



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

*Filosofia della storia nell'Antropocene:
tra Dipesh Chakrabarty e il Manifesto ecomodernista*

Relatrice:

Ch.ma Prof.ssa Romana Bassi

Laureanda:

Chiara Bacchi

Matricola n. 1227227

ANNO ACCADEMICO 2022- 2023

INDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUZIONE..... | 1 |
| CAPITOLO I: LE QUATTRO TESI DI DIPESH CHAKRABARTY: COLLASSO DELLA DISTINZIONE TRA STORIA NATURALE E STORIA UMANA NELL'ANTROPOCENE..... | 4 |
| 1.1 La prima tesi sul clima e la storia nell'Antropocene..... | 5 |
| 1.2 Il problema dell'universale nella storia: tra specie e capitale..... | 9 |
| 1.3 La distinzione umanistica tra storia naturale storia umana: il problema della comprensione..... | 12 |
| 1.4 Il dibattito sulle <i>Quattro tesi</i> e la proposta teorica di Chakrabarty | 15 |
| CAPITOLO II: L'ECOMODERNISMO E IL DISACCOPPAMENTO DELL'UOMO DALL'AMBIENTE..... | 21 |
| 2.1 La prospettiva illuministica di un "Buon Antropocene" | 21 |
| 2.2 Linearità della storia umana tra segni prognostici e tecno-positivismo | 22 |
| 2.3 Il sogno ecopragmatista di un'umanità autosufficiente..... | 26 |
| CAPITOLO III: IL RAPPORTO TRA DUE CONCEZIONI DIVERGENTI DELLA STORIA..... | 30 |
| 3.1 Le due visioni a confronto: centralità di un modello antropologico | 30 |
| 3.2 Conseguenze sul piano etico di due prospettive contrastanti: verso un pensiero antispecista | 36 |
| CONCLUSIONE | 42 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 45 |

INTRODUZIONE

Con la pubblicazione delle *Quattro tesi* sul clima nell'inverno del 2009, lo storico bengalese Dipesh Chakrabarty colloca al centro della propria riflessione il ruolo delle discipline umanistiche nell'epoca geologica detta "Antropocene": la fase storica nella quale l'umanità, essendo giunta con le proprie attività produttive ad impattare la composizione atmosferica e gli equilibri ecosistemici del pianeta, ricopre il ruolo di un vero e proprio agente geologico. La presa di consapevolezza che i cambiamenti climatici attualmente in corso non solo minacciano la sopravvivenza della specie umana ma sono in buona misura di natura antropogenica mette in crisi, secondo Chakrabarty, la percezione che il soggetto umano ha di sé stesso, ponendo in discussione la tradizionale separazione umanistica di derivazione vichiana tra storia naturale (ovvero, le vicende riguardanti il pianeta, gli ecosistemi, le specie non-umane) e storia umana.

Formatosi nella tradizione di studi postcoloniale, preoccupazione centrale di Chakrabarty è prendere le distanze da un'idea di storia umana guidata da un soggetto autonomo e antropocentricamente sganciato dall'ambiente naturale, per delineare i tratti di un agente radicalmente diverso da quello della tradizione umanistica, protagonista di una nuova storia universale, anch'essa soggetta a revisione. In questo lavoro si propone il confronto delle *Quattro tesi* di Chakrabarty con il *Manifesto ecomodernista*. Pubblicato nel 2015 e frutto del lavoro collettivo di scienziati e studiosi provenienti da diversi ambiti di ricerca, il *Manifesto* riassume l'utopia ecomodernista di un "buon Antropocene", rimanendo ancorato ad una storia universale di ispirazione antropocentrica e illuministica, ossia all'idea di un futuro trionfante come prospettiva per l'umanità, vittoriosa davanti alla sfida del clima.

Al fine di indagare due modelli antropologici e scientifici divergenti, nonché due logiche storiche distanti tra loro, il primo capitolo sarà dedicato all'analisi e discussione delle tesi di Chakrabarty, il quale considera la crisi climatica come una sfida universale posta alla collettività umana intesa come specie ed elabora una prospettiva complessa e non lineare della storia (quindi anche della temporalità), volta a decostruire una concezione di universalità di matrice illuministica, eurocentrica e, di per sé, coloniale. Nel secondo capitolo si affronterà la prospettiva opposta a quella antispecista e anti-antropocentrica di Chakrabarty, ovvero la prospettiva del *Manifesto* ecopragmatista: quest'ultimo delinea i tratti di un'umanità

onnipotente, graziata dal progresso tecnologico e, reinserendola proprio nel *continuum* di temporalità progressiva che Chakrabarty cerca di scardinare, dà luogo a quella che è stata definita come una “Teodicea del buon Antropocene”. Si interrogheranno, in particolare, due idee: la prima, che l'emergenza climatica costringa gli umanisti dell'Antropocene a pensare nei termini di una temporalità alternativa misurabile su scala non umana, ma piuttosto geologica, costringendoli a confrontarsi con un'idea dell'umano come l'agente geologico che è diventato; la seconda, di cui si tratterà nel terzo capitolo dell'elaborato, che la visione anti-anthropocentrica articolata da Chakrabarty possa gettare le basi per una filosofia della storia antispecista, nella quale l'umanità sarà caricata della responsabilità di mettere in discussione modi di vita insostenibili per il pianeta e di sviluppare pratiche di cura verso il non-umano.

Dopo avere esposto i contenuti e la portata delle due posizioni prese in esame, per evidenziare in che senso esse entrino in contrasto e per comprenderne problematicità e punti di forza, si mirerà poi ad approfondire l'*impasse* spesso generata dalle riflessioni umanistiche su una crisi, quella ecologica, apparentemente di competenza delle sole scienze naturali, per arrivare a porre in evidenza il carattere violento di quel modello antropologico che vede nell'uomo un agente storico totalmente scisso dall'ambiente naturale. Attraverso un esame critico dei presupposti filosofici sulla storia e sul futuro che stanno alla base delle due prospettive brevemente descritte sopra si renderà in definitiva evidente l'urgenza di un'interrogazione intorno ai presupposti fondamentali e alle conseguenze etico-politiche ad esse sottese.

CAPITOLO I

LE QUATTRO TESI DI DIPESH CHAKRABARTY: COLLASSO DELLA DISTINZIONE TRA STORIA NATURALE E STORIA UMANA NELL'ANTROPOCENE

Nel contesto della crisi climatica ed ecologica con cui l'umanità si trova a confrontarsi, porre domande sulla storia e soprattutto sul futuro è un compito complesso, ma irrinunciabile. Numerosi esperti provenienti da molteplici campi di ricerca hanno espresso i propri punti di vista, sollevando problematiche e soluzioni alla sfida intellettuale (oltre che politica) rappresentata dai cambiamenti climatici. Attraversare le *Quattro Tesi*¹ di Chakrabarty, pubblicate nel 2009 in *Critical Inquiry*, significa entrare in contatto con una concezione complessa della storia e del ruolo delle discipline umanistiche nelle sfide filosofiche che il presente impone. Per comprendere appieno la sua visione della storia, è indispensabile il riferimento alla tradizione di pensiero dalla quale Chakrabarty muove nella sua formazione, ovvero quella della scuola post-coloniale. Il suo debito nei confronti di questa linea di studi emerge chiaramente nel momento in cui si confronta con la questione climatica e il futuro dell'umanità nella crisi ecologica: una questione che si pone da un lato sul piano politico, nella misura in cui rappresenta una minaccia che le società umane a livello globale devono affrontare implementando strategie e decisioni a livello istituzionale; dall'altro sul piano intellettuale: che cosa infatti sia l'uomo e se sia esaustivamente definito dalla storia culturale e politica o piuttosto dalla storia della specie è proprio la questione centrale che domina la riflessione di Chakrabarty sull'Antropocene. La ricerca della definizione di tale soggetto e della temporalità dalla quale è caratterizzato richiede innanzitutto una critica dell'universalismo in storia; in secondo luogo, rende opportuno interrogare il sospetto che una storia universale si ponga sempre al servizio dei protagonisti della storia, cercando di andare oltre tale sospetto, al tempo stesso mantenendolo. Tenere conto di questa premessa consente di capire appieno con quali intenti e a partire da quali presupposti Chakrabarty cerchi risposte all'interrogativo che lo muove alla stesura delle *Quattro tesi* e che lo storico esplicita come segue: «in che modo la

¹ Cfr. D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, in M. De Giuli, N. Porcelluzzi (a cura di), *Clima Storia e Capitale*, Nottetempo, Milano 2021, pp. 49-95.

² Ivi, p. 56.

³ P. Crutzen, E. Stoermer, *The "Anthropocene"*, in «International Geosphere Biosphere Programme Global Change Newsletter», 41 (2000), pp.17-18 (tr. nostra).

crisi del cambiamento climatico può fare appello al nostro senso degli universali umani e, al tempo stesso, mettere in discussione la nostra capacità di comprensione storica?»².

1.1 La prima tesi sul clima e la storia nell'Antropocene

Prima di approfondire il contenuto delle tesi sul clima, si rende necessario chiarire il significato di un concetto di fondamentale importanza nell'ambito degli studi ambientali, che Chakrabarty accoglie nel trattare la condizione umana in relazione alla crisi climatica: quello di "Antropocene". Entrato in uso nell'anno 2000, quando viene reso pubblico dal chimico Paul Crutzen, al termine Antropocene si assegna il compito di mettere in luce il ruolo preponderante dell'uomo all'interno degli ecosistemi come agente geologico, il cui impatto sarebbe paragonabile ad altre forze che hanno causato estinzioni di massa nel passato, al punto da indurre ad individuare una nuova epoca geologica. Il concetto di Antropocene viene presentato in sostituzione a quello di "Olocene" (ossia la corrente epoca geologica ufficialmente riconosciuta dalla comunità scientifica) e la sua scelta si giustifica perché, come affermano gli autori nell'articolo pubblicato nel *Global Change Newsletter*:

L'umanità rimarrà una forza geologica importante per molti millenni, forse milioni di anni a venire. Sviluppare una strategia accettata a livello mondiale che porti alla sostenibilità degli ecosistemi contro l'impatto dell'uomo sarà uno dei grandi compiti futuri dell'umanità, che richiederà intensi sforzi di ricerca e una saggia applicazione delle conoscenze così acquisite nella noosfera, meglio conosciuta come società della conoscenza o dell'informazione³.

Va in prima istanza messo in luce un dato dirimente: la nozione di Antropocene, ad oggi non ufficialmente riconosciuta dalla comunità scientifica, emerge in un contesto accademico che considera risolutivo il ruolo della geoingegneria e di soluzioni tecnologiche ai cambiamenti climatici, dall'urbanizzazione alla verticalizzazione delle città ai più sofisticati mezzi conservazione dell'acqua, di stoccaggio ed efficientamento delle risorse⁴. In secondo luogo, è determinante tenere conto dell'acceso dibattito che questo vocabolo ha suscitato intorno alla sua definizione, dal momento che questa ha dato luogo alla discussione intorno all'inizio della nuova epoca: c'è, ad esempio, chi avanza la proposta che l'Antropocene abbia avuto inizio con

² Ivi, p. 56.

³ P. Crutzen, E. Stoermer, *The "Anthropocene"*, in «International Geosphere Biosphere Programme Global Change Newsletter», 41 (2000), pp.17-18 (tr. nostra).

⁴ Cfr. W.F. Ruddiman, *The early Anthropogenic Hypothesis: Challenges and Responses*, in «Reviews of Geophysics», XLV, 4 (2007), pp. 1-37.

la rivoluzione agricola, chi con rivoluzione industriale⁵. Alla risposta che fa cominciare l'Antropocene millenni addietro giunge la critica mossa più frequentemente, secondo cui parlare di Antropocene attribuirebbe all'*anthropos* in quanto tale responsabilità legate piuttosto a quei processi di industrializzazione che Crutzen e Stoermer stessi pongono come inizio dell'Antropocene e sviluppatasi, in definitiva, come appannaggio di un manipolo ristretto di uomini bianchi europei⁶.

La prima domanda da porre è allora perché Chakrabarty accetti una nozione così problematica. Analizzare questo snodo consente infatti di comprendere appieno anche il significato della prima tesi sul clima, che afferma il collasso della distinzione tra storia naturale e storia umana alla luce di un'evidenza scientifica: che l'uomo non è oggi più solamente soggetto culturale e storico, né meramente biologico, bensì *geologico*. Al fine di rendere conto in maniera esaustiva delle ragioni per cui Chakrabarty accetta di parlare di Antropocene, occorre passare attraverso una distinzione centrale elaborata dallo storico: quella tra "globale" e "planetario"⁷. Il primo concetto fa riferimento ad una spazialità e ad una temporalità che fanno dell'uomo il protagonista delle vicende storiche umane e non-umane; il secondo, al contrario, corrisponde ad una dimensione che decentra l'uomo, assumendo una nuova prospettiva: da una parte lo considera una specie tra tante; dall'altra, al contempo, gli attribuisce la definizione di agenti geologici, il che equivale anche a proiettare l'immagine dell'umano "su di una scala infinitamente più grande"⁸: una scala non più solo globale, ma planetaria, dove la capacità umana di apportare modifiche nella composizione atmosferica (nonché nella composizione stratigrafica della superficie planetaria⁹) accompagnerà il futuro di umani e non-umani per i millenni a venire.

A rivelarsi fondamentale nel descrivere il rapporto tra la dimensione del globale e

⁶ Presupposto fondamentale del pensiero ecosocialista, questa prospettiva è espressa in A. Malm, A. Hornborg, *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, in «The Anthropocene Review», I, 1 (2014), pp. 62-69. Come si vedrà, Chakrabarty non rigetta affatto quanto sostenuto da Malm, né ritiene marginali le considerazioni riguardanti la giustizia sociale e ambientale. Reputa tuttavia necessario il superamento delle critiche del capitale, offrendo queste ultime strumenti imprescindibili ma insufficienti per comprendere appieno la complessità della condizione umana nel contesto della crisi climatica.

⁷ Questa distinzione si trova spiegata in D. Chakrabarty, *The Planet: a Humanist Category*, in Id. (a cura di), *The climate of history in a planetary age*, the University of Chicago Press, Chicago 2021. pp. 68-92.

⁸ D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., pp. 65-66.

⁹ Accettare il concetto di Antropocene come definizione adeguata della corrente epoca geologica significa infatti ammettere l'idea di una rilevanza stratigrafica dell'impatto umano sull'ambiente, per definire la quale occorre individuare il momento in cui l'attività umana avrebbe presumibilmente iniziato a sedimentarsi, apportando modifiche sostanziali alla composizione degli strati nel terreno. Per un approfondimento, cfr. J. Zalasiewicz, M. Williams et al., *Stratigraphy of the Anthropocene*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society», 369 (2011), pp.1036-1055, in particolare pp. 1039-1040.

quella del planetario è proprio il piano della temporalità: quella umana (dell'uomo come animale politico e *homo sapiens*) da una parte; quella della natura dall'altra. Se la storia del pianeta costringe infatti a ragionare in termini di una temporalità estesa (misurabile in termini di ere ed eoni, piuttosto che di secoli), la storia ambientale, dal canto suo, senza mai spingersi ad indagare a fondo le implicazioni che il concetto di Antropocene porta con sé nella definizione dell'uomo come forza di entità geologica, si è limitata a vedere nell'uomo tutt'al più un agente *biologico*, ovvero un vivente legato da un rapporto di dipendenza reciproca con tutti gli altri¹⁰: un contributo, questo, centrale agli occhi di Chakrabarty, che assegna un ruolo chiave, nella propria concezione storico-antropologica, all'universale chiamato "specie", seppure con l'accortezza di non cadere in un essenzialismo riduzionista e antistoricistico.

La prima delle *Quattro tesi* è volta a rendere conto dell'incontro appena descritto sopra tra due temporalità così lontane ed incompatibili tra loro, sostenendo che «le spiegazioni antropogeniche del cambiamento climatico comportano la crisi della secolare distinzione umanistica tra storia naturale e storia umana»¹¹. Da Vico a Croce, passando per Collingwood, la tradizione umanistica occidentale ha sancito la netta separazione tra storia dell'uomo da una parte, (con le sue società, le istituzioni politico-culturali, in continuo e rapido mutamento) e storia della natura dall'altra, dove il concetto di natura racchiude tutto ciò che non è umano: dalle specie animali ai vegetali, dalle distese marine alle catene montuose. La seconda (ovvero, la storia naturale) acquisirebbe un senso solo in relazione alla prima, nella misura in cui risulta inseribile nel contesto dell'"agire umano finalizzato"¹², di cui l'uomo può avere effettiva comprensione. Per chiarire la relazione tra le due storie e per spiegare come diverse temporalità caratterizzino lo sviluppo delle attività umane e dei processi ambientali, Chakrabarty propone un brano di Stalin¹³ del 1938, tratto da *Materialismo storico e materialismo dialettico*: si tratta di una prospettiva che pensa l'ambiente geografico unicamente come un sostrato in relazione allo sviluppo delle società umane (ponendo in evidenza il contrasto tra la generale stabilità del primo e la rapidità con cui invece evolvono i sistemi sociali e le strutture umane) e che, nei termini di Chakrabarty, associa il globale ad una temporalità umana caratterizzata da ritmi tanto concitati da rivelarsi insostenibili per il complesso di ecosistemi.

¹⁰ Sulla storia della biologia umana, ma anche sul "passato profondo" e come gli storiografi debbano rapportarsi anche a quel lato della storia umana, è rilevante il riferimento a D. L. Smail, *On deep history and the brain*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles-London 2008.

¹¹ D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 56.

¹² Ivi, p. 60.

¹³ Ivi, p. 61.

Una riflessione analoga sull'incontro tra diverse temporalità spiega la presa di posizione di Chakrabarty che più chiaramente mette in luce il suo modello antropologico di riferimento: come egli stesso ammette in un saggio del 2016¹⁴, lo storico abbraccia infatti una nota tesi di Yuval Harari secondo cui l'evoluzione umana si sarebbe sviluppata a una velocità tale da non permettere al resto della natura (che procede secondo un ritmo più lento, come suggerito nel brano di Stalin) di adattarsi a tale sviluppo. Alla prima e principale tesi di Chakrabarty (quella che sostiene il collasso della distinzione tra storia umana e storia naturale) consegue l'esigenza di ricollocare l'uomo nel contesto della sua storia naturale¹⁵. Questa richiesta si accompagna ad una incompatibilità tra umano e naturale che non si sviluppa però esclusivamente sul piano della temporalità, ma anche su quello del pensiero e della conoscenza: l'evidenza che alla natura e al clima risultano indifferenti le questioni di giustizia e responsabilità che l'uomo si pone non toglie la necessità per le società umane nell'Antropocene di ragionare in termini di "responsabilità comune ma differenziata"¹⁶ o di giustizia climatica, ovvero concetti ed esigenze che assumono senso solo da un punto di vista umano. Si tratta di riconoscere che le logiche della storia umana e degli ecosistemi nel loro complesso, quindi la logica globale e planetaria, sono incompatibili ed estranee l'una all'altra, al tempo stesso continuando a pensare a concetti quali quelli di libertà e giustizia, concetti umani del tutto estranei alle dinamiche che animano la storia naturale. La seconda tesi di Chakrabarty, sostenendo che «l'idea di Antropocene [...] ridimensiona in maniera decisiva la storia della modernità/ globalizzazione», affronta esattamente il problema accennato sopra: i concetti moderni di giustizia, politica e soprattutto di libertà entrano in crisi nella definizione loro attribuita dalla tradizionale prospettiva antropocentrica, in forza della scioccante presa di coscienza dell'impatto dell'attività umana sull'ambiente. Ancora una volta, l'incontro tra due temporalità opposte (tra globale e planetario, umano e non-umano) impone la messa in discussione della tradizionale dicotomia tra storia umana e naturale, lasciando adito al sospetto di un vero e proprio collasso dell'una sull'altra, come enunciato nella prima tesi.

¹⁴ Cfr. D. Chakrabarty, *Whose Anthropocene? A Response*, in R. Emmett, T. Lekan (a cura di), *Whose Anthropocene? Revisiting Dipesh Chakrabarty's "Four Theses"*, Rachel Carson Center Perspectives, 2016, pp. 103-113.

¹⁵ Come si vedrà, ciò comporta di vedere nell'uomo non più prioritariamente un agente storico, ma un vivente definito da caratteristiche biologiche che lo distinguono dalle altre specie.

¹⁶ Quello di responsabilità comune ma differenziata è un principio fondamentale e internazionalmente riconosciuto, formalizzato come segue dalla Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici (UNFCCC): «Le Parti devono proteggere il sistema climatico a beneficio della presente e anche delle future generazioni, su una base di equità e in rapporto alle loro comuni ma differenziate responsabilità, nonché alle rispettive possibilità». United Nations Framework Convention on Climate Change, 1992, par.1, art.3, p. 4 (tr. nostra).

1.2 Il problema dell'universale nella storia: tra specie e capitale

Chiarito come il ruolo di agente geologico assunto dall'uomo costringa ad una messa in discussione di alcune categorie centrali nella tradizione filosofica occidentale, Chakrabarty procede a specificare ulteriormente l'incontro della storia naturale con quella umana. Si afferma infatti nella terza tesi: «l'ipotesi geologica sull'Antropocene ci obbliga a mettere in relazione le storie globale del capitale con la storia della specie umana»¹⁷. Ad essere messi in crisi, dunque, non sono solo alcuni concetti portanti della tradizionale filosofia occidentale, ma anche la separazione tra due storie: da un lato la storia della specie, che inserisce la storia umana in quella della vita sul pianeta e il cui protagonista è non un'astratta nozione di persona¹⁸, bensì *homo sapiens* inteso come vivente nella sua “corporea totalità”. Dall'altro lato si colloca la storia del capitale, ovvero l'insieme di vicende che rientrano nella “storia documentata”¹⁹ riguardanti la globalizzazione capitalistica e il moderno processo di industrializzazione.

È forte di tale separazione che il fronte ecosocialista²⁰ del dibattito sull'Antropocene rifiuta di attribuire a *homo sapiens* la responsabilità della crisi climatica, per ricondurla piuttosto al sistema socio-economico capitalistico e alle sue storture²¹. Nella prospettiva politica e teorica di Chakrabarty, tuttavia, una critica del capitale non è sufficiente per indagare la condizione umana nell'Antropocene, dal momento che «indipendentemente dalle scelte socioeconomiche o tecnologiche [...] non possiamo permetterci di destabilizzare i parametri che rendono possibile la vita umana»²². Si tratta di parametri, cioè di limiti, che non dipendono dalle strutture delle società umane: essi sono invece definiti da una storia profonda molto più antica della storia delle civiltà e della specie umana: è proprio con quella storia profonda che la filosofia nell'Antropocene deve confrontarsi. Lungi dal negare la natura antropica dei cambiamenti climatici in corso, il tentativo di Chakrabarty è proprio mantenere la tensione tra

¹⁷ D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 76.

¹⁸ Ivi, p. 82.

¹⁹ Sul concetto di “storia documentata” come principale riferimento per gli storici della modernità, cfr ivi, p. 77. Si tratta della storia degli ultimi diecimila anni, ma in particolare degli ultimi quattromila anni, di cui esiste documentazione scritta.

²⁰ Per uno studio dell'approccio ecomarxista alla questione climatica, si veda J.N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona 2022.

²¹ Si pensi a tal proposito alla proposta avanzata da J. W. Moore del concetto di “Capitalocene” in sostituzione ad “Antropocene”, come sostenuto in J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London-New York 2015, pp. 169-192.

²² D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit. p. 87.

tre storie, per evidenziarne l'intreccio; le tre storie prese in considerazione sono: la storia del sistema terrestre, la storia della specie umana e, infine, quella della civiltà industriale²³.

Proprio l'intreccio di tre diverse storie giustifica la posizione di Chakrabarty secondo cui l'umanità si caratterizzerebbe, dal punto di vista planetario (dunque al di là di ogni differenza culturalmente determinata), come un tutt'uno omogeneo ed in particolare come quella specie che ha assunto oggi il peso sull'ambiente di un agente geologico. Per giustificare la propria suggestione che l'umanità si trovi davanti a un ostacolo da affrontare collettivamente, Chakrabarty fa acutamente notare l'assurdità che i critici di sinistra neghino la vulnerabilità dei ricchi davanti al collasso climatico²⁴, puntualizzando come riconoscere che (anche se non nell'immediato futuro quanto piuttosto sul lungo termine) ogni essere umano risulta egualmente esposto ai cambiamenti climatici dovrebbe piuttosto spingere gli umanisti ad accogliere un nuovo universale e, con esso, un nuovo protagonista del dipanarsi storico, pronto a giungere in soccorso in tempi di crisi.

Tenere presente l'intuizione appena accennata spiega anche perché, come sostiene Chakrabarty nella proposizione più contestata dalla critica ecomarxista: «Contrariamente a quel che avviene nelle crisi del capitalismo, in questo caso non ci sono scialuppe di salvataggio per i ricchi e i privilegiati»²⁵. Se da un punto di vista planetario (ovvero, dal punto di vista di una temporalità planetaria) non vi sono differenze tra ricchi e poveri o tra privilegiati e oppressi, significa che, nel lungo termine, non vi è nessuno che possa contare sul denaro né sulle più sofisticate tecnologie umane per sopravvivere. Chakrabarty chiarisce inoltre che la non-linearità della crisi si accompagna ad una netta incompatibilità con le strategie del *risk management* proprie del mercato capitalistico: la crisi climatica porrebbe infatti delle condizioni (o, per meglio dire, dei limiti) materiali che non consentono questa prospettiva. Come suggerito sinteticamente in un saggio di risposta ad alcune critiche ricevute in seguito alla pubblicazione delle *Quattro tesi*: «il cambiamento climatico non è una crisi *standard* del ciclo economico. Né si tratta di una "crisi ambientale" *standard* che si presta a strategie di gestione del rischio. Il pericolo di un *tipping point* climatico è imprevedibile, ma reale»²⁶.

²³ Il rapporto tra storia planetaria, storia umana e storia industriale è approfondito in D. Chakrabarty, *Clima e capitale: storie congiunte*, in M. De Giuli, N. Porcelluzzi (a cura di), *Clima, Storia e Capitale*, Nottetempo, Milano 2021, p. 97-137.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 108.

²⁵ D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 94.

²⁶ D. Chakrabarty, *Whose Anthropocene? A Response*, cit., p. 108.

L'insistenza sulla non-linearità (ma anche la non-ciclicità) che caratterizza il sistema climatico e l'andamento della crisi conferisce notevole complessità al pensiero di Chakrabarty che, muovendo dai presupposti appena descritti, si distanzia dalla direzionalità della storia e dalla teleologia tipiche del progressivismo kantiano. È però fondamentale rimarcare che, riconoscendo nella crisi climatica una sfida collettiva per questa umanità unificata sotto il segno della "specie", lo storico non rinnega la necessità di una prospettiva universale. Egli mantiene invece una tensione tra due fatti: da una parte la consapevolezza che dal punto di vista planetario la crisi climatica scardina la logica del capitale (impedendo di pensare una loro eterna e ciclica riproducibilità); dall'altra, l'evidenza che le disuguaglianze socio-economiche espongono sproporzionatamente i non-privilegiati agli impatti dei cambiamenti climatici. È assumere un punto di vista planetario e, di conseguenza, pensare in termini di una temporalità più estesa che consente a Chakrabarty di mantenere questa tensione senza perciò rinunciare all'universalismo *in toto*.

Per comprendere appieno l'atteggiamento (scettico ma al tempo stesso aperto) di Chakrabarty davanti alla possibilità di una storia universale si rende necessario prendere in considerazione una distinzione articolata in un testo di grande risonanza, dal titolo *Provincializzare l'Europa*. In quella sede, l'autore sostiene una distinzione decisiva tra quelle che egli denomina "Storia 1" e "Storia 2"²⁷. L'idea di fondo è che non sia affatto possibile pensare una storia universale del capitale, ma che sia piuttosto opportuno individuare due storie del capitale; lo studioso chiama quelle effettivamente dominate e descritte dal capitale "Storia 1", mentre le altre narrazioni esistenti fuori dal capitale e dai suoi processi in continuo movimento di contrasto rispetto alla narrazione dominante "Storia 2"²⁸. L'importanza della "Storia 2" rende, secondo Chakrabarty, impossibile definire il capitalismo come "universale", dal momento che dimostra che esisteranno sempre forme di resistenza al capitale.

La realizzazione circa la non-singularità e la non-universalità della storia del capitale induce Chakrabarty a rifiutare non solo in generale una visione teleologicamente orientata della storia, ma anche specificamente lo storicismo universalistico che orienta la filosofia della storia

²⁷ Quella che Chakrabarty denomina "Storia 2" non rappresenta una fase funzionale alla realizzazione della "Storia 1", né un suo momento dialettico, ma riflette la diversità e soprattutto la molteplicità che caratterizza la storia moderna, a dispetto della narrazione unificante della storiografia europea sotto il segno di uno sviluppo capitalistico lineare e progressivo. Per approfondire, cfr. D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000, pp. 47-71.

²⁸ La dialettica tra "Storia 1" e "Storia 2" viene ripreso e spiegato efficacemente in V. Chibber, *Capitalism, Class and Universalism: Escaping the Cul-de-Sac of Postcolonial Theory*, in «Socialist Register», L (2014), pp. 63-79.

marxiana e le posizioni ecosocialiste sulla questione climatica, ancora intrappolate nelle maglie di spiegazioni insufficienti e tendenzialmente antropocentriche del rapporto uomo-ambiente. Sarà allora una storia universale che la filosofia della storia nell'Antropocene, l'epoca in cui l'uomo è parte della natura e lo è come forza geologica, dovrà sviluppare, ma di un nuovo genere: una che, come recita la quarta tesi, «mette alla prova i limiti della comprensione storica»²⁹, nella misura in cui non vede come protagonista un'umanità che nella storia agisce muovendo verso il progresso. Come si vedrà nel prossimo paragrafo, Chakrabarty propone allora, nella quarta ed ultima tesi, l'elaborazione di un nuovo universale negativo, avente nel concetto di specie un "nome-emblema" che «sfugge alla nostra capacità di esperire il mondo» e sembra emergere «da un senso condiviso della catastrofe»³⁰.

1.3 La distinzione umanistica tra storia naturale e storia umana: il problema della comprensione

Presentato sinteticamente il contenuto delle tesi, si rende necessario proseguire con l'esame dell'affermazione centrale delle tesi: il collasso della distinzione vichiana tra storia umana e storia naturale. Quella che Chakrabarty mette in discussione è la secolare distinzione umanistica che vede da una parte una storia naturale segnata dalla necessità, estranea ai processi psicologici dell'uomo; dall'altra le vicende umane, fatte di politica, arte e spiritualità. Il riferimento alla filosofia della storia di Giambattista Vico e al principio del *verum factum*³¹ ripreso da Benedetto Croce ne *Il concetto moderno della storia*³², si rende necessario per spiegare le ragioni di questa distinzione, che Chakrabarty riconosce, perchè tale distinzione non è senza ragione: come afferma nella tesi finale, smettere di pensare nei termini di tale dicotomia (cioè secondo una logica umana e, potremmo dire, antropocentrica) mette alla prova la capacità che l'uomo ha di comprensione storica e di auto-comprensione di sé come membro di una specie. Altri due riferimenti filosofici presenti nelle tesi vanno menzionati per la loro rilevanza nel pensiero di Chakrabarty; si tratta di Wilhelm Dilthey, con la sua distinzione tra scienze naturali e scienze dello spirito, (parallela a quella tra *Erklären* e *Verstehen*), e di Robin George Collingwood, la cui concezione dell'interesse dello storico è riassunta efficacemente nel seguente passaggio: «Lo storico non è interessato che gli uomini

²⁹ D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 91.

³⁰ Ivi, p. 94.

³¹ Cfr. R.E. Agazzi, R. Bodei et al., *Le filosofie speciali*, in *La filosofia*, a cura di P. Rossi, UTET, Roma 1995, p.470.

³² Cfr. B. Croce, *Il concetto moderno della storia. Discorso per l'inaugurazione dell'Istituto Italiano per gli studi accademici*, Laterza, Bari 1947, pp. 8-9.

mangino, dormano e facciano l'amore, soddisfacendo così i loro appetiti naturali, ma è interessato ai costumi sociali che essi creano con il loro pensiero»³³.

Tenere a mente questi riferimenti è importante per osservare quanto si rivelino obsoleti a confronto delle conseguenze dirompenti dei cambiamenti climatici antropogenici nella vita umana. La constatazione secondo cui l'uomo è un agente geologico, oltre che biologico e culturale, imporrebbe infatti secondo Chakrabarty l'evidenza che le due storie non sono più pensabili come separate e che i tempi sono maturi per prendere le distanze dalla separazione dualistica tra uomo e natura. Ciò comporta l'impossibilità di pensare una storia umana (la storia dunque delle istituzioni, delle culture) secondo il paradigma adottato dai filosofi menzionati sopra, autosufficiente e svincolata dal planetario così come dalla sua temporalità inumana. Se dal punto di vista temporale, infatti, la storia naturale è lunga miliardi di anni, quella umana rappresenta invece una minuscola porzione della scala temporale geologica descrittiva delle epoche precedenti all'olocene e di quegli antichi processi planetari a determinare le condizioni affinché la storia umana potesse svilupparsi. Ecco allora che il presente dell'Antropocene risulta definito dall'intrecciarsi di tre temporalità (tra loro incompatibili, in quanto operano su scale e velocità diverse)³⁴: la storia della specie, la storia del sistema terrestre e quella della civiltà industriale. È tale intreccio porta le logiche non-mescolabili di storia del capitale e storia della specie ad incontrarsi.

Chakrabarty mette dunque in relazione il collasso di questa distinzione al contrasto tra globale e planetario, sfidando i limiti della comprensione storica e sollevando il problema di fenomenologia dell'esperienza di sé come specie, ovvero dell'impossibilità per l'uomo di pensarsi come "specie": D'altra parte, la teoria vichiana del *verum factum* richiamata sopra suggerisce che l'uomo sa comprendere solo ciò che l'uomo fa. Secondo l'espressione crociana: «Lo spirito umano non può conoscere se non ciò che egli stesso ha fatto, e che, avendo l'uomo fatto la storia umana, in questa sfera il suo conoscere è vero, perché vero e fatto si convertono reciprocamente»³⁵.

Per meglio comprendere in che senso le istituzioni e le concretizzazioni della cultura (come tutto ciò che è frutto del lavoro umano) siano concetti familiari all'essere umano, risulterà utile riprendere il riferimento a William Dilthey e alla distinzione da lui proposta degli oggetti naturali da quelli psichici in base al seguente criterio: i primi appartengono a

³³ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford 1946, p. 216.

³⁴ D. Chakrabarty, *Clima e capitale: storie congiunte*, cit., p. 97.

³⁵ B. Croce, *Il concetto moderno della storia*, cit., pp. 8-9.

un'esperienza *esterna*, cioè a dati che la mente umana costruisce come «fuori» da sé stessa, e quindi come qualcosa di «diverso dal sé»; i secondi invece rappresentano stati *interni*, cioè sono stati emotivi, come lo sono anche gli atti del pensiero e della volontà³⁶. Le spiegazioni scientifiche e oggettive tipiche delle scienze naturali (e con esse le leggi deterministiche che consentono di indagare e conoscere il funzionamento della natura) resterebbero separate dal soggetto e dunque radicalmente distinte da quella dimensione di senso implicata nella comprensione (*Verstehen*), proprio quando il problema risiede in un'esigenza di comprensione e di percezione di sé e quando la narrazione che consente di parlare di storia umana è guidata da un'esigenza di ricerca di senso che la storia planetaria non comprende: nella crisi climatica, spiegazione scientifica e comprensione storica si incontrano, poichè da una parte l'obiettivo è comprendere i processi di cui la scienza dà conto (come l'accumularsi di CO₂ causi l'aumento della temperatura media globale, con tutto ciò che ne consegue); dall'altra parte, l'urgenza del problema richiede di agire politicamente per contrastare gli effetti dannosi che i cambiamenti del clima hanno sull'ambiente e sugli ecosistemi, dalla cui stabilità dipende l'esistenza dei viventi. La politica, però, tende ad agire sul breve termine, quando sarebbe invece necessario mettere in atto strategie che seguano una temporalità più estesa, capaci di mantenere viva una visione globale della politica, senza il dominio di un'identità globale³⁷. Torna dunque a porsi la domanda centrale che sottende il lavoro di Chakrabarty, cioè come definire il soggetto della storia senza abbandonare il legittimo sospetto appreso dalla tradizione postcoloniale: un problema politico, dunque umano, che una volta affrontato dovrebbe offrire gli strumenti per rapportarsi con dimensioni e problemi che umani non sono.

Il problema sin qui esaminato della comprensione storica, affrontato nella quarta tesi, è rilevante nella misura in cui serve a mettere in guardia rispetto ad una *impasse* generata dal considerare la storia dell'umanità unicamente definita come effetto del potere. Lo scetticismo di Chakrabarty rispetto all'adeguatezza del pensiero postcoloniale e delle critiche al capitale (al tempo stesso il più interessante e più problematico contributo del suo pensiero) si può riassumere come segue: per quanto debba ritenersi imprescindibile una riflessione sull'umanità

³⁶ Sul rapporto tra stati interni ed esterni, ma anche sulla contrapposizione tra filosofia e scienza della natura, cfr. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, Bompiani, Milano 2007, pp. 5-53.

³⁷ Sul concetto di universale negativo in Adorno, cfr. H. Johnson, *The Anthropocene as a Negative Universal History*, in «Adorno Studies», III, 1 (2019), pp. 47-63.

come effetto del potere³⁸, essa non tiene conto della dimensione complementare, cioè la dimensione del planetario e della storia “profonda”, del tutto aliena ed incomprensibile alle logiche dei sistemi socio-economici umani. Rimarcando l’impossibilità per l’uomo di comprendersi come specie e mettendo in luce i limiti che evidentemente l’umanità riscontra nel pensare uno spazio-tempo non-umano, Chakrabarty corrobora così due idee: la prima, che pensare la condizione umana nell’Antropocene significhi innanzitutto ammettere il collasso della distinzione tra storia umana e naturale (e dunque, come si è visto, tra due logiche non comunicanti); la seconda, che una prospettiva etica nella presente epoca geologica debba rivoluzionare la propria concezione di soggetto storico, per favorire «un approccio alla politica senza il mito di un’identità globale» in direzione di una prospettiva non più solo anti-coloniale, ma anti-anthropocentrica: una pratica politica per cui la totalità non sussuma i particolari, dove il procedere della storia universale non annienti ogni resistenza e dove un’idea di soggetto non impedisce l’esprimersi delle soggettività che da quell’idea divergono, anche a costo di non poter definire e comprendere quell’universale.

1.4 Il dibattito sulle *Quattro tesi* e la proposta teorica di Chakrabarty

Prima di arrivare alla proposta avanzata nell’ultima tesi, sarà utile proporre una sintesi delle principali critiche giunte a Chakrabarty da colleghi accademici. Tale confronto sarà funzionale a far emergere con sempre maggiore chiarezza i tratti caratterizzanti della filosofia della storia di Chakrabarty. Questi si riveleranno utili non solo a chiarire e ad approfondire la prospettiva dello storico nei suoi pregi e nelle sue problematicità, ma anche ad introdurre due temi filosoficamente rilevanti e dipendenti uno dall’altro: il primo riguarda il concetto di libertà; il secondo riguarda invece la necessità di un “*ethical advisory*”.

Si è già menzionata la ricezione ecomarxista della proposta di Chakrabarty sull’uso di “Antropocene” (e sulla affermazione secondo cui, diversamente dalle crisi del capitalismo, non esistono scialuppe di salvataggio per i ricchi e privilegiati) che decentra l’umano privandolo di *agency* e di responsabilità. In questo paragrafo si propone la sommaria presentazione di due risposte, elaborate nell’accademia rispetto alla lettura di Chakrabarty e significative per la loro pregnanza. Si inizierà da una osservazione di Slavoj Žižek, ovvero dalla proposizione secondo cui il tutto (dove “tutto” comprende il clima e gli ecosistemi con la loro storia), sarebbe guidato dalla parte, rappresentata dal sistema socioeconomico, che è interamente umano. Il motivo per

³⁸ Sull’insufficienza di una critica dei rapporti di potere capitalistici per la comprensione della condizione umana nell’Antropocene, cfr. D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 93.

cui Chakrabarty rifiuta questa tesi è che il “tutto” non definisce solo la natura come viene sperimentata nelle interazioni che si hanno con essa, ma la natura come insieme complesso di entità viventi e non viventi caratterizzate da una lunga "storia", capace di abbracciare una temporalità (misurata in ere ed eoni, piuttosto che in anni) difficile per l'uomo persino da concepire. Ne deriva una notevole difficoltà nell'accettare che il capitale guidi la storia per il fatto che, come si legge all'inizio della terza tesi:

La globalizzazione capitalista esiste; allo stesso modo, devono esistere le sue critiche. Ma se accettiamo che il cambiamento climatico è parte delle nostre vite, e che forse caratterizzerà quella del pianeta più a lungo del capitalismo o ben oltre le sue mutazioni storiche, tali critiche non ci forniscono un'adeguata comprensione interpretazione della storia umana³⁹.

L'insufficienza delle critiche alla globalizzazione capitalista e il rifiuto dell'idea che la storia sia guidata dalle strutture socio-economiche delle società umane sollevano il problema della *agency* e della responsabilità dell'uomo rispetto alla crisi ecologica, una questione che ritorna, in termini diversi, nella seconda critica presa in esame: quella espressa da Timothy LeCain in *Heralding a New Humanism: The Radical Implications of Chakrabarty's "Four Theses"*⁴⁰. Una panoramica più generale della ricezione critica di Chakrabarty è offerta proprio dalla raccolta di saggi dal titolo *Whose Anthropocene? Revisiting Dipesh Chakrabarty's Four Theses*, contenente l'articolo di LeCain. Il sospetto che emerge dal testo di LeCain riguarda il presunto avvicinamento di Chakrabarty alle posizioni che vedono la prima fonte del potere geofisico degli uomini non tanto nella loro inventiva tecnologica e culturale, quanto piuttosto nelle relazioni stesse con i materiali che hanno reso possibile la costruzione di quei sistemi. Questa prospettiva individua nei combustibili fossili non solo la condizione di possibilità per un sistema sociale capace di garantire la libertà degli esseri umani, bensì la condizione intrinseca stessa di tale libertà.

Il problema della libertà torna a più riprese nelle tesi ed in particolare nella seconda, quando lo storico suggerisce che l'Antropocene rappresenti una critica alle narrazioni della libertà fondate proprio su un'identificazione tra libertà e uno stile di vita basato sul fossile. Pronunciandosi in favore di un superamento del tradizionale modo di pensare l'ideale-culturale e il materiale-naturale, LeCain suggerisce che gli uomini sappiano entrare in una complessa

³⁹ D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 76.

⁴⁰ Cfr. T.J. Lecain, *Heralding a New Humanism: The Radical Implications of Chakrabarty's "Four Theses"*, in R. Emmett, T. Lekan (a cura di), *Whose Anthropocene? Revisiting Dipesh Chakrabarty's "Four Theses"*, Rachel Carson Center Perspectives, 2016, pp. 15-20.

relazione con il carbone e il petrolio; una relazione che non è di mero utilizzo, in quanto segna un vero e proprio collasso della distinzione ontologica tra umano e non-umano e fa il paio con la fine della divisione tra storia umana e storia naturale sostenuta da Chakrabarty. Nei termini di LeCain:

Penso che si possa affermare che fenomeni come la giustizia e la libertà [...] saranno sempre più compresi non solo come idee o creazioni umane, ma come prodotti delle potenti cose materiali con cui collaboriamo [...]. In questo senso, le *Quattro tesi* di Chakrabarty possono davvero preannunciare un'imminente riforma accademica: l'emergere di un umanesimo non umano⁴¹.

Il suggerimento di un umanismo non-umano (dunque non antropocentrico) è proprio quanto dovrebbe risultare dalla proposta avanzata da Chakrabarty nella tesi finale, che suggerisce il ruolo del concetto di “specie” come un universale negativo, ovvero mai positivamente definito⁴². Ma Chakrabarty invita alla cautela e scrive in una postilla: tale universale non può essere altro che un “*ethical advisory*” (ovvero, un’indicazione di natura etica). Il suo contenuto empirico dovrà rimanere necessariamente vuoto. Ciò che non è identico alla totalità (sia esso umano e non-umano) dovrà essere posto nelle condizioni di far sentire la propria voce, evitando una completa incorporazione nella totalità, pur continuando a rimanerne parte. In breve, questo nuovo universale non sarà un universale hegeliano, proprio perchè non emerge dialetticamente dal movimento della storia.

Il peculiare carattere universale del nuovo soggetto storico e la sua non-dialetticità potranno essere meglio compresi prendendo in considerazione, come paradigma di contrasto, le parole degli storici Michael Geyer e Charles Bright: «Alla fine del ventesimo secolo non incontriamo una modernità unica e universalizzante, ma un mondo integrato di modernità multiple e moltiplicate»⁴³. L’umanità, da questo punto di vista, non è solo una specie o una condizione naturale: non è affatto *una*, bensì nettamente polarizzata tra ricchi e poveri. Gli scienziati dell’Antropocene, sottolinea Chakrabarty, stanno affermando il contrario di quanto sostenuto da Geyer e Bright, ovvero che è precisamente nella sua unità che la specie deve affrontare la crisi planetaria in corso. Le concrete esperienze delle micro-storie e delle molteplici modernità sono sostituite per Chakrabarty dall’astratto universale il cui nome-simbolo è “specie”.

⁴¹ Ivi, p. 20.

⁴² Cfr. D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., pp. 94-95.

⁴³ M. Geyer, C. Bright, *World History in a Global Age*, in «The American Historical Review», C, 4 (1995), p. 1058.

La vera sfida filosofica di Chakrabarty consiste allora nel tenere insieme il sospetto post-coloniale verso una storia universale, riconoscendo al contempo la necessità di pensare l'umanità come una entità collettiva. Al fine di problematizzare e chiarire ulteriormente l'articolazione di questa sfida intellettuale, in particolare per quel che riguarda la definizione di un universale storico, il sociologo americano Vivek Chibber offre strumenti intellettuali degni di considerazione, per quanto contrapposti alla prospettiva di Chakrabarty, quando scrive in *Capitalism, Class and Universalism* che

rinunciare al concetto di universalismo, come hanno fatto molti dei protagonisti di questo movimento teorico⁴⁴, non è certo un passo avanti verso una teorizzazione più adeguata dei tempi in cui viviamo. [...] Le argomentazioni contro l'universalismo sono prive di fondamento. I due principali universalismi del nostro tempo (la diffusione dei rapporti sociali capitalistici e l'interesse dei lavoratori a resistere a tale diffusione) possono dirsi riaffermati⁴⁵.

L'osservazione di Chibber è centrata sul sospetto post-coloniale e su una difesa dell'universalismo in storia contro l'esotismo essenzialistico cui, secondo il sociologo, rischierebbero di andare incontro i teorici del postcolonialismo. In supporto alla tesi (contestata da Chakrabarty) secondo la quale il capitale rappresenterebbe effettivamente un universale nonostante le molteplici forme di resistenza locali che vi si possono opporre, lo studioso riafferma la consistenza di quelli che considera i due grandi universali del presente: il diffondersi delle relazioni capitalistiche e l'interesse delle *working people* a opporsi a questa diffusione.

Ecco allora che per comprendere in che termini l'universale di Chakrabarty si differenzi da quello marxiano di Chibber e richieda una nuova definizione occorre tornare a riferirsi alle nozioni di "Storia 1" e "Storia 2": come la storia del capitale, che pretende di dirsi universale, incontra costantemente la resistenza di istituzioni legali e culturali che impediscono l'accumulazione di capitale, così la storia umana, lungi a sua volta dal potersi definire "universale", si troverebbe sempre a dovere interagire con una temporalità nonumana (ovvero, con la storia naturale). La storia universale di Chakrabarty non sarà quindi la storia della

⁴⁴ Il riferimento è agli studiosi inseriti nella corrente del postcolonialismo e alla loro tendenza ad esaltare la singolarità della storia geograficamente e temporalmente localizzata delle culture non europee, al fine di smarcarsi da una forma di colonizzazione imperialistica di carattere culturale, linguistico e psicologico, oltre che economico-politico. Per una trattazione del pensiero postcoloniale, vd. E.W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, A Division of Random House, New York 1978.

⁴⁵ V. Chibber, *Capitalism, Class and Universalism: Escaping the Cul-de-Sac of Postcolonial Theory*, cit., p. 77 (tr. nostra).

diffusione delle relazioni sociali capitalistiche, né la storia della resistenza dei lavoratori alla riproduzione di un sistema socioeconomico iniquo. Sarà invece un universale privo di contenuto empirico: “negativo”, perché rinuncia al reperimento di una identità particolare a rappresentazione del soggetto della storia. Contro la concezione del progresso che ha caratterizzato le filosofie della storia del XIX secolo⁴⁶, risulta decisiva la convinzione che una prospettiva specista e antropocentrica del soggetto storico, del suo futuro e della libertà sia inadeguata a comprendere la condizione umana nel contesto di una crisi ecologica planetaria.

⁴⁶ Per approfondire la ricezione di Kant da parte di Chakrabarty, cfr. D. Chakrabarty, *Humanities in the Anthropocene: The Crisis of an Enduring Kantian Fable*, in «New Literary History», XLVII, 2/3 (2016), pp. 377-397.

CAPITOLO II

L'ECOMODERNISMO E IL DISACCOPIAMENTO DELL'UOMO DALL'AMBIENTE

2.1 La prospettiva illuministica di un “Buon Antropocene”

Come esposto pocanzi Chakrabarty sviluppa, nelle sue quattro tesi sul clima, una visione anti-coloniale e non-antropocentrica della storia, riducendo il protagonismo e dunque anche la *agency* (ovvero, il potere di plasmare il futuro del pianeta e della specie) dell'umanità. Per queste ragioni, è possibile affermare che il pensiero di Chakrabarty muove in direzione opposta rispetto alla corrente di pensiero detta ecomodernista (o, come la chiamano loro, "eco-pragmatista"), con particolare riferimento all'esposizione di un breve saggio intitolato “*An Ecomodernist Manifesto*”: proprio da un confronto critico tra queste due posizioni sarà possibile mettere in evidenza da un lato l'originalità e la complessità del pensiero dello storico bengalese, dall'altro l'ingenuità ma anche il fascino della visione esposta nel Manifesto ecomodernista. «La Terra è un pianeta umano»⁴⁷, sostengono i suoi autori, nella cui prospettiva l'umanità rappresenta quindi la protagonista indiscussa del futuro⁴⁸, in quanto responsabile del proprio destino tanto quanto della sorte delle forme viventi non-umane. È però un avvenire, quello tratteggiato nel *Manifesto ecomodernista*, in cui all'uomo non sarà richiesto di entrare in un rapporto di armonia con la natura, ma piuttosto di separarsi il più possibile da quest'ultima. Il *Manifesto*, pubblicato nel 2015 come risultato del lavoro collettivo di scienziati ed economisti, espone in sette capitoli una serie di assunti problematici (che verranno di seguito analizzati) riguardanti la storia e il suo soggetto.

Il primo di questi assunti è innanzitutto l'idea secondo cui la tecnologia sia la sola risposta realmente possibile quando si cerca di ottenere una mitigazione climatica⁴⁹. Il secondo, la convinzione che l'Antropocene definisca un'epoca ricca di possibilità per gli esseri umani, un futuro di libertà ed emancipazione da un passato di povertà e stenti. Calcando le orme della tradizione illuminista, scrivono: «Consideriamo di grande valore i principi di democrazia, tolleranza e pluralismo in quanto tali e non a caso li consideriamo fattori propulsivi per un

⁴⁷ J. Asafu-Adiaye et al. *An Ecomodernist Manifesto*, cit., p. 6.

⁴⁸ Come ha osservato il filosofo francese Bruno Latour, il *Manifesto ecomodernista* sembra suggerire che gli uomini siano ancora i soli ad occupare il palcoscenico del pianeta, essendo gli unici esseri viventi dotati di una volontà libera e dunque della responsabilità di gestire spazi e risorse naturali. Questa considerazione si trova espressa in B. Latour, *Fifty Shades of Green*, in «Environmental Humanities», VII (2015), pp. 219-225.

⁴⁹ ⁴⁹ J. Asafu-Adiaye et al. *An Ecomodernist Manifesto*, cit., pp. 21-23.

grande Antropocene»⁵⁰. La strada verso un “grande Antropocene” è cioè costruita secondo i valori di libertà e tolleranza propri delle democrazie liberali, valori che negli ultimi due secoli hanno trovato massima espansione e che godono di continua estensione. Per comprendere la problematicità insita nel sostenere la possibilità di un “buon Antropocene” è necessario passare attraverso un’analisi della filosofia della storia ecomodernista, per poi sviluppare un’interrogazione critica dei presupposti antropologici implicati in tale visione.

2.2 Linearità della storia umana tra segni prognostici e tecno-positivismo

A lungo termine, una nuova generazione di tecnologie solari, una fissione nucleare più avanzata e la fusione nucleare rappresentano il percorso più plausibile in direzione di un obiettivo comune: la stabilizzazione delle temperature e il raggiungimento del disaccoppiamento tra l’uso dell’energia e le ricadute ambientali⁵¹.

Queste poche righe estrapolate dal quarto capitolo del *Manifesto* rivelano come il disaccoppiamento dell’uomo dalla natura debba passare attraverso un’implementazione di tecnologie oggi in uno stato già avanzato, ma incompleto. Prima di addentrarsi in una spiegazione del concetto di disaccoppiamento, si rende pertinente soffermarsi su una tendenza che gli ecomodernisti fanno propria, radicalizzandola: si tratta della prospettiva secondo la quale la soluzione più efficace e immediata ai cambiamenti climatici antropogenici risiede anch’essa in una soluzione prettamente umana, quale è la tecnica. Quest’ultima consentirà non solo la conservazione e il ripristino degli ambienti naturali, gettando le basi per la transizione energetica⁵², ma anche il benessere e la felicità degli individui, il cui valore gli autori del *Manifesto* stimano incalcolabile.

Proprio il motivo della transizione energetica⁵³ è determinante per comprendere la posizione ecomodernista in termini filosofici: la progressività graduale con la quale l’ecopragmatismo concepisce la lotta ai cambiamenti climatici attraverso l’implementazione di

⁵⁰ Ivi, p. 31.

⁵¹ Ivi, pp. 23-24.

⁵² Ovvero, il passaggio dall’utilizzo di risorse energetiche derivate da fonti fossili a fonti aventi basse emissioni di carbonio (ad esempio: energie rinnovabili; energia nucleare).

⁵³ Cfr. Ivi, pp. 22-24. In queste pagine, gli autori esprimono riserve verso l’affidabilità delle risorse rinnovabili, per mettere in primo piano da un lato l’efficacia delle tecnologie basate sulla fissione nucleare, dall’altro la necessità, in vista di una effettiva transizione energetica, di sviluppare la ricerca sui processi di fusione nucleare. Il nucleare rappresenta infatti, dalla prospettiva degli ecopragmatisti, una fonte ad alta densità energetica a zero emissioni, dunque una condizione indispensabile per aprire la strada ad un’economia energetica globale equa e sostenibile.

modelli tecnologici volti a produrre una mitigazione climatica si contrappone alla temporalità disruttiva che è più opportuno associare allo svolgersi della crisi climatica, vista come un insieme complesso di fenomeni correlati tra loro e determinati le cui cause sono di natura antropogenica ma non per questo di immediata comprensione: basti pensare agli articolati meccanismi che regolano il raggiungimento dei punti di non ritorno, ovvero soglie critiche chiamate “*tipping points*”⁵⁴, e al sistema dei cosiddetti meccanismi di “*feedback loop*”⁵⁵: tutti elementi che ostacolano nell’indicare un preciso responsabile dell’azione, se non altro nei termini in cui la morale del senso comune⁵⁵ è solita definire il concetto di responsabilità. Ne risulta che, come si è affermato poco sopra, le categorie tradizionali del senso comune entrano in crisi davanti a tale complessità; complessità che, per riprendere una tradizionale distinzione fatta propria da William Dilthey (esponente dello storicismo tedesco del XIX-XX secolo) si sviluppa sia sul piano della spiegazione scientifica sia sul piano della comprensione storica. In particolare, l’esprimersi dei fenomeni climatici sul piano strettamente scientifico rende conto del perchè essi funzionano secondo dinamiche incompatibili con il procedere della vita culturale, politica e spirituale dell’uomo. Come, dunque, la morale del senso comune non fornisce categorie adeguate a comprendere la condizione dell’umanità nell’Antropocene⁵⁶, così la visione ecopragmatista della storia non offre strumenti sufficienti a visualizzare la temporalità nell’Antropocene e il futuro dell’uomo nella crisi ecologica.

L’idea che la storia proceda progressivamente verso un futuro trionfante, nel quale la capacità di reinventare le forme del vivere umano determineranno la salvezza dell’umanità stessa grazie al progresso tecnologico⁵⁷ (che ha permesso all’umanità di rendersi indipendente dal rapporto con la natura), sottende inoltre un modello antropologico implicito, secondo il quale la specie umana gode di uno statuto (e quindi di un valore) privilegiato rispetto a tutte le altre specie. Tale modello antropologico va inserito in un pensiero della storia e della temporalità ben definito: il dipanarsi storico degli eventi è caratterizzato, in questa prospettiva

⁵⁴ Per approfondire il funzionamento dei *tipping points* e il carattere disruttivo che gli scienziati attribuiscono ai cambiamenti del clima nel futuro, si veda: D.I. Armstrong Mckay, A. Staal, J.F. Abrams et al., *Exceeding 1.5°C global warming could trigger multiple climate tipping points*, in «Science», 377 (2022).

⁵⁵ In breve, l’espressione “*feedback loop*” indica un circolo vizioso. Più precisamente, fa riferimento all’interazione causale reciproca alla luce della quale si deve comprendere la connessione tra i fenomeni climatici.

⁵⁶ Cfr. D. Jamieson, *Il tramonto della ragione. L’uomo e la sfida del clima*, Treccani, Roma 2021, pp. 267-323.

⁵⁷ Sulla linearità con cui si presuppone debba evolvere il progresso tecnologico (suddiviso in due fasi: invenzione delle nuove tecnologie; diffusione di tali tecnologie) in relazione alle esigenze di adattamento e mitigazione, ma anche per quanto riguarda i processi di *decision making* davanti all’eventualità di cambiamenti climatici sempre più imprevedibili, vd. B. Metz, O.R. Davidson et al., *Climate Change 2007- Mitigation of Climate Change. Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 47-50, pp. 127-128, (<https://www.ipcc.ch/report/ar4/wg3/>) (14/09/2023).

filosofica, da una progressione lineare della storia verso un futuro splendente che, secondo gli ecomodernisti, non richiede ulteriore giustificazione, in virtù di quel complesso di indizi che il filosofo Immanuel Kant denominava "*signa prognostica*"⁵⁸. Attraverso l'estensione innegabile delle libertà personali, economiche e politiche, così come la liberazione delle donne dai ruoli di genere tradizionali, la modernità renderebbe perspicua l'esistenza di un percorso preciso nella storia. Come si sottolinea all'inizio del primo capitolo:

Gli ultimi due secoli hanno condotto l'umanità ad un'epoca di prosperità. L'allungamento della vita media da trenta a settant'anni ha permesso l'aumento della popolazione oggi capace di sopravvivere in ambienti diversi [...]. Diminuisce anche violenza in ogni sua espressione e il tasso di omicidi *pro capite* è con buona probabilità il più basso in assoluto dalla notte dei tempi, nonostante gli orrendi genocidi del XX secolo e il terrorismo di oggi⁵⁹.

Evidenziano inoltre come, a livello globale, gli esseri umani siano passati da un governo autocratico a una democrazia liberale caratterizzata dallo stato di diritto e da una maggiore libertà. Le libertà personali, economiche e civili sarebbero evidentemente in continua espansione, mentre la modernizzazione avrebbe liberato le donne dai tradizionali ruoli di genere. Un numero sempre più elevato di esseri umani sarebbe ora libero dall'insicurezza, dalla penuria e dalla servitù. Tutti questi segni dovrebbero tradire un movimento progressivo e lineare della storia, destinato a culminare in quella che l'intellettuale e scrittore australiano Clive Hamilton ha definito una "Teodicea del Buon Antropocene". Secondo la definizione di Hamilton: «Anche se gli ecomodernisti scrivono da umanisti, essi costruiscono una nuova epoca strutturandola nella forma di una teodicea: un argomento teologico che mira a provare che, nonostante tutto, Dio è buono»⁶⁰. L'autore mette in risalto il modello che scaturisce dalla posizione ecomodernista: la linearità teleologica della storia associata al pensiero cristiano la storia dell'umanità (*totum genus humanum*) è resa omogenea e coerente da un *continuum* di tappe progressive escatologicamente direzionate verso l'attesa della redenzione⁶¹. Tuttavia, un'interpretazione simile non risulta coerente con le spiegazioni scientifiche che i climatologi offrono riguardo al funzionamento dell'atmosfera, degli eventi climatici e del loro impatto sulla vita terrestre. È lo stesso concetto di Antropocene a non trovare il suo senso in una

⁵⁸ Cfr. I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994, pp.157.178

⁵⁹ J. Asafu-Adiaye et al. *An Ecomodernist Manifesto*, cit., pp. 8-9.

⁶⁰ C. Hamilton, *The Theodicy of the Good Anthropocene*, in «Environmental Humanities», VII, 1 (2015), pp. 233-234.

⁶¹ Cfr. R. Bodei, *Filosofia della storia*, in «La Filosofia», a cura di P. Rossi, Torino, UTET, Torino I, 1995, p.465-467.

visione continuista e omogenea, trovando piuttosto espressione piuttosto in una concezione catastrofica dello svolgersi storico. Sempre nell'articolo di Hamilton si afferma che una visione uniformitaria della geologia e del clima (che potrebbe andare d'accordo con questa visione della storia) è stata da tempo superata dall'evidenza scientifica che, funzionando in termini di punti di rottura, sistemi di *feedback*⁶², anelli di retroazione ed eventi catastrofici, la progressione dei mutamenti climatici non è affatto descritta da una progressione lineare. Per comprendere appieno l'affermazione riportata sopra, è utile richiamare la seguente osservazione di Hamilton: al momento della sua nascita, la nuova scienza della geologia era caratterizzata da una concezione detta uniformitarismo (ovvero, l'idea che la Terra sia modellata da forze in lento movimento che la trasformano gradualmente in periodi di tempo molto lunghi).

L'intento primario dietro questa concezione era allontanare la nuova scienza dai racconti biblici di creazione istantanea *ex nihilo*, e con essa rinnegare ogni teoria del catastrofismo in cui la transizione da un periodo della storia della Terra al successivo potesse essere ricondotta a qualche parossismo naturale. Mentre, seppure dopo decenni di resistenza, la rilevanza dell'impatto di cambiamenti catastrofici e cataclismi nel campo della geologia fu accettata dalla comunità scientifica, gli ecomodernisti sarebbero regrediti alla concezione uniformitaria propria della geologia del XIX secolo, come testimonia il seguente passo tratto da un articolo di due firmatari del Manifesto sul *Breakthrough Journal*: «La natura è così resiliente che si può riprendere rapidamente anche dal più potente impatto umano»⁶³. Al contrario di quanto suggerito da questi autori, il concetto di Antropocene rispecchia un'istanza di catastrofismo ed irruzione improvvisa, piuttosto che una di uniformità omogenea teleologicamente e teologicamente orientata. Rimarca a tal proposito Hamilton: «L'Antropocene viene proposto non come la descrizione di un'ulteriore diffusione degli impatti umani sul paesaggio e sugli ecosistemi, ma come una nuova epoca nella scala temporale geologica, un cambiamento di fase nel funzionamento del sistema terra nella sua interezza»⁶⁴.

La storia universale degli ecomodernisti è tratteggiata, nel *Manifesto*, secondo una linearità che culmina nella speranza della redenzione cristiana, reinterpretata in chiave laica e

⁶² Sul concetto di “sistema di feedback”, si veda il settimo capitolo di P. Forster, T. Storelvmo, *The Earth's Energy Budget, Climate feedbacks and Climate Sensitivity*, IPCC Sixth Assessment Report, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2021, pp. 923-1054.

⁶³ P. Kareiva, R. Lalasz et al., *Conservation in the Anthropocene*, in «Breakthrough Journal» 2 (2011) (<https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/conservation-in-the-anthropocene>) (20/08/2023).

⁶⁴ C. Hamilton, *The Theodicy of the “Good Anthropocene”*, cit., p. 237.

desacralizzata secondo la logica illuministica progresso: un vero e proprio paradiso terrestre attenderebbe l'umanità, finalmente in grado di esprimere il proprio potenziale e prosperare senza pesare sugli ecosistemi una volta superati gli sconvenienti ma passeggeri ostacoli (quasi danni collaterali) che la modernità continua a presentare. Si rappresenta quindi lo scorrere degli eventi secondo una progressione omogenea del tempo con un unico protagonista e con un solo destino: una vita di prosperità sotto il segno di un glorioso dominio antropico. Il rispetto per l'essere umano e l'amore per tutti i viventi dovranno alimentare l'azione politica in vista di un'epoca dove il potere dell'umanità sulla natura sarà tale da assumere connotazioni divine e provvidenzialmente animate da sentimenti benevoli nei confronti della natura stessa, descritta come un'entità non meglio definita se non in contrapposizione alla dinamica inventiva e alla creatività tecnica umana.

2.3 Il sogno ecopragmatista di un'umanità autosufficiente

Al pensiero ecomodernista va riconosciuto un contributo prezioso: tale prospettiva ha infatti il pregio di schivare il rischio di implicazioni eticamente problematiche che vedono nell'uomo una tendenza intrinseca a danneggiare l'ambiente, laddove la problematicità sul piano morale di questa concezione risiede nell'implicazione che gli esseri umani e l'ambiente siano in qualche modo *essenzialmente* incompatibili. Questa idea di incompatibilità si accompagna alla supposta incapacità dell'uomo di vivere in armonia con la natura che ritorna negli ecomodernisti, i quali guardano però con favore a questa caratteristica dell'uomo, incapace di vivere in sintonia con l'ambiente e di valorizzare l'interconnessione che caratterizza tutte le forme di vita. Laddove allora Chakrabarty vede nell'assenza di interconnessione ed empatia con il non-umano un limite, l'ecopragmatista individua un punto di forza. Tuttavia, la possibilità per l'uomo di disaccoppiarsi con l'ambiente porta con sé una conseguenza fondamentale, ovvero l'abbandono di un sentimento nostalgico rispetto ad un passato che di sostenibile aveva ben poco: «Creare quel futuro significherà superare le paure di oltrepassare i limiti naturali e le speranze nostalgiche di tornare a un'era pastorale ed incontaminata»⁶⁵.

Sono infatti proprio la tecnologia moderna e le strutture socio-economiche che vi ruotano intorno a rendere possibile l'esito del "*decoupling*" dagli ecosistemi terrestri che soffrono primariamente a causa dell'appoggiarsi dell'uomo su di essi. Risulterà pregnante in questa sede un rapido accenno al confronto con la prospettiva presentata di Jem Bendell in un noto paper

⁶⁵ E. Ellis, *The Planet of No Return*, in «Breakthrough Journal», 3 (2011).

intitolato “*Deep Adptation*”⁶⁶, con particolare riferimento alla peculiare concezione del termine “*Restoration*” (“ripristino”), a significare la necessità, predicata da Bendell, di riprendere vecchi modi di vivere e di pensare il rapporto con l’ambiente, che animavano le comunità umane prima dell’utilizzo estensivo di combustibili fossili⁶⁷. Se l’adattamento profondo di Bendell prevede di rivolgere lo sguardo al passato, l’utopia ecomodernista è tutta proiettata con lo sguardo verso il glorioso futuro di un “Grande Antropocene” e verso nuovi modi di abitare e vivere, lasciando andare un irrazionale senso nostalgico di empatia e connessione con la natura, per emanciparsi da essa grazie all’efficienza della vita urbana.

Sembra dunque non tanto impossibile, quanto piuttosto indesiderabile per l’uomo sforzarsi di percepire sé stesso al contempo come uomo politico e animale biologico e la propria storia insieme come una storia culturale e ambientale. Gli ecopragmatisti si fanno infatti portavoce di una vera e propria incompatibilità dell’uomo con la natura quando affermano che «[...] nel tardo Pleistocene un paio di milioni di Nordamericani riuscirono a cacciare fino alla loro estinzione i grandi mammiferi del continente, fino a bruciare e distruggere intere foreste»⁶⁸. Questa osservazione rende chiaro perchè ricorrere ad antiche modalità di intendere il rapporto dell’uomo con la natura non è affatto la strada per combattere i cambiamenti climatici e realizzare un efficace processo di adattamento. La sfida che il pensiero ecopragmatista pone a chi si rapporti criticamente alla sua proposta (evidentemente di carattere e con intento pratico-politico ma, come si è visto, anche teorico) consiste allora nell’evitare in primo luogo un’interpretazione errata delle leggi della natura; in secondo luogo la conclusione che, poiché il pensiero umano si è ripetutamente dimostrato in contrasto con il funzionamento generale degli ecosistemi terrestri, gli esseri umani e l’ambiente debbano andare incontro (qualora si renda necessario scartare la possibilità del loro disaccoppiamento) ad una relazione reciprocamente distruttiva.

⁶⁶ Per approfondire il concetto di adattamento in ecologia, si veda: E. Duchemin, G. Simonet, *The Concept of Adaptation: Interdisciplinary Scope and Involvement in Climate Change*, in «Open Edition Journals», III, 1 (2010) (<https://journals.openedition.org/sapiens/997>) (21/09/2023).

⁶⁷ Sull’idea di “adattamento profondo” elaborata da Jem Bendell (professore di Sustainability Leadership presso la University of Cumbria) nel 2018, cfr. J.Bendell, R. Read, *Deep Adaptation: Navigating the Realities of Climate Chaos*, Polity Press, Cambridge-Medford 2021. Pubblicato nel luglio del 2018, il paper originale non solo si è rivelato di grande interesse all’interno della comunità accademica, ma ha presto dato origine ad un *forum* (<https://www.deepadaptation.info/about/>) dedicato alla creazione di una rete di supporto *online* per quanti giungano al riconoscimento e all’accettazione di un imminente collasso climatico. Si tratta di un fenomeno circoscritto ma rilevante, perché testimonia lo svilupparsi di tendenze catastrofiste nella percezione dell’opinione pubblica più sensibile alla questione ambientale e contrasta significativamente con il fiducioso ottimismo della prospettiva ecomodernista.

⁶⁸ J. Asafu-Adiaye et al. *An Ecomodernist Manifesto*, cit., p. 16.

Il primo quesito concerne quali siano gli strumenti attraverso i quali realizzare questa utopistica emancipazione dell'umanità dall'ambiente naturale. La risposta è chiara: un accesso abbondante e democratico all'energia moderna è il prerequisito essenziale per lo sviluppo umano e per la realizzazione della giustizia climatica e la disponibilità di energia a basso costo permetterebbe alle popolazioni povere di tutto il mondo di abbandonare l'uso smodato dei combustibili fossili, oltre a consentire all'uomo di coltivare più cibo su meno terra, grazie a fattori produttivi ad alto consumo energetico come fertilizzanti e trattori. Come si legge nel *Manifesto*: «Il percorso etico e pragmatico che conduce ad un'economia equa e sostenibile richiede che gli esseri umani mettano in atto una transizione a fonti di energia abbondanti, poco costose, pulite e ad alta densità energetica»⁶⁹.

Il secondo quesito riguarda il rapporto tra pragmaticità ed etica o, più precisamente, la relazione tra le tecnologie menzionate sopra ed il loro aspetto propriamente politico. Nel *Manifesto* vengono evocate e poste in associazione etica e pragmaticità: l'uso delle tecnologie moderne viene infatti inserito nel quadro più generale di un contesto economico-politico democratico e liberale. È dunque sotto il segno dei valori illuministici di libertà e tolleranza, nonché di uno spirito democratico capace di imbrigliare le tecnologie e indirizzarne l'uso verso un futuro trionfante che gli ecomodernisti concepiscono il ruolo dirimente della tecnologia come strumento prettamente umano: uno strumento di libertà dalla dipendenza dal naturale. Nei prossimi paragrafi si renderà opportuno richiamare il pensiero di Chakrabarty come paradigma di contrasto, in particolar modo per quanto riguarda da una parte il ridimensionamento drastico che egli opera della *agency* umana per come la intendono gli autori del *Manifesto*; dall'altra parte, il suo scetticismo nei confronti di una storia universale tutta calibrata sul mito del progresso e sull'esaltazione specista del potere umano sulla natura.

⁶⁹ Ivi, p. 24.

CAPITOLO III

IL RAPPORTO TRA DUE CONCEZIONI DIVERGENTI DELLA STORIA

3.1 Le due visioni a confronto: centralità di un modello antropologico

Come anticipato sopra, quest'ultima sezione dell'elaborato sarà dedicata ad esplorare il confronto tra le due prospettive filosofiche prese in analisi, muovendo dalla centralità che il modello antropologico di riferimento ricopre nel loro svilupparsi. L'elaborazione di una nuova antropologia filosofica rappresenta un presupposto fondamentale per pensare il futuro dell'umanità e dell'ambiente nell'Antropocene. In effetti, come rimarca Chakrabarty⁷⁰, è proprio davanti alla trasformazione dell'uomo in una forza di entità geologica che si rende necessario il ricorso ad una nuova antropologia filosofica, ovvero alla riflessione in primo luogo sui tratti essenziali dell'*anthropos* (da cui la nuova epoca geologica prende il nome); in secondo luogo, su cosa distingue *homo sapiens* dal resto delle specie viventi; infine, sulla definizione del soggetto di una storia non più tutta umana. Si muoverà allora dalla caratterizzazione dell'essere umano espressa dal *Manifesto ecomodernista*; di seguito, si proporrà come paradigma di contrasto la visione di Chakrabarty per come emerge dalle *Quattro tesi* e da altri saggi di pubblicazione successiva, allo scopo di rendere manifeste alcune delle principali conseguenze filosofiche ed etiche derivanti da due concezioni contrapposte sul piano storico e antropologico.

Per approfondire innanzitutto in che senso l'uomo goda di uno statuto privilegiato agli occhi degli ecomodernisti, è sufficiente riprendere in esame il concetto di “*decoupling*”, che si è definita come la possibilità per l'essere umano di svincolarsi il più possibile dalla dipendenza dall'ambiente naturale, al fine di alleviare gli ecosistemi dal degrado causato dalle attività antropiche. La convinzione che l'umanità sia in costante progresso verso il meglio grazie agli strumenti della politica (nella forma della democrazia liberale) e della tecnica (tramite le innovazioni della ricerca e della georingegneria, capaci di emancipare l'umanità dalle piaghe della povertà e del degrado ambientale) si accompagna ad una emancipazione per la vita umana dalla materialità dell'ambiente. Tale liberazione avrebbe come portato non solo il rifiorire dell'ambiente, ma anche la *chance* per l'essere umano di realizzare appieno le proprie

⁷⁰ D. Chakrabarty, *Intimations of the Planetary*, in Id. (a cura di), *The Climate of History in a Planetary Age*, cit., p. 20.

potenzialità, sotto il profilo del benessere materiale, ma anche dal punto di vista di una liberazione morale e politica. Per quanto, dunque, il concetto di “*decoupling*” sembri suggerire il contrario, la piena realizzazione del benessere dell’umanità e il fiorire di un pianeta ecologicamente in equilibrio sarebbero in realtà inseparabili: una condizione di rigogliosa fertilità per il pianeta i suoi ecosistemi non può realizzarsi a meno che l’uomo non persegua la via del progresso democratico e tecnologico volto a preservare i principi di giustizia e libertà⁷¹.

È a questo punto opportuno, avendo a più riprese sottolineato la fede degli autori del *Manifesto* nel progresso non tanto politico quanto soprattutto tecno-scientifico, tornare a soffermarsi brevemente sul concetto di libertà espresso in quel testo, richiamando la critica neo-materialista⁷² di Lecain a Chakrabarty. Tale confronto è funzionale a mettere in luce come la nozione ecomodernista di libertà (inserita dagli ecomodernisti nel contesto di un’estensione dei diritti democratici liberali) ometta una riflessione critica sulla stretta relazione che in passato legava l’idea di libertà con la materialità del combustibile fossile come fonte energetica e che oggi la rende dipendente non solo da quelle stesse fonti fossili, ma anche da tutti quei parametri ambientali che consentono la vita sulla terra⁷³. Al contrario, nelle letture di Lecain e Chakrabarty⁷⁴, che ammettono il collasso delle ontologie umana e naturale, la libertà (oltre ad altri concetti derivati dalla tradizione illuministica, quale quello di giustizia) è connessa alla materialità delle risorse ambientali⁷⁵. Rimanendo ancorata a una prospettiva dualistica e astratta che contrappone storia umana e storia naturale, la libertà nella sua declinazione ecomodernista si riassume invece nell’astrazione della libertà *da* qualcosa: nello specifico, liberazione dai vincoli materiali imposti dai limiti degli ecosistemi, un valore ideale da perseguire con strumenti interamente umani. È infatti la fiducia illuministica nella ragione umana e nella creatività del pensiero a guidare gli ecomodernisti nella definizione di questo concetto, accompagnato da un modello di soggetto storico che a questa libertà aspira e che Chakrabarty non esiterebbe a definire come un’astratta semplificazione, nella misura in cui resta vincolato ad una altrettanto astratta concezione della libertà come autonomia e tuttalpiù conservazione

⁷¹ J. Asafu-Adiaye et al., *An Ecomodernist Manifesto*, cit., p. 40.

⁷² Sul neo-materialismo di LeCain, cfr. T. J. LeCain, *The Matter of History: How Things Created the Past*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 17-20.

⁷³ Cfr. D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 87.

⁷⁴ Nella seconda tesi, Chakrabarty sottolinea infatti che l’accezione moderna di libertà si è fondata su un utilizzo sempre maggiore dei combustibili fossili e su un sempre più intenso sfruttamento delle risorse energetiche.

⁷⁵ Una concezione analoga sul rapporto delle moderne democrazie con i combustibili fossili è rintracciabile in T. Mitchell, *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil*, Verso, London-New York 2011. Il tema è affrontato anche, con particolare riferimento alle problematiche dettate dalla transizione verso le fonti rinnovabili, in M. Nicolazzi *Elogio del petrolio. Energia e disuguaglianza dal mammut all’auto elettrica*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 252-3.

dei diritti individuali garantiti dalle costituzioni democratiche.

Nonostante Chakrabarty riconosca il potere e l'influenza della creatività umana nel suo rapportarsi al non-umano (ovvero agli ecosistemi, così come alle altre specie), il mescolarsi di temporalità eterogenee da lui sostenuto nelle *Quattro tesi* sul clima determina ancora una volta la necessità di ripensare il rapporto tra libertà e ragione: quando egli si pronuncia in favore di una nuova antropologia filosofica, richiamando le domande enunciate nel *Canone della ragion pura* kantiano e destinate a confluire nell'interrogativo fondamentale, ovvero che cosa sia l'uomo⁷⁶, lo fa però a partire da una considerazione dell'ambiente naturale che contrasta notevolmente con quella ecomodernista. Oltre a far notare l'esistenza di parametri dai quali ogni forma di organizzazione della vita umana dipende (in tutti i suoi aspetti: biologico, ma anche politico, economico sociale), la natura e le specie viventi con cui l'uomo da sempre coesiste non vengono descritti come un sostrato passivo, stabile e pronto all'uso in quanto privo di razionalità (intendendo quest'ultima come la specifica forma di intelligenza umana che l'ecomodernismo esalta). L'ambiente, suggerisce Chakrabarty, ha invece con l'uomo un rapporto di scambio molto più complesso di quello descritto da una mera relazione di utilizzo e consumo in risposta ad un bisogno tutto umano.

Ammettere il collasso della distinzione tra storia umana e storia naturale porta allora con sé il riconoscimento del delicato equilibrio e dell'interconnessione che lega tutte le forme di vita, decentrando l'uomo dalla posizione di soggetto della storia e sottraendogli quel ruolo di padrone dalla cui azione dipendono le sorti del pianeta. La sua trasformazione in agente geologico non giustifica affatto un controllo narcisistico e onnipotente sulle risorse naturali: implica piuttosto l'acquisizione di nuovo ruolo destinato a trasformare la posizione dell'uomo nel mondo e nella storia (nonché la definizione stessa di storia), ridimensionandone il protagonismo.

L'intrecciarsi di diverse temporalità (quella umana da una parte e quella e naturale-geologica dall'altra) significa cioè anche il ridimensionamento "copernicano" del protagonismo dell'umanità nella storia, laddove questa corrisponde ad una specie che vive tra tante altre in una relazione di connessione e dipendenza reciproca, incompatibile con la possibilità, richiamata poco sopra, del disaccoppiamento dalla natura. Le riserve di Chakrabarty nei confronti di una prospettiva antropocentrica si spiega significativamente a partire dal suo debito nei confronti della letteratura bengali (punto di riferimento imprescindibile per lo

⁷⁶ D. Chakrabarty, *Intimations of the Planetary*, cit., p. 20.

storico) ed in particolare per i testi del poeta Rabindranath Tagore⁷⁷, il cui umanesimo si definisce attraverso il riconoscimento dell'interrelazione che lega lo sviluppo della personalità del singolo al mondo esterno. L'influenza della cultura bengali impregna i brani di Tagore e si riflette nella materialità che per Chakrabarty caratterizza il soggetto storico. Un aspetto, questo, che emerge chiaramente da una conversazione del 2021 con Bruno Latour⁷⁸ dove, incalzato dal collega a discutere il concetto di soggetto politico lockiano, lo storico ricorda la centralità giocata dagli innumerevoli microrganismi che prosperano all'interno del corpo umano, trovandovi il proprio *oikos*. Alla domanda se il nuovo agente della storia sia un nuovo tipo umano, la risposta di Chakrabarty è infatti che il concetto di "persona" nell'accezione ritenuta valida da gran parte della tradizione politica e filosofica non è più adeguato a indicare il grado di autonomia e responsabilità dell'uomo nella storia: quest'uomo, niente affatto corrispondente all'ideale astratto di individuo che il giusnaturalismo poneva al centro della politica, è caratterizzato secondo un modello antropologico incapace di tener conto la fisicità del corpo umano e della sua relazionalità rispetto al resto della comunità biotica di riferimento.

Il modello antropologico appena descritto, oltre a richiamare il concetto di "olobionte" del biologo americano Scott Frederick Gilbert⁷⁹ o la descrizione del simbiote di Timothy Morton⁸⁰, si sposa con un'idea di pianeta descritta come un sistema nel quale ogni forma di vita dipende dalle altre, in una fitta rete ecologica che lega tutti gli organismi viventi in simbiosi. Coerentemente con tale concezione dell'ambiente naturale, Chakrabarty arriva a identificare lo stesso essere umano prima che come soggetto politico autonomo ed autosufficiente come "*earthbound*"⁸¹: un terrestre (termine che sta ad indicare quindi tanto il

⁷⁷ Per approfondire l'influenza di Tagore sull'autore delle *Quattro tesi*, si veda: D. Chakrabarty, *Planetary Aspirations: Reading a Suicide in India*, in Id. (a cura di), *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press, Chicago 2021, p. 130. Il pensiero del poeta bengalese, nel 1913 premio Nobel per la letteratura, affonda le sue radici nella tradizione religiosa delle *Upanishad* e si caratterizza per una forma di panteismo che esalta la comunione tra uomo e natura, definendo l'uomo stesso a partire dal concetto di "relazione interpersonale". Sull'umanesimo universale di Tagore, cfr. F. M. Hossain, *Universal Humanism of Tagore*, in «Asian Journal of Social Sciences & Humanities», IV, 2 (2015), pp. 80-86.

⁷⁸ Cfr. D. Chakrabarty, *The Global Reveals the Planetary: a Conversation with Bruno Latour*, in Id. (a cura di), *The Climate of History in a Planetary Age*, cit., pp. 205-218.

⁷⁹ Il concetto di "olobionte" descrive un organismo centrale, come l'essere umano, includendo tutto il complesso di microrganismi presenti al suo interno, così come quelli che vivono gli stessi spazi abitati dall'olobionte. Questa teoria, che sostiene una radicale interazione e interpenetrazione tra gli individui ed ecosistemi, rende evidentemente problematico definire i confini che delimitano un organismo dall'altro, mettendo così in crisi la tradizionale visione ontologica del corpo umano e animale. Per approfondire questa prospettiva, cfr. S. F. Gilbert, *Towards a Developmental Biology of Holobionts*, in G. Fusco (a cura di), *Perspectives on Evolutionary and Developmental Biology*, Padova University Press, Padova 2019, pp. 13-22.

⁸⁰ Cfr. T. Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London-New York 2017, pp. 1-2, p. 40.

⁸¹ Questo termine si trova efficacemente spiegato in D. Chakrabarty, *The Global Reveals the Planetary: a Conversation with Bruno Latour*, in Id. (a cura di), *The Climate of History in a Planetary Age*, cit., pp. 205-217.

non-umano e l'animale quanto l'umano) il cui statuto la filosofia politica ancora non è stata in grado di definire adeguatamente, ma destinato a rappresentare il nuovo agente di una storia universale negativa. A mettere alla prova la comprensione storica non è dunque solo il mescolarsi di temporalità e storie incompatibili, ma anche la conseguente ridefinizione del soggetto umano stesso come *sapiens*, segnato da una lunga storia (“*deep history*”) in relazione alle altre specie. Nel passaggio seguente, dedicato alla riflessione sul futuro della scienza nell'Antropocene, Chakrabarty insiste su come proprio la geologia e la biologia concorrano a definire la vita umana, costringendo tanto gli scienziati quanto gli umanisti a rapportarsi ad un punto di vista non-umano, antico e temporalmente “profondo”, così come profonda è la storia di *homo sapiens* come “terrestre”: a quella storia occorre fare riferimento qualora si pretenda di comprendere la condizione umana nell'Antropocene. Così si esprime Chakrabarty:

Per semplificare, la consapevolezza che esiste una temporalità profonda determinerà la forma delle scienze sociali del futuro. L'uomo dovrà essere disposto nel più ampio contesto della storia profonda della vita su questo pianeta. [...] L'antropocentrismo potrebbe essere necessario, ma risulterà sempre più inadeguato nel momento in cui si guardi all'impatto ecologico dell'azione umana sulle altre forme di vita e sul pianeta stesso. Ecco che il nostro inevitabile antropocentrismo dovrà essere supportato (anche se non sostituito) da prospettive temporalmente profonde che sfuggono al punto di vista umano⁸².

Se quindi la prospettiva ecomodernista si rivela antropocentrica nel suo porre in primo piano l'uomo come agente razionale, protagonista indiscusso del dipanarsi storico universale, antispecista e anti-anthropocentrica risulta quella adottata da Chakrabarty il quale, in contrapposizione all'astrazione idealistica dell'*anthropos* ecomodernista, definisce l'uomo anzitutto nei termini di un corpo abitato da infiniti altri microorganismi e viventi, da cui l'individuo dipende in senso fisico, materiale.

Per completare il ritratto dell'*anthropos* delineato dal pensiero di Chakrabarty (ovvero, come si è cercato di mostrare, non solo persona e soggetto politico, ma corpo attraversato da storie diverse e contaminato da una natura che non è più affatto “altra”) va infine sottolineato un ultimo aspetto centrale, che riguarda non solo l'individuo umano, ma anche la sua tendenza a vivere in società: come nell'Antropocene un concetto quale quello di libertà esige di essere ripensato (per venire inteso non come un ideale astratto bensì in termini di relazionalità materiale), così anche il ruolo della razionalità nella vita umana viene criticato da Chakrabarty

⁸² Cfr. D. Chakrabarty, *The Future of the Human Sciences in the Age of Humans: A note*, in «European Journal of Social Theory», XX, 1 (2017), pp. 39-43, qui p. 42.

nella sua tradizionale collocazione. Di nuovo emerge la necessità di rifiutare l'immagine dell'uomo offerta da buona parte della filosofia occidentale, per ritrarlo piuttosto come membro di una specie e non più astrazione senza corpo scissa dalla natura. Sebbene infatti la crisi ecologica planetaria renda evidente il bisogno di fare appello alla razionalità umana ora più che mai, la politica⁸³ non sarebbe affatto basata sulla sola ragione. Essa rimane dunque un attributo propriamente umano, strumento ineliminabile per elaborare soluzioni collettive di fronte alla minaccia di una catastrofe climatica; tuttavia, non è mai scissa da sentimenti ed emotività: aspetti non trascurabili nella costruzione delle relazioni, delle società umane e dei sistemi politici.

In effetti, gli innumerevoli fallimenti delle politiche climatiche globali, ma soprattutto l'incapacità di sviluppare politiche sul lungo termine, dimostrano chiaramente che gli esseri umani e le società in cui vivono non sono affatto guidati esclusivamente dalla razionalità scientifica, che pure indicherebbe con chiarezza le strade da seguire per affrontare la crisi, insieme a quello che Chakrabarty chiama «un senso condiviso della catastrofe»⁸⁴: una consapevolezza che può essere elaborata più dall'uomo come essere senziente che come animale razionale, poichè si tratta di quella sfera della conoscenza (attinente alla dimensione della storia naturale) che, assumendo di ragionare secondo il principio vichiano del *verum factum* richiamato nelle *Quattro tesi*, l'uomo non sa comprendere. Ammettere la collisione tra le due cronologie umana e quella naturale, riconoscendo nell'uomo un essere storico legato al pianeta da condizioni materiali rilevanti, rappresenta però una sfida alla comprensione storica e richiede un approccio critico ai concetti elaborati dalla filosofia della storia ancorata alla tradizionale separazione umanistica tra le due realtà. Nel momento in cui la razionalità filosofica illuministica si trova ad entrare in conversazione con la scienza geologica e con le condizioni parametriche naturali che consentono la vita sulla terra, anche una riconsiderazione della misura in cui l'umanità (e il suo vivere in società) sia da considerarsi "razionale" si renderà indispensabile, accompagnata da una riflessione critica sul ruolo di sentimenti ed emozioni nella comprensione della crisi ecologica.

⁸³ Cfr. D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 74. Qui Chakrabarty definisce la politica come «la forma più comune assunta dalla libertà nelle società umane». La libertà, cioè, non si concretizza nella facoltà di compiere scelte razionali (quali quelle indicate dalla comunità scientifica), ma piuttosto nell'agire politico: una dimensione prettamente umana che sfugge al totale controllo della ragione.

⁸⁴ D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 95.

3.2 Conseguenze sul piano etico di due prospettive contrastanti: verso un pensiero antispecista

Nella concezione non più dicotomica del rapporto uomo-natura e nell'originale ritratto dell'*anthropos* proposto da Chakrabarty si inizia ad intravedere il sospetto che la storia non appartenga affatto agli uomini, come suggerisce invece la filosofia della storia ecomodernista. Di seguito si osserveranno le principali problematicità etiche legate al progetto ecomodernista il quale, con la sua cieca fiducia nella geoingegneria, innalza l'umanità a soggetto illuministico e prometeico⁸⁵ della storia universale, caricato della responsabilità del "*planetary management*"⁸⁶. Una tale *hybris* tecnologica si caratterizza in primo luogo come la presunzione di poter superare la sfida dei cambiamenti climatici⁸⁷ attraverso l'implementazione della razionalità tecnoscientifica negli ambiti della mitigazione e del "*climate restoration*"⁸⁸; in secondo luogo, come pretesa di riuscire a dare forma al mondo naturale al punto da poter sostenere, come afferma lo scienziato ambientale Erle Ellis⁸⁹, che «non è più possibile trovare la natura selvaggia, ma solo ecosistemi in diversi stati di interazione con l'uomo»⁹⁰.

È facile intravedere una postura specista⁹¹ nella prospettiva appena descritta, definita da una forte tendenza antropocentrica al punto da oscillare ambigualmente dallo statuto di effettiva proposta filosofica a credenza quasi religiosa, ovvero acritica, nelle potenzialità dell'umano. Procedendo nell'articolazione del confronto tra la prospettiva di Chakrabarty e quella

⁸⁵ Sulla caratterizzazione del soggetto prometeico e sul suo rapporto con le ambizioni dell'ingegneria climatica cfr. C. Hamilton, *Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering*, Yale University Press, New Haven-London 2013, pp. 17-18.

⁸⁶ Cfr. Ivi, p. 73.

⁸⁷ A tal proposito, è interessante notare come il termine "crisi" in riferimento al clima non ricorra mai all'interno del *Manifesto*. Cautamente, gli autori preferiscono il concetto di "cambiamento", attenuando così il carattere emergenziale che spesso il discorso pubblico attribuisce alla questione ambientale. Sulla rilevanza di una scelta lessicale che coinvolga l'uso del termine "crisi" o "emergenza", si veda l'attenzione dedicata dalla testata britannica *The Guardian* all'individuazione di linee guida specifiche (<https://www.theguardian.com/guardian-observer-style-guide-c>) (8/09/2023).

⁸⁸ Nel contesto del *Manifesto*, con l'espressione "*climate restoration*" si fa riferimento non tanto alla restituzione dell'ambiente naturale alla sua condizione originaria, quanto piuttosto ad un aspetto fondamentale nel processo di mitigazione climatica (ad esempio, alla regolazione dei livelli di gas climalteranti in atmosfera al fine di ristabilire un equilibrio del sistema climatico).

⁸⁹ Uno degli autori principali del *Manifesto ecomodernista*, Ellis è scienziato ambientale, professore di geografia e sistemi ambientali presso l'Università del Maryland e una delle voci più autorevoli tra gli accademici ecopragmatisti.

⁹⁰ E. Ellis, *Anthropogenic Transformation of the Terrestrial Biosphere* in «Philosophical Transactions of the Royal Society», 369 (2011), pp. 1010-1035, qui p. 1027.

⁹¹ Con il termine "specismo" si fa riferimento ad un atteggiamento discriminatorio che accorda rilevanza morale ai soli esseri umani a discapito del resto delle specie. Secondo la definizione di tale concetto offerta da Singer, quello specista è un pregiudizio a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore dei membri di altre specie. Cfr. P. Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, HarperCollins, New York 1975, pp. 213-248.

ecomodernista si renderà evidente come una simile modalità di intendere il rapporto uomo-ambiente risulti incapace di dar conto dell'interdipendenza tra forme di vita come un elemento ineliminabile, presupposto centrale nel pensiero di Chakrabarty. Quello che ha l'ambizione di presentarsi come un rapporto di rispettoso disaccoppiamento e distacco dalla natura rimane infatti una strategia superficiale e consumistica, nella misura in cui non considera l'ambiente nella complessità dei suoi fenomeni ed elementi (biotici o senza vita), ma come un insieme di oggetti ontologicamente autonomi dall'unico soggetto attivo della storia: l'uomo, figura laicizzata di un semidio destinato ad un futuro glorioso, rispetto al quale ingiustizie, fame, povertà, disuguaglianze non sarebbero che tappe di un percorso volto a culminare in un futuro di prosperità. È quanto suggerisce Clive Hamilton in un articolo del 2016 in risposta alla pubblicazione del *Manifesto*, quando afferma:

L'argomentazione del "Buon Antropocene" si fonda sulla convinzione della benevolenza ultima dell'ordine delle cose, una bontà che alla fine trascende e sconfigge gli ostacoli strutturali, le sofferenze e le cadute morali che sembrano minacciarla. Il fatto che questa convinzione sia raramente espressa non fa che dimostrare la sua forza segreta. Esplorare i suoi paralleli con la teodicea significa demistificarla piuttosto che sfatarla. [...] Il dissesto climatico è visto come un effetto collaterale curabile del processo di modernizzazione, un dolore crescente che il processo di crescita stesso risolverà⁹².

Nella filosofia della storia sottesa alla proposta ecomodernista non si rende necessaria una critica profonda alle forme di vita moderne, né si contempla la possibilità che la devastazione ambientale causata dall'attività antropica negli ultimi due secoli richieda un radicale cambio di paradigma sotto il profilo etico oltre che tecnologico. In virtù della capacità creativa e dell'ingegno che caratterizza la storia umana, gli ecopragmatisti restano intrappolati entro una convinzione (che porta con sé una precisa logica temporale): come la tecnologia ha in passato reso possibile crescita, sviluppo e benessere per un numero sempre più esteso di persone, così sarà la creatività ingegneristica a spianare la strada verso la mitigazione climatica e dunque verso la sopravvivenza della specie.

Al contrario, il contributo della visione di Chakrabarty sta nell'imporre il superamento del pensiero dicotomico che contrappone antagonisticamente l'uomo a alla natura, l'energica creatività umana alla stabile passività degli ecosistemi, per pensare una nuova forma di

⁹² C. Hamilton, *The Theodicy of the Good Anthropocene*, in «Environmental Humanities», VII, 1 (2015), pp. 233-238, qui p. 234.

rapporto con la natura e le comunità biologiche: una relazione di rispetto e cura⁹³, in grado di vedere la vita sulla terra e il rapporto tra diverse specie (ma anche tra specie e loro *oikos*) come una fitta rete di sistemi reciprocamente connessi, piuttosto che un'alterità inerte da cui rendersi indipendenti, quasi in un atto di liberazione. La libertà può allora essere definita diversamente che come mera emancipazione dai limiti della biosfera o come una possibilità di produzione lineare, per quanto basata su tecnologie a emissioni zero della “*low carbon economy*”: può essere pensata come una libertà relazionale.

Mentre la grande narrazione antropocentrica ecomodernista non sembra lasciare spazio se non a nozioni antropocentriche e speciste di libertà, giustizia e felicità, la prospettiva di Chakrabarty, in virtù del modello antropologico da lui descritto, offre la possibilità di pensare quei concetti in termini “multispecisti”⁹⁴. Da questo punto di vista, una concezione di libertà come interconnessione e cura verso gli altri esseri (umani e non-umani) si contrappone a quella di libertà come ideale astratto e individualistico dettato da un paradigma di crescita lineare volta all'accrescimento del benessere individuale e allo scioglimento dei vincoli della materialità naturale.

Proprio il rischio di scivolare in una simile concezione è avversato dal pensiero ecofemminista. Un esempio significativo è rintracciabile in un saggio di Karen Warren e Jim Cheney intitolato *Ecological Feminism and Ecosystem Ecology*, dove il particolare approccio richiesto allo scienziato ambientale dal suo oggetto di studio (ovvero l'ecologia degli ecosistemi) viene posto in analogia ad una visione etica ecofemminista, con cui condivide la convinzione che la vita sulla terra sia dominata da relazionalità e dipendenza reciproca tra organismi e sistemi, in contrapposizione al modello teorico centrato sul singolo vivente autonomo. Sulla riflessione etica ecofemminista e sulla sua tendenza ad enfatizzare la natura degli individui come “*beings-in-relationships*” gli autori del saggio aggiungono che «per l'ecofemminismo i contesti e le relazioni che consentono la costruzione del sé includono contesti ecologici e relazioni non umane. Per l'ecofemminismo non è possibile fornire una vera definizione dell'umano in termini che non lo riconoscano come membro di una specie»⁹⁵. Se ne può quindi ricavare che una visione non-egoistica e relazionale del sé consegue alla

⁹³ Sul concetto di cura in relazione a un'etica antispecista, cfr. M. P. de la Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2017, pp. 145-157.

⁹⁴ Sui concetti di “multispecismo” e di “ecogiustizia multispecista”, cfr. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham-London 2016, pp. 100-103.

⁹⁵ K. J. Warren and J. Cheney, *Ecological Feminism and Ecosystem Ecology*, in «*Hypatia*», VI, 1 (1991), pp. 179-197, qui p. 189.

detronizzazione dell'uomo da unico protagonista della storia a forma di vita tra tante, dando vita al presupposto fondamentale per una nuova etica: un'etica ambientalista⁹⁶ impegnata a riconoscere e spiegare il valore dell'altro (umano e non umano).

Una storia universale negativa che voglia dirsi anti-anthropocentrica nella definizione del proprio soggetto (questo l'obiettivo di Chakrabarty delineato in conclusione delle *Quattro tesi*) può allora offrire gli strumenti teorici per pensare un'etica antispecista della cura.

Tuttavia, resta discutibile un punto: che accettare la tesi del collasso tra storia naturale e storia umana (con tutte le conseguenze sulla concezione del rapporto natura-società che esso comporta) sia condizione necessaria alla possibilità di una tale prospettiva etica, perchè l'appartenere dell'uomo alla natura (in quello che è definibile come “monismo della sostanza”⁹⁷) e lo svilupparsi della storia umana nella storia naturale non possono mettere in ombra l'evidenza fondamentale alla luce della quale è stata introdotta la nozione di Antropocene: ovvero che è pur sempre l'uomo (che abbiamo visto essere definibile come un essere relazionale, piuttosto che come un individuo bastevole a sé stesso) ad avere tra le mani gli strumenti intellettuali e tecnologici per ottenere una mitigazione climatica.

Da una parte, quindi, una concezione antispecista del soggetto storico ridimensiona la *agency* umana a confronto del modello prometeico ecomodernista, riducendo il grado di responsabilità e potere attribuibili all'umanità, proprio in quel tempo di emergenza dove il senso della catastrofe esigerebbe decisioni risolutive da parte della collettività; dall'altra parte, è sulle società umane che grava la responsabilità se non di decidere del futuro del pianeta e dei cicli terrestri, perlomeno di prepararsi ad una nuova modalità di pensare le relazioni tra esseri umani (sul piano politico), ma anche tra esseri umani e animali: è sull'umanità che ricade, una volta presa consapevolezza del proprio attuale ruolo negli equilibri della biosfera, il compito di riflettere sul dominio violento agito dalle società umane nei confronti di tutte le altre specie che compongono la rete della vita⁹⁸.

In definitiva, la problematicità sul piano etico delle due prospettive analizzate in questo elaborato rappresenta un risvolto speculativo, che, a nostro avviso, la filosofia della storia nell'Antropocene non può trascurare e che è merito di Chakrabarty mettere in risalto come

⁹⁶ Vd. J.B. Callicott, *The Metaphysical Implications of Ecology*, in Id. (a cura di), *In Defence of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, New York 1989, pp. 101-116.

⁹⁷ Il concetto di “monismo della sostanza” ricorre, ad esempio, nel pensiero di B. Latour, ma anche in quello di J. W. Moore, come illustrato da J.N. Bergamo in *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona 2022, pp. 112-140.

⁹⁸ Sui concetti di “rete della vita” e di “ecologia mondo”, cfr. J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London-New York 2015.

elemento centrale di una discussione filosofica sulla crisi climatica, pur senza risolvere l'*impasse* e le contraddizioni appena descritte.

Si può infatti concludere che la presa in considerazione della temporalità umana in confronto alla "*deep history*"; il nascere di una nuova antropologia filosofica dalla riflessione critica sul portato ontologico (oltre che temporale e storico) della prima tesi di Chakrabarty⁹⁹; la spinta ad identificare il soggetto (umano o animale?) della storia universale che «sfugge alla nostra capacità di esperire il mondo»¹⁰⁰; tutti questi elementi concorrono a mettere in luce l'esigenza di una indicazione pratica, un "*ethical advisory*"¹⁰¹ in grado di orientare l'azione umana nel futuro non verso l'auspicio illusorio e apologetico di un "buon Antropocene", nè verso l'evasiva proposta teorica di un "universale negativo", ma in direzione di pratiche di cura che rispettino la corporeità concreta degli "*earthbounds*", ovvero di tutte forme viventi nella loro diversità.

⁹⁹ Ovvero, come si è visto, la tesi che afferma il collasso della tradizionale distinzione umanistica tra storia umana e storia naturale.

¹⁰⁰ D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, cit., p. 95.

¹⁰¹ Ovvero, un'avvertenza, una indicazione di natura etico-pratica. Questa espressione viene formulata da Chakrabarty in una postilla pubblicata in risposta ad alcune critiche mosse alla chiusura della quarta tesi. Per approfondire, cfr. D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, cit., p. 49.

CONCLUSIONE

Nelle *Quattro tesi* sul clima, Dipesh Chakrabarty pone in discussione la tradizionale concezione vichiana della distinzione tra storia umana (ovvero, la tradizione culturale, politica, spirituale) e storia naturale (le vicende riguardanti il costituirsi e l'evolversi degli ecosistemi). Recependo la nozione di Antropocene, Chakrabarty sostiene da un lato il collasso ontologico delle tradizionali dicotomie umano-naturale nell'Antropocene; dall'altro una sempre maggiore complessità sul piano temporale di tre storie: la storia della specie umana, la storia dei sistemi terrestri e quella dell'industrializzazione. Dall'esposizione del pensiero ecomodernista, che nel presente elaborato si è contrapposto a quello di Chakrabarty, sono emerse invece le tracce di una filosofia della storia di stampo illuminista, accompagnata da una concezione progressiva della temporalità inconciliabile con le evidenze offerte dalle scienze ambientali rispetto all'attuale andamento dell'emergenza climatica. L'atteggiamento ecomodernista si è dimostrato infatti affine al giustificazionismo che caratterizza una teodicea, dove ad assurgere alla posizione di divinità è l'*anthropos* stesso e dove una pretesa indipendenza dell'umano dall'ambiente ("*decoupling*") giustifica l'arroganza prometeica davanti ad una natura pensata come mero sostrato in funzione del benessere umano.

La netta divergenza tra i due testi presi in esame solleva interrogativi sul piano dell'etica ambientale, in quanto mette in luce la necessità dell'elaborazione di nuove categorie filosofiche capaci di pensare la condizione umana nell'Antropocene. In particolare, è emerso come la crisi climatica possa essere considerata una questione filosofica ed epistemica, nella misura in cui sfida la comprensione umana e solleva interrogativi sulla possibile definizione di un soggetto storico che ricopra contemporaneamente il ruolo di agente culturale, essere biologico e forza geologica. Le conseguenze filosofiche derivanti dalla prima tesi di Chakrabarty suscitano infatti la speranza che elaborare un pensiero antispecista della cura saprà dare concretezza alla fumosa proposta di una storia universale negativa, restituendo all'umanità un sufficiente grado di *agency* proprio a partire dalla consapevolezza della relazionalità che connette gli esseri umani tra loro, con i membri delle diverse specie e con i loro ecosistemi. È verosimile, viceversa, che la categoria di "specie" sia destinata a rappresentare l'universale non empiricamente definito (dunque astratto) che consentirà di elaborare un'etica della cura multispecista, in uno sforzo speculativo che non comporti tuttavia l'eliminazione della storia umana nella sua specificità. In virtù della singolarità che mantiene rispetto al resto dei viventi, la storia strettamente umana potrà essere pensata come volta non tanto alla ricerca di

un'armonia illusoria con l'ambiente, né come un movimento progressivo basato su un'utopistica razionalità tecno-scientifica o su un ideale di emancipazione dai limiti ambientali, bensì come un percorso che trova nell'uomo il solo soggetto in grado di arginare il collasso climatico attraverso l'agire pratico-politico. Tale agire potrà essere ispirato dalla razionalità tecno-scientifica esaltata dall'ecomodernismo, a patto di guardarsi al contempo dall'antropocentrismo egoistico che questa porta con sé, per riconoscere piuttosto l'uomo e le società umane come parte di quel complesso sistema che è la rete della vita.

L'essere umano, d'altro canto, come coprotagonista del futuro del pianeta, non andrà pensato nelle vesti di un individuo astratto la cui rappresentazione possa essere riempita secondo categorie e presupposizioni proprie della tradizione occidentale di matrice coloniale: esso è al contempo un corpo fisico e materiale, simbiote composto di altri organismi, ma anche un essere storico, culturale, spirituale. Da una parte, dunque, un'antropologia filosofica dell'Antropocene continuerà ad individuare in *homo sapiens* un vivente tra gli altri, definito nella sua identità da una storia naturale dell'evoluzione della specie e legato da un rapporto di stretta dipendenza dalle forme di vita non-umane, siano esse animali o inorganiche; dall'altra, l'essere umano dovrà ancora essere pensato come soggetto sociale e politico, animale razionale responsabile, in virtù della propria intelligenza creativa ed empatica, di mettere in pratica strategie politiche lungimiranti, assumendosi l'onere di dare consistenza a quell'*ethical advisory* che Chakrabarty segnala come grande sfida esistenziale ed impresa filosofica del presente.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria:

J. Asafu-Adiaye et al. *An Ecomodernist Manifesto*, (2015) (<http://www.ecomodernism.org/>), (tr. nostra).

D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, in M. De Giuli, N. Porcelluzzi (a cura di), *Clima, Storia e Capitale*, Nottetempo, Milano 2021, pp. 49-95.

D. Chakrabarty, *The climate of history in a planetary age*, the University of Chicago Press, Chicago 2021.

D. Chakrabarty, *The Future of the Human Sciences in the Age of Humans: A note*, in «European Journal of Social Theory», XX, 1 (2017), pp. 39-43.

Bibliografia secondaria e altri testi:

M.P. de la Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2017.

J. Bendell, R. Read, *Deep Adaptation: Navigating the Realities of Climate Chaos*, Polity Press, Cambridge-Medford 2021.

W. Benjamin, *Scritti politici*, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011.

N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona 2022.

C. Bonneuil, J.B. Fressoz, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*, Verso, London-New York 2016.

D. Boscov-Ellen, *Whose Universalism? Dipesh Chakrabarty and the Anthropocene*, in «Capitalism Nature Socialism», XXXI, 1 (2018), pp. 70-83.

A. Brennan, *Understanding Environmental Philosophy*, Routledge, London-New York 2014.

E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, Il Mulino, Bologna 2023.

R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford 1946.

B. Croce, *Il concetto moderno della storia. Discorso per l'inaugurazione dell'Istituto Italiano per gli studi accademici*, Laterza, Bari 1947.

P. Crutzen, E. Stoermer, *The “Anthropocene”*, in «International Geosphere Biosphere Programme Global Change Newsletter», 41 (2000), pp. 17-18.

W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, Bompiani, Milano 2007.

E. Ellis, *Anthropogenic Transformation of the Terrestrial Biosphere*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society», CCCLXIX, 1938 (2011), pp. 1010-1035.

E. Ellis, *The Planet of No Return*, in «The breakthrough Institute», 2 (2012), pp. 37-44.

R. Emmett, T. Lekan, *Whose Anthropocene? Revisiting Dipesh Chakrabarty’s “Four Theses”*, Rachel Carson Center Perspectives, (2016).

J.B. Foster, B. Clark, *The Capitalinian: The first Geological Age of the Anthropocene*, in «Monthly Review», LXXIII, 4 (2021) (<https://monthlyreview.org/2021/09/01/the-capitalinian/>) (27/08/2023).

M. Geyer, C. Bright, *World History in a Global Age*, in «The American Historical Review», C, 4 (1995), pp. 1034-1060.

S.F. Gilbert, *Towards a Developmental Biology of Holobionts*, in G. Fusco (a cura di), *Perspectives on Evolutionary and Developmental Biology*, Padova University Press, Padova 2019.

C. Hamilton, *Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering*, Yale University Press, New Haven-London 2013.

C. Hamilton, J. Grinevald, *Was the Anthropocene Anticipated?*, in «The Anthropocene Review» II, 1 (2015), pp. 59-72.

C. Hamilton, *The Theodicy of the Good Anthropocene*, in «Environmental Humanities», VII, 1 (2015), pp. 233-238.

U. Heise, J. Christensen, M. Niemann, *The Routledge Companion to the Environmental Humanities*, Routledge, London-New York 2017.

H. Johnson, *The Anthropocene as a Negative Universal History*, in «Adorno Studies», III, 1 (2019).

D. Jamieson, *Reason in a Dark Time. Why the Struggle Against Climate Change Failed and What It Means for Our Future*, Oxford University Press, Oxford 2014 (tr. it. di I. Blum, *Il tramonto della ragione. L'uomo e la sfida del clima*, Treccani, Roma 2021).

I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994.

B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015 (tr. it. di D. Caristina, *La sfida di Gaïa. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020).

- B. Latour, *Fifty Shades of Green*, in «Environmental Humanities», VII, 1 (2015), pp. 219-225.
- B. Latour, *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Harvard University Press, Cambridge-London 2004.
- T.J. LeCain, *The Matter of History: How Things Created the Past*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- A. Malm, A. Hornborg, *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, in «The Anthropocene Review», I, 1 (2014), pp. 62-69.
- T. Mitchell, *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil*, Verso, London-New York 2011.
- J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London-New York 2015.
- T. Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London-New York 2017.
- A. Neimanis, C. Åsberg, J. Hedren, *Four Problems, Four Directions for Environmental Humanities: Toward Critical Posthumanities for the Anthropocene*, in «Ethics and the Environment», XX, 1 (2015), pp. 67-97.
- A.C. Revkin, *Exploring Academia's Role in Charting Paths to a 'Good' Anthropocene*, in «New York Times», (2014).
<https://archive.nytimes.com/dotearth.blogs.nytimes.com/2014/06/16/exploring-academias-role-in-charting-paths-to-a-good-anthropocene/> (26/08/2023).
- B.L. Robinson, *Climate Justice: Walter Benjamin and the Anthropocene*, «The Germanic Review: Literature, Culture, Theory», XCVI, 2 (2021), pp. 124-142.
- P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979.
- W.F. Ruddiman, *The early Anthropogenic Hypothesis: Challenges and Responses*, in «Reviews of Geophysics», XLV, 4 (2007), pp. 1-37.
- C. Schwägerl, *The Anthropocene. The Human Era and how it shapes our Planet*, Synergetic Press, Santa Fe-London 2014.
- P. Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, HarperCollins, New York 1975.
- D. L. Smail, *On deep history and the brain*, Berkley, University of California Press, Los Angeles, London 2008.
- K. Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Blackwell, Oxford 1995.
- A. Tucker, *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2009.

- G.B. Vico, *Principi di scienza nuova*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2011.
- J. Wainwright, G. Mann, *Climate Leviathan: a Political Theory of Our Planetary Future*, Verso, London-New York 2018 (tr. it. di F. Deotto, *Il nuovo Leviatano: una filosofia politica del cambiamento climatico*, Treccani, Torino 2019).
- K.J. Warren and J. Cheney, *Ecological Feminism and Ecosystem Ecology*, in «Hypatia», VI, 1 (1991), pp. 179-197.
- D.F. White, A.P. Rudy, B.J. Gareau, *Environments, Natures and Social Theory*, Palgrave, London 2016.
- E.O. Wilson, *In search of nature*, Island press, Washington, D.C. 1996.
- E.O. Wilson, *The future of life*, Vintage Books, New York 2003.
- J. Salasiewicz, M. Williams et al., *Stratigraphy of the Anthropocene*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society», 369 (2011), pp. 1036-1055.
- S. Žižek, *Living in the End Times*, Verso, London-New York 2010 (tr. it. di C. Salzani, *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie, Milano 2011).

