

**Damiano Roberi**

*Negoziazioni: la natura fra identità e alterità*

**ABSTRACT:** *The present article focuses on the categories of identity and otherness, considered in connection with nature. As nowadays it is no longer possible to consider nature as an invariant (as the target of an aggression perpetrated by humankind or simple non-D), I intend to explore the involvement of nature within the domain of hyperreality (Baudrillard) and hyperobjects, which have led to its disappearance (Morton). These hyper-perspectives share difficulties, which can be summed up in the lack of consideration of the unamendability of the natural world. In order to find a solution to this, the final section of the article stresses the strong need for a new realistic approach to the relationship between history and nature (in light of Bloch and Benjamin). From this perspective, every instant is the locus of a continuous negotiation of the identity and otherness of humankind and nature, a negotiation striving to match the complex ecological problems that have overwhelmed us, as well as the ecological fault of human beings.*

**KEYWORDS:** *Baudrillard, Morton, Benjamin, Bloch, New Realism.*

Fin dove risale la memoria storica l'uomo ha sempre vissuto se stesso e le proprie condizioni di esistenza come un enigma; egli è per se stesso un tema inesauribile, grazie alla sua capacità di contrapporsi (in quanto 'soggetto') al mondo in cui vive (gli 'oggetti'). Questa presa di distanza dal mondo è la premessa necessaria per impadronirsi, e quindi anche la premessa delle eccezionali attitudini dell'uomo<sup>1</sup>.

Queste parole sembrano, almeno a un primo sguardo, poter introdurre al meglio un contributo relativo alla relazione fra uomo e natura alla luce delle categorie di identità e alterità. In realtà, come risulterà subito evidente, il nucleo di tali potenziali riflessioni pare essere soggetto a difficoltà sostanziali. Il problema principale è rappresentato a tal proposito dalla transizione da una configurazione di questo rapporto chiaramente formulabile a una in cui tale questione non può neppure più venire discussa nei termini tradizionali, andando piuttosto radicalmente – co-

1 M. Frisch, *Der Mensch erscheint im Holozän*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979; tr. it. di B. Bianchi, *L'uomo nell'Olocene*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 51-52; cit. (con lievi modifiche) in G. Chelazzi, *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Torino, Einaudi, 2013, p. 215.

stantemente, come vedremo – rinegoziato. Concentrandoci soprattutto su questa seconda parte dell'assunto, dovremo confrontarci con il pensiero di Baudrillard, in qualità di esempio di una riflessione postmoderna spinta al proprio limite. Mostriamo come la natura costituisca da un lato, all'interno di tale prospettiva, il simulacro per eccellenza; dall'altro, proprio per tale ragione, il punto di svolta, la crisi di una simile visione, la quale, alla ricerca di una via d'uscita, cerca di volgersi verso l'oggetto. Le opere di Timothy Morton risponderanno programmaticamente proprio a tale esigenza, tentando di superare le difficoltà che impediscono lo sviluppo di una riflessione sul rapporto tra l'uomo e il pianeta, dovute a detta di questo autore proprio al concetto di Natura, da lui duramente criticato. Le posizioni di Morton, che culminano nella teorizzazione degli iperoggetti, presentano tuttavia varie difficoltà, in più di un caso paragonabili a quelle già incontrate a proposito di Baudrillard. Sarà piuttosto a pensatori quali Bloch e Benjamin che guarderemo, in conclusione, per tentare di ripensare in modo filosoficamente fruttuoso il rapporto tra uomo e natura, identità e alterità, aprendo a una considerazione in grado di superare la potenziale *impasse* nell'affrontare questo problema. L'impossibilità di assumere un punto di vista esterno, neutrale rispetto a questa situazione, infine, porterà a una prospettiva realistica in grado di rinvenire in ogni istante una *Jetztzeit* ecologica.

### **Baudrillard: la natura come limite dell'iperreale**

Uno sguardo al rapporto fra l'uomo e la natura alla luce delle categorie dell'identità e dell'alterità deve confrontarsi con seri problemi relativi tanto alla storia passata dell'umanità, quanto al suo presente. La citazione riportata in apertura procede, nella retrodatazione di siffatto legame, fino agli albori del genere umano, declinando però tale enigma sul piano della contrapposizione tra soggetto e oggetti; non su quello, generale, della natura. Quest'ultima nozione non è comunque priva di significato in un contesto simile: in primo luogo essa pare emergere qui come archetipo del non-io, in qualità di concetto generale che ha accompagnato – e, come vedremo, sostenuto – tanto il processo di costruzione della soggettività quanto quello del progressivo dominio e sfruttamento dell'ambiente<sup>2</sup>. In tal

2 Cfr. su questo punto la *Dialettica dell'Illuminismo*, in particolare l'*excursus* dedicato alla figura di Odisseo: il protagonista omerico “come gli eroi di tutti i romanzi successivi [...] fa getto di sé per ritrovarsi: l'estraniamento dalla natura, che egli compie, si realizza nell'abbandono alla natura, con cui egli si misura ad ogni nuovo episodio” (M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010<sup>5</sup>, pp. 55-56). “Il *signum* permanente dell'Illuminismo” consiste nel “dominio su una natura esterna oggettivata e sulla natura interna repressa” (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985; tr. it. di Em. ed El. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza, 2003<sup>2</sup>, p. 113). Ancora più radicale appare la posizione di Benjamin, specie guardando ad alcuni suoi testi giovanili dedicati al tema del linguaggio (tra cui spicca il saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*), al cui interno la natura può ad-

senso, l'applicazione alla dimensione naturale delle categorie di identità e alterità coincide problematicamente con l'intera vicenda dell'uomo. Da un altro punto di vista, tuttavia, la natura appare al tempo stesso come sistema di riferimento al cui interno si può sviluppare ogni rapporto fra tale coppia di concetti: non solo nel senso dell'individualità del soggetto contrapposto/contrapponentesi alla natura, ma soprattutto dell'identità propria di quest'ultima a fronte della mutevolezza dell'agire umano, del suo carattere provvisorio o comunque radicalmente distinto da una simile dimensione<sup>3</sup>. Tanto nel caso venga vista come un *oikos* destinato a inghiottire le tracce della presenza dell'uomo, o che viceversa sia pensata come controcanto passivo della salvezza o dell'avanzamento del progresso, la natura risulta comunque un imprescindibile – eventualmente implicito – *ubi consistam* del pensiero umano. In un'accezione sia positiva sia negativa, dunque, essa rappresenta il risultato di una meta-applicazione delle categorie dell'identità e dell'alterità, una sorta di meta-oggetto statico<sup>4</sup>. Un pensiero di questo tipo non riflette però il

dirittura essere vista come l'archetipo di coloro che soffrono (cfr. in questo senso l'osservazione di I. Wohlfarth, *On Some Jewish Motives in Benjamin*, in *The problems of Modernity. Adorno and Benjamin*, a cura di A. Benjamin, London-New York, Routledge, 1989, p. 177).

<sup>3</sup> Ciò sembra valere allo stesso modo tanto per una concezione circolare del tempo, caratteristica della civiltà greca, quanto per una rettilinea, propria del cristianesimo e poi della modernità: sono fondamentali in questo senso le riflessioni di Karl Löwith. Tali due opzioni possono essere rappresentate icasticamente da due opere di Bruegel, *Turmbau zu Babel* (1563) e *Landschaft mit dem Sturz von Icarus* (1555-1568). Quest'ultima è analizzata proprio da Löwith nel suo saggio *Il senso della storia*: all'interno di tale dipinto la storia dell'uomo “svanisce nella totalità del mondo come [...] Icaro, che dopo la sua caduta dal cielo affonda in mare e solo ancora una gamba di lui è visibile. All'orizzonte del mare il sole, e sulla riva un pescatore accoccolato e nella campagna un pastore che custodisce il gregge e un contadino che ara la terra, come se fra cielo e terra nulla fosse accaduto” (*Vom Sinn der Geschichte*, 1956; tr. it. di A. Mazzone e A. M. Pozzan, in Idem, *Storia e fede*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 136). Il primo dipinto, come notato da G. Cuozzo, costituisce il “controcanto iconografico” (*Regno senza grazia. Oikos e natura nell'era della tecnica*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 52) di questa immagine. D'altra parte, nonostante il cristianesimo avesse “rovesciato completamente il rapporto della natura colla storia” (K. Löwith, *Dio uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. dal manoscritto tedesco di A. L. Künkler Giavotto, Napoli, Morano, 1966, p. 18), è inevitabile individuare nel comune riferimento alla dimensione naturale un punto di contatto tra tali due prospettive, che di certo non ne elimina le differenze, ma ne evidenzia il terreno necessariamente condiviso. Anche la torre si erge infatti sulla natura: come evidente dalla seconda versione del dipinto (*Kleiner Turmbau zu Babel*, 1563), subito dopo la confusione delle lingue quest'ultima sta già cominciando a riprendere il sopravvento sull'opera dell'uomo, senza che ci siano in ciò differenze sostanziali rispetto all'immagine di Icaro. Contro la posizione di Löwith, infine, si è schierato P. Rossi: non sarebbe a suo dire possibile “far coincidere l'antitesi” tra questi due “modelli con la distinzione tra la cultura antica e la tradizione ebraico-cristiana” (*Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, Bologna, il Mulino, 2012, p. 27; sul rapporto tra tali due opzioni a partire dall'Antichità fino all'Età moderna cfr. anche ivi, pp. 28-37). Possiamo accogliere tali obiezioni, interessandoci principalmente la chiarezza con cui Löwith è in grado di delineare le opzioni fondamentali in gioco.

<sup>4</sup> Una simile opzione va evidentemente contro la posizione fatta propria da Adorno lungo tutto l'arco delle sue riflessioni, a partire dalla giovanile *Idee der Naturgeschichte* fino alla tarda *Dialettica negativa*. Morton, come vedremo, riprende questo assunto; non essendo qui possibile andare oltre un accenno alle analisi di Adorno, rinviamo a B. Chitussi, *Immagine e mito. Un carteggio tra Benjamin e Adorno*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 14-22 (in particolare sull'*Idee der*

nostro presente, in cui effettivamente “c’è qualcosa di nuovo sotto il sole”<sup>5</sup>, caratterizzato dall’impossibilità di considerare la natura ontologicamente salda. Il pensiero di Baudrillard ha il pregio di condurre agli estremi, all’interno de *Lo scambio simbolico e la morte* e de *Le strategie fatali*, tale problema.

La volontà di “distribuire la nostra vita nelle forme chiare dell’alterità”<sup>6</sup> rappresenta nel nostro tempo, almeno secondo le analisi di Baudrillard, un che di ormai perduto e irrealizzabile. La categoria dell’identità non gode d’altra parte sorte migliore, essendo stata sostituita, nell’era dell’iperreale, dall’“*allucinante somiglianza del reale a se stesso*”<sup>7</sup>, riducendosi al massimo a un “postulato”<sup>8</sup> a partire dal quale costruire una ‘realtà oggettiva’ poi constatata – in modo circolare – all’interno di un discorso scientifico. Tutto ciò nasconde soltanto uno scambio di simulacri privi di un *prius* ontologico. Non sono soltanto i singoli oggetti a essere coinvolti in tale processo, ma anche la stessa natura complessivamente considerata; essa asurge anzi ad alibi del capitalismo entrato nella sua fase estetica. La particolarità del coinvolgimento della dimensione naturale all’interno della precessione dei simulacri emerge tuttavia immediatamente, visto che essa, nelle sue diverse forme, accompagna l’evoluzione delle varie configurazioni del reale. Baudrillard descrive infatti il passaggio dal riferimento a una Natura normativa, corrispondente alla fase del valore dedotto, all’epoca del prevalere della produzione, per giungere infine al dominio del codice e della simulazione<sup>9</sup>. Si noti come in tutti questi stadi il perdurante senso di nostalgia nei confronti di una referenza naturale<sup>10</sup> evolva e venga infine sfruttato dal capitalismo. Si può dire che la natura, nel suo essere “fantasticata”<sup>11</sup>, rappresenti il simulacro di grado zero nei confronti di tutte le altre

*Naturgeschichte*) e a K. Rantis, *Geist und Natur. Von dem Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 131-150, in cui viceversa è preso in esame l’intero arco delle riflessioni dell’autore a tal proposito.

5 J. R. McNeill, *Something New Under the Sun. An Environmental History of the Twentieth-Century World*, New York, W. W. Norton & Company, 2000; tr. it. di P. Arlorio, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell’ambiente nel XX secolo*, Torino, Einaudi, 2002, p. XIII.

6 J. Baudrillard, *Les Stratégies Fatales*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1983; tr. it. di S. D’Alessandro, *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 130.

7 Idem, *L’Échange Symbolique et la Mort*, Paris, Éditions Gallimard, 1976; tr. it. di G. Mancuso, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 2009<sup>5</sup>, p. 85.

8 Ivi, p. 73.

9 Cfr. ivi, p. 21. È interessante notare come, all’interno della fase produttiva del capitale, la natura rimanga dal punto di vista marxiano produttrice del valore d’uso: cfr. la *Critica del programma di Gotha*, in cui Marx, nel ribadire tale assunto, si scaglia contro l’esaltazione del potenziale creativo del lavoro. Per un’analisi delle critiche mosse da Baudrillard a questo tipo di posizioni marxiane cfr. D. Kellner, *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 34-39. Baudrillard “argued that the model of production inherited and enforced by Enlightenment thought”, poi criticato da Marx (senza che questi fosse in grado secondo Baudrillard di sottrarsi realmente a tale modello) “depends on the belief in a constant Nature (with a capital N), which, in turn, imposes unceasing restraints” (L. Simmons, *Nature+Animals*, in *The Baudrillard Dictionary*, a cura di R. G. Smith, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 137). Questo tema, come vedremo, tornerà in Morton.

10 Cfr. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 62.

11 Ivi, p. 71.

forme di discorso, che al tempo stesso fonda e precede. Siamo di fronte, in altri termini, a quel “minimo di identità comunque presupposto”<sup>12</sup> al fine di costruire i diversi ordini di simulazione: la sua insostituibilità, anche soltanto a livello immaginativo, denuncia una debolezza interna al pensiero di Baudrillard. La *Steigerung* capitalista<sup>13</sup> necessita di ricomprendere al suo interno la natura, rendendo quest’ultima in un certo senso *anche* il simulacro definitivo; soltanto rinviando a essa, infatti, tale sistema può cercare di ripristinare un senso che altrimenti risulterebbe perduto. Il “capolavoro” dell’iperreale, suo frutto più caratteristico e piena esplicitazione, è rappresentato dall’“anti-inquinamento, in cui tutto il sistema ‘produttivo’ è in procinto di riciclarsi sull’eliminazione dei propri rifiuti”<sup>14</sup>. Il sistema raggiunge così secondo Baudrillard uno stato stazionario, in cui esso è in grado, come in una striscia di Möbius, di replicarsi indefinitamente. Ciò è vero a tal punto che lo stesso ecologismo, opponendosi a tale condizione, non fa a sua volta che inserirsi in un gioco di simulazione in ultimo indecidibile. Le crisi, insomma, non rappresentano un pericolo per il capitalismo, ma piuttosto un’occasione creata/sfruttata dal sistema al fine di rinnovarsi. L’imprescindibilità della natura non risulta dunque cancellata dall’indistinzione delle categorie di identità e alterità, rafforzandosi piuttosto ulteriormente; non più nella forma dell’esistenza, ma in quella della simulazione, divenuta prioritaria rispetto a essa<sup>15</sup>. Prima di criticare i limiti dell’atteggiamento di Baudrillard, tuttavia, è necessario ricordarne i presupposti metodologici, espressi nell’*Introduzione a Lo scambio simbolico e la morte*: innanzitutto la volontà di portare il sistema dell’iperreale al collasso attraverso la sua perfetta realizzazione<sup>16</sup>.

12 Riprendiamo qui la definizione di *Umsetzung* data da H. Blumenberg: “il concetto di rioccupazione designa come implicazione il minimo di identità che deve poter essere reperito, o per lo meno presupposto, e ricercato anche nel movimento più movimentato della storia”; “rioccupazione significa che asserzioni diverse possono essere intese come risposte a domande identiche” (*Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966; tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell’età moderna*, Genova, Marietti, 1992, p. 502). La natura, all’interno del pensiero di Baudrillard, sembra rappresentare esattamente un’identica soluzione alle diverse esigenze dei vari principi della realtà, tutti bisognosi di un termine di riferimento ultimo.

13 J. Baudrillard accenna (*Le strategie fatali*, cit., p. 38) alla differenza tra *Aufhebung* e *Steigerung*, individuando in quest’ultima il modo di procedere tipico dell’iperreale. Si deve ricordare in tal senso il frammento *Capitalismo come religione* di Benjamin, in cui la figura di Nietzsche, intesa come quella di un sacerdote del capitalismo, viene affrontata proprio a partire da questa categoria. “In this process, the dimension of ‘globalization’ is crucial” (S. Weber, *Benjamin’s – abilities*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2010, p. 258).

14 J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 35.

15 “Baudrillard’s paradigm for contemporary nature is Biosphere 2, a controlled, domed multi-environment demonstrating the diversity of habitats of Earth [...] It is not a representation, but a simulation of nature”. Il potenziale critico di un’affermazione di questo tipo risulta però diminuito da un assunto come il seguente: “Baudrillard is not idealizing nature: there really is no such thing for us, whether there is a real nature or not” (P. Hegarty, *Baudrillard: Live Theory*, London-New York, Continuum, 2004, pp. 123-124).

16 Verso la fine dell’*Introduzione a Lo scambio simbolico e la morte* Baudrillard, parlando di una “fantascienza del rivolgersi del sistema contro se stesso” all’interno di una strategia di “reversibilità scrupolosa”, scrive in una nota: “la morte è sempre nello stesso tempo ciò che ci

Le analisi di Baudrillard conducono a una serie di conseguenze esaminate, ad esempio, ne *Le strategie fatali*. Quest'opera si apre con il riconoscimento della condizione post-storica propria dell'uomo contemporaneo. Ogni tentativo di risalire a una realtà precedente è destinato al fallimento: è necessario riconoscere che il giudizio universale è già avvenuto. Baudrillard, tanto in apertura quanto in chiusura dell'opera, ritorna sul tema delle catastrofi naturali; nel primo caso portando l'esempio del terremoto<sup>17</sup>, nel secondo in questi termini: "si dice che la natura sia indifferente, e certo essa lo è alle passioni e alle imprese degli uomini, ma forse non lo è al fatto di darsi in spettacolo nelle catastrofi naturali"<sup>18</sup>. La prima parte di tale espressione riassume l'intento di fondo del testo, ossia la critica a una contrapposizione soggetto-oggetto improntata da un lato alla volontà di dominio del primo, sicuro della sua stabilità, dall'altro alla passività del secondo. Entrambi questi presupposti vengono sconfessati dalla ribellione dell'oggetto: "lo stesso fatto di vivere" si incarna "in un essere o in una cosa assolutamente singolari [...] nessuno sfugge a questa esperienza di investire un oggetto, quell'oggetto, di tutta la potenza occulta dell'oggettività"<sup>19</sup>. Si potrebbe osservare che la natura, nonostante sembri adattarsi alla perfezione a una simile espressione, non rappresenta un oggetto singolare, a meno di volerne fare un simulacro, ricadendo però così nuovamente nelle difficoltà di partenza. Si dovrebbe allora ridurre tale discorso a

attende al *termine* del sistema, e lo *sterminio* simbolico che aspetta al varco il sistema stesso. Non vi sono due parole diverse per designare la finalità di morte interna al sistema, quella che s'inscrive ovunque nella sua logica operativa, e la finalità radicale [...] che lo assilla dovunque [...]. Ciò traduce semplicemente la vicinanza della perfezione realizzata e la defezione immediata del sistema" (*Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 15). Condividiamo in pieno tale affermazione/diagnosi di Baudrillard, fatte salve le critiche che accenneremo all'interno del testo.

17 È interessante notare come questo fenomeno venga definito da J. Baudrillard una catastrofe strutturale, tipica dell'epoca della simulazione: "le catastrofi sposano la forma della loro cultura [...] non è più il cielo a crollarci sulla testa, sono i territori che scivolano via [...] lo sprofondamento interstiziale, questo è l'esito del sisma [...] i sismi [...] sono il requiem dell'infrastruttura" (*Le strategie fatali*, cit., p. 24). Per un'interessante analisi, che guarda anche al pensiero di Baudrillard, del rapporto tra catastrofi naturali e terrorismo, cfr. D. McCallam, *The terrorist Earth? Some thoughts on Sade and Baudrillard*, in "French Cultural Studies", XXIII (2012), 2, pp. 215-224. L'immagine del terremoto tornerà anche in Morton. Rimandiamo di sfuggita, dato che ne *Le strategie fatali* viene citata Pompei, alla conferenza radiofonica di W. Benjamin *La scomparsa di Pompei ed Ercolano*; senza aver qui modo di analizzare le differenze tra i passi, notiamo come anche quest'ultimo testo si chiuda con l'immagine del giudizio (che però richiama piuttosto alla realtà, contro l'idea di una pace fittizia fra gli uomini e la natura): "Sodoma e Gomorra'. È questa l'ultima e inquietante iscrizione incisa sui muri di Pompei" (*Untergang von Herculaneum und Pompeji* (Berliner Rundfunk, 1931), in Idem, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser unter Mitarbeit von C. Gödde, H. Lonitz und G. Smith, Bd. VII-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 220; *La scomparsa di Pompei ed Ercolano*, in Idem, *Burattini, streghe e briganti. Racconti radiofonici per ragazzi (1929-1932)*, a cura di G. Schiavoni, Milano, Rizzoli, 2014, p. 281).

18 J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 205.

19 Ivi, pp. 130-131.

una “parabola”<sup>20</sup>? Non pare casuale che questo termine di riferimento ritorni tanto all’inizio quanto al termine del discorso di Baudrillard, così come abbiamo già visto avvenire a proposito de *Lo scambio simbolico e la morte*. In tal modo ci sembra piuttosto risulti ulteriormente ribadita la centralità del tema: la natura costituisce il limite dell’iperreale, vale a dire sia la soglia che, una volta superata, immette in tale dimensione, sia lo sfondo non problematizzato che la informa; sia, infine, ciò che ne decreta la crisi. L’assenza di un sistema di riferimento rappresenta il punto di indistinzione di questi tre momenti, *l’illusione* di una situazione post-storica, anestetizzata<sup>21</sup>; tale condizione non può tuttavia durare più dello spazio di un attimo, conducendo immediatamente alla propria scomparsa<sup>22</sup>. A tutto ciò fa infatti seguito immediatamente una “risposta *eccessivamente oggettiva*”: alla pretesa di una causalità storica si sostituisce un “destino: la precessione dell’effetto sulle sue stesse cause”<sup>23</sup>, traducendosi nell’incombenza della natura nei confronti dell’uomo. Questa rappresenta l’unica vera anomalia – a differenza di quelle che compaiono in un semplice quadro statistico – all’interno di una catastrofe al rallentatore, la singola occasione per ristabilire l’alternanza di identità e alterità, secondo il principio duale che informa l’universo secondo Baudrillard<sup>24</sup>.

Questo autore, in chiusura della propria opera, riassume tutto ciò con l’immagine della Sfinge; proprio quella figura, vale a dire, che doveva necessariamente essere uccisa da parte del soggetto, l’enigma che si credeva di aver risolto. Essa rappresenta icasticamente, all’interno della sua prospettiva, “l’ultimatum del realismo”, la necessità di volgersi dalla parte dell’oggetto. Baudrillard risponde a tale sollecitazione lasciando campo all’ironia, perseguendo una “ipotesi di una strategia fatale [che] non può che essere anch’essa fatale”<sup>25</sup>. Sembra tuttavia difficile sostenere che la necessità di tenere in conto gli oggetti, invece dei simulacri, rappresenti soltanto un’ipotesi tra le altre; oltre a ciò, Baudrillard accenna subito dopo all’indifferenza

20 Ivi, p. 205. Bisogna riconoscere come lo stesso Baudrillard faccia seguire a questa espressione, tra parentesi, un punto interrogativo; egli non si spinge tuttavia oltre nel problematizzare la propria prospettiva.

21 “Se siamo anestetizzati, è perché non c’è più estetica (in senso forte)”; “perché una cosa abbia un senso, ci vuole una scena, e perché ci sia una scena, ci vuole un’illusione, un minimo di illusione [...] questo minimo di illusione è scomparso per noi” (ivi, p. 73). In questo senso sembra piuttosto che, al culmine naturale dell’iperreale, ci si trovi di fronte se non all’ineluttabile presenza della verità, almeno alla massima possibilità di ritorno a essa.

22 La posizione di Baudrillard appare qui realmente criticabile o, il che è lo stesso dal suo punto di vista, perfettamente realizzata: egli non sembra in grado di trarre le conseguenze ultime implicite nel suo stesso pensiero, in cui la natura rimane soltanto un limite. Il punto decisivo è che, nell’attimo stesso dell’estensione al naturale, l’iperreale non ha solo giudicato il mondo, ma anche se stesso come prospettiva che non sia esclusivamente critica. Non a caso Baudrillard non parla qui più di un sistema indefinitamente replicabile.

23 J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., pp. 138, 181.

24 Si noti a questo proposito come la soluzione di Baudrillard, confermandosi così a sua volta iperreale, consideri soltanto negativamente il ruolo dell’entropia: “il problema è sempre stato quello di fabbricare un ordine a partire dal supposto disordine, di produrre e di alimentare il movimento, di suscitare e produrre un senso. Ecco il nostro assillo, ecco il nostro ideale, ed ecco anche come si delinea la nostra catastrofe (entropia)” (ivi, p. 165).

25 Ivi, pp. 201 e 211.

del mondo verso le leggi oggettive. Il tentativo di questo autore di ristabilire la validità delle categorie di identità e alterità rispetto alla natura pare rimanere privo di un riconoscimento dell'oggettività in grado di superare l'iperreale negativo che caratterizza la conclusione de *Le strategie fatali*. Come abbiamo appena visto, qui è in gioco un'alterità comunque fittizia, costruita *ex hypothesi*. Baudrillard, se da un lato individua il ruolo cruciale rivestito dalla natura come limite dell'iperreale, rimane in ultimo invischiato all'interno della propria stessa prospettiva<sup>26</sup>.

## Morton: iperoggetti vs Natura

La prospettiva di Timothy Morton sembra svilupparsi precisamente a partire dal punto cui siamo giunti confrontandoci con Baudrillard; le sue opere promettono anzi, a partire da una critica del 'simulacro Natura', lo sviluppo di un pensiero ecologico. Non potendo riassumere in poche pagine le riflessioni di questo autore nel complesso, cercheremo qui di evidenziare alcuni fra gli snodi principali del suo percorso concettuale, che si compone, sinteticamente, di una genealogia, di un'estetica e di un'ontologia. Come vedremo, Morton supera Baudrillard<sup>27</sup>, tematizzando fin da subito esplicitamente il problema della natura, ricadendo però al tempo stesso in difficoltà ancor più gravi, tali da indurci a cercare gli strumenti necessari a un ripensamento delle categorie di identità e alterità in rapporto alla natura guardando a Benjamin e Bloch.

L'ideale confronto intrapreso da Morton con la sfige non ha a che vedere con la risoluzione dell'enigma posto da questa figura, quanto piuttosto con la stessa logica edipica<sup>28</sup> celata, a suo avviso, dietro tale vicenda. Il punto centrale è dato dall'acquisizione di consapevolezza, da parte del protagonista, di essere compreso all'interno

26 "For Baudrillard, 'nature' is a simulacrum: it exists because it is completely artificial. Both in the sense of a 'reality' shaped over many thousands of years by human activity, and as an empty signifier whose referent is constituted by its relationship to other free-floating signs. There is no 'original' nature" (L. Simmons, *op. cit.*, pp. 136-137). "It is clear that Baudrillard's 'murder of the real' involves the death of a conceptual system rather than the denial of material world itself" (S. J. Cole, *Baudrillard's Ontology: Empirical Research and the Denial of the Real*, in "International Journal of Baudrillard Studies", VII (2010), 2, disponibile su: [http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-7\\_2/v7-2-cole.html](http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-7_2/v7-2-cole.html) (consultato il 30/05/2015)); pur accogliendo l'osservazione, ci sembra di poter dire che la negazione di Baudrillard sia più raffinata e pericolosa, non coinvolgendo la dimensione materiale del mondo, ma la sua indipendenza dall'agire umano e dalla dimensione culturale.

27 Nonostante le assonanze tra i due siano a volte letterali, T. Morton non cita praticamente mai Baudrillard. Più che parlare di un debito non confessato, tuttavia, è interessante notare la specularità dei loro errori: se questi non vede crollare l'iperreale di fronte alla natura, Morton eccede, facendo di un singolo oggetto una iperrealità, finendo così per avere troppa realtà: questo ci sembra il senso in cui intendere la citazione, tratta da *Burnt Norton* di Th.S. Eliot, "Human Kind / Cannot bear very much reality" (cfr. T. Morton, *The Ecological Thought*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2010, p. 134). Avremo modo di ribadire questo punto nel prosieguo del testo.

28 Cfr. Idem, *The Oedipal Logic of Ecological Awareness*, in "Environmental Humanities", I (2012), pp. 7-21.

della situazione che credeva di aver saputo risolvere a suo vantaggio, avendola allontanata da sé, una volta per tutte. A partire da tale assunto Morton sviluppa il suo pensiero ecologico, per così dire, per progressive sottrazioni: le principali tra queste sono rappresentate dalla scomparsa della Natura e del presente, in seguito alla già avvenuta fine del mondo. Entrambi tali dati di fatto, lungi dall'ostacolare una riflessione a partire dai problemi posti dalla crisi ecologica, sanciscono piuttosto la scomparsa dei veri e principali impedimenti – ontologico e temporale – in tal senso. La Natura si rivela in particolare all'interno delle analisi di Morton nulla più di un mito, anzi *il* mito specifico del capitalismo. All'inizio dell'Antropocene, tra XVIII e XIX secolo, questo sistema economico sembra contrapporsi alla dimensione naturale, la quale tuttavia rappresenta una indebita fissazione di qualcosa che non è mai esistito nella realtà<sup>29</sup>. Lungi dal tutelare effettivamente l'ambiente, una simile visione ecologica costituisce il prodotto principale della hegeliana 'anima bella'. Morton ritrova le scissioni che caratterizzano questa figura, a suo dire un soggetto al tempo stesso consumatore e ambientalista, nel tentativo a essa peculiare di contrapporre al corso del mondo capitalista un sogno non solo privo di efficacia pratica, ma correo nei confronti di ciò che vorrebbe contrastare. Il termine Natura non rappresenta infatti soltanto un trascendentale vuoto, continuamente rievocato anche da un punto di vista estetico<sup>30</sup>, ma al tempo stesso un tentativo di porre a distanza di sicurezza – sufficiente affinché esso possa essere oggetto di una nostalgia non impegnativa – un ambiente armonico, statico, distinto rispetto all'intervento dell'uomo e da difendere nei confronti di quest'ultimo. Tutto ciò non farebbe in realtà che nascondere la creazione immaginativa di uno spazio vuoto, separato, perfettamente funzionale alle logiche capitalistiche: l'ecologia riduce il discorso sulla natura al problema della disponibilità di risorse, la non ingerenza non è altro che una variante del *laissez aller* caratteristico di questo sistema economico. Morton critica duramente il carattere statico e generalizzante della Natura, che vuole presentarsi come quadro di riferimento all'interno di una visione newtoniana dello spazio e del tempo, intesi come contenitori vuoti e omogenei. Ciò si tradurrebbe a suo dire, da un punto di vista etico, in una mancata considerazione nei confronti degli esseri particolari, dimenticati in favore di un'attenzione prevalente per l'armonia del sistema. Tale visione

29 "Ecology is stuck between melancholy and mourning [...] environmentalism is a work of mourning for a mother we never had. To have ecology, we must give up Nature. But since we have been addicted to Nature for so long, giving up will be painful. Giving up a fantasy is harder than giving up a reality" (Idem, *The Ecological Thought*, cit., pp. 94-95).

30 All'interno della sua opera *Ecology without Nature*, Morton analizza tutte le strategie letterarie adoperate dagli scrittori al fine di rendere l'impressione di un'immersione nella natura (*Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2007, pp. 29-78). È interessante notare come, trattando dei tentativi di rendere la natura fruibile al lettore, Morton non manchi di fare riferimento a Benjamin, ad esempio al concetto di aura. Questo ed altri rinvii risultano tuttavia per lo più parziali: un caso eloquente in tal senso è quello del rimando al *Dramma barocco tedesco* (cfr. Idem, *The Ecological Thought*, cit., pp. 94 ss.) a proposito di quella che Morton definisce *dark ecology* ("we want to stay with a dying world"; "dark ecology is a melancholic ethics": *Ecology Without Nature*, cit., pp. 185-186). Il concetto qui adottato è quello della melancolia, di cui però viene totalmente rimossa la componente teologica.

del luogo<sup>31</sup> dell'abitare umano coincide in buona parte con uno degli obiettivi polemici di questo autore, rappresentato dall'olismo della Gaia di Lovelock<sup>32</sup>. A tutte le caratteristiche qui brevemente riassunte Morton contrappone la tesi secondo cui la Natura non è propriamente altro che un'illusione temporale, la versione reificata della storia. Nulla è dato, tutto è artificiale<sup>33</sup>: all'illusione di continuità e armonia va sostituito il riconoscimento di una mera successione di stati e di un'effettiva mostruosità<sup>34</sup>.

Muoversi in questa direzione ci costringe, secondo Morton, ad affrontare niente di meno che un terremoto nell'essere, che ha come conseguenza l'ingresso nell'era degli iperoggetti<sup>35</sup>. Egli ritiene siano state tali entità a condurre il mondo, inteso come sistema di riferimento statico e armonico, alla scomparsa. Il loro avvento porta con sé il collasso della distanza tra l'uomo e ciò che veniva da lui immaginato come un 'altrove': non esiste più un ambiente al cui interno gli oggetti si contrappongono staticamente, con le loro proprietà definite, ai soggetti, ma una *mesh*<sup>36</sup> che ricomprende tutti gli esseri. All'interno di una simile situazione gli iperoggetti – tra i quali, non a caso, il riscaldamento climatico è l'esempio più discusso – pongono gli uomini di fronte a quello che Morton definisce un 'super problema

31 “We must put the idea of place into question”, e con essa “the idea that there is a solid metaphysical bedrock (Nature or Life, for instance)” (*Ecology Without Nature*, cit., p. 171). Il rischio implicato da considerazioni di questo tipo è infatti quello di condurre, con il loro essenzialismo, a forme autoritarie di organizzazione collettiva (cfr. ivi, p. 17), oltre a impedire una visione della realtà davvero ecologica (cfr. Idem, *The Ecological Thought*, cit., p. 26). Un caso paradigmatico in tal senso è quello del pensiero di Heidegger, le cui riflessioni sull'abitare (oltre all'analisi delle scarpe della contadina nel saggio *Origine dell'opera d'arte*) costituiscono “a sad, fascist, stunted version” (ivi, p. 27) di tale opzione concettuale dominante.

32 “‘Nature’ tends to be holistic. Unlike Nature, what the ecological thought is thinking isn't more than the sum of its parts [...] Gaia is out. ‘Harmony’ is out” (ivi, p. 35). La teoria di Lovelock è ricondotta da Morton all'idea di un semplice contenitore (cfr. ivi, p. 76), che da questo punto di vista non è diverso dalla tradizionale idea di Natura. Senza avere qui la possibilità di approfondire tale snodo, facciamo comunque notare come lo stesso J. Lovelock distingue la propria posizione tanto dall'olismo quanto dal riduzionismo (cfr. *The Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth*, New York, W. W. Norton & Company Inc., 1988; tr. it. di R. Villa, *Le nuove età di Gaia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 29).

33 “Nothing is given [...] everything is artificial” (T. Morton, *The Ecological Thought*, cit., p. 56).

34 Morton fa riferimento alla teoria dell'evoluzione per mostrare come tutti gli organismi siano un insieme di organi tutt'altro che coerente: “organisms are palimpsests of additions, deletions, and rewritings, held together mostly by inertia”; “all organisms are monsters insofar as they are *chimeras*” (ivi, pp. 64, 66).

35 “I coined the term *hyperobjects* to refer to things that are massively distributed in time and space related to humans” (T. Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2013, p. 1). All'interno di tale testo i principali esempi portati da Morton sono i rifiuti di plastica, le scorie nucleari e – soprattutto – il riscaldamento globale.

36 “A mesh consists of relationships between crisscrossing strands of metal and gaps between the strands. Meshes are potent metaphors for the strange interconnectedness of things, an interconnectedness that does not allow for perfect, lossless transmission of information, but is instead full of gaps and absences” (ivi, p. 83).

maledetto' (*super wicked problem*), caratterizzato dal dover essere affrontato in condizioni di tempo in esaurimento e dall'assenza di una direzione centrale<sup>37</sup> in base alle cui indicazioni cercare una soluzione. Questa ontologia, intesa come terreno di riflessione essenzialmente politico<sup>38</sup>, viene fondata attraverso il riferimento a tre delle più progressive teorie scientifiche del nostro tempo: fisica quantistica, ecologia, relatività<sup>39</sup>. Morton si rifà in particolare alla prima per illustrare alcune caratteristiche della sua descrizione del mondo; tra queste riveste una particolare importanza l'intimità fra gli oggetti, la loro coesistenza. A tale incumbente e inquietante vicinanza fa tuttavia da contraltare ciò che egli definisce il *rift* tra l'oggetto e la sua apparenza, riprendendo in un certo senso la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno. Gli oggetti, ma in particolare gli iperoggetti, sono ontologicamente ritratti<sup>40</sup>: ciò che noi ne possiamo percepire non è che una traccia della loro essenza, che non siamo in grado di cogliere nella sua interezza. Dal punto di vista ontologico, il futuro giace quindi al di sotto del passato. Tutto ciò rappresenta senza dubbio qualcosa di controintuitivo rispetto alla limitatezza che, secondo Morton, caratterizza la prospettiva umana, la quale non è in grado di apprezzare fenomeni di una simile complessità<sup>41</sup>. Tale situazione deriva da una serie di problemi concernenti la dimensione temporale: da un lato, dal punto di vista quantistico, essa costituisce un semplice epifenomeno di una realtà atemporale; dall'altro, l'esistenza degli iperoggetti si svolge in un lasso di tempo non infinito, ma così esteso da risultare impensabile per l'uomo. L'enorme durata di questa catastrofe al rallentatore finisce per pietrificare le nostre riflessioni<sup>42</sup>. Ciononostante noi ci troviamo semplicemente già all'interno degli iperoggetti: la logica edipica cui abbiamo accennato in precedenza si ribalta, o meglio si approfondisce, nell'esperienza di Giona all'interno della balena; un'esperienza intrauterina di tipo tossico<sup>43</sup>, che noi stessi abbiamo creato. Il comportamento umano in questa situazione deve essere

37 Cfr. *ivi*, p. 183. Non è qui in questione l'assenza di dati, anzi: Morton sottolinea come la "ecological science [...] has transformed the environment into a gigantic library, a palimpsest of texts waiting to be read. The old metaphor of the book of nature has returned, without an index" (*Ecology Without Nature*, cit., p. 178). "Any ethical or political decision thus feels like an uncanny leap into a void [...] precisely because there is so much data" (*ivi*, p. 183). Va notato come anche Baudrillard parlasse in termini simili: "l'accumulazione di un massimo d'informazione sull'universo può mettere fine al mondo" (*Le strategie fatali*, cit., p. 101).

38 Cfr. T. Morton, *Hyperobjects*, cit., p. 20.

39 Cfr. *ivi*, p. 150. Morton parla di "progressive theories".

40 Cfr. ad esempio *ivi*, p. 182.

41 J. Bennet si chiede "if we are capable of transcending the provincial, prohuman-conatus perspective from which we apprehend the world. If we are not, then a good tack might be [...] to [...] get a better sense of the 'operating system' upon which we humans rely" (*System and Things: A Response to Graham Harman and Timothy Morton*, in "New Literary History", XLIII (2012), 2, p. 229).

42 A questo proposito Morton si rifà all'immagine della Medusa (cfr. *Hyperobjects*, cit., p. 60). Per quanto concerne la catastrofe, l'esempio portato è quello di una "ultra slow motion nuclear bomb" (*ivi*, p. 125), le cui scorie – insieme ai rifiuti plastici – incarnano al meglio una durata finita ma così estesa da risultare quasi impossibile da pensare per l'uomo.

43 Cfr. *ivi*, p. 132.

dettato dalla consapevolezza del carattere illusorio, benché seducente, di ogni appello all'azione immediata, come se si fosse ancora nelle condizioni di salvare una natura intatta<sup>44</sup>. La conclusione di Morton trova per questo negli iperoggetti non solo un fondamentale tema di riflessione per un nuovo pensiero della totalità, a suo dire in grado di non irrigidirsi in indebite fissazioni, ma al tempo stesso l'ultimo Dio in grado di salvarci<sup>45</sup>.

La prospettiva di Morton è indubbiamente affascinante, ma appare caratterizzata da problemi in una certa misura analoghi a quelli già incontrati a proposito di Baudrillard. Ciò rimane vero nonostante un approccio quale quello appena presentato si situi dichiaratamente all'estremo opposto di un ideale spettro d'applicazione alla natura delle categorie di identità e alterità. Ne *Lo scambio simbolico e la morte* e ne *Le strategie fatali* la natura rappresentava infatti un meta-simulacro, una riserva di senso da sfruttare e al tempo stesso un'occasione di scacco per il dominio del codice nell'attimo del suo massimo dispiegamento. Morton, partendo dalla consapevolezza del carattere fittizio della Natura, ne denuncia le debolezze teoriche e le ricadute pratiche negative. Nonostante nel fare questo egli sembri proseguire sulla strada tracciata da Baudrillard, è inevitabile avvertire in tutto ciò un senso, più che di iperrealità, semplicemente di irrealtà<sup>46</sup>. Laddove infatti la richiesta di una maggiore attenzione nei confronti dei singoli oggetti sembra essere declinata in senso pluralistico, gli iperoggetti assumono decisamente il proscenio; messi in piena luce, essi rivelano le loro debolezze. Per quanto concerne il tema del presente contributo, ossia l'identità e l'alterità in rapporto alla natura, la principale fra queste ultime è costituita dall'indistinzione-collasso tra tali due categorie. Esse non hanno più senso all'interno di un contesto (questa stessa espressione è però criticabile dal punto di vista di Morton) in cui ogni individuo è a sua volta interconnesso – l'autore utilizza il termine, derivato ancora una volta dalla fisica quantistica, di *entanglement* – con ogni altro. Il carattere duale dell'universo sostenuto da Baudrillard si frammenta in un approccio policentrico, privo anzi di qualsiasi *ubi consistam*. Morton ha dunque forse ragione nel non citare, se non raramente, questo autore, visto il modo in cui il suo tentativo, pur in un'apparente continuità, se ne differenzia. Dall'ultimatum del realismo egli giunge infatti dal nostro punto di vista tanto a un nominalismo sfrenato, quanto per così dire a un iperrealismo degli universali. Uno sguardo troppo da vicino rivolto agli oggetti – ammesso che si possa ancora parlare in termini simili, in assenza di una distanza<sup>47</sup> – si ribalta

44 Cfr. *ivi*, pp. 6-7: “the strongly held belief that the world is about to end ‘unless we act now’ is paradoxically one of the most powerful factors that inhibit a full engagement with our ecological coexistence here on Earth. The strategy of this book, then, is to awaken us from the dream that the world is about to end”.

45 Cfr. *ivi*, p. 201.

46 La nostra posizione è dunque differente da quella di Morton, secondo il quale “the feeling of being inside a hyperobject contains a necessary element of *unreality* – yet this is a symptom of its reality” (*ivi*, p. 146).

47 Morton compendia il problema del collasso delle distanze attraverso la frase *objects in the mirror are closer than they appear*, citando come esempio lo specchio del film *Matrix*, che, essendo fluido, aderisce alla pelle del protagonista Neo (cfr. *ivi*, p. 28).

nell'attenzione dedicata a un fenomeno come il riscaldamento climatico. Quest'ultimo viene riconosciuto come un'entità quasi più reale del reale stesso<sup>48</sup>: un simulacro, dunque, all'interno della riflessione di Morton, ferme restando l'esistenza e l'importanza del fenomeno. Alla ricerca di una realtà effettiva, benché impossibile da fissare in una configurazione determinata, Morton sembra cadere egli stesso vittima del codice della fisica quantistica. Il tono di questa affermazione potrebbe sembrare rinviare a Baudrillard, ma il punto che intendiamo evidenziare è in realtà un altro: non certo la scorrettezza di tale teoria fisica, quanto piuttosto l'eccessivo riferimento a essa. Al netto delle sue interessanti critiche alla nozione di Natura e del tentativo di affrontare filosoficamente fenomeni di grande complessità, la posizione di Morton sembra accettare presupposti eccessivamente onerosi al fine di dimostrare assunti quali la coesistenza di tutti gli esseri, lo stretto legame tra l'uomo e l'ambiente e le varie aporie che ne derivano. Un'analisi di superiore pregnanza filosofica di questi temi può essere rinvenuta in altri pensatori, quali non solo Benjamin e Bloch – come cercheremo di mostrare all'interno del prossimo paragrafo – ma anche lo stesso Adorno. Ci sembra in particolare interessante notare come Morton tradisca quest'ultimo, uno dei suoi autori di riferimento, tenendo conto soltanto di una delle due polarità del problema in gioco: non solo la natura rappresenta una reificazione della storia, ma anche quest'ultima si mostra nel suo aspetto naturalistico, mitico<sup>49</sup>. Pensare che la natura sia solo una reificazione della storia<sup>50</sup> non è solo problematico, ma è scorretto o almeno incompleto già dal punto di vista di Adorno. In questo senso la prospettiva di Morton, nel cercare di liberare il campo dall'ostacolo rappresentato dalla Natura in vista della possibilità di un'azione nei confronti del pianeta<sup>51</sup>, sembra in effetti sgombrarlo anche troppo, finendo per disporsi a una decisione tutto sommato vuota<sup>52</sup> e chiudendo il testo

48 Cfr. T. Morton, *The Ecological Thought*, cit., p. 130.

49 Cfr. su questo punto ancora B. Chitussi, *op. cit.*

50 “As Adorno puts it, Nature is simply reified history” (T. Morton, *Hyperobjects*, cit., p. 58). Morton, in seguito, afferma: “reification is the reduction of one entity to another's *fantasy* about it. *Nature* is a reification in this sense. That's why we need *ecology without Nature*. Maybe if we turn Nature into something more fluid, it would work” (ivi, p. 119). Tale semplificazione dell'opzione adorniana convive però anche con una sorta di rilancio concettuale: ancora oltre troviamo, infatti, che “processes are equally reifications of real entities” (ivi, p. 120).

51 Può senz'altro risultare corretta l'osservazione di Morton (*The Ecological Thought*, cit., pp. 9-10) per cui ad esempio una comunità che si batte, in nome della conservazione del paesaggio, contro la costruzione di un parco eolico non vuole in realtà che sia scosso il suo sogno di una natura autonoma, nei cui confronti è necessario limitare al massimo le ingerenze. Non è d'altra parte possibile affermare (ivi, p. 86), benché Morton precisi di esprimersi in tal senso provocatoriamente, che la manipolazione genetica non rappresenti nulla di diverso dalla selezione da sempre operata da parte degli allevatori. In questo modo, infatti, vanno del tutto persi i gradi che separano questi due fenomeni. L'approccio di Morton sembra talvolta cedere, vista la scomparsa della Natura, ad atteggiamenti troppo aggressivi; provocando a nostra volta, potremmo dire: *se la Natura non esiste (più), tutto è permesso?*

52 Che la decisione sia vuota o troppo piena, vale a dire che non si possa mai essere in possesso di dati sufficienti, o che viceversa se ne disponga anche in eccesso, non cambia il punto centrale: esistono diversi modi di porsi di fronte a una situazione di *impasse*, il migliore dei quali non sembra certo essere una decisione paragonata (cfr. *supra*, n. 37) a un salto nel vuoto.

dedicato agli iperoggetti citando Heidegger. In tal senso pare particolarmente pericoloso il consueto riferimento a Hölderlin – “dove cresce il pericolo cresce anche ciò che salva”<sup>53</sup> – di fronte all’avvento di un ultimo Dio che è al tempo stesso il totalmente identico e il totalmente altro. Nei confronti di questa entità, come sottolineato da Morton, noi siamo sempre kierkegaardianamente nel torto<sup>54</sup>: in che cosa questo si differenzerebbe da una forma particolarmente raffinata di costruzione di un *intérieur* da parte del capitale<sup>55</sup> – se non nelle intenzioni dell’autore, comunque nei risultati? L’appello alla cooperazione non può, se non vuole cadere vittima di un’illusione altrettanto seducente, ignorare la dimensione dell’entropia e quella dei punti di non ritorno nell’evoluzione dei problemi ecologici. Per quanto concerne il primo punto, Morton non solo non fa riferimento proprio alla parte della fisica contemporanea cui è legato lo scorrere del tempo<sup>56</sup>, ma in questo modo perde anche una possibilità di descrivere il carattere degradato del reale estremamente efficace, in quanto maggiormente adeguata al punto di vista umano e al mondo in cui esso deve orientarsi, che non è certo innanzitutto quello descritto dalla fisica quantistica e dalla relatività generale<sup>57</sup>. È poi decisamente insostenibile la più volte riaffermata necessità di abbandonare il seducente invito all’azione immediata: fin dalla prima edizione del Rapporto al Club di Roma siamo a conoscenza di come l’andamento delle conseguenze dell’impatto dell’uomo sul pianeta sia descritto da funzioni dall’andamento esponenziale<sup>58</sup>. Le affermazioni di Morton,

Rimangono fondamentali in questo senso le osservazioni di Löwith sul pensiero di Heidegger, in particolare la critica alla “pura risolutezza senza uno scopo preciso” propria di quest’ultimo: “un giorno uno studente ne fece un’efficace parodia dicendo [...]: ‘sono deciso, ma non so a che cosa’” (K. Löwith, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983; tr. it. di F. Ferraresi, *Il nichilismo europeo*, Roma-Bari, Laterza, 1999<sup>2</sup>, p. 65).

53 M. Ferraris (*Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2015<sup>2</sup>, p. 26) ha evidenziato come tale frase sia “rischiosa”; più in dettaglio, questo “è il principio fondamentale del pensiero magico, in cui il simile si cura con il simile”.

54 Cfr. T. Morton, *Hyperobjects*, cit., p. 136.

55 L’autore di riferimento è in questo caso P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005; tr. it. di S. Rodeschini, *Il mondo dentro il capitale*, a cura di G. Bonaiuti, Roma, Meltemi, 2006.

56 “Da dove nasce la vivida esperienza dello scorrere del tempo? L’indicazione per rispondere viene dallo stretto legame fra il tempo e il calore, il fatto che solo quando ci sia flusso di calore il passato e il futuro sono diversi”. Nonostante tutto ciò non emerga “nell’ambito della descrizione esatta dello stato delle cose”, ma “piuttosto [...] nell’ambito della statistica e della termodinamica”, è qui che “va trovata la chiave per il mistero del tempo”, guardando alle tre grandi teorie fisiche del nostro tempo, “Quanti, Gravità e Termodinamica” (C. Rovelli, *Sette brevi lezioni di fisica*, Milano, Adelphi, 2015, pp. 67-69).

57 All’interno del suo *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce* (Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 16), M. Ferraris, contro una metafisica eccessivamente revisionista, sottolinea: “c’è da chiedersi se davvero fermioni e bosoni siano il livello ontologicamente fondamentale e le arance e le sedie siano mere apparenze [...] non si vede alcun motivo per trasferire questo tipo di approccio alla totalità dell’esperienza, cioè anche ai casi che non appaiono problematici”.

58 Cfr. in tal senso il secondo capitolo de *I nuovi limiti dello sviluppo*, dedicato all’illustrazione dell’importanza di questo particolare tipo di funzioni per i processi ecologici (Donella and

se non occhieggiano al disfattismo, non rendono adeguatamente conto di come il superamento di certe soglie possa cambiare di molto la qualità della sopravvivenza della nostra specie sul pianeta. Questo autore, insomma, ignora le effettive ricadute pratiche della sua posizione, o piuttosto la loro assenza, visto lo sfociare delle sue riflessioni in una situazione di scacco. Tale esito sembra condurre le considerazioni di Morton, benché attraverso strade diverse, a un risultato molto simile rispetto a quelle percorse da Baudrillard. Esiste un modo di affrontare la sfinge senza illudersi di poterla uccidere facilmente, o senza rimanere comunque paralizzati di fronte a essa? Fuor di metafora, come possiamo individuare una configurazione alternativa dell'applicazione delle categorie di identità e alterità alla natura?

### In vece di una conclusione: verso un nuovo realismo della storia-natura?

Dopo esserci occupati di due iper-prospettive, accomunate da un'incapacità di fondo nell'affrontare il reale, vogliamo dedicare l'ultima parte del presente contributo alla semplice proposta di alcune schematiche considerazioni introduttive a una riflessione, da sviluppare in altra sede, che potremmo definire *nuovo realismo della storia-natura*<sup>59</sup>. Faremo in tal senso riferimento a suggestioni e temi tratti dalle filosofie di Benjamin e Bloch, alla ricerca di strumenti validi per combattere alcuni difetti individuati all'interno delle prospettive incontrate in precedenza. Il nostro tentativo conoscerà un esito positivo se riusciremo ad additare se non altro a un possibile, diverso approccio nell'applicazione delle categorie di identità e alterità al rapporto tra storia e natura.

Nonostante le critiche avanzate alle prospettive di questi autori, un'acquisizione comune tanto a Morton quanto a Baudrillard mantiene il proprio valore: il carattere fittizio della Natura, o addirittura il suo rappresentare un impedimento rispetto all'agire concreto dell'uomo volto a tutelare questa dimensione. Sullo stesso piano di generalità, appare tuttavia chiaro come entrambi commettano un errore nel non considerare adeguatamente la dimensione temporale. A partire da una situazione post-storica o dalla constatazione di una già avvenuta fine del mondo, le loro posizioni, pur essendo volte a produrre una discontinuità radicale – un'alterità – nel modo di pensare il reale, finiscono per attribuire un'eccessiva importanza alla continuità, tanto in senso critico, combattendo il *semper eadem* dell'iperreale o della Natura, quanto in senso propositivo. Baudrillard e Morton sembrano in tal senso

Dennis Meadows, Jorgen Randers, *Limits to Growth. The 30-Year Update*, White River Junction, Chelsea Green Publishing, 2004, pp. 17-49; tr. it. di M. Ricucci, *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio*, Milano, Mondadori, 2012, pp. 39-75).

<sup>59</sup> Il riferimento va ovviamente al dibattito sul Nuovo Realismo sollevato e condotto da M. Ferraris; in particolare, G. Cuozzo ha declinati questi temi nel senso di una critica al rapporto capitalistico con la natura, alla ricerca, a partire dai resti, dagli scarti del sistema economico oggi imperante, di un nuovo abitare il nostro pianeta (cfr. *Regno senza grazia*, cit., ma anche il volume *Utopie e realtà*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2015). Quanto segue si colloca dunque all'interno di questa cornice concettuale, di cui vorrebbe rappresentare un tentativo di applicazione a partire dalle suggestioni e dai problemi propri di Baudrillard e Morton.

ignorare la realtà, questa sì davvero discontinua, del tempo, su cui viceversa autori come Benjamin e Bloch hanno proposto osservazioni fondamentali.

È fin troppo facile notare come le opere principali dell'autore de *Il principio speranza* si aprano all'insegna di quella che egli definisce l'oscurità dell'attimo vissuto, il pulsare inquieto del reale alla ricerca di se stesso. Il tempo non è, dal punto di vista di Bloch, né un mero *continuum* né semplicemente una grandezza fisica, ma una successione di istanti qualitativi<sup>60</sup>; egli sostiene l'idea di una creazione continua. In ogni momento il mondo rinasce, ma deve al contempo essere sostenuto. È fondamentale infatti ricordare come dal punto di vista di Bloch il processo dialettico del reale non si basi su di un'essenza che debba venire soltanto scoperta attraverso un atto di rammemorazione, ma come quest'ultima sia piuttosto a venire<sup>61</sup>. Quella di Bloch è infatti un'ontologia del non ancora, che ha però tratti ben diversi da quella che abbiamo incontrato trattando di Morton. Lo scacco cede qui infatti il posto alla possibilità di un intervento, anzi alla sua necessità, proprio a partire da una realtà continuamente, radicalmente in discussione grazie al radicamento ontologico dell'utopia, che è tutt'altro che una dimensione esclusivamente psicologica e umana. Il non ancora deve essere ricercato, sostenuto attivamente da parte dell'uomo, in modo diametralmente opposto rispetto a una sua caratterizzazione destinale ispirata a Heidegger. Non è il già avvenuto a essere decisivo, né quanto incombe su di noi, ma ciò che è ancora in gioco: nulla di meno del reale intero<sup>62</sup>. Se Bloch ci consente quindi di apprezzare lo spazio di azione garantito da una realtà non sclerotizzata e non riducibile a un'identità fissa<sup>63</sup>, è però Benjamin a sottolineare con particolare efficacia la necessità di non presumere un avvicinamento

60 Cfr. H. Hartmann, *Zeit*, in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, hrsg. von B. Dietschy, D. Zeilinger und R. Zimmermann, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, p. 673.

61 Bloch si oppone a "un pensiero prevalentemente statico" che "non fa che mettere sempre di nuovo il sigillo a ciò che ai suoi occhi è divenuto compiutamente. [...] Conseguentemente questo mondo, anche lì dove viene abbracciato storicamente, è il mondo della ripetizione, del gran sempre-ancora [...] l'accadere diventa storia; la conoscenza, reminiscenza" (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959; tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 2005<sup>2</sup>, p. 9).

62 Si vede qui la distanza che separa la posizione di Bloch da quella di Morton; di fronte alla medesima "no man's land between being and not-yet-being" questi reagisce nei seguenti termini: "the Earth is not an experiment. We can't just sit back and relax and let evolution do its thing" (*The Ecological Thought*, cit., p. 128). Bloch, con il suo *Experimentum mundi*, avversa di certo ogni quietismo, ma si pone di fronte allo stesso problema in modo ben diverso, sottolineando come sia l'intervento dell'uomo a poter decidere dell'esito positivo o negativo, dell'utopia o del nulla, del processo del reale. L'universo di Bloch non è l'*intérieur* di un iperoggetto, ma un *multiversum*. Questo concetto "ist für Bloch kennzeichend für die innere Bestimmtheit eines Weltganzen oder Universum im Werden. [...] Multiversum steht [...] für die erprobende Vielfalt der Weltwege zum Humanum" (B. Dietschy – R. Zimmermann, *Multiversum*, in *Bloch-Wörterbuch*, cit., pp. 310-311).

63 Almeno in parte diverso è il discorso per quanto concerne la condizione finale – *natura naturata nos ipsi erimus*, secondo l'espressione che chiude *Experimentum mundi* – prospettata dalla filosofia di Bloch: "l'identità, come sintesi dialettica e conciliazione assoluta di soggetto e oggetto, indica una figura autentica dell'*ultimum* o non ne è già una fissazione impropria e inopportuna? [...] La meta ultima dovrebbe apparire come *possibile-impossibile* [...] nel senso di un

quietistico a una condizione diversa: “che ‘tutto continui così’ è la catastrofe”<sup>64</sup>. Ogni attimo, per esprimerci ancora nelle parole di questo autore, rappresenta un “appuntamento misterioso”<sup>65</sup> tra l’identità e l’alterità. Ciascun istante costituisce la sede di un rapporto osmotico tra tali dimensioni: l’irrompere dell’alterità utopica alla ricerca di un’identità positiva, la quale non rappresenta altro che un’alterità colta e compiuta rispetto alla condizione presente, e il decadere entropico di questa possibilità, ridotta a impotente vagheggiamento di fronte a un’identità – questa sì – realmente simile a un destino.

Sembra però che tale luogo concettuale, nelle prospettive di Bloch e Benjamin, rappresenti un punto cieco. L’attimo vissuto è infatti oscuro dal punto di vista del primo di questi autori: è interessante notare come in Bloch il collasso delle distanze, proprio tanto dell’iperreale quanto degli iperoggetti, non venga visto come un risultato prodotto da un cambiamento nella nostra visione del reale, ma costituisca un dato di partenza immediatamente riconosciuto nella propria negatività. Bloch parla infatti in diversi luoghi dello “spazio nocivo”<sup>66</sup>, del problema rappresentato dall’eccessiva vicinanza al reale, che ci impedisce di coglierlo adeguatamente. È perciò necessario essere in grado di acquisire una prospettiva adeguata, che ci consenta di modulare le categorie dell’identità e dell’alterità nei confronti del reale e – secondo il tema di questo contributo – in particolare della natura. Ancora una volta la questione presenta anche un altro lato: non si tratta soltanto di allontanarci da un’identità confusa, immediata, alla ricerca di un’alterità a partire dalla quale riflettere, ma anche di cercare di superare una cattiva alterità, la distanza apparentemente ineliminabile tra uomo e natura. Soltanto questi due aspetti negativi hanno a che fare con un approccio al problema della distanza che confermi la capacità predatoria dell’uomo nei confronti del pianeta. Tali difficoltà sono state colte da Benjamin, che ha sottolineato come l’uomo, in un ipotetico processo concernente la condizione degradata della natura, sia al tempo stesso avvocato difensore di quest’ultima e il principale accusato<sup>67</sup>. La tonalità kafkiana di una simile immagine

rispetto effettivo per il non-essere-ancora” (G. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Firenze, Le Monnier, 1976, pp. 169-172).

64 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Idem, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, Bd. V-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. 592; *I “passages” di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, edizione italiana a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2000, p. 531. In questo senso il “Benjaminian realism” è un “counter-realism” (A. Benjamin, *Working with Walter Benjamin. Recovering a Political Philosophy*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 2013, p. 134).

65 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Institut für Sozialforschung, 1942; *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 23.

66 E. Bloch, *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975; tr. it. di G. Cunico, *Experimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, Brescia, Queriniana, 1980, pp. 47-49.

67 Il testo cui facciamo qui riferimento è *Idea di un mistero* (W. Benjamin, *Idee eines Mysteriums* (1927), in Idem, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Bd. II-3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 1153-1154; *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Torino, Einaudi, 2004, p. 153).

evidenzia il dilemma caratteristico di ciò che si potrebbe definire un antropocentrismo *de facto*, in cui i danni arrecati da una simile prospettiva convivono al tempo stesso con l'inevitabile responsabilità che grava sulla nostra specie. Se l'idea della cura del creato è stata finora dimenticata in favore di una semplice signoria da parte dell'uomo, cui poteva del resto dare adito, è in ogni caso necessario riconoscere come tale colpa ecologica sia tanto grave e radicata da obbligare oggi a una *nostra* presa di posizione, a un *nostro* intervento a difesa della natura. Quest'ultima non costituisce infatti un'indebita ontologizzazione di una semplice successione di stati discreti: ragionare in simili termini significa ignorare come non solo gli iperoggetti, ma anche il mondo naturale si sia sviluppato e si sviluppi in un 'tempo profondo', un lasso di tempo difficilmente pensabile – non solo nella direzione del futuro, ma anche in quella del passato – per l'uomo. All'interno della storia della vita organica sul pianeta le vicende umane rappresentano soltanto “qualcosa come due secondi al termine di una giornata di ventiquattro ore”<sup>68</sup>.

L'attribuzione delle categorie di identità e alterità alla natura si rivela dunque non un risultato acquisito, ma piuttosto il frutto di una negoziazione che va costantemente ripetuta. L'uomo è costretto a confrontarsi con un ambiente che muta incessantemente, senza perciò perdere il proprio carattere inemendabile<sup>69</sup>. A partire dalla realtà di questa alterità avanzante, la riflessione filosofica deve a nostro avviso cercare, o meglio ri-cercare continuamente un equilibrio rispetto a un'identità della natura; al permanere, per quanto possibile, delle condizioni che hanno consentito la sopravvivenza della nostra specie. Ciò, ovviamente, non può fare a meno di accompagnarsi alla ricerca di un'alterità: tanto alla ricerca di uno stacco rispetto alla natura degradata – senza che ciò comporti una rimozione del problema o una sua estetizzazione –, quanto nel senso di un diverso rapporto con il nostro pianeta. È opportuno, in conclusione, riconoscere la validità della lezione blochiana relativa al carattere diveniente e non statico delle categorie del pensiero<sup>70</sup>. La necessità di continuare a porre senza sosta la domanda sull'identità e l'alterità si sposa del resto pienamente con l'idea degli anelli di retroazione propria della cibernetica; non dare il reale per scontato al ribasso, dunque, ma neppure scavalcarlo. Solo sulla scorta di questa acquisizione riteniamo che la riflessione filosofica possa ancora avere senso: che tale negoziazione debba essere rapida fino al limite dell'istante, fino a rinvenire in ogni momento una *Jetztzeit* ecologica, è la più grande sfida, ma non il più grande scacco, del nostro tempo.

68 Idem, *Sul concetto di storia*, cit., p. 55.

69 M. Ferraris designa con il termine “inemendabilità” “il fatto che ciò che ci sta di fronte non può essere corretto o trasformato attraverso il mero ricorso a schemi concettuali” (*Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 48).

70 Cfr. in questo senso E. Bloch, *Experimentum mundi*, cit., pp. 55 ss.