teorici e pratici di lunga durata Bruno Latour. Come mai, nonostante le evidenze, il negazionismo a proposito delle trasformazioni della Terra è così pervasivo, forte e organizzato – anche in chi negazionista non è?

1. In altro modo

Chi vuol fare sul serio i conti con la crisi climatica ha l'impressione di aver aperto il vaso di Pandora: sigillati in quel luogo, alla sua apertura i mali si disperdono in tutto il mondo e vi resta solo la speranza, che nel mito è considerato un male per quanto lenitivo grazie alla sua illusorietà. La crisi climatica obbliga a ripensare tutto: la scienza, la politica e l'economia, gli stili di vita e i progetti, il presente e il futuro, anche la teologia. Così tenta di fare con uno sforzo singolare e notevole Bruno Latour, storico e sociologo della scienza, che propone una lettura davvero nuova del nostro rapporto malato e devastante con la terra. *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020 (ed. or. 2015) rielabora le *Gifford Lectures* (Edimburgo 2013), le quali fin dalla fondazione e con illustri precedenti richiedono all'oratore delle riflessioni riconducibili al contesto di una «teologia naturale» secondo la volontà del fondatore

dell'istituzione, che da oltre un secolo chiama pensatori da ogni parte del mondo a tenere le loro *lectures* nelle Università scozzesi. Questa cornice di «teologia naturale», estranea a Latour, gli ha però consentito di affrontare in modo nuovo alcune questioni che il dibattito scientifico e filosofico raramente prende in considerazione.

A metà degli anni Trenta del Novecento Edmund Husserl interrogandosi sulla «crisi delle scienze europee», crisi di senso nonostante i tanti innegabili successi concreti, era risalito agli inizi dell'epoca moderna e aveva messo in luce che la distinzione operata da Galileo Galilei e Cartesio tra *qualità primarie* (traducibili in quantità) e *qualità secondarie* (ritenute unicamente soggettive, e dunque trascurabili) aveva introdotto una divaricazione che separava l'oggetto dal soggetto, fino a far trattare il soggetto come se fosse un mero oggetto, impegnando le risorse della scienza a farlo senza residui. L'ideale della scienza doveva essere il massimo di oggettività, con a modello la fisica allora ai primi abbozzi. Per Husserl lo smarrimento del soggetto fino alla sua cancellazione aveva causato un'incapacità di dare un fondamento alle scienze e aveva giustificato la trasformazione dei soggetti in oggetti. Solo una riscoperta del tutto nuova del soggetto avrebbe potuto garantire all'umanità il suo «senso».

Anche Latour rilegge la storia della modernità a partire da quella distinzione, praticamente utile ma infausta per le sue conseguenze; vi aggiunge però molti altri elementi di natura filosofica, politica, culturale e religiosa (e antireligiosa). «Il meglio che possiamo fare è serbare vigile la coscienza sul legame tra teologia, scienza e politica – quel che ho chiamato la ripartizione delle *agency* – e cercare il modo di riscoprire il filo della storia, il filo che lega persone e cose» (302). Il risultato è il contrario di una semplificazione, prende decisamente le distanze dal modello riduzionista della scienza, recuperando anche i soggetti in carne e ossa, nel loro tempo e spazio, nelle loro relazioni amichevoli e conflittuali. «Complicare i modelli del mondo e implicarvi coloro che ne sono interessati per poi comporre: ecco, mi sembra una definizione comune alle scienze, alla arti e alla politica» (356).

Questa trasformazione è possibile per le nuove condizioni in cui ormai ci troviamo. A suo modo di vedere il *Nuovo Regime Climatico* o *Antropocene*, era geostorica databile con l'inizio della rivoluzione industriale (1800) o con l'era atomica nel cuore del Novecento (1945), esige e rende possibile il cambiamento con un'articolazione del tutto nuova, anche se già avviata in tanti campi di ricerca, di immaginazione e di azione.

2. Gaia, ovvero la Terra

Data l'ampiezza del disegno contenuto in *La sfida di Gaia*, in questa occasione è inevitabile dare conto solo molto parzialmente della costruzione e delle tesi portanti di questo lavoro di ampie proporzioni storiche e teoriche. Sarà privilegiata la pista che riguarda l'avvento del Nuovo Regime Climatico (NRC) e le modificazioni che questo avvento richiede al pensiero, anche a quello che è spesso invocato come referente fondamentale per l'uscita dalla crisi ecologica.

Latour destruttura l'impianto filosofico, scientifico, religioso e politico che è stato elaborato nella modernità (con un ruolo singolare affidato a Thomas Hobbes e al suo *Leviatano*). Domina in questo modello una concezione di Natura – universale, immanente, disanimata –, oggetto di studio da parte di un soggetto-spettatore che applica uno «sguardo da nessun luogo» e che non ha nulla a che vedere con la Terra, in quanto costituita da relazioni che non sono di tipo lineare-causale ma anulare.

Per parlare e considerare questa Terra Latour riprende le formulazioni su *Gaia* formulate da uno scienziato controverso, James Lovelock, nel 1979. Difende Lovelock da quelli che ritiene gravi fraintendimenti del suo pensiero: non è il ripristino fantasmagorico di una divinità pagana o la concezione di un super-organismo ma un modo nuovo, adeguato, per comprendere la terra e farla uscire da una modellizzazione che è l'antecedente del disastro ecologico. Non è solo la Terra che va considerata in altro modo, alternativo alla Natura teorizzata da tutta la scienza moderna; in corrispondenza occorre anche riformulare

gli strumenti conoscitivi. La scienza non è quello che traspare dall'epistemologia, la teoria su che cosa sia scienza, ma dal fare concreto nel laboratorio e nella relazione degli scienziati con altri, con forte presenza e incidenza della stessa politica. Per capire la Terra bisogna evitare una Scienza assolutista (erede ignara di una certa religione cui si contrappone, ma solo ideologicamente) e una concezione dello studio come la pratica oggettivante e universalizzante di un osservatore neutrale.

Al Nuovo Regime Climatico deve corrispondere un nuovo modo di atteggiarsi – scientifico e politico –, con una profonda revisione dei presupposti che hanno sorretto il progetto moderno e oggi ancora impediscono di impostare in modo profondamente diverso il rapporto con la terra, senza invocare la pseudodivinità della Natura. Perché la terra sia davvero Terra, occorre ricomprendere la nozione di materia, o meglio, di materialità, compromessa da una concezione puramente geometrico-quantitativa che si è alleata con una tendenza gnostica che ha decretato il disprezzo pratico per essa, mentre solo apparentemente le tributava una forma di considerazione assoluta in varie forme di materialismo.

In questa modernità sarebbero avvenute diverse distorsioni del cristianesimo: il disprezzo per la materia, l'abolizione dell'incarnazione del soggetto a favore di un soggetto disincarnato dotato di una visione «da nessun luogo», il superamento dell'apocalisse con la convinzione di essere già arrivati a una situazione escatologica, l'attribuzione dei caratteri della trascendenza all'immanenza, l'abolizione di ogni forma di limite. Tutto ciò ha a che fare con l'attivazione del concetto di Natura e di Scienza corrispondente, che spiegano il modello di rapporto che ha portato alla crisi attuale.

3. Concetti

Nel suo lavoro di scavo Latour elenca e approfondisce alcuni aspetti critici di concetti, atteggiamenti, procedure o teorie quasi tutti elaborati nella «modernità».

Scienza e Religione. Quasi controcorrente è la relazione da lui individuata tra religione e scienza, presentate quasi sempre come alternative l'una all'altra. Dopo aver osservato che la nozione di Natura è il concetto più oscuro che ci sia (225ss), Latour conclude che in epoca moderna il Dio ordinatore della visione religiosa del mondo assomiglia incredibilmente alla Natura ordinatrice della visione scientifica del mondo (e la Creazione all'Evoluzione). Perciò «non è possibile opporre né riconoscere la visione scientifica e la visione religiosa del mondo. Non sono abbastanza differenti da essere opposte, né abbastanza simili da essere fuse insieme» (245-246). Eppure, è opinione diffusa, da secoli si fronteggiano, con un risultato preciso: «Battendosi contro la Religione, la Scienza ha perduto il suo legame con se stessa; battendosi contro la Scienza, la Religione ha smarrito ciò che era il suo bene più prezioso» (246). Bisogna liberare la Scienza dal suo essere una (cripto)Religione dai tratti assolutisti (e forse anche viceversa).

Natura e Terra (Gaia). La revisione del concetto di Natura, che fa approdare a quello di Terra, richiede di superare una concezione della realtà fatta di livelli gerarchici o, altrimenti, di parti e di tutto (espanso all'infinito). «... il problema è lo stesso, che si parli della Natura, della Terra, del Globale, del Capitalismo o di Dio. Ogni volta stiamo supponendo l'esistenza di un superorganismo. Il sistema delle connessioni è immediatamente sostituito da una relazione fra le parti e il Tutto di cui si dice, senza pensarci, che è necessariamente *superiore* alla somma delle parti, mentre invece è sempre necessariamente *inferiore*. Superiore non significa inglobante, ma *maggiormente connesso*» (197). Contrariamente alla convinzione abituale, per Latour la somma (il Tutto della Natura) non rende conto di tutto ciò che è contenuto nelle parti (che possono essere trascurate, per quanto indispensabili). Questa considerazione permette di non interpretare in modo olistico l'ipotesi Gaia, che non è quindi un super-organismo, ma un modo di cogliere e organizzare le connessioni diversamente da come sono di solito rappresentate.

Al rapporto parti-Tutto va sostituito il nesso anulare di *agency* di ogni tipo.

Per accedere a questa visione, con l'implicazione diretta e concreta dell'osservatore, bisogna abolire il privilegio concesso all'unità a scapito della molteplicità, che invece emerge ogni qual volta prendiamo in considerazione la Terra per come appare e per quello che è. Approdare alla molteplicità è oggi possibile. «La vera bellezza del termine Antropocene è di avvicinarci sempre all'*antropologia* e rendere meno inverosimile il *confronto dei collettivi*, finalmente liberi dall'obbligo di situarsi gli uni in rapporto agli altri, in base al solo schema *della natura e delle culture*: unità da un lato, molteplicità dall'altro. Alla fine, la molteplicità è ovunque!» (207).

In gioco qui non è solo la rappresentazione delle cose e del mondo; l'orientamento che privilegia la molteplicità decide la gestione stessa e solleva la possibilità di un'altra politica, a differenza di quanto è successo nella modernità, ovvero «lo Stato presto affiancato dalla Scienza e i due ben presto divorati vivi dal Mercato» (279).

4. Prospettive

L'analisi critica della modernità e dei suoi concetti-costruzioni (Natura, Stato, Mercato, e il Dio loro connesso) apre a nuove prospettive. Ne esaminiamo alcune.

Agency e storia. Tocchiamo ora un aspetto fondamentale del ragionamento costruito da Latour. Occorre superare la distinzione contrappositiva di soggetto e oggetto. «Essere un soggetto non significa agire in modo autonomo in rapporto a un contesto oggettivo, ma piuttosto *condividere* l'*agency* con altri soggetti che hanno ugualmente perso la loro autonomia» (101). Quindi è indispensabile oltrepassare l'idea di un mondo inerte, privato delle sue *agency*, per conquistare uno spazio metamorfico. Per sostituire la Natura con la Terra occorre avere una nozione plurale della terra come anelli di *agency*, ben più fondamentale

del solo schema causa-effetto. La competizione tra Natura e Scienza svuota il mondo di ogni attività e il mondo risulta fatto di oggetti, di semplici *matters of fact* (stati di cose) causati da altri *matters of fact* egualmente inerti e disanimati. Si potrebbe riassumere in una battuta: dall'«Eppur si muove!» attribuito a Galilei si deve passare all'«Eppur la Terra si commuove» di Michel Serres. Per riuscirci, riprendendo da capo il discorso, «il meglio che possiamo fare è serbare vigile la coscienza sul legame tra teologia, scienza e politica – quel che ho chiamato la ripartizione delle *agency* – e cercare il modo di riscoprire il filo della storia, il filo che lega persone e cose» (302).

Il mondo non è davanti a noi, ciascuno di noi ne fa parte; perciò non è più e non è affatto uno spettacolo. Jacques Monod in un suo libro famoso (1970) aveva ricondotto il tutto all'interazione di necessità e caso (schema ereditato dal materialismo antico di Democrito e Epicuro), fuori di ogni storia, che invece bisogna reintrodurre. «In questo senso, Gaia non è una creatura del caso più di quanto non lo sia della necessità. Ciò significa che somiglia molto a quel che abbiamo finito di considerare *come la storia stessa*» (159).

Discorso apocalittico vs gnosticismo. Secondo Latour lo gnosticismo è rientrato nel pensiero moderno, offrendo certezza e garantendo una visione che disprezza la materialità (ed esalta la materia). Un modo per resistergli è ripensare l'eredità apocalittica che è stata inghiottita da un pensiero del progresso che rende immanente il trascendente e annuncia che abbiamo raggiunto l'Eden, al di là dell'apocalisse ormai compiuta. I moderni, infatti, non sono mai nel loro tempo, sono sempre dall'altra parte dell'Apocalisse. Con effetti disastrosi: «Credendoci portatori di salvezza, siamo divenuti l'apocalisse per gli altri» (288).

Il discorso apocalittico ben adottato è un antidoto contro lo gnosticismo; perciò occorre «impegnarci davvero in un discorso apocalittico al tempo presente» (272). Operazione affatto delicata: «Non appena traduciamo il “tempo della fine” con la “fine dei tempi”, ci ritroviamo sull'orlo di una vertiginosa metamorfosi

– e diventa irresistibile la tentazione di *passare dall'altra parte abbandonando* il tempo della finitudine e della mortalità» (276).

L'effetto finale è del tutto paradossale: ci tocca tornare al linguaggio apocalittico per ridivenire consapevoli del radicamento terrestre. L'apocalisse è un appello a essere razionali – con i piedi per terra e alla riconquista della nostra abitazione nel tempo, perché «*il tempo dei moderni è sorprendentemente atemporale*» (336).

Lo sguardo rivolto da noi a Gaia e da Gaia a noi è di tonalità apocalittica: è una vera e propria sfida, la sua, ma ci rende possibile essere quello che davvero siamo, terrestri. «Ciò che sta per venire, Gaia, deve *apparire* come una minaccia, perché è questo il solo modo per renderci *sensibili* alla mortalità, alla finitudine, alla “negazione esistenziale”, alla semplice difficoltà di essere di questa terra» (339).

Adottando una versione apocalittica autentica si dà una nuova comprensione dell'esistenza. «Vivere al tempo della fine è innanzitutto accettare la finitudine del tempo che passa e farla finita con la negligenza» (391). Anche lo spazio, non più geometrico e inanimato, ritorna ad essere altro. «Non un altro mondo, ma questo stesso mondo *colto in modo radicalmente nuovo*» (392).

Dobbiamo abitare in questo mondo (non nella Natura, ma sulla Terra), in questo tempo (non fuori del tempo, al di là dell'apocalisse), da terrestri che conoscono e accettano le frontiere planetarie: «È qui che risiede la trascendenza della religione, nell'intimo delle anime umane; è qui che le scienze e la tecnologia risiedono, nell'intimo delle innumerevoli storie intrecciate con *tutti* gli eventi di *tutti* gli agenti, in *tutte* le deviazioni e pieghe della *storia naturale* della Terra, è qui che si trovano le fonti della politica, nell'intimo dell'indignazione e della rivolta di chi lancia un grido mentre sente il terreno scivolar via sotto i piedi» (399).

Per il Nuovo Regime Climatico occorre un pensiero nuovo, e questo è l'obiettivo molto articolato di Latour (altri incominciano

a chiamare l'Antropocene *Koinocene*, una nuova era di *connessioni plurale*. Là dove regnavano le distinzioni e le separazioni (religione, politica, scienza), egli propone di recuperare nessi andati perduti o da ripensare radicalmente. Concetti da abitualmente per scontati o quasi, come Natura e Scienza, sono da lui sottoposti a una critica acuta e innovativa. Alla Natura sostituisce la Terra nella versione di Gaia; alla modernità avanzata quello di Antropocene, epoca geostorica che include le cose in una storia; alla linearità causa-effetto oppone un serie concreta e indefinita di connessioni rilevabili sul campo, in laboratorio, nell'implicazione del soggetto in un mondo non più disanimato.

Gaia è fonte di vita (minacciata) e al tempo stesso figura apocalittica (minaccia incombente). L'uomo deve riscoprirsi temporale, materialità vivente, limitato, attivo. La religione, non più nella versione «naturale», ha un tratto apocalittico, rovesciato: riconsegna l'uomo alla Terra di cui diventa responsabile.

Nel pensiero così plurale e ramificato di Latour sorprendono alcune assenze e si pongono alcune domande. Non c'è accenno alla cibernetica e a quanto ha introdotto la rivoluzione informatica. La dimensione psichica – l'ecologia della mente – è del tutto inesplorata. L'immanenza, liberata dai tratti della trascendenza e divenuta terrestrità, è davvero diversa dalla secolarizzazione, o ne è una nuova, inconsapevole, variante? Se è finita l'epoca epistemologica, qual è la natura della scienza? Ci sono differenze o nessi con il pensiero della complessità?

Dunque, Gaia ci richiede di fare i conti con un'eredità da analizzare con accuratezza e con nuove prospettive, ma anche di aprire nuovi varchi, là dove l'apocalisse potrebbe richiudersi implosivamente su se stessa. Latour ci impegna in una riflessione ampia, inedita, «apocalittica» – piena di rivelazioni antiche e inattese.