

Antonio Dall'Igna

Serge Latouche e Michel Maffesoli tra filosofia ed ecologia

ABSTRACT: *The present paper focuses on three cases in which philosophy universalizes ecological concepts, with specific reference to the work of Serge Latouche and Michel Maffesoli. Firstly, both authors advocate a shift in the anthropocentric paradigm toward an ideal of humankind in harmony with nature. Latouche's human being rules on the environment in respect of limits, while Maffesoli wishes for a neopagan return to an integral reality. Secondly, while Latouche's suggestion for a degrowth was prompted by the concrete situation of the countries of the world's South, Maffesoli makes the South the metaphysical pole of his neopagan and post-modern conception. Thirdly, for both authors the exceptionality of catastrophe is a key factor in reconfiguring the relationship between humankind and the world. While Latouche considers catastrophe as a way to bypass westernization, Maffesoli conceives of catastrophe as a turning point in the development of a panic and holistic reality.*

KEYWORDS: *Baudrillard, Bauman, catastrophism, degrowth, ecology.*

I concetti di identità e alterità intervengono all'interno del corretto rapporto della filosofia con l'ecologia. È possibile pensare una convergenza di queste due discipline? In che modo la riflessione filosofica può fissare lo sguardo sui problemi dell'ecologia? Nel tempo della frammentazione dei saperi questo rapporto non dovrebbe essere inteso alla stregua di un tentativo di dominio da parte della filosofia sull'ecologia, né come una subordinazione della prima nei confronti della seconda.

Appellandomi ai concetti di identità e alterità, direi che la filosofia deve mantenere la propria identità preservando l'alterità dell'ecologia. La filosofia deve andare verso l'ecologia, deve volgersi ad essa senza pretendere di risolverla in sé. L'assorbimento dell'ecologia da parte della filosofia può essere naturale, se si considera che la filosofia adopera con domestichezza i concetti di natura, limite, immagine, e se si tiene conto che essa si è dedicata con profondità all'interrogazione dei rapporti che l'uomo intrattiene con gli oggetti e con le immagini, ovvero con gli enti in generale – siano essi enti di natura o enti di ragione, esterni o interni al soggetto –, nonché alla definizione della posizione e del ruolo dell'individuo all'interno del cosmo, alla domanda circa il rapporto che l'uomo intrattiene con la natura e circa i limiti di tale relazione. Tuttavia, la subordinazione dell'ecologia alla filosofia costi-

tuisce una soluzione non del tutto legittima, se si considera che, in termini generali, il pensiero ha sempre incontrato molte asperità quando si è volto alla concretezza; difficoltà dovute, in ultimo, al non facile rapporto tra pensiero ed essere, relazione che caratterizza la complessità speculativa della filosofia.

D'altro canto, la filosofia non deve subordinarsi all'ecologia perché correrebbe il rischio di perdere la propria autonomia e forza, ponendo, tra l'altro, il suo profilo al servizio di una disciplina che, nel caso di una diffusa tendenza a costituire un apparato tecnico-scientifico funzionale all'economia, non troverebbe nella filosofia una fondamentale istanza critica.

Se la filosofia si occupa di chiarificare e di universalizzare, l'analisi dei rapporti tra filosofia ed ecologia, la considerazione della possibilità di uno sguardo della filosofia diretto verso l'ecologia, potrebbe seguire queste due principali direzioni. All'interno del presente contributo viene sviluppata una trattazione di tre casi di universalizzazione, operati dalla filosofia nei confronti dell'ecologia, con riferimento al pensiero di Serge Latouche e Michel Maffesoli.

Un caso di universalizzazione, che può subito venire alla mente, è costituito dall'abbandono dell'antropocentrismo tipico dell'*homo faber*, ovvero la rinuncia a quell'atteggiamento che conduce l'uomo a dominare la natura e a sfruttarla indiscriminatamente, il distacco dalla considerazione dell'uomo come sovrano incontrastato capace di manipolare i limiti del suo intervento all'interno dell'ordine naturale, di cui è in definitiva parte, fino a spostare tali limiti all'infinito, giungendo all'attuazione di una decisione faustiana che corrisponde alla risoluta violazione del limite. Il distacco dall'antropocentrismo può risultare estremo, tale da sottolineare la condizione accidentale e marginale dell'uomo rispetto al cosmo e in modo da configurarlo, nell'ottica del pessimismo, alla stregua di un ospite insignificante o addirittura ingombrante per l'intero cosmo. La critica dell'antropocentrismo deve però anche interrogarsi sulla presenza dell'uomo all'interno della natura risolvendo la questione in modo meno reciso e radicale: ad esempio, dal punto di vista ecologico, affrontando il problema del compito che l'individuo deve riservarsi nei confronti dell'ambiente. In questo caso, la filosofia può ricordare all'ecologia, e soprattutto a un certo ambientalismo radicale, che le posizioni estreme nel rapporto che l'uomo intrattiene con l'ecosistema – ovvero la decisione di non modificare la natura, di non intervenire all'interno di un ambiente che risente, inevitabilmente, della presenza dell'uomo sulla Terra, e quella di intervenire senza il senso della misura, in modo indiscriminato e perentorio, dimenticando prometeicamente o oscurando strumentalmente il senso del limite – possono risultare assai pericolose per gli equilibri che reggono un ecosistema e favorire eventi di carattere catastrofico per l'ambiente naturale e per l'uomo stesso. La soluzione migliore, al fine di approntare una corretta interazione dell'uomo con la natura e prevenire fenomeni catastrofici, è probabilmente quella che prevede la riconduzione di un intervento consapevole e maturo dell'essere umano entro i limiti dell'ambiente, nell'ottica del rispetto della resistenza e della resilienza del sistema naturale, parametri che rappresentano la misura della deformazione che

può venire imposta ai limiti naturali senza che si produca un significativo sfiguramento ecologico.

Efficace, a tal proposito, risulta la categoria in cui Serge Latouche colloca la sua soluzione dello sviluppo illimitato, quella decrescita serena¹ che rappresenta una salvifica conversione interiore: l'ecoantropocentrismo. "La via della decrescita è ecocentrica, ma è anche antropocentrica. Senza cadere in un integralismo ecocentrico, si può concepire un compromesso ragionevole: l'uomo come 'pastore dell'essere', in una concezione che, seguendo Vittorio Lanternari, può essere definita 'ecoantropocentrica'². Latouche evoca la figura del "buon giardiniere", opposta a quella del "predatore"³, al fine di delineare i tratti dell'uomo che vive in armonia con la natura, rispettandone i limiti ma non abbandonando la propria centralità. Anche Zygmunt Bauman utilizza la metafora del giardiniere, ma tale figura allude, all'interno della sua critica della modernità, a un uomo già votato al dominio della natura e alla modificazione dell'ambiente: il giardiniere "presuppone che nel mondo [...] non ci sarebbe alcun ordine se non fosse per la sua attenzione e i suoi sforzi costanti"⁴. Egli progetta nel suo immaginario una costruzione ideale del mondo e cerca di erigerla all'interno del reale: "dapprima elabora nella sua testa la disposizione migliore, e poi provvede a trasformare questa immagine in realtà. Impone al terreno il suo progetto precostituito [...] Sono i giardinieri i più appassionati ed esperti (si sarebbe tentati di dire professionali) fabbricanti di utopie"⁵. Il giardiniere di Bauman, il già prometeico 'coltivatore di utopie', si trasforma e si evolve contestualmente all'accelerazione delle dinamiche della modernità, quando "ormai l'atteggiamento del giardiniere sta cedendo il passo all'approccio del cacciatore"⁶. Questa è la figura connessa alla fine del sogno utopico, al passaggio dal dominio della produzione al trionfo del consumo, laddove l'utopia si volge in distopia. Il cacciatore di Bauman trova nelle terre selvagge della società dei consumi il suo luogo naturale, e l'utopia, ancora sostenuta dalla terra della produzione, si dissolve nella distopia, ormai realizzata nel cielo del consumo. Jean Baudrillard così descrive l'effetto, che si colloca in una iperrealità lontana dalle leggi dell'ecologia e dai limiti naturali e umani, dello scambio processuale degli oggetti prodotti sull'uomo produttore degli stessi oggetti:

1 Cfr. S. Latouche, *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006; tr. it. di M. Schianchi, *La scommessa della decrescita*, Milano, Feltrinelli, 2007, 2009⁵ e Idem, *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Mille et une nuits, 2007; tr. it. di F. Grillenzoni, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

2 Idem, *Pour sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2010; tr. it. di F. Grillenzoni, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 186.

3 *Ibidem*.

4 Z. Bauman, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity Press, 2006; tr. it. di S. D'Amico, *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, Roma-Bari, Laterza, 2007, 2008², p. 113.

5 *Ibidem*.

6 *Ivi*, p. 114.

gli oggetti non costituiscono né una flora né una fauna. Tuttavia danno l'impressione di una vegetazione proliferante e di una giungla, dove il nuovo uomo selvaggio dei tempi moderni fatica a ritrovare i riflessi della civiltà. Sono questa fauna e questa flora prodotte dall'uomo che, come nei cattivi romanzi di fantascienza, ritornano poi a circondarlo e a investirlo, che occorre tentare di descrivere rapidamente così come le vediamo e le viviamo – non dimenticandoci mai che, nel loro fasto e nella loro profusione, sono il *prodotto di un'attività umana* e che sono dominate non dalle leggi ecologiche naturali ma dalle leggi del valore di scambio⁷.

All'ambiente naturale, con i suoi limiti ben definiti e con le sue leggi rigorose, si sostituisce un “ambiente generalizzato”, in cui i termini relativi non assumono senso che nella loro mobilità differenziale⁸. L'uomo consumatore e cacciatore, perennemente oscillante tra conquista e sopravvivenza, al fine di muoversi all'interno di questo ambiente artificiale deve “essere universalmente ‘mobile’, fidabile e polivalente, questo vuol dire ‘cultura’ nell'era della *human engineering*”⁹. Il senso della ‘trascendenza’, della differenza e della dualità, che ancora regolava il transito dell'uomo all'interno della realtà precedente al consumo dispiegato, si muta in una forma di immanenza fluida: “questa *immanenza degli altri e questa immanenza agli altri* regola tutti i comportamenti (dunque tutto il dominio del consumo) secondo un processo di interrelazione illimitata”¹⁰. Anche la disposizione ‘gerarchica’ degli oggetti, tipica di un orizzonte in cui i singoli elementi non si sono ancora articolati secondo la logica processuale e impersonale della circolazione consumistica, si volge in un addensamento dinamico caratterizzato dalla compatibilità e dalla contabilità. “Questa compatibilità di tutti gli istanti è anche una *contabilità* – vale a dire che l'individuo definito come la somma delle sue relazioni, delle sue ‘valenze’ è anche sempre contabilizzabile in quanto tale: diviene unità di calcolo, e entra da se stesso in un piano-calcolo sociometrico (o politico)”¹¹. Il compito degli uomini, all'interno di questo ambiente dinamico e generalizzato, selvaggio e indifferenziato, è “di essere mobili con tutti, e di oltrepassare i gradi codificati di una gerarchia i cui segni si distribuiscono in modo rigoroso”¹².

Il consumatore di Bauman è dunque l'uomo prometeico ma addomesticato, il cacciatore anestetizzato che si muove all'interno dell'atmosfera diffusamente controllata del consumo, laddove alla conquista dell'oggetto che soddisfa il bisogno del momento segue il desiderio imposto dal perenne dinamismo della distribuzione delle merci. Questo cacciatore passa “ogni volta dalla magia dell'appagamento alla modalità del non-avere”¹³, è irretito all'interno di una selva artificiale

7 J. Baudrillard, *La société de consommation. Ses mythes ses structures*, Paris, Gallimard, 1974 (ed. or. 1970); tr. it. di G. Gozzi e P. Stefani, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Bologna, il Mulino, 1976, p. 4.

8 Ivi, p. 206.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 G. Cuozzo, *Gioco d'azzardo. La società dello spreco e i suoi miti*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 10. Cfr. anche ivi, pp. 13-32.

in cui non si intravede un momento salvifico, in cui non si dà quello scarto che consente di accedere a una dimensione altra e che permette il ritorno alla realtà della differenza e alla 'terra' dei limiti naturali, la reintegrazione dell'umano e del naturale contestuale all'abbandono dell'iperrealtà di una artificiale indifferenza: "l'alternativa vera non è quella tra il tutto e il nulla, felicità per l'apparente possesso orgiastico di ogni cosa e presa d'atto melanconica del nostro rimanere a mani vuote in un mondo deturpato e senza futuro"¹⁴. Se il cacciatore, il predatore e il *killer* di Serge Latouche sono figure del tutto simili al cacciatore della modernità fluida di Bauman, il buon giardiniere del francese sembra lontano dal giardiniere del polacco, dall'individuo portatore di utopia che appare già scaltro nell'uso delle tecniche prometeiche e già esperto della manipolazione 'razionale' della natura. Il giardiniere di Latouche pare, d'altro canto, più vicino al guardiacaccia di Bauman, la figura che rappresenta l'epoca premoderna, colui che deve "difendere il territorio assegnato alla sua vigilanza contro ogni interferenza umana, allo scopo di difendere e preservare, per così dire, il suo 'equilibrio naturale', incarnazione dell'infinita saggezza di Dio e della Natura"¹⁵. Da un lato, allora, la figura evocata da Latouche per illustrare il suo ideale di conversione ecoantropocentrica, il protagonista della decrescita serena, non coincide con il guardiacaccia, a causa della collocazione premoderna di quest'ultimo, collocazione temporale che presuppone una ragione ancora asservita alla natura e incapace di assecondare consapevolmente i moti dell'essere; afferma infatti Bauman che

i servizi del guardiacaccia si basano sulla convinzione che le cose stanno meglio se non ci si mettono le mani; in epoca premoderna la convinzione di fondo era che il mondo fosse una catena divina dell'essere, in cui ogni creatura aveva il suo giusto posto e la sua funzione, anche se le capacità mentali umane erano troppo limitate per comprendere la saggezza, l'armonia e l'ordine del disegno divino¹⁶.

Tuttavia, dall'altro lato, il giardiniere decrescente è lontano dal giardiniere di Bauman – a mio avviso, più di quanto non sia vicino al guardiacaccia – a causa del rifiuto di una ragione che si fa portatrice di un progetto prometeico votato a travalicare i limiti della natura e a realizzare le utopie astratte della crescita illimitata – utopie sconnesse dalla realtà, alle quali Latouche oppone l'utopia concreta della decrescita. Il pensatore francese trae ispirazione dalle società tradizionali e premoderne, ma non aspira all'attuazione di un semplice quanto improbabile ritorno al passato; piuttosto, egli mira alla realizzazione rivoluzionaria nel presente di un ideale arcaico di convivenza 'ecologica', ideale che trova la sua chiave di volta in un uomo che recupera il senso del limite e in una ragione che, da strumentale e astratta, si fa critica e concreta: "il progetto di 'decrescita' di Latouche si presenta come un vero progetto di neo-umanesimo planetario"¹⁷.

14 Ivi, p. 13.

15 Z. Bauman, *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, cit., p. 112.

16 Ivi, p. 113.

17 L. Valle, *Dall'ecologia all'ecosofia. Percorsi epistemici ed etici tra Oriente e Cristianesimo, tra scienza e saggezza*, Como-Pavia, Ibis, 2011, p. 156.

Nel suo *Breve trattato di ecosofia*¹⁸, Michel Maffesoli afferma di non apprezzare il termine “decrescita”, in quanto esso “non è probabilmente il più opportuno perché può esistere una crescita che non sia solo sviluppo. Una crescita basata sull’energia propria della natura stessa, in altre parole: una crescita che tenga conto dell’uomo”¹⁹. Nonostante la controversia sul nome da imporre alla soluzione²⁰, è possibile notare come la proposta di Maffesoli non sia così lontana da quella di Latouche, se si considera che quest’ultimo riconosce il dovere di ritrovare una crescita e uno sviluppo concreti e limitati²¹, in ordine con il ‘respiro’ naturale dell’ambiente e con l’ideale della convivialità felice, e se si tiene presente che entrambi gli autori pongono al centro della propria riflessione un uomo che ristabilisce un rapporto ‘ecologico’ con l’ambiente in cui è calato, realizzando una sorta di rivoluzione ecoantropologica. Anche Maffesoli mostra una particolare attenzione per i concetti della finitudine e del limite, che divengono centrali nell’analisi dell’essere umano: “la finitudine è tragica e si esprime nella crudeltà, ma può esserci una forma di felicità nell’accettazione delle caratteristiche proprie all’umana natura”²². Inoltre, in questo autore emerge con forza la critica del rapporto prometeico che l’uomo intrattiene con la propria interiorità e con l’ambiente naturale, visione critica che costituisce il senso profondo dell’ecologia: “non più il Progresso, che spiega l’imperfezione e dipana le pieghe dell’essere, ma il progressivo che le implica e le accetta. Un sì incondizionato a ciò che è. Ecco il fondamento inconscio della sensibilità ecologica: accettazione dei sensi e dei controsensi, dei labirinti e dei passaggi mal illuminati, di tutte le stanze oscure e disordinate della casa (*oikos*) individuale e comune”²³.

Maffesoli individua in un ritorno della saggezza pagana – che, a suo parere, ricondurrebbe il divino dal cielo dell’astrazione alla terra della concretezza e sarebbe portatrice di una sensibilità in grado di ricostituire un essere umano integrale – la possibilità di un rapporto più autentico con l’ambiente naturale; questa sorta di neopaganesimo rappresenta per lui “una maniera ulteriore di evocare la comunione strutturale con la natura”²⁴. Si tratta di “un paganesimo rivestito di una forma contemporanea”²⁵, una nuova forma di religiosità, di cui alcuni uomini sono già coscienti e di cui sono evidenti numerosi prodromi:

18 M. Maffesoli, *Matrimonium. Petit traité d’écologie*, Paris, CNRS, 2010; tr. it. e cura di F. Tarquini e T. Vagni, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, Milano-Roma, Bevivino, 2012.

19 Idem, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, cit., pp. 55-56. Cfr. anche Idem, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset & Frasquelle, 1996; tr. it. di M. L. Cascone Tombà, *Critica della ragione sensibile*, Formello, SEAM, 2000, p. 167.

20 Per le controversie sulla decrescita, cfr. S. Latouche, *Vers une société d’abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, Paris, Fayard – Mille et une nuits, 2011; tr. it. di F. Grillenzoni, *Per un’abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

21 Cfr., ad esempio, Idem, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 51.

22 M. Maffesoli, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, cit., p. 24.

23 Ivi, p. 25.

24 Ivi, p. 28.

25 *Ibidem*.

c'è, in effetti, qualcosa di pagano nel successo dei prodotti 'bio' e nella recrudescenza dell'attaccamento ai diversi valori legati al terreno, al territorio e ad altre forme spaziali. Il presente è un tempo che si cristallizza nello spazio, che non proietta più il divino nell'aldilà, ma al contrario lo inserisce nel terrestre. Ecco, dunque, all'opposto del progressismo, la specificità del progressivo: il primo mette l'accento sul potere del fare, sull'azione brutale e lo sviluppo senza freni delle forze prometeiche; il secondo, al contrario, segue i movimenti dell'anima, mettendo all'opera una potenza naturale. Ancora Prometeo e Dioniso!²⁶

All'interno di questa nuova visione, che, secondo Maffesoli, garantisce il decisivo transito – salutare per l'ambiente naturale e trasfigurante per l'essere umano – da una modernità prometeica a una postmodernità dionisiaca, il mondo non è costituito da una “natura troppo selvaggia, che bisogna dunque imbrigliare, forzare, indirizzare”²⁷, ma è “un Essere che raccoglie, organicamente, l'insieme dei viventi e dei morti, la fauna, la flora e le altre espressioni dell'“impeto vitale””²⁸. All'uomo capace di assumere il dionisismo ecologico è proprio un mutamento radicale dell'atteggiamento prevaricatore nei confronti della realtà cosmica, in vista di una nuova configurazione armonica: “la sensibilità ecologica, l'ecologia dello spirito, il ritorno e il ricorso alla matrice naturale, richiamano un'esperienza che acquisisce senso soltanto in una prospettiva filogenetica: l'esperienza personale si radica in quella, immemore, dello spazio”²⁹. Nel pensiero di Maffesoli questo paganesimo di tipo dionisiaco, ritrovato e riattivato dall'uomo, si oppone a un cristianesimo considerato nell'ottica della lontananza trascendente, nemica dell'immanenza e del presente³⁰; dell'astrazione razionalistica³¹, avversaria della sensibilità umana; del fare e del creare faustiano, di contro alla misura del sentire e del curare. Un cristianesimo che si è realizzato nel mito del progresso e nel “produttivismo nella natura e nel sociale”³², e che ha sostituito l'attesa del Cristo con il desiderio della merce: “vivere alla perfezione in vista della venuta del Cristo o essere destinati all'attesa della merce, non è molto differente”³³, sostiene l'autore.

La tendenza neopagana della speculazione di Maffesoli si fonda sul recupero delle parti in ombra dell'essere umano, quelle legate alla dissoluzione e al caos³⁴,

26 Ivi, pp. 28-29.

27 Ivi, p. 33.

28 *Ibidem*.

29 Ivi, p. 62.

30 “Si può dire che la divinità non sia trascendente, incombente, essa è, in fondo, infossata nel più profondo delle cose e delle genti” (M. Maffesoli, *La part du Diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002; tr. it. di I. Pezzini, *La parte del diavolo. Elementi di sovversione postmoderna*, Roma, Sossella, 2003, p. 111).

31 “È interessante analizzare il ruolo giocato dalla dimensione religiosa nell'ambito del processo di deificazione della ragione. [...] Prima strumento efficace contro i vari fideismi religiosi, il razionalismo è diventato poi oggetto di un atto di fede, caricandosi inoltre di tutti i limiti dello spirito impliciti nell'atto stesso” (M. Maffesoli, *Critica della ragione sensibile*, cit., p. 50).

32 Idem, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, cit., p. 42.

33 Ivi, p. 41.

34 Cfr., in particolare, M. Maffesoli. *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Le Livre de Poche, 1998 (ed. or. 1982); tr. it. di E. Scarpellini, *L'ombra di Dioniso*.

componenti che sono state soggiogate e sopite dallo spirito razionalistico e produttivistico della modernità e che “testimoniano il perdurare di quell’‘ombra’, di quell’‘istante oscuro’, di quella ‘parte maledetta’ che, un tempo attribuita al primitivo, solo l’uomo civilizzato sarebbe riuscito ad esorcizzare. Di fatto non è così. Oggi l’ombra è presente, sia a livello individuale che collettivo. Dobbiamo quindi attribuirle il posto che le spetta”³⁵. Alla tirannia di una ragione allontanata dalla terra e dall’uomo deve opporsi una sensibilità intuitiva, in grado di reintegrare l’essere umano, collocandolo in una dimensione ‘ecologica’ in cui possa vivere in armonia con i suoi simili e con il ciclo naturale di tutte le cose: “mentre il razionalismo astratto si limita a una visione meccanica, la sensibilità intuitiva si fonda sulla logica di ciò che è vivo e sulla dinamica organica ad esso propria”³⁶. L’autore si oppone, dunque, alla “forza bruta del concetto e della strumentalità, che iscrive il Tutto all’interno di una prospettiva economica (economia dell’Io, economia del mondo), antitetica all’aspetto affettuoso di una ecologizzazione dell’esistenza capace di generare la contemplazione del mondo”³⁷. Il progetto postmoderno di Maffesoli, fondato su quello che egli chiama “razio-vitalismo”³⁸, mira a recuperare, “in antitesi a una Ragione scissa, intellettualistica, disincarnata, la ragione interna, particolare”³⁹, capace di tradurre le istanze dionisiache della complessione umana. “In sintesi, pur opponendoci alla mera meccanicità del razionalismo, dobbiamo comunque cercare la razionalità organica di una struttura data”⁴⁰.

Nel pensiero di Latouche, che oppone l’ateismo e la creatività della decrescita serena alla religione della crescita illimitata e alla magia della società dei consumi, l’uomo ‘ritrovato’ è posto in un rapporto conviviale con il cosmo: egli è contraddistinto da un’autonomia guadagnata grazie alla conversione radicale della decrescita e da una razionalità non strumentale e non asservita alla logica dello sviluppo prometeico. Maffesoli, che presenta un rapporto ideale dell’uomo con il mondo non distante da quello prospettato da Latouche ma caratterizzato in senso neopagano, tende a sottolineare, come punto di partenza per l’uomo rinnovato, le zone oscure dell’essere umano, le sue parti in ombra, che devono essere risvegliate e reintegrate, e non dimenticate e disattivate, all’interno di una razionalità organica e non dimidiata. Ciò al fine di evocare quell’effervescenza che è essenziale alla costruzione dell’uomo integrale e che consente di trasfigurare in senso dionisiaco il mondo⁴¹, di contro a una “concezione progressista del cosmo che ha dimenticato

Una sociologia delle passioni, Milano, Garzanti, 1990 e Idem, *La parte del diavolo. Elementi di sovversione postmoderna*, cit.

35 Idem, *Critica della ragione sensibile*, cit., p. 77.

36 Ivi, pp. 199-200.

37 Ivi, p. 257.

38 Ivi, pp. 92, 111.

39 Ivi, p. 93.

40 *Ibidem*.

41 “La ‘parte distruttrice’, quella dell’eccesso o dell’effervescenza, è la stessa che, sempre, precede una nuova armonia. [...] Il formicolio in luoghi oscuri rinvia appunto al *caos* come fondamento del *cosmos*” (M. Maffesoli, *La parte del diavolo. Elementi di sovversione postmoderna*, cit., pp. 13-14, 52).

che il *Kosmos*, nel disegno di una saggezza più equilibrata, era concepito come l'adattamento più regolato della terra e del cielo, dell'umano e del divino"⁴².

Entrambi i pensatori francesi concepiscono la natura come un ente macroscopico, un organismo vivente che si evolve secondo il ritmo della crescita e dello sviluppo limitati. Si tratta di un essere che contiene in sé il proprio principio originario, nel segno dell'immanenza, e che è in grado di rispondere e reagire alle sollecitazioni a cui è sottoposto, al fine di preservare l'equilibrio naturale. Le azioni che non tengono conto dei limiti dell'ambiente, le operazioni prive di misura della civiltà prometeica, tendono a sovrapporre una sovrastruttura astratta e artificiale all'ecosistema, soffocando l'armonico respiro della natura e imprigionando l'uomo in una gabbia esiziale⁴³ – l'immagine dell'inquinamento che avviluppa nelle sue spire mortifere il pianeta, alla stregua di una nuova versione del serpente cosmico della mitologia norrena, sarebbe qui molto efficace.

Latouche, attraverso le similitudini dell'uomo come "pastore dell'essere" e "buon giardiniere", ci restituisce la figura di un essere umano che, nella prospettiva della concezione ecoantropocentrica, si colloca all'interno del sistema naturale mantenendo un chiaro primato sugli altri enti, sebbene debba custodire il senso del limite e assecondare il respiro della natura grazie a un'etica anti-faustiana. L'autore non fornisce un vero e proprio approfondimento metafisico della natura; tuttavia, per quanto concerne il rapporto dell'uomo con il mondo naturale, la sua posizione ecoantropocentrica comporta l'instaurazione di un leggero divario tra il soggetto umano e l'oggetto naturale: l'uomo è collocato all'interno della natura, ma la sua azione, in armonia con il limite naturale e in linea con la prevenzione del degradamento entropico, avviene *sugli* enti della natura, seppur attraverso tecniche non prometeiche che rispettano il ritmo dell'essere.

Maffesoli, al contrario, comprende l'uomo e la tecnica nella natura e, operando una immanentizzazione estrema, tende a eliminare lo scarto che sussiste tra l'essere umano e i suoi prodotti, da un lato, e l'ambiente naturale e il cosmo, dall'altro. La natura, in Maffesoli, assume chiaramente i tratti di una realtà panica e dionisiaca, onnicomprensiva e olistica, che si sviluppa e si evolve secondo i movimenti ciclici dell'essere. Anche nel pensiero di questo autore l'uomo detiene la possibilità di rettificare il proprio transito nel mondo, riconoscendo e accettando le zone in ombra a sé interne ed esterne, e al soggetto umano è affidato il compito di assecondare il cambiamento di paradigma imposto dall'avvento della nuova stagione, all'insegna di un paganesimo ritrovato e riattualizzato. Nondimeno, Maffesoli riconosce la presenza di una inesorabile necessità ciclica intrinseca alla natura ed esalta l'impepito di una corrente oscura, che si incanala nell'uomo e nel suo sapere teorico e pratico, nel lavoro artigianale come nei più raffinati strumenti tecnologici: tale flusso vitale, effervescente e magmatico, ricomprende l'uomo come organo, secondario e problematico ma sapiente e decisivo, di una realtà olistica e vitale.

42 Idem, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, cit., p. 81.

43 "Il mito tecnico e prometeico di un'artificializzazione dell'universo è una forma di rifiuto del mondo e dell'essere" (S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 186).

Da questa sottile distinzione, che riguarda la modalità della collocazione dell'uomo nella natura, derivano le differenze all'interno dell'idea di catastrofe e il diverso atteggiamento dei due autori nei confronti della tecnica, come si dirà nelle pagine successive.

Se si considera ancora il pensiero di Serge Latouche, un altro esempio di universalizzazione è fornito, nell'ottica di una critica radicale della logica dello sviluppo e della crescita illimitata, dall'abbandono di una visione che ponga al centro le forme del mondo occidentale, abbandono che è parte di quella decisiva decolonizzazione dell'immaginario che produce la rinuncia, consapevole e democratica – pena l'affermarsi di quelle realtà politico-economiche che l'autore francese compendia con i termini di “ecofascismo” e “ecototalitarismo”, situazioni nelle quali si verifica una decrescita subita e in cui predomina la sottrazione della libertà e della scelta –, al progetto di livellamento e sfruttamento planetario dell'occidentalizzazione. Tale mutamento di prospettiva comporta la considerazione positiva delle popolazioni che vivono ai margini del mondo occidentale, dalle periferie che si trovano all'interno dell'Occidente ai luoghi esterni al perimetro della sua estensione. Secondo Latouche, nelle zone in cui il ‘delirio’ della ragione non ha ancora dato adito a una piena e integrata occidentalizzazione, la pervasiva diffusione della società della crescita e del consumo troverebbe un limite, una resistenza che dà luogo a forme sociali ed economiche che, sebbene non rappresentino una realizzazione del modello della decrescita serena da lui proposto, possono valere da esempio di opposizione e resistenza, sono in grado di indicare una strada per la costruzione di un'alternativa e possono fornire una speranza che verifica e rafforza la qualità concreta della sua proposta.

Questi esempi attestano la possibilità di una “via mediterranea” alla decrescita, possibilità che si conficca anche laddove la logica della crescita illimitata ha fatto il suo corso e che “testimonia la presenza di radici preindustriali, precapitalistiche, premoderne e precristiane nel cuore stesso dell'Occidente, ed è interessante constatare come questi elementi vengano evocati in una dimensione di nostalgia”⁴⁴. Il sentimento nostalgico non si neutralizza in un vagheggiamento fantastico, ma anzi “questa presenza residua e rimossa potrebbe favorire, in certe condizioni, la transizione verso l'utopia concreta della società dell'opulenza frugale della decrescita, e dare maggiore consistenza a un progetto specificamente europeo di una società di questo tipo”⁴⁵. Si instaura così una sorta di collaborazione tra questo sano ‘istinto nostalgico’ del Nord e la *forma mentis* non ancora del tutto colonizzata del Sud, verificando il nesso tra ciò che è periferico e marginale nel Nord occidentalizzato e ciò che è ancora esterno all'occidentalizzazione nel Sud del mondo. Inoltre, se “è chiaro tuttavia che la decrescita al Nord è una condizione per l'affermarsi di qualsiasi forma alternativa al Sud”⁴⁶, la

44 Ivi, p. 150.

45 *Ibidem*.

46 S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 120.

critica dello sviluppo ha portato i suoi autori a pensare la ‘soluzione’ alternativa alla società della crescita impossibile o disastrosa, soluzione che nei paesi del Sud vede alcune forme di realizzazione: l’autorganizzazione, l’arte di sbrogliarsela, l’economia informale. Ai margini delle città le popolazioni si industrializzano a vivere una vita precaria ma decente grazie a strategie relazionali basate sullo spirito del dono e la reciprocità⁴⁷.

Latouche ricorda che, all’approssimarsi della catastrofe, i paesi del Sud “sono attrezzati meglio di noi occidentali per far fronte alla situazione che si profila dopo il crollo prevedibile della società di mercato planetaria”⁴⁸. Al Sud, in particolare, la decrescita deve assumere la forma di una rettificazione dei rapporti con il Nord del mondo: “osare prendere la strada della decrescita al Sud significa tentare di rompere con la dipendenza economica e culturale nei confronti del Nord. Si tratta di riannodare il filo di una storia interrotta dalla colonizzazione, lo sviluppo e la globalizzazione”. Il così costituito asse Sud-Nord della decrescita e della convivialità dovrebbe puntare alla reintegrazione dell’umano all’interno dei limiti ecologici; infatti, “la restituzione dell’onore perduto (quello del patrimonio saccheggiato è molto più problematico) potrebbe prendere la forma di un partenariato con il Sud all’insegna della decrescita al Nord, con l’obiettivo nel tempo di una convergenza ecologica”⁴⁹.

Nei paesi ancora lontani dalla realizzazione del modello dello sviluppo indiscriminato, ma già pesantemente minacciati dal rullo compressore livellante dell’occidentalizzazione, l’organizzazione economica e sociale mostra l’ambigua compresenza della montante logica del consumo e di possibilità alternative locali. In questi luoghi periferici e marginali, zone liminari nel contempo già interne all’Occidente, perché pesantemente colpite dal suo espansionismo, e ancora esterne al suo dominio, in quanto non del tutto integrate nel sistema capitalistico, si gioca la scommessa della decrescita: l’occidentalizzazione porterà a compimento il progetto di svuotamento della cultura e di effrazione del limite, eliminando o subordinando a sé le forme locali di resistenza, oppure le istanze alternative verranno valorizzate e assunte a tal punto da realizzare la conversione della decrescita, valendo da esempio per i paesi minacciati dalla crisi attuale dello sviluppo e dalla catastrofe imminente del dopo-sviluppo. Laddove gli ingranaggi della astrazione capitalistica non si siano già composti in una megamacchina perfetta, secondo Latouche, è ancora possibile evitare l’articolazione funzionale e la composizione compiuta delle singole parti, allontanando così l’addensamento esiziale delle nubi dello sviluppo e impedendo l’integrazione dei meccanismi della crescita illimitata. L’autore francese sostiene che

per gli esclusi, per i naufraghi dello sviluppo, l’alternativa non può che essere una sorta di sintesi tra la tradizione perduta e la modernità inaccessibile. Formula paradossale che riassume bene la doppia sfida. Per raccoglierla è possibile puntare sulla grande ricchezza dell’inventiva sociale, una volta che la creatività e l’ingegnosità si siano liberate dalla camicia di forza *economicista* e *sviluppista*. Il dopo-sviluppo, che

47 Ivi, p. 119.

48 Ivi, p. 120.

49 Ivi, p. 121.

non si produrrà secondo uno schema unico, significa ricerca di modi di realizzazione collettiva: si metterà alle spalle la ricerca esclusiva di un benessere materiale distruttore dell'ambiente e del legame sociale. L'obiettivo della buona vita non potrà che realizzarsi in forme diverse a seconda dei contesti. In altri termini, si tratta di ricostruire/ritrovare nuove culture⁵⁰.

Rimane aperta la questione, davvero cruciale, se queste forme alternative rintracciabili al Nord, ma soprattutto vive ed efficaci al Sud, possano rappresentare degli spunti di risorgenza nell'ottica di una rivoluzione ecoantropocentrica o se esse finiscano per valere da semplice reazione terminale, destinata a esaurirsi in breve tempo per lasciare spazio a una compiuta occidentalizzazione.

Anche Michel Maffesoli, all'interno di quella che forse si rivela una polarizzazione eccessiva, colloca la sua proposta di dionisismo postmoderno nei pressi del 'polo Sud'. L'autore pone una marcata differenza tra i "valori del Nord", dominati dal produttivismo, dall'attivismo, dall'astio del dramma, e il cui corollario è rappresentato dalla brutalità del concetto, rispetto ai 'valori del Sud', rivolti invece alla gioia, al piacere di esistere, all'accettazione tragica di ciò che è⁵¹. Il sapere di Dioniso è "un sapere di tipo Sud': un sapere che non violenta prometeicamente il mondo sociale e naturale, che non concettualizza avventatamente ciò che viene osservato, ma che si limita a farsi affettuosamente carico del dato mondano"⁵².

La saggezza di Dioniso è lontana dal sapere volto pragmaticamente alla "penetrazione del mondo", che ha dominato la modernità faustiana incurante dei limiti umani e naturali; al contrario, essa coincide con la "contemplazione del mondo" postmoderna, capace di aderire alla realtà senza forzarla, in grado di assecondare i moti naturali rispettando il senso del limite. Ciò conduce Maffesoli a schierarsi a favore di una "femminilizzazione del mondo: un nuovo modo di rapportarsi e di considerare il mondo e la creazione che, immune dalla brutalità della ragione strumentale, si limita a seguire ciò che cresce lentamente in funzione di una ragione interna (*ratio seminalis*)"⁵³. Il 'polo Sud' e la sua azione femminilizzatrice possono essere sussunti all'interno della figura della Grande Madre, la matrice divina che compendia la visione pagana e dionisiaca di Maffesoli e che fonda la nuova configurazione postmoderna del mondo: "l'ebbrezza, l'eccesso, la prostituzione, la dissolutezza rimandano alla fusione matriciale, comunitaria e, di conseguenza, alla fecondità sociale"⁵⁴. La Grande Madre è anche la divinità che presiede ai rituali orgiastici, che valgono da perfetta metafora della femminilizzazione del mondo, del recupero e della reintegrazione della parte oscura e segreta dell'essere umano; infatti, "nell'orgia religiosa la morte e la vita sono davvero intimamente

50 Ivi, pp. 121-122.

51 M. Maffesoli, *Critica della ragione sensibile*, cit., p. 219.

52 Ivi, p. 241.

53 Ivi, p. 170.

54 M. Maffesoli, *L'ombra di Dioniso. Una sociologia delle passioni*, cit., p. 75. "Ciò che chiamo orgiasmo è un vero 'serbatoio' di socialità di base" (ivi, p. 152). Cfr. anche Idem, *La parte del diavolo. Elementi di sovversione postmoderna*, cit., pp. 114-115.

collegate”⁵⁵. Se la Grande Madre è il principio immanente alla natura e al cosmo, l’orgia, di là da ogni assimilazione a uno scatenamento che viola fatalmente ogni limite e che dissolve irrimediabilmente la vita, rappresenta il ritmo della normale evoluzione dell’essere, la scansione, interiore, misurata e vitale, dello sviluppo naturale, concreto e limitato della realtà: “l’orgiasmo come respirazione del mondo, una respirazione che ha maggiore o minore ampiezza, ma che consente in ogni caso lo sviluppo del mondo”⁵⁶. A tale sviluppo naturale del Tutto deve ispirarsi la nuova costituzione ambientale degli enti, che deve acconsentire a “una nuova respirazione delle cose e delle persone, che ricalca la respirazione cosmica, quella di un equilibrio polifunzionale in cui tutto si sorregge ed è necessario”⁵⁷. L’orgiasmo regola la ciclicità tipica della concezione pagana del tempo, radicalmente altra dal ciclo produttivistico e consumistico, e interviene quando le forme della modernità hanno perso la loro elasticità e il loro potere, e nel momento in cui esse sono destinate a passare e a lasciare spazio all’avvento della postmodernità: “a una regola esteriore sclerotizzata l’orgiasmo oppone i rituali a lui propri come fosse un contrattacco”. Il concetto di catastrofe ‘apocalittica’ di Maffesoli, come si vedrà nelle pagine seguenti, è riconducibile a una sorta di “riaggiustamento automatico che si effettua quando un equilibrio societario o di civiltà sta per essere spezzato”⁵⁸, marcando, nel caso attuale, il passaggio dalla configurazione vecchia e rigida del dominio faustiano a quella nuova e armonica del progetto neopagano.

È possibile concludere che, se la proposta ‘mediterranea’ della descrescita di Latouche prende spunto dalla situazione concreta dei paesi del Sud del mondo, che rappresentano il punto di partenza e di arrivo della sua proposta, il riferimento di Maffesoli al Sud, seppur mantenendo viva la connessione con culture e civiltà espressioni del mondo mediterraneo, risulta più sganciato dalla realtà storica e geografica, finendo il Sud per rappresentare il polo a cui sono legati i principi, i valori e le dinamiche della sua concezione neopagana e postmoderna.

Un punto estremamente interessante in cui è possibile valutare il contributo della filosofia all’ecologia nel senso della universalizzazione è, a mio parere, il dovere di ammettere e pensare l’inaudito. Con questo termine, applicato ai problemi dell’ambiente, è da intendersi la catastrofe. Anche su questo tema risulta proficuo produrre un confronto tra le posizioni di Serge Latouche e di Michel Maffesoli.

Nel pensiero di Latouche la catastrofe è considerata alla stregua di una forza metafisica; preposta alla riconfigurazione dell’essere, essa presiede all’alternanza del naturale flusso di tutte le cose. La storia stessa dell’occidentalizzazione, la sua corsa proiettata perennemente in avanti, contraddistinta dall’accelerazione del sistema e dall’efficienza impersonale (la *performance*), non può valicare i limiti ontologici della natura, della materia e del concreto, argini che rispondono alla spinta verso l’illimitato e l’astratto con una riconduzione al limite e alla misura: “la nega-

55 Idem, *L’ombra di Dioniso. Una sociologia delle passioni*, cit., p. 84.

56 Ivi, p. 90.

57 Ivi, p. 154.

58 Ivi, p. 159.

zione dei limiti e lo spregio della misura oggi fanno sì che limiti e misura risorgano nella forma di catastrofi⁵⁹; d'altronde, "il crollo che si annuncia è la punizione che la realtà riserva a questa perdita di limite"⁶⁰. Anche a livello cosmico vige la regola della resilienza, che prevede l'azione di una forza in grado di ripristinare i limiti deformati dall'azione dell'uomo. Nel saggio *L'occidentalizzazione del mondo*, l'autore francese afferma:

l'Occidente che ha inventato il progresso, la crescita, lo sviluppo, che vive nella credenza ben radicata di una marcia indefinita fine a se stessa e di per sé positiva, paradossalmente ha anche *inventato* il declino, la decadenza, il caos. Le società precedenti, e soprattutto le società non occidentali non si pensavano nella 'storia'. La loro grandezza e la loro decadenza possono essere soltanto il giudizio di uno sguardo esterno. Anche se si pensavano *ciclicamente*, la fase regressiva era soltanto un influsso provvisorio, una tappa in un ordine immutabile. Il caos dei greci, il tohu-bohu degli ebrei è una situazione cosmica originaria anteriore all'emergere dell'ordine umano⁶¹.

La colonizzazione dell'immaginario, attuata dall'ipostatizzazione della crescita illimitata e contraddistinta dalla fiducia incontrastata nel progresso, produce l'occultamento della forza 'catastrofica'⁶² necessariamente inserita all'interno dei cicli dell'essere. Il progetto della decrescita serena – che corrisponde a un mutato atteggiamento verso gli enti di natura, sottratti al dominio della volontà di possesso e ricomposti all'interno del senso del limite e della relazionalità conviviale, e a una radicale conversione che riguarda gli enti di ragione, trasformati in immagini che aderiscono al concreto e al limitato secondo il procedimento della decolonizzazione – prevede la considerazione dell'approssimarsi della catastrofe alla stregua di un'attesa carica di una tensione riconfigurante. Questa trasformazione non concerne soltanto la natura, ma riguarda soprattutto l'interiorità dell'uomo stesso, laddove davvero si gioca la scommessa della decrescita liberamente scelta. La catastrofe, dunque, nel pensiero dell'autore francese, non è considerata come un evento compiuto, dotato di una inevitabilità già certa e segnata, le cui conseguenze sarebbero esiziali per il genere umano e per l'ambiente. Piuttosto, all'interno di un pensiero che non ritiene "inutile cercare vie per uscire dal vicolo cieco in cui siamo bloccati o ascoltare la voce della speranza per costruire un 'dopo' della crescita,

59 S. Latouche, *L'âge des limites*, Paris, Mille et une nuits, 2012; tr. it. di F. Grillezoni, *Limite*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 16.

60 Ivi, p. 95.

61 S. Latouche, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, la Découverte, 1989; tr. it. di A. Salsano, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 138-139. Cfr. anche ivi, pp. 138-142.

62 "La catastrofe (*kata-strophe*: ribaltamento, sconvolgimento, epilogo), indica nella tragedia greca la 'scrittura dell'ultima strofa'. La catastrofe che ci minaccia riecheggia la fatalità della tragedia, è la punizione della *hybris* dell'eroe, cioè della sua dismisura. Come l'eroe in questione, noi sappiamo perfettamente quello che ci minaccia, e, come lui, sembriamo paralizzati dalla logica implacabile di un destino" (S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., pp. 43-44).

dello sviluppo, della modernità e dell'Occidente"⁶³, la catastrofe è assunta al modo di un evento che tende perennemente alla propria realizzazione senza compiersi, senza mai raggiungere la propria perfezione.

Grazie all'attesa tensiva sostenuta dalla forza della catastrofe, si crea una temporalità autentica che si oppone alla linearità progressiva del tempo occidentale e che rappresenta la possibilità di un destino altro dalla logica dello sviluppo illimitato – quest'ultimo davvero destinato a compiersi in una catastrofe pienamente realizzata –, conferendo alla storia un'apertura ormai dimenticata dall'individuo occidentalizzato ma ancora celata nelle pieghe della sua interiorità. L'uomo che vuole decrescere, che mira a una reintegrazione della vita umana secondo il senso del limite, deve collocarsi all'interno di questa nuova temporalità, una dimensione carica di speranza e in grado di riconsegnare l'essere umano alla libertà della scelta. Si tratta di un 'luogo' radicalmente altro da quello rappresentato dalla selva artificiale di Baudrillard, in cui il consumatore è calato nell'atmosfera rarefatta e anestetizzante della scelta programmata e imposta dal sistema dell'avvicendamento continuo delle merci. La decrescita è allora una radicale conversione (*metanoia*) che assume la catastrofe come un evento sempre possibile e che permette la collocazione dell'uomo all'interno di una temporalità aperta e aurorale.

È la catastrofe, che rappresenta la forza oppositiva e caotica all'interno dell'ordine macrocosmico, ad abilitare presso l'uomo la radicale conversione della decrescita, la quale, alla stregua di un riflesso microcosmico del principio distruttore, vale da opposizione frontale e decisiva alla logica della crescita illimitata. Come la catastrofe è una dissoluzione delle forme esistenti in vista di un nuovo ordine, così la decrescita è uno svuotamento dell'immaginario umano dalle forme della società dei consumi, al fine di lasciare il posto a una ragione rettificata e in armonia con il paradigma ecoantropocentrico. Soltanto la collocazione costante e consapevole presso la catastrofe permette, inevitabilmente, l'attuazione della decrescita. Soltanto suscitando dentro di sé la catastrofe delle forme pervicaci che hanno colonizzato l'immaginario – realizzando quella che può essere definita un'ecologia della mente –, l'uomo riesce a evitare il compimento finale della catastrofe planetaria. Se "la catastrofe è già tra noi"⁶⁴, noi, secondo Latouche, abbiamo il compito di collocarci consapevolmente in essa.

Per Michel Maffesoli la catastrofe è concepita come apocalisse, nel senso di rivelazione di ciò che è occulto rispetto all'esistenza ordinaria, ovvero il nascosto, la parte in ombra dell'essere umano, il volto notturno e dionisiaco della vita che gli imperativi della civilizzazione occidentale hanno rimosso: "l'apocalisse, nel suo senso originario e originale, rievoca la *rivelazione* delle cose"⁶⁵. L'evento sconvolgente consiste nel risveglio e nella ritraduzione delle forze barbariche, di quei moti tellurici la cui manifestazione è ormai inevitabile a causa della sclerosi delle forme

63 Ivi, p. 8.

64 S. Latouche, *Limite*, cit., p. 61.

65 M. Maffesoli, *Apocalypse*, Paris, CNRS, 2009; tr. it. e cura di F. La Rocca e A. Rafele, *Apocalisse. Rivelazioni sulla socialità postmoderna*, S. Maria Capua Vetere, Ipermedium Libri, 2009, p. 22.

del moderno, situazione storica in cui appare “qualcosa che invoca il risveglio. Per dirlo in altri termini: l'epoca attende la sua apocalisse”⁶⁶. L'ebbrezza e l'effervescenza, che produrrebbero un reincidentamento salvifico del mondo, agiscono in modo tale da decretare una nuova configurazione del sistema, un mutato atteggiamento dell'uomo nei confronti dei suoi simili e della natura, una “inversione di polarità. Un ritorno alla fonte [...] Sarebbe questa dunque l'onnipresente, e così poco compresa, CRISI: il passaggio dal pieno istituzionale al vuoto della matrice, dalla sicurezza razionalistica all'inquietudine che suscita domande”⁶⁷. La catastrofe coincide con il “riemergere di fenomeni arcaici, e quindi principali, già esistiti”⁶⁸, fenomeni che provvedono a riconfigurare in senso postmoderno la realtà. La rivelazione è inevitabile perché, secondo un ineluttabile ritorno del rimosso, “ciò che prima era stato messo in ombra tende ora, come già avvenuto in passato, a venire alla ribalta”⁶⁹.

Anche per Maffesoli il momento catastrofico coincide con la rivelazione di una temporalità nuova, quella dell'istante, radicalmente differente dal tempo progressivo e continuo dello sviluppo illimitato e del consumo sfrenato. All'interno della ripresa neopagana di una metafisica immanente del presente, il punto in cui può darsi la rivelazione, l'istante in cui si eventua il nuovo inizio, deve essere riconosciuto, scelto e vissuto da un uomo che “abbandoni la logica rivolta solo a ciò che è distante, quella logica storica nella quale le cause e gli effetti si susseguono con passo ineluttabile e definitivo, e invece guardare a una logica dell'attimo, rivolta a ciò che viene vissuto qui e adesso”⁷⁰.

L'autore si muove costantemente sullo sfondo di una opposizione tra paganesimo e cristianesimo: nella concezione cristiana l'evento catastrofico è legato al meccanismo della produzione e al tempo progressivo⁷¹; al contrario, l'interpretazione pagana prevede un rinnovamento ciclico tale da consentire una rinascita apocalittica di Dioniso, pur rimanendo sotto il segno della continuità e del passaggio: “la tradizione giudaico-cristiana è lineare, ha bisogno della catastrofe e della parusia, è fondamentalmente produttivistica. Invece ciò che possiamo chiamare semplicemente il paganesimo (che ha una pluralità di dèi) è prima di tutto ciclico [...] Ed è la relativizzazione a portare con sé questa teoria ciclica del tempo che dà alle cose presenti tutta la loro intensità”⁷². Al di là delle perplessità che questa radicale opposizione desta⁷³, rimane certa l'intenzione dell'autore di allontanare la concezione

66 *Ibidem*.

67 M. Maffesoli, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, cit., p. 90.

68 Idem, *Critica della ragione sensibile*, cit., p. 233.

69 Ivi, p. 201.

70 Ivi, p. 82.

71 Maffesoli, rifacendosi al pensiero di Water Benjamin, auspica l'evocazione di immagini capaci di “mandare in corto circuito la storia, o il tempo finalizzato del progetto” (M. Maffesoli, *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Denoël, 2000; tr. it. di P. Chapus e M. Tommasi, *L'istante eterno. Il ritorno del tragico nel postmoderno*, Roma, Sossella, 2003, p. 68).

72 Idem, *L'ombra di Dioniso. Una sociologia delle passioni*, cit., p. 65.

73 Tuttavia, si ricordi che “le due visioni tempo-esistenziali, quella pagana e quella cristiana, non sono distinte nettamente, niente esclude delle vivaci compenetrazioni tra le due opposte

del tempo che si colloca sotto la categoria dell'istante carico di forza riconfigurante (manifesta è qui l'influenza delle tesi *Sul concetto di storia* di Walter Benjamin), in grado di trasfigurare l'uomo e il suo rapporto con il mondo, da un paradigma che utilizza la scansione puntiforme del tempo in vista della progressione della produzione e del consumo⁷⁴. Il tempo del consumo è sempre separato dalla conoscenza e dalla fruizione di ciò che, nel presente, può condurre alla restaurazione delle nostre profondità ctonie, laddove si trovano le sorgenti che, tradotte nell'intensità dell'attimo, permettono il passaggio dall'uomo faustiano all'uomo integrale, e dall'età moderna di Prometeo al mondo postmoderno di Dioniso. Il tempo malinconico del consumo, infatti, è caratterizzato "dall'impossibilità di accedere a una sfera superiore dell'essere, in cui poter realizzare il sogno di una conoscenza piena, sapere passibile di liberarci dall'angustia e dai limiti del presente. In modo del tutto simile, l'uomo dei consumi affida la sua felicità a cose finite che lo privano di ogni vera realizzazione gioiosa dell'esistenza"⁷⁵.

Se la concezione del catastrofismo di Latouche pare più improntata al superamento del sistema occidentale, più incline ad accettare la logica del salto, ovvero lo stacco originario segnato dalla catastrofe, l'apocalisse di Maffesoli si rivela alla stregua di un evento che riversa nel mondo le forze dionisiache sopite nell'animo umano, trasfigurando l'intero paesaggio in senso neopagano e sottolineando le possibili continuità tra il vecchio mondo e quello nuovo, gli elementi di unione, gli snodi che verificano la necessità del transito fra una forma e l'altra.

In tema di catastrofismo illuminato⁷⁶, per Latouche l'inevitabilità della catastrofe si fonda su di una forza riconfigurante di portata metafisica, da cui l'autore deduce la soluzione della decrescita; tale ineluttabilità incontra una risposta nell'uomo che, consapevolmente, sceglie di decrescere, allontanando la possibilità che la stessa inevitabilità si compia e si neutralizzi nel suo stesso superamento, rovesciandosi in un disastro planetario⁷⁷.

Per Maffesoli, d'altro canto, l'inevitabilità è il risultato di istanze oscure e vitali, che sono sì forze immanenti al cosmo, ma che trovano nell'uomo e nelle modalità del suo essere nel mondo la forma di espressione più congeniale, forma che rap-

visioni" (S. Curti, *Le zone d'ombra. Vita quotidiana e disordine sociale in Michel Maffesoli*, Verona, ombre corte, 2007, p. 35).

74 Cfr. le analisi proposte in Z. Bauman, *Consuming Life*, Cambridge, Polity Press, 2007; tr. it. di M. Cupellaro, *Consumo, dunque sono*, Roma-Bari, Laterza, 2008, 2010², pp. 33-65.

75 G. Cuzzo, *Mr. Steve Jobs. Sognatore di computer*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 31. Per la contrapposizione tra tempo della grazia e tempo del consumo, cfr. Idem, *Gioco d'azzardo. La società dello spreco e i suoi miti*, cit., pp. 53-63.

76 Per il concetto di catastrofismo illuminato e per la particolare temporalità ad esso connessa, cfr. J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Éditions du Seuil, 2002; tr. it. di P. Heritier, *Per un catastrofismo illuminato. Quando l'impossibile è certo*, Milano, Medusa, 2011, in particolare pp. 127-182. "Occorre inserire la catastrofe nell'avvenire in un modo molto più radicale. Occorre renderla *ineluttabile*. È rigorosamente quel che si potrà dire allorquando agiamo per prevenirla *nel ricordo che abbiamo di essa*" (ivi, p. 139).

77 "Occorre imparare a pensare che, apparsa la catastrofe, era impossibile che essa non si producesse, ma che prima che essa non si producesse essa poteva non prodursi. È in quest'intervallo che s'introduce la nostra libertà" (ivi, p. 140).

presenta il principale campo di ricerca dell'autore. I semi dell'apocalisse sono da sempre ben piantati nel fondo oscuro dell'essere umano, e la sclerosi delle forme della modernità già reca con sé la necessità del passaggio. Anche qui l'inevitabilità incontra, nell'uomo che sceglie di assecondare la propria parte in ombra, una risposta umana che decreta il mutamento della configurazione attuale di un sistema ormai rigido e superato e che agisce alla stregua di un argine preposto a contenere gli effetti disastrosi di un cambio di paradigma subito e inaspettato. In breve: la scelta consapevole dell'essere umano garantisce una traduzione misurata delle forze del cambiamento; la libertà umana può mediare i poteri dell'oscurità: "conviene piuttosto accompagnare la mutazione al fine di evitarne la degenerazione"⁷⁸.

Un'ulteriore differenza, all'interno di una concezione che rimanda all'ecosofia, diventa percepibile nel momento in cui si analizza il rapporto dei due autori con la tecnica, da entrambi considerata come la struttura di dominio che l'uomo applica alla natura. Secondo Latouche, il carattere prometeico della tecnica è frutto della *hybris* dell'uomo occidentale, atteggiamento che è l'essenza dell'occidentalizzazione, ovvero del processo di svuotamento e livellamento continuo delle culture, e che conduce alla violazione dei limiti del pianeta: "l'uomo è diventato una potenza tellurica in grado di interferire con i grandi cicli del pianeta"⁷⁹. A volte l'autore allude all'esistenza di tecniche non prometeiche, in armonia con lo sviluppo limitato e con la crescita evolutiva della natura, ma tende, in definitiva, a criticare gli indirizzi e gli strumenti attuali della tecnica, posti al servizio di un incontrollato dominio planetario e di una livellante e pervasiva espansione dello sfruttamento.

Maffesoli, al contrario, dirigendo la sua critica verso Prometeo in favore di Dioniso, è più incline a considerare le forme attuali della tecnica come un campo di espressione delle tendenze neopagane, come un'occasione di trasmissione di quel trasfigurante potere dionisiaco che sarebbe in grado di ricollocare la realtà intera in una dimensione più genuinamente umana. Egli afferma che "c'è insomma da pensare che una nuova modulazione del dionisiaco stia nascendo sotto i nostri occhi. Essa, d'altronde, non è 'reazionaria' da tutti i punti di vista; anzi, è addirittura possibile che l'innovazione tecnologica futura si ponga al suo servizio"⁸⁰. Maffesoli, infine, è più favorevole a sottolineare una continuità tra le forme del mondo attuale e quelle della sua trasformazione: "da qui la definizione da me proposta di postmodernità come sinergia tra l'arcaico e lo sviluppo tecnologico"⁸¹.

È possibile concludere ricordando che, nonostante le differenze, le analisi critiche e le soluzioni prospettate dai due autori convergono senz'altro nella centralità dell'uomo e della libertà umana. Un essere umano considerato alla stregua di una soglia entro cui avviene lo scontro decisivo tra la perpetuazione dell'atteggiamento

78 M. Maffesoli, *Apocalisse. Rivelazioni sulla socialità postmoderna*, cit., p. 38.

79 S. Latouche, *I nostri figli ci accuseranno?*, in S. Latouche – D. Pepino, *Fine corsa. Intervista su crisi e decrescita*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2013, p. 90.

80 M. Maffesoli, *L'ombra di Dioniso. Una sociologia delle passioni*, cit., p. 40. Cfr. anche Idem, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, cit., p. 79.

81 Idem, *Apocalisse. Rivelazioni sulla socialità postmoderna*, cit., p. 39.

di dominio e sfruttamento planetario e la scelta 'ecologica' di ritornare ai limiti della natura, tra la trasformazione del consorzio umano in un'accolta di predatori e la realizzazione libera di una idealità conviviale e felice. Una soglia, inoltre, attraversata da una 'linea di catastrofe' sempre più marcata⁸², una 'zona grigia' dalla cui comprensione e assunzione dipendono le sorti dell'umanità e del pianeta.

82 “[...] quest’enigma di un segnale che ci verrebbe dal futuro, come se trovassimo in noi, al fondo della nostra natura, traccia della catastrofe futura” (J.-P. Dupuy, *op. cit.*, p. 134).