

Meccanismi antropogenici messi a nudo. La questione ecologica all'epoca del *Ge-stell*

Vincenzo Cuomo *

La questione del nuovo inizio

Gli scritti degli anni Trenta di Martin Heidegger, tormentati ed enigmatici, oltre che, come è anche troppo noto, pesantemente arrischiati sul piano delle scelte politiche, sono tutti centrati sulla questione di un “nuovo inizio” del pensiero in un’epoca profondamente segnata dal fiume in piena del nichilismo europeo. Si trattava di rispondere alla domanda, che era già stata quella di Nietzsche, circa la possibilità di andare *oltre* il nichilismo, ma tenendone conto. È proprio in questi anni, quelli che intercorrono tra la pubblicazione di *Sein und Zeit* (1927)¹ e la non-pubblicazione dei *Beiträge zur Philosophie*² – il cui titolo “essenziale”, ed esoterico, sarebbe dovuto essere *Vom Ereignis* – del 1936-38, che Heidegger comincia a fare i conti con la questione della tecnica e con le ingiunzioni al pensare “essenzialmente” che quei conti comportavano. Sono gli stessi anni nei quali, metabolizzando gli scritti di von Uexküll e iniziando un lungo e radicale confronto con il Nietzsche della *Wille zur Macht*, Heidegger mette in discussione l’antropocentrismo da cui, nonostante gli sforzi compiuti, la prospettiva “esistenziale” di *Sein und Zeit*, a suo dire, non era stata in grado di staccarsi. Il “nuovo inizio”, tuttavia, non poteva essere messo “in carico” di qualcuno, cioè non poteva trovare origine in una

* Docente di "Estetica dei nuovi media" presso l'Accademia di belle arti di Napoli e direttore della rivista "Kaiak. A Philosophical Journey" (www.kaiak-pj.it). E' membro della Società Italiana di Estetica (SIE). Tra i suoi ultimi libri: *Al di là della casa dell'essere. Una cartografia della vita estetica a venire* (Aracne, Roma 2007); *Figure della singolarità. Adorno, Kracauer, Lacan, Artaud, Bene* (Mimesis Edizioni, Milano 2009); *Eccitazioni medialì. Forme di vita ed estetica non simbolica* (Kaiak Edizioni, Tricase 2014); *Una cartografia della techno-arte. Il campo del non simbolico* (Cronopio Edizioni, Napoli 2017).

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

² M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007.

decisione “soggettiva” di un pensatore o di una pensatrice, ma consisteva, paradossalmente, nella *situazione* in cui, chiunque avesse avuto il coraggio di dismettere le prospettive tradizionali (e universitarie) di pensiero, per osservare ciò che era accaduto e che stava accadendo, si sarebbe trovato e avrebbe dovuto cominciare a pensare. Come Heidegger più volte ripete – forse innanzitutto a se stesso – l’inizio non dipende da una decisione soggettiva, ma dall’essere stesso che, *ritraendosi*, impone al pensiero il ritorno ad una situazione *originaria* a partire dalla quale *apparirebbe*, ma per cenni e indizi da interpretare, un altro possibile inizio sia per il pensiero che per la civilizzazione umana in quanto tale. La parola *Ereignis* sembra significare proprio questo: un *ritrarsi*, un *chiudersi in sé* dell’essere fino alla sua scomparsa “in quanto” *aletheia*, dis-velatezza, fino ad una scomparsa che per ciò stesso imporrebbe un *nuovo* inizio, quindi una nuova possibile epoca dell’aletheia. Cerchiamo di interpretare meglio. In cosa consiste questa unione di una *chiusura*, di una *imposizione* e di un *nuovo* inizio? Se a queste parole si aggiunge anche quella della “appropriatezza” cui l’uomo sarebbe condotto in questo necessario gioco di rimandi, il complesso semantico racchiuso della parola *Ereignis* appare di sicuro più complesso ma forse un po’ più chiaro. Se la “chiusura” dell’essere ha a che fare con l’epoca del *compimento* nichilistico della metafisica, e se tale epoca, come lo stesso Heidegger ci suggerirà un po’ di anni dopo, è quella nella quale dell’essere non è più *niente*, allora è come se egli ci dicesse che questa chiusura debba essere intesa certamente come fine della *verità* della metafisica ma, al contempo, come ritorno all’origine, cioè come ritorno alle condizioni originarie che hanno dato avvio all’avventura umana. Ritorno all’origine qui non significa ritorno ad un *passato* arcaico, né ad un *arché* ontico di tipo *genetico*, ma a quelle condizioni che, *ripetendosi*, non sono mai state superate o lasciate in un passato immaginario e che, quindi, sono qui e ora, anche se forse per la prima (o seconda) volta messe a nudo, cioè svelate nel loro essere condizioni necessarie, “essenziali” come scrive Heidegger, senza le quali non sarebbe possibile il fenomeno umano, senza le quali non ci sarebbe *Lichtung*, per usare una parola che compare solo alcuni anni dopo nel lessico heideggeriano. Ecco spiegato il loro “imporsi” e la loro “necessità”. Tuttavia, queste condizioni, che sono *necessarie* in quanto originariamente si *ripetono*, non sono, per così dire, condizioni sufficienti. Perché – e questo è ciò che forse Heidegger si è sforzato tutta la sua vita di pensare – la ripetizione delle condizioni originarie ripropone la questione dell’essere come dis-chiusura, quindi come *uscita fuori* dalla “chiusura”, appunto come uscita dalle “condizioni originarie”. Detto diversamente, ciò che si ripete non è solo

l'origine ma la *fuoriuscita* dall'origine, non è solo la “chiusura” ma anche la dis-chiusura. Non è un caso che, sulla questione dell'origine e della possibile uscita dall'origine, al di là delle divergenze di prospettiva filosofica e, soprattutto, di lessico, il pensiero di Heidegger possa trovare corrispondenze in quella di altri pensatori della (non-)origine dell'umano, come Benjamin, Adorno, Derrida e Deleuze, solo per fare qualche nome.

Torno alla questione del nuovo inizio, così come sembra delinarsi negli scritti heideggeriani degli anni Trenta dello scorso secolo.

Questi scritti bisognerebbe leggerli incrociando continuamente i testi pubblicati, quelli non-pubblicati (come i *Beiträge*) e gli appunti dei, cosiddetti, *Quaderni neri*³. Compito davvero gravoso che non posso neanche lontanamente immaginare di poter svolgere in questa sede, o di poter svolgere in assoluto. Tuttavia, un'ipotesi interpretativa credo che sia possibile farla. Sia i *Beiträge* che i *Quaderni* mi sembrano attraversati, e logorati, dalla questione della “decisione”, che oscilla di continuo, nonostante i continui sforzi di Heidegger nel venirne definitivamente a capo, tra il piano “esistentivo” – per usare il lessico di *Sein und Zeit* – e il piano “ontologico”. In sintesi, Heidegger ripete continuamente che la “decisione” essenziale si situa sul piano dell'essere, per cui per gli uomini si tratta solo di corrispondervi; tuttavia, per corrispondere ai *presagi* della nuova “epoca”, egli ritiene che il pensatore debba prendere posizione, arrischiando delle scelte esistentive, quindi abolendo la distanza tra la teoria diagnostica e l'azione politica. Ecco che le ripetute prese di distanza dalla chiassosa mediocrità degli studenti nazisti o dalle teorie razziste sostenute dagli ideologi del regime, si incrociano, spesso in modo ambiguo, altre volte in modo disarmante, con la convinzione, poi abbandonata, di poter “governare” il nazionalsocialismo dall'Università, quindi con l'illusione di dare un senso “apocalittico” (quindi, rivelativo) alla catastrofe nazista. Insomma, c'è una continua e rischiosa oscillazione, ad esempio, tra l'affermazione secondo la quale «la decisione è presa nel silenzio più silenzioso e ha la storia più lunga»⁴ e la “prontezza” che egli ritiene che, dati i tempi, bisogna mettere in campo, prontezza che consiste «nella necessità di accelerare [...] l'incalzante assenza di storia e di rafforzarne le condizioni, mentre essa

³ M. Heidegger, *Überlegungen (Schwarze Hefte 1931-38) – (Schwarze Hefte 1938-39)*, a cura di P. Trawny, trad. it. di A. Iadicco, *Quaderni neri*, I vol.: 1931-38, II vol.: 1938-39, Bompiani, Milano 2015-2016.

⁴ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 120.

vuole altro»⁵. Heidegger è convinto – ripetendo tuttavia, non so quanto consapevolmente un paradigma “apocalittico” che nella storia del pensiero occidentale ciclicamente ritorna – che la decisione esistenziale, e politica, del pensatore sia quella di *accelerare* il compiersi del nichilismo perché solo in questo modo si lavorerebbe per la *svolta* dell’essere. Ma rispetto a cosa, e su che cosa, accade la decisione?

Che cosa è mai la decisione? – scrive Heidegger – La *scolta*; no, scegliere riguarda sempre qualcosa che è già dato prima, qualcosa che si può prendere o respingere.

De-cisione significa qui fondare e creare, avere a disposizione, rinunciare o perdere, prima e al di là di sé. [...]

Chi decide? Onguno, anche senza prendere alcuna decisione e senza volerne sapere, eludendo la preparazione. Di che cosa si decide? Di noi stessi? Noi chi? Nella nostra *appartenenza e non appartenenza* all’essere⁶.

Heidegger descrive in effetti un’aporia, che potremmo chiamare quella dei tempi di *crisi* e di *sradicamento*⁷: se la de-cisione, la svolta, è *dell’essere*, vale a dire – per evitare di fraintendere il suo pensiero – se essa è una “svolta” *dell’epoca* di crisi, che è quell’epoca delle decisioni irrevocabili e fondamentali che “emerge” improvvisa (è la *Krisis*) *dal* complesso dei processi anonimi, sociali, culturali, tecnici, naturali che chiamiamo, in senso generale, il mondo umano, allora all’individuo che “sente” questa svolta nelle “cose stesse”, sembrerebbe non restare altra scelta che prendere posizione. Tuttavia, resta indecidibile se tale presa di posizione e la sua stessa “prontezza” lavorino, per così dire, per l’Anticristo (il nichilismo estremo) oppure per la venuta del Regno di Dio (il nuovo inizio). E tale indecidibilità permane anche se si adotta la soluzione nicciana, che, tuttavia, è una ripresa sotto mentite spoglie di quella apocalittica, secondo la quale è necessario *accelerare* il compimento della crisi per preparare il terreno per il *nuovo inizio*. E ciò perché non è possibile de-cidere l’accelerazione dei processi *del* mondo dal *nostro* decidere di accelerarli (e forse la stessa indecidibilità è riscontrabile, almeno in linea di principio, nella eventuale decisione di ritardare i processi, qualora questi siano appunto

⁵ Ivi, p. 117.

⁶ Ivi, p. 120.

⁷ «Perché il pericolo ha raggiunto il limite estremo dal momento che ovunque dilaga lo sradicamento e, ciò che è ancora più fatale, perché lo sradicamento sta ormai velandosi – l’assenza di storia è già cominciata» (Ibidem).

“epocali”). Ciò non significa, ovviamente, che non si possa o, a seconda dei casi, non si debba decidere sul piano esistenziale; significa solo che i cambiamenti epocali, che fanno riferimento ad una storia profonda e iper-determinata, non possono essere modificati da decisioni “moralì” o superficialmente politiche.

Di tale in-decidibilità tra processi del mondo e agire morale Heidegger sembra esserne consapevole: l’accelerazione potrebbe preparare il nuovo inizio ma anche portare alla catastrofe; cioè l’accelerazione potrebbe essere apocalittica, quindi “rivelativa”, oppure catastrofica⁸.

Il ripetuto confronto che egli stabilisce tra la condizione emotiva che ha caratterizzato il “primo inizio” – così come è attestato nella filosofia greca dai presocratici ad Aristotele – e quella che egli ritiene caratterizzi il secondo, è anch’esso sintomo di tale aporia della decisione: mentre la situazione emotiva che ha caratterizzato il primo inizio è stata quella dello *stupore*, quella del secondo inizio oscilla tra lo *sgomento*, il *ritegno* e il *pudore*.

Lo *sgomento*: può essere chiarito più facilmente contrapponendolo allo stato d’animo fondamentale del primo inizio, allo *stupore* (*Erstaunen*). [...] Lo sgomento è il retrocedere dal comportamento più comune tra ciò che è familiare, per arretrare nell’apertura in cui affluisce ciò che si vela, nella quale ciò che fino a quel momento era corrente si dimostra come ciò che è strano e nello stesso tempo come incatenamento. Ma ciò che più di tutto è corrente e, appunto per questo, più di tutto sconosciuto, è l’abbandono dell’essere. [...]

Nel *ritegno* [...] domina, senza che quel retrocedere sia eliminato, il rivolgersi verso l’indugiante negarsi quale essenziale presentarsi dell’Essere. [...] Il ritegno è il *Mezzo* [...] rispetto allo sgomento e al pudore. [...]

Il *pudore* però, secondo quanto si è detto, non sarà scambiato con la timidezza [...]. Il pudore è il modo di avvicinarsi e restare vicino a ciò che è più lontano [...]⁹.

Tuttavia, ad di là di questa aporia della “decisione” (e della “svolta”), la tesi heideggeriana sulla “chiusura” o “contrazione” dell’essere nell’*Er-eignis*, vale a dire la tesi del ritrarsi dell’essere *nell’origine*, è a mio avviso un’acquisizione fondamentale da

⁸ Ivi, p. 118 sgg.

⁹ Ivi, pp. 44-45.

valorizzare al di là del suo gergo filosofico. È qualcosa che potremmo definire come il sintomo fondamentale della nostra epoca, segnata dalla crisi degli ordinamenti simbolici, dalla potenza della tecno-scienza, dalla violenza del capitalismo consumistico e finanziario e, last but not least, dalla crisi ambientale.

Vorrei soffermarmi su quest'ultima, anche perché in qualche modo racchiude le altre. È molto interessante che Heidegger, nella sua teoria del *nuovo inizio*, a partire dal chiudersi dell'*Ereignis*, cioè a partire dalla messa a nudo delle condizioni di partenza dell'avventura umana, ad un certo punto si sia interrogato sul separarsi, sullo scindersi di quel che provvisoriamente potremmo chiamare "origine" dal *primo* inizio, che è quello che egli ha sempre indicato come l'epoca della *physis*. L'origine (l'*Ereignis*) non è la *physis*. La "scissione", lo "sradicamento" che registriamo nelle manifestazioni dell'epoca della fine della metafisica, non accadono cioè *tra* "epoche" dell'essere o epoche dell'*aletheia*, ma sono un venir meno dell'essere e un apparire dell'origine (priva di *essere*). Per tale ragione egli ripeterà tante volte che la nostra epoca – che a volte definisce come quella del "compimento" della metafisica, molte altre volte come l'epoca della tecnica – sia quella nella quale dell'essere non è più *niente*. A mio avviso bisogna prendere alla lettera questa famosa e ripetuta affermazione di Heidegger. Quando egli sottolinea come l'epoca della tecnica sia un modo del disvelamento, bisogna stare attenti a non confondere questo disvelamento con l'essere (l'*aletheia*) diventato niente. Ciò che all'epoca della tecnica è disvelato, messo a nudo, è il *Gestell*, che non è solo – se è valida la nostra interpretazione – l'impianto tecnico, ma l'origine dell'umano, un'origine senza (ancora) apertura dell'essere, insomma un'origine senza *Lichtung*. La messa a nudo di questa "chiusura", che è l'origine, ma non è più, e non è ancora, apertura dell'*aletheia*, sarebbe ciò che caratterizza nel profondo la nostra epoca. Ecco la ragione della teorizzazione di un *nuovo inizio* (dell'essere, della *Lichtung*) nell'epoca del disvelamento delle condizioni originarie dell'ominizzazione, che sono ciò che necessariamente si ripete, ma anche ciò da cui *uscire* (se ci si riesce).

Ora, non è un caso, come scrivevo, che Heidegger a questo punto separi l'*Ereignis* da ciò che considera la "prima" *Lichtung*, la prima *apertura* dell'essere, vale a dire quella della *physis*.

Ecco un appunto criptico, e rivelativo ad un tempo, contenuto nei *Quaderni 1931-38*:

Il secondo inizio in quanto il salto fondante dentro l'esser-ci è “metafisica” – in un nuovo essenziale, iniziale senso. Al di là della *physis-aletheia* – bensì siamo lanciati al di là di questo inizio – non possiamo tornare indietro e dobbiamo solo cercare di fondare la *posizione aperta* in quanto tale [...]. Non possiamo iniziare con la *physis*, ma con l'*aletheia*¹⁰.

Interpreto, leggendo questi appunti come sintomo di qualcosa che si sta annunciando: “al di là della *physis*” potrebbe significare *al di là* della civilizzazione *neolitica*. Ciò che comincia ad apparire, per ragioni complesse e stratificate, ciò di cui Heidegger si fa implicito e inconsapevole portavoce, sarebbe la crisi della civilizzazione neolitica, vale a dire della più potente e pervasiva costruzione *ecumenale* della storia umana. Heidegger, tuttavia, anche se la teoria del *secondo inizio* dell'essere lasci pensare che esso non sia affatto una ripetizione/riedizione del *primo* inizio, quello della *physis*, negli scritti successivi a questi degli anni Trenta, sembra essersi ritratto dalla radicalità di quella tesi, risolvendo il dissidio della cosa stessa nella più tranquillizzante equiparazione di *aletheia* e *physis*¹¹, cioè nella ripresa di una concezione *ecumenale* delle relazioni tra natura e mondo umano.

Riprendo il termine “ecumenale” da Augustine Berque, geografo e filosofo francese che ritengo particolarmente importante per la questione che sto cercando di delineare. Lasciando le argomentazioni heideggeriane – ma per ritrovarle nelle conclusioni del discorso che sto cercando di imbastire – è proprio con l'aiuto di Berque che potremo cominciare a comprendere l'emergenza etico-politica nonché l'urgenza teorica della questione *ecologica* oggi.

L'ecologia ecumenale e la sua crisi

La prima frase che compare nell'opera più sistematica di Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, del 1999, è la seguente: «all'ontologia manca una geografia e alla geografia un'ontologia»¹². Mettendo in evidenza sia i limiti dell'approccio

¹⁰ M. Heidegger, *Quaderni neri*, cit., vol. I, p. 316.

¹¹ Cfr. su questa linea interpretativa molto tradizionale E. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli editore, Roma 2010. Vedi comunque M. Heidegger, *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, in M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 176-192; Id., *Einführung in die Metaphysik*, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, pp. 110 sgg.

¹² A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 1999. Per un approfondimento della ricerca di Berque cfr. A. Berque & al., *Le lien au lieu*, Actes de la chaire de mésologie de l'Université

ermeneutico e antropo-culturalista, che riduce i mondi umani agli universi simbolici, ma criticando anche l'atteggiamento opposto, di tipo scienziato, che li riduce a semplici mondi di oggetti, Berque propone in quest'opera ciò che egli chiama approccio *ecumenale*¹³.

Ma che cos'è l'*écumène*? Essa è «l'insieme e la condizione dei *milieux* umani, in ciò che essi hanno propriamente di umano, ma non meno di ecologico e di fisico; [...] L'*écumène* è una relazione: la relazione di volta in volta ecologica, tecnica e simbolica dell'umanità nell'orizzonte terrestre»¹⁴. L'*écumène*, nella sua complessità, include quindi un *legame*, una *base*, che consiste nei *territori*, nei *bisogni*, nelle *tecniche*, nelle *lingue* in cui si articolano i mondi umani¹⁵.

In Europa questa relazione ecumenale con la *base*, secondo Berque, viene messa in crisi in epoca moderna, quando il principio della *proporzione* prevale su quello, ecumenale, della *scala* (*échelle*). Quest'ultimo esprime il legame tra l'ambiente fisico, i bisogni umani e la costruzione tecnica e simbolica del mondo, e si manifesta in modo precipuo nei luoghi dell'abitare. Il principio dell'*échelle* è ecumenale, quindi. Invece, quello della "proporzione", si fonda su un *chorismos*, cioè su una frattura "metafisica" tra mondo sensibile e mondo intellegibile, che, teorizzata da Platone e poi rafforzata nel cristianesimo¹⁶, è diventata il centro del paradigma "cartesiano" moderno¹⁷. Il principio della proporzione ha come conseguenza quello dello sradicamento, cioè quello della eliminazione delle radici ecumenali dai luoghi dell'abitare. È ciò che avrebbero realizzato l'architettura e l'urbanistica contemporanee, almeno nelle loro tendenze principali, contro le quali Berque scrive pagine estremamente critiche e, a mio avviso, spesso ingiuste e, quindi, solo in piccola parte condivisibili. Citando Viollet-le-Duc che, nei suoi articoli sulla "scala" e la "proporzione" del *Dizionario ragionato dell'architettura francese dall'XI al XVI secolo*¹⁸, aveva sostenuto che i Greci, a differenza dei Romani, non costruivano i loro templi in rapporto alla taglia umana, ma secondo le leggi della loro intrinseca proporzionalità, aggiunge: «la scala in effetti è ciò che rapporta la grandezza dell'edificio

de Corse, aux éditions éoliennes, Bastia 2014. Tutte le citazioni dalle opere di Berque sono state tradotte da chi scrive.

¹³ Berque dichiara di aver rielaborato il concetto di *écumène* dal pensatore giapponese Watsuji Tetsurô di cui ha curato in francese la traduzione dell'opera principale: T. Watsuji, *Fûdo. Le milieu humain*, commentaire et traduction par Augustin Berque, CNRS Éditions, Paris 2011. Per una discussione delle tesi di Watsuji cfr. A. Berque, *Écumène*, cit., p. 201 sgg.

¹⁴ Ivi, p. 17.

¹⁵ Ivi, pp. 57-58.

¹⁶ Vedi Ivi, p. 53 sgg.

¹⁷ Vedi Ivi, p. 112 sgg.

¹⁸ Ivi, p. 97 sgg.

non solo alla taglia umana ma alle realtà del mondo sensibile. Non è questo il caso della proporzione, che riferisce la forma a se medesima»¹⁹. L'autonomizzazione della forma proporzionale che si è imposta nell'architettura contemporanea da Le Corbusier in poi è stata, a suo parere, una delle manifestazioni più vistose di quella *Entzauberung* del mondo descritta da Max Weber e che Heidegger, in *Essere e tempo*, chiama *Entweltlichung*, demondanizzazione del mondo. La cultura post-moderna ha poi solo apparentemente messo in discussione i principi modernisti, perché, in effetti, ha radicalizzato il principio dell'autonomizzazione del simbolico fino a sostenere in modo esplicito o implicito ciò che Berque, con un felice neologismo, chiama *metabasisimo (métabasisme)*²⁰. Il metabasismo, egli scrive, è quell'insieme di dottrine secondo le quali «i segni sarebbero completamente arbitrari, dunque i significati fluttuanti in rapporto ai significanti e che, per conseguenza, fanno del senso un semplice prodotto dell'opposizione binaria tra i suoi significanti fluttuanti [...]. Queste tesi equivalgono all'assurdità fantasmatica di un corpo mediale senza corpo animale o, per dirla con Heidegger, di un mondo senza terra»²¹.

A suo parere, per pensare la relazione ecumenale nella sua *mouvance*, bisogna abbandonare non solo la prospettiva moderna – ovviamente nel caso fossimo stati davvero compiutamente moderni, per dirla con Latour²² – cioè la prospettiva che separa il mondo umano dall'universo fisico della materia, ma bisogna abbandonare anche quella “metabasista” e “culturalista” post-moderna. Ed è ciò che egli cerca di realizzare adottando, invece, una prospettiva *traiettiva (trajective)*.

La realtà umana – egli scriverà in un articolo di un po' di anni dopo – è *traiettiva*. Questa traiettività non si risolve nell'alternativa moderna tra soggettivo e oggettivo. Cogliere il petrolio in quanto risorsa non è semplicemente soggettivo (poiché questa risorsa esiste realmente), né semplicemente oggettivo, dal momento che presuppone l'esistenza umana; è una relazione traiettiva.

Questa relazione è simile a quella tra soggetto e predicato nella logica. Essa equivale infatti a cogliere il soggetto [...] *in quanto* qualcosa, che è un predicato. Ad

¹⁹ Ivi, p. 97; vedi anche pp. 112-131.

²⁰ Ivi, tutto il capitolo quinto.

²¹ Ivi, p. 303, nota 14.

²² Cfr. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, trad. it. di G. Lagomarsino, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009.

esempio: il petrolio (soggetto), è carburante (predicato). Il mondo, essendo l'insieme di questi predicati, è esso stesso predicativo²³.

Le traiezioni, quindi, sono sempre, inestricabilmente, tecniche, simboliche e ecologiche, tanto che Berque propone di sostituire alla astratta nozione di corpo umano quella più concreta di corpo *eco-tecno-simbolico*. E questo è un passaggio teorico importante, ma da radicalizzare come cercherò di mostrare fra un po', perché è necessario dire ancora qualcosa sulla nozione di *traiezione*.

La relazione ecumenale o *traiezione* deve essere concepita, dicevamo, innanzitutto secondo la logica del *predicato*, che Berque riprende da Nishida²⁴. Infatti, la traiezione è un processo (tecnico, ecologico e simbolico) attraverso il quale qualcosa è *disvelato* “in quanto” qualcosa, ad esempio la matita *in quanto* strumento per scrivere²⁵, oppure il petrolio *in quanto* carburante.

Tuttavia egli tiene a sottolineare una divergenza nei confronti di Nishida, colpevole di aver tendenzialmente eliminato, nella sua versione della logica del predicato, il riferimento alle sostanze-soggetti, riducendo in tal modo la complessità della relazione ecumenale a quella della costituzione simbolica di mondi. Invece, e con buone ragioni, egli sostiene che la logica del predicato debba includere necessariamente quella del soggetto-sostanza²⁶. Che cosa vuol intendere? Vuol dire che non è possibile concepire le traiezioni *senza basi* corporee e fisiche, cioè senza quegli “enti individuali” che, coinvolti in quelle relazioni, nascono, muoiono, in generale si trasformano e si consumano. Il necessario intreccio tra logica del predicato e logica del soggetto trova la sua concretizzazione in due importanti nozioni messe in campo dal geografo-filosofo francese: la nozione (allargata) di *sensò* e quella delle *prese* (*prises*).

Comincio dalla prima.

Berque sostiene con coerenza una nozione allargata di *sensò* – che egli rielabora da von Uexküll²⁷ e dallo Heidegger di *Essere e Tempo* – e che coincide con il complesso di

²³ A. Berque, *Le opere e i giorni. Storia naturale e storia umana*, in *Paesaggi della complessità. La trama delle cose e gli intrecci tra natura e cultura*, a cura di R. Barbanti, L. Boi e M. Neve, Mimesis edizioni, Milano 2011, pp. 273-274.

²⁴ Vedi K. Nishida, *Luogo*, trad. it. a cura di E. Fongaro e M. Ghilardi, Mimesis, Milano 2012. Berque discute la posizione di Nishida in, *Écoumène*, cit., pp. 81-92.

²⁵ Cfr. Ivi, pp. 145-150.

²⁶ Ivi, p. 230 sgg.

²⁷ J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, trad. it. di L. Guidetti, *Biologia teoretica*, Quodlibet, Macerata 2015.

relazioni del *vivente* col suo *mondo-ambiente*; dall'altro, proprio per questo ampliamento concettuale, tale nozione deve necessariamente distinguersi da quella di *significato simbolico*, che, invece, è una acquisizione esclusivamente umana. Se il senso, cioè, è il prodotto della relazione traiettiva dell'individuo – animale o umano che sia – con l'ambiente, allora esso è per ciò stesso una caratteristica *generale* (e non solo specifica) degli organismi viventi. Ciononostante Berque, a mio avviso, non coglie, se non vagamente, questa conseguenza generale della nozione di senso che mette in campo, poiché la utilizza sostanzialmente per evitare derive “metabasiste” della sua teoria ecologica e quindi per “radicare” le traiezioni nella concretezza della vita degli individui umani, nei luoghi e nelle lingue del loro abitare il mondo²⁸. Il suo pensiero ecologico, quindi, non appare in grado di spingersi fino ad un conseguente abbandono di una prospettiva *antropocentrica*. Eppure, la *de*-specificazione che egli stesso propone della nozione di *sensò*, avrebbe potuto portarlo o ri-portarlo verso le aperture anti-antropocentriche che il pensiero cibernetico aveva cominciato a praticare già negli anni Cinquanta-Sessanta dello scorso secolo – e qui penso a Gottard Günther e al suo libro sulla *coscienza della macchina*²⁹ oppure ad un pensatore, forse ancora in parte da ri-scoprire, nonostante la notorietà, come Gilbert Simondon³⁰, oppure a Gregory Bateson³¹. In questi autori, infatti, le nozioni di *percezione*, di *mente*, di *coscienza*, di *sensò* si ampliano fino a comprendere, su di un piano ontologico privo di gerarchie, le relazioni ambientali degli animali, delle piante, delle macchine, degli automi cellulari, cioè di qualsiasi individuo sia in grado di interagire in un ambiente³². E questa apertura al *fuori* dell'umano, proprio a partire da quegli anni, è puntualmente registrata nelle sperimentazioni artistiche, come attestano inequivocabilmente la riflessione e le sperimentazioni di John Cage³³.

²⁸ Cfr. la sua critica al “feticismo dei segni” in, *Écoumène*, cit., pp. 216 sgg.

²⁹ G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, trad. fr. par F. Parrot et E. Kronthaler, *La conscience des machines. Une métaphysique de la cybernétique*, L'Harmattan, Paris 2008.

³⁰ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, trad. it. a cura di G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, 2 voll., Mimesis, Milano 2011.

³¹ G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, trad. it. di G. Longo, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1998.

³² È nel pensiero cibernetico della complessità, che nasce tra gli anni Cinquanta e gli anni Ottanta dello scorso secolo, che, a mio avviso, ha la sua origine la *object oriented ontology* affermatasi – specie in ambito anglosassone – negli ultimi quindici anni. Cfr. G. Harman, *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Every Thing*, Pelican, Gretna – Louisiana 2017; cfr. anche *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman editors, re.press, Melbourne 2011; T. Morton, *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016.

³³ Su J. Cage mi si permetta di rinviare al mio saggio *Il silenzio e la domanda. Orientarsi su John Cage*, in *La ricerca di John Cage. Il caso, il silenzio, la natura*, a cura di V. Cuomo e L. V. Distaso, Mimesis, Milano 2013, pp. 61-75.

Ma torniamo a Berque. Come ho anticipato, egli, per mostrare come la logica traiettiva, che è una logica della predicazione, sia anche necessariamente una logica del soggetto, vale a dire degli enti che sono coinvolti nelle relazioni ecumenali, oltre ad utilizzare un concetto allargato di *sensu*, introduce la nozione di *prese* (*prises*).

Con esplicito riferimento alla nozione di *affordance* di James Gibson³⁴, egli sostiene che le *prises*...

sono *prese* che l'ambiente offre (*affords*) alla percezione e, nello stesso tempo, si tratta della capacità che esso possiede di aver presa su o di essere preso in quelle prese. Queste dunque sono relative. Sono ciò che incarna la relazione all'ambiente dell'animale o dell'essere umano. Esse quindi non sono né propriamente soggettive, né propriamente oggettive. Pertanto, queste prese non sono affatto solo fenomenali. Esse hanno effetto anche sulla realtà fisica. E, per tale ragione, esse sono nello stesso tempo delle invarianti attaccate alla cosa, che non cessano di esistere anche se noi non percepiamo più la cosa³⁵.

Queste *prese*, che egli chiama anche *geogrammi*, sono ciò che determinano «le facilitazioni, i rischi, le risorse e i vincoli»³⁶ che strutturano il nostro essere *al* mondo, e *nel* mondo, in determinati *milieux*.

Quindi, ritornando alla sua teoria generale dell'ecumene, potremmo affermare che Berque “radichi” le forme umane di esistenza simbolica nella traiettività dell'essere al mondo *in* una lingua, *in* un territorio, *in* un determinato “corpo mediale” strutturato da tecniche. È questa la *base* che le teorie metabasiste dimenticano, fino a forcluderla, riducendo la traiettività dell'essere-*al*-mondo alle forme di un essere-*nel*-mondo puramente simbolico.

A queste tesi egli, forzando un po' i famosi studi paleontologici di Leroi Gourhan³⁷ alla luce della fenomenologia della *carne* di Merleau Ponty³⁸, e rielaborando in

³⁴ Cfr. J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, trad. it. a cura di V. Santarcangelo, *L'approccio ecologico alla percezione visiva*, Mimesis, Milano 2014.

³⁵ A. Berque, *Écoumène*, cit., p. 246.

³⁶ Ivi, pp. 247-248.

³⁷ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage*, trad. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola*, 2 voll., Einaudi, Torino 1977.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969; Id., *Phénoménologie de la perception*, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003. Berque discute l'apporto di Merleau-Ponty alla teoria ecumenale alle pp. 305-317 del suo *Écoumène*, cit.

prospettiva tecno-ecologica la teoria degli *habitus* di Bourdieu³⁹, aggiunge una interessante riflessione sull'interazione ecumenale tra il “corpo proprio vissuto” (*Leib*) e il mondo-ambiente in cui esso vive ed esiste. La tesi è questa: mentre il corpo, concretamente esistente e vivente, *somatizza* il “corpo mediale”, di contro è in grado di *cosmicizzarlo*. Berque sostiene cioè che «la somatizzazione – anche quella “patologica” – non [sia] in effetti che un aspetto di un processo più generale, quello della traiezione, secondo cui il mondo che deriva da noi ridiviene la nostra carne. In cambio, il nostro corpo animale *cosmicizza* il corpo mediale, per il fatto stesso che lo predica. E gli dà un ordine, un senso, facendolo il nostro mondo (*kosmos*) [...]». In una parola, il *corpo umano da un lato somatizza dall'altro cosmicizza*⁴⁰. In termini ancora più generali, noi, in quanto esseri umani, siamo “esseri riflessivi”⁴¹, cioè ci esteriorizziamo nelle nostre *protesi*, e le ri-somatizziamo nei nostri *habitus*. Tesi che, indipendentemente da Berque, ha trovato un ampio approfondimento nella teoria delle *antropotecniche* di Sloterdijk e nella sua tesi generale circa la «natura auto-plastica» e auto-operativa dell'uomo⁴².

Che cosa, tuttavia, non convince nella teoria ecologica di Berque? Rispondere a tale domanda non significa solo evidenziare i limiti del suo discorso, ma, proprio in ragione del valore teoretico della sua teoria ecumenale, significa evidenziare i punti critici di una ampia parte delle teorie ecologiche *main stream*, non certo per opporsi alla svolta ecologica del pensiero, che oggi appare inaggirabile, ma per radicalizzarla e aprirla ad altre possibilità.

I punti critici della teoria ecumenale di Berque sono, a mio avviso, fondamentalmente due: 1) la sua visione esclusivamente *protesica* della tecnica; 2) il suo pregiudizio *neolitico*, o “agrilogistico” (per usare un'espressione proposta negli ultimi anni da Tim Morton⁴³).

Quando Berque parla della tecnica, infatti, si riferisce quasi esclusivamente alla tecnica strumentale o protesica. In ogni caso è questo il modello di tecnica che ha in mente e che egli deduce sostanzialmente da Leroi-Gourhan. La tecnica strumentale o

³⁹ P. Bourdieu, *Les sens pratique*, Minuit, Paris 1980.

⁴⁰ A. Berque, *Écologie*, cit., p. 327.

⁴¹ Ivi, p. 338.

⁴² P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, trad. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 136.

⁴³ T. Morton, *Dark Ecology*, cit.

protesica è esattamente la tecnica “traiettiva” di cui egli parla, fondata sul doppio movimento di *estroflessione* del corpo, mediante prolungamenti della sua struttura fisica e dei suoi organi di senso, e di *somatizzazione* delle sue stesse protesi. È la tecnica di cui parla Heidegger nella Analitica esistenziale di *Essere e tempo*, in cui, come è noto, si trova un’accurata pragmatica delle interazioni tra il *Dasein* e le *Umwelten* strumentali in cui vive ed esiste⁴⁴. È il tipo di tecnica che può cercare ancora, come accade in Merleau Ponty, una fondazione fenomenologica nel *corpo vissuto*⁴⁵. È infine la tecnica su cui McLuhan – che tuttavia non è un autore direttamente utilizzato da Berque – sviluppa la sua teoria mediale agli inizi degli anni Sessanta dello scorso secolo⁴⁶. Ebbene, a partire dalle riflessioni heideggeriane degli anni Trenta⁴⁷, è stato ampiamente dimostrato che ciò che nella modernità si impone e che nella contemporaneità dilaga sia, invece, la tecnica macchinica, che ha una natura eterogenea rispetto a quella strumentale e protesica⁴⁸. Quella macchinica, infatti, è una tecnica che non si *fonda* sul corpo umano, perché non solo è in grado di operare indipendentemente da esso ma è in grado di fare cose che il corpo umano, per la sua contingente strutturazione neuro-corporea, non è in grado di realizzare⁴⁹. Berque non comprende, quindi, che la potenza della tecno-scienza contemporanea ha messo definitivamente fuori gioco o, comunque, ha fortemente marginalizzato la connessione tendenzialmente armonizzante tra *somatizzazione* e *cosmizzazione* consentita dalla tecnica protesica. Pensare di poter ri-fondare l’ecumene sulle traiezioni tecno-simbolico-protesiche, nell’epoca segnata dalla *espropriazione macchinica* del corpo-proprio, significa coltivare quindi una pia e forse pericolosa illusione.

Passo ora al secondo punto critico della teoria di Berque, quello che ho definito il suo pregiudizio *neolitico* o *agrilogistico*.

⁴⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §§ 15-18, pp. 92-118.

⁴⁵ «In un certo senso – scrive Merleau-Ponty in una pagina particolarmente rivelativa della sua *Fenomenologia della percezione* – se si esplicitasse completamente l’architettonica del corpo umano, la sua *intelaiatura ontologica*, e il modo in cui esso si vede e si ode, si vedrebbe che la struttura del suo mondo muto è tale che tutte le possibilità del linguaggio vi sono già presenti» (Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 182).

⁴⁶ M. McLuhan, *Understanding Media*, trad. it. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Garzanti, Milano 1977. Per una discussione della teoria mediale di McLuhan cfr. V. Cuomo, *Dopo McLuhan. Idee per una mediologia generale*, in *Medium. Dispositivi, ambienti, psico-tecnologie*, a cura di V. Cuomo, Kaiak Edizioni, Tricase 2015, pp. 113-132.

⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit.

⁴⁸ Cfr. G. Dyson, *Darwin among Machines*, trad. it. di A. de Lachenal, *L’evoluzione delle macchine. Da Darwin all’intelligenza globale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000; cfr. anche R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; M. Costa, *Dopo la tecnica. Dal chopper alle simlucose*, Liguori Editore, Napoli 2015.

⁴⁹ Mi si permetta di rimandare al mio *Contingenza neuro-corporea e in-esperibilità della rete*, in Id., *Al di là della casa dell’essere. Una cartografia della vita estetica a venire*, Aracne, Roma 2007, pp. 65-78.

L'idea che la *natura* sia un sistema in sostanziale equilibrio che bisogna “conservare” è un'idea che si è imposta in un'epoca relativamente recente dal punto di vista paleontologico – poiché al massimo si tratta di 12.000 anni – a partire dall'acquisizione delle tecniche agricole e dalla sedentarizzazione dei gruppi umani della zona mesopotamica. Questa idea di natura come sistema in auto-equilibrio è alla base delle teorie ecologiche più diffuse che dettano una parte dell'agenda politica internazionale. A partire da essa si è generalizzata una preoccupazione “conservazionista” fondata sulla tesi, certamente dotata di un buon tasso di ragionevolezza, che gli equilibri della nostra vita siano legati agli equilibri degli ecosistemi, e che pertanto sarebbe giusto pretendere che si adottino regole che riducano l'impatto delle attività umane sull'ambiente. Tuttavia, questa precauzione conservazionista dimentica un paio di cose: innanzitutto il fatto che è stata la nascita dell'agricoltura e dell'allevamento ad avere dato l'impulso fondamentale sia alle trasformazioni antropiche degli ecosistemi, sia alla più tarda rivoluzione industriale⁵⁰; in secondo luogo, essa dimentica che gli equilibri nell'interazione tra le società umane e i territori, nel caso che possano essere mantenuti o ristabiliti, potranno esserlo solo esclusivamente *more tecnologico*, cioè grazie ad innovazioni nei campi della ricerca bio-chimica e della bio-ingegneria.

In ogni caso l'idea della natura come sistema dotato di auto-equilibrio – idea che troviamo alla base non solo di tutti i documenti culturali arcaici e antichi del Neolitico, come la Bibbia oppure il *Timeo* di Platone, ma anche, ad esempio, delle filosofie ecologiche americane che si rifanno a Thoreau o fin'anche nella *deep ecology* di Arne Naess – è un prodotto della cultura neolitica. Secondo Timothy Morton è un pregiudizio *agrilogistico*. A suo avviso, infatti, i dispositivi analitici umanistici che utilizziamo di solito per comprendere la culture umane che discendono dal Neolitico sono essi stessi prodotti della medesima agrilogistica⁵¹. Anche l'idea che la civilizzazione umana cominci nella mezzaluna fertile della Mesopotamia, è un pregiudizio della logica agricola che si impone con il Neolitico⁵². E Morton è uno di quei pensatori che nel modo più radicale si pone la domanda su come sia possibile pensare i limiti stessi dell'idea di natura e i limiti stessi del pensiero agrilogistico. Ma è evidente – e lo sa anche Morton – che questa stessa domanda

⁵⁰ Cfr. G. Chelazzi, *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Torino 2013; sull'ideologia del “conservazionismo” cfr. M. Schmidt di Friedberg, *L'arca di Noè. Conservazionismo tra natura e cultura*, Giappichelli Editore, Torino 2004; cfr. ora T. Morton, *Dark Ecology*, cit.

⁵¹ T. Morton, *Op. Cit.*, p. 43.

⁵² Ivi, p. 45.

è resa possibile dal fatto che siamo già oltre la civilizzazione neolitica o, meglio, che la trasformazione più ampia e profonda che caratterizza l'epoca che viviamo sia quella della crisi del Neolitico.

È questo l'evento più vasto e profondo che si tratta di pensare, perché, come la specie umana non inizia con il Neolitico, così è probabile che non termini con esso. E, per quanto argomentato all'inizio di questo saggio, è forse ciò che Heidegger, in maniera alquanto oscillante e criptica, aveva probabilmente intuito tra la fine degli anni Venti e gli inizi degli anni Trenta dello scorso secolo.

Meccanismi messi a nudo

Ma che cosa viene allo scoperto con la crisi della civiltà *agrilogistica*? Prima di cominciare a rispondere a questa domanda, vorrei tornare velocemente sulle considerazioni svolte con e attraverso Berque. Che cosa abbiamo acquisito? A mio avviso innanzitutto la relazione strutturale tra “corpo vissuto” (*Leib*), tecnica protesica e mondi simbolici. Se, come icasticamente scrive Berque, il corpo, che si è estroflesso nelle sue tecniche strumentali, poi le *somatizza*, cioè le “incorpora”, e, contemporaneamente le *cosmizza*, allora la dicotomia che i paleontologi a volte credono di osservare tra *tecniche* e *simboli*, mostra il suo essere solo una dicotomia di superficie, perché è invece possibile mostrare, come abbiamo visto, un legame profondo e strutturale tra un *certo tipo* di tecnica, vale a dire quella protesica, e i mondi simbolici. E, a ragione, Berque cerca di ri-fondare la fenomenologia di Merleau Ponty sulla teoria tecnica di Leroi-Gourhan. Ora, se è valida l'ipotesi che questa tecnica sia stata marginalizzata da quella macchinica, cioè da quella tecnica che non si fonda su una relazione strutturale con il “corpo vissuto”, allora una delle prime conseguenze di tale evento è il progressivo venir meno delle possibilità, ecumenale, della nascita di mondi simbolici. Si palesa quindi una connessione tra la crisi degli ordini simbolici che, a partire dalla fine dell'Ottocento, inquieta le società occidentali – crisi che è dovuta alla concomitanza di una molteplicità di fattori – e la crisi epocale della civilizzazione neolitica.

Tutto sembra tenersi: la potenza della tecno-scienza che rompe il legame protesico della tecnica con il corpo vissuto, la crisi degli ordini simbolici, la crisi dello

stesso immaginario culturale che su quegli ordini sostanzialmente si radica⁵³, il nichilismo dei valori registrato da Nietzsche e da Heidegger, la crisi della civilizzazione neolitica che a quei valori ha dato millenario fondamento⁵⁴ e quella del capitalismo centrato sul primato della “produzione”⁵⁵.

Quando crolla il “senso” del mondo cosa resta? È un modo per riproporre la domanda prima formulata: che cosa appare con la crisi della civilizzazione neolitica?

Per tentare di rispondere vorrei ricordare una tesi che Berque riprende da Leroi-Gourhan, secondo la quale la civilizzazione umana sia fondata su processi di *ominizzazione*, processi di *antropizzazione* e processi di *umanizzazione*⁵⁶. Trovo di estremo interesse questa distinzione di tre concomitanti processi di civilizzazione. Infatti, se l'*umanizzazione* di cui parla Leroi-Gourhan può corrispondere a ciò che Heidegger aveva chiamato *Lichtung* (apertura dell'essere) – a ciò che, secondo molti pensatori, non è affatto scontato che sia accaduto, anche se da sempre *tentato* – se l'*antropizzazione* è esattamente il processo di modifica antropica degli ecosistemi che entra in crisi con la crisi del Neolitico, l'*ominizzazione* è un presupposto “originario”, una condizione di partenza degli altri due processi. Ora, per quanto argomentato, se l'antropizzazione entra in crisi e l'umanizzazione si manifesta solo nella forma della sua *impossibilità*, quel che restano a nudo sono i presupposti originari dell'ominizzazione, vale a dire quei meccanismi bio-ambientali che, secondo il lessico proposto da Sloterdijk, è possibile chiamare *meccanismi antropogenici*. Sloterdijk, nel suo famoso saggio sulla *Domesticazione dell'essere* – sintetizzando e interpretando le ricerche antro-po-filosofiche di Miller, Gehlen, Alsberg, Bolk, Portmann – ne elenca quattro: la *neotenia*, il *clima di vizio*, la *trasposizione* e la *liberazione dai limiti corporei*⁵⁷. Non mi è qui possibile riflettere su ognuno di essi in modo adeguato, anche

⁵³ Cfr. il classico studio di G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, trad. it. di E. Catalano, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo Edizioni, Bari 1996.

⁵⁴ Cfr. l'importante studio di P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, trad. it. di D. Tarizzo, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.

⁵⁵ Cfr. *Azar-capitalismo. Derivas del trabajo y capitalismo de la apuesta* (kainos#13), Enclave de libros, Madrid 2015.

⁵⁶ «Come Leroi-Gourhan ha superbamente dimostrato ne *Il gesto e la parola*, i nostri antenati hanno inventato la tecnica e il simbolo all'interno del medesimo processo nel quale la loro specie emerge a partire dai primati; processo che è dunque nel medesimo tempo quello in cui l'ecumene emerge dalla biosfera. Una tripla e interconnessa generazione si è quindi sviluppata concretamente, vale a dire indissociabilmente, l'*ominizzazione* (la trasformazione fisica dell'animale in umano), l'*antropizzazione* (la trasformazione oggettiva delle cose attraverso la tecnica) e l'*umanizzazione* (la trasformazione soggettiva delle cose attraverso il simbolo)» (A. Berque, *Écoumène*, cit. p. 154).

⁵⁷ P. Sloterdijk, *Die Domestikation des Seins. Für eine Verdeutlichung der Lichtung*, in Id., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, *Non siamo stati ancora salvati*, Bompiani, Milano 2004, pp. 140-172.

perché a quelli elencati da Sloterdijk bisognerebbe aggiungere almeno quello della “coazione a ripetere” studiato da Christoph Türcke⁵⁸. Tuttavia, in generale, potremmo affermare che essi da un lato sono il coagulato di una serie di concomitanti contingenze bio-ambientali che hanno dato origine al “fenomeno umano”, dall’altro, proprio per questa ragione, nella crisi dei processi neolitici di antropizzazione, si manifestano oggi senza quei veli simbolici e immaginari con i quali per millenni sono stati per così dire “impastati”. Si manifestano oggi in una forma quasi-pura, potremmo dire. Del resto, se essi sono “originari” si *ripetono*, perché solo l’origine (incessantemente) si ripete. L’origine dell’umano è una composita *emergenza* ambientale, vale a dire il prodotto di una concomitante serie di contingenze bio-ambientali; tuttavia fino a che questi meccanismi antropogenici continueranno a ripetersi, da quell’origine non ci saremo, in quanto “specie”, mai allontanati. Del resto quei meccanismi oggi è possibile osservarli, messi a nudo, sia nelle forme di vita umana contemporanee⁵⁹, sia in quell’autentica cartina al tornasole che sono le odierne sperimentazioni artistiche⁶⁰.

Domandiamoci, tuttavia, di nuovo: che cosa *appare* costantemente ripetersi? La tesi secondo cui ciò che si ripete sia l’*origine* e che questa consista nei meccanismi antropogenici che sono la condizione dell’*ominizzazione*, questa tesi è esaustiva oppure manchevole? Tornando a quanto argomentato attraverso Heidegger – ma potremmo farlo anche attraverso Adorno o anche Sloterdijk – dovremmo necessariamente aggiungere che ciò che si ripete non sono *solo* i meccanismi antropogenici ma anche la *domanda* di “umanità”. Che questa domanda appaia solo nella forma della sua *impossibilità* è ciò che anche le ultime *opere* d’arte del Novecento ci hanno mostrato – penso a Joyce, a Schönberg, a Beckett, per dare solo qualche nome. Esse sono *ultime* e *impossibili* nella loro stessa forma, cioè attestano che un’opera per essere tale deve essere sempre l’ultima possibilità concessa, ma in quanto possibilità *fallita*. Allora, e da sempre, si tratterà di *fallire meglio*, per dirla con Beckett?⁶¹

Perché ho fatto riferimento all’arte? Perché essa mi consente di rispondere, per quanto nella forma della provvisorietà, alla questione se l’origine si riduca alla semplice ripetizione dei meccanismi antropogenici: dal momento che *con* l’origine si ripete anche

⁵⁸ Ch. Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, trad. it. di T. Cavallo, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

⁵⁹ Su tale questione generale rimando al mio *Eccitazioni mediali. Forme di vita e poetiche non simboliche*, Kaiak Edizioni, Tricase 2014.

⁶⁰ V. Cuomo, *Una cartografia della tecno-arte. Il campo del non simbolico*, Cronopio Edizioni, Napoli 2017.

⁶¹ S. Beckett, *Worstward ho*, trad. it. di R. Mussapi, *Compagnia e Worstward ho*, Jaca Book, Milano 1986.

la domanda di *uscita dall'origine* – la domanda di “umanità”, di “nuovo inizio” – allora vuol dire che i meccanismi antropogenici si ripetono solo continuamente *inceppandosi*, o meglio “aprendosi” a causa dell’insistenza della tensione all’uscita da essi.

Difetto d’origine, potremmo dire: quello dei meccanismi e quello dell’umano.