

MACERIE: IL FANTASMA DELLA NATURA NELL'ERA DELL'ANTROPOCENE

ALESSANDRO CARRIERI
University of Turin (Italy)
alessandro.carrieri@edu.unito.it

Abstract: The blind faith in progress, as a submission to a *nomos* imbued with mythical elements, is declined today through concepts and slogans which participate in the umpteenth ideological mystification of the technocratic society of consumption, aimed at legitimizing and justifying the unconditional domination and exploitation of Nature, even through the (wholly fraudulent) promotion of its protection. The present paper intends to show how even such *escamotages*, far from breaking the logic of “growth for growth”, move rather in the direction of what Löwith called a total denaturalization of the world and man, that is to say the triumph of the *Apparatenwelt* of Günther Anders. If Man interacts with the natural environment solely through the mediation of a variegated set of techniques, in fact, Nature itself disappears from its subjective horizon and he does nothing but interact with these techniques and with the techno-nature which they originate.

Keywords: techno-nature, eco-sophy, augmented reality, ethics, Anthropocene.

Nei negozi di giocattoli di Molussia c'erano dei pupazzi bianchi che, quando venivano accostati a dei pupazzi neri, iniziavano automaticamente a schernirli. Beninteso, i neri venivano forniti gratuitamente insieme agli altri. “Hai avuto anche tu un gioco simile?”, chiese il bambino negro dopo aver ricevuto il gioco in regalo dalla mamma per il compleanno. “Cosa ti viene in mente!” rispose la madre. “Non penserai mica che tua nonna potesse farmi un qualche regalo? E addirittura qualcosa di così simile? E che la *tecnica* all'epoca fosse già tanto avanzata?” Entrambi sentirono l'orgoglio crescere dentro di sé e cominciarono, rotolandosi per terra, a giocare e ridere. Ma nel sottosuolo la Molussia rise (Anders 2012: 24).

Già agli occhi di Heidegger, nel secondo dopoguerra, la Terra poteva “mostrarsi solo come l'oggetto di quell'aggressione che, nel volere dell'uomo, si instaura come l'oggettualizzazione incondizionata. La natura [...] appare ovunque come l'oggetto della tecnica” (Heidegger 2002: 302). In quegli stessi anni, Anders, suo allievo, evidenziava come l'uomo stesso si fosse volontariamente “fatto oggetto” di una tecnica che, intesa come teoria astratta, come processo o come principio di organiz-

ISSN 2283-7949
GLOCALISM: JOURNAL OF CULTURE, POLITICS AND INNOVATION
2018, 3, DOI: 10.12893/gjcp.2018.3.1
Published online by “Globus et Locus” at www.glocalismjournal.net



zazione, si configura sempre più come mediazione che come strumento. Infatti, sebbene generalmente si tenda a considerarla come un mero espediente operativo, fornendone un'accezione certamente esatta, ciò appare del tutto insufficiente a dare conto dell'essenza profonda della tecnica e del suo dominio onnicomprensivo. Per indagarla, allora, occorre anzitutto comprendere che essa, a ben vedere, è sempre una mediazione tra l'uomo e l'ambiente naturale, e che i suoi mezzi sono tutt'altro che neutrali.

L'analisi filosofica della crisi ecologica (e di ogni possibile scappatoia da essa), pertanto, non può che coincidere con la critica del progresso, della *religione del consumo* e della ragione tecnico-strumentale *tout court*, “e non può essere realizzata con un programma minore” (Benjamin 1998: 13). Una delle maggiori problematiche, per la civiltà tecnologica dello spreco, infatti, non verte tanto sulle modalità e le tecniche di produzione, quanto piuttosto su quelle di smaltimento delle scorie e dei rifiuti che l'attuale modello di sviluppo *produce* quotidianamente, ed è riassumibile nella formula *how to get rid of*. È evidente, seppur paradossale, che il processo negativo di distruzione dei prodotti richieda l'utilizzo di nuova tecnica e l'invenzione di nuovi e ulteriori strumenti, ossia una prestazione tecnica positiva che include “la co-produzione [...] degli scarti [...] o la contaminazione dei territori” (Anders 2008: 20). Anders individua un vero e proprio scarto ontologico tra *forza di produzione* e *forza di distruzione*, nel senso che “possiamo costruire assai più che distruggere” (Anders 1980: 367), che siamo, cioè, del tutto incapaci di annullare gli effetti di ciò che abbiamo prodotto in precedenza, di riprodurre “lo stato della perdita innocenza”: l'uomo è l'unica forma di vita a produrre rifiuti che la biosfera non è in grado di riassorbire e metabolizzare.

Egli, infatti, non dispone più di alcun “luogo di ritirata”, né di un luogo dove poter confinare le scorie tossiche della propria produzione, poiché queste finiscono per contaminare qualsiasi sistema, pregiudicandone la stessa esistenza. Eppure, a quanto pare, “nessuna considerazione di morale o di costo può durevolmente frenare la ricerca scientifica” (Latouche 1995: 65) né la co-produzione di scarti, nemmeno di fronte all'eventualità, sempre più prossima – e a ben vedere già realizzata –, di un mondo-pattumiera, vero contraltare della società dello spreco e della civilizzazione. L'*Apparatenwelt*, infatti, “ratificando furbescamente la richiesta di scarti [...] inaugura l'armonia totale” (Adorno, Horkheimer 1966: 45) e garanti-

sce la propria perpetrazione *ad infinitum*, rimuovendo con efficacia qualunque intralcio o minaccia che possa minare la sua stabilità.

Il destino del pianeta, allora, sembra coincidere con quello di Leonia – città invisibile di Calvino dove “il pattume [...] a poco a poco invaderebbe il mondo, se sullo sterminato immondezzaio non stessero premendo, al di là dell’estremo criminale, immondezzai d’altre città, che anch’esse respingono lontano da sé montagne di rifiuti” (Calvino 1972: 55). Le immense montagne di cianfrusaglie e spazzatura, quelle enormi quantità di scorie che subissano le discariche, allora, “al cospetto della catastrofe imminente, non sono solo documenti storici oggetto di un’archeologia del dimenticato: essi, ben diversamente, ‘dicono la verità’” (Cuozzo 2013: 107). In quanto espressione solida e inemendabile del fallimento della società della crescita, come afferma Gianluca Cuozzo, l’esistenza stessa dei rifiuti risulta essere in qualche modo “sovversiva”. “La spazzatura [...] controcanto osceno della produzione e del consumo, [...] scardina l’immagine precostituita del mondo dato avanzando una riserva di senso – *l’inadempito*” (Cuozzo 2013: 25); in altre parole, essa è in grado di produrre un qualche conflitto nella pacificata e dormiente coscienza collettiva, e forse di destarla e distoglierla dal proprio volontario annientamento. I rifiuti, infatti, rappresentano la confessione materiale dei nostri peggiori peccati di consumatori, in essi si può ravvisare l’insorgere di quel rimosso che la coscienza avrebbe voluto accantonare e nascondere, ma che ritorna con un sempre rinnovato vigore, “nello sguardo attonito di esseri umani affamati”, nella “rassegnazione inspiegabile di animali in via d’estinzione che si lasciano sopraffare dal petrolio grezzo che si avvolge ai loro corpi impotenti soffocandoli” (Cuozzo 2013: 109). Le scorie venefiche di cui le discariche sono colme, sono “il segno maldestro della nostra insensata opulenza” (Cuozzo 2009: 36). Esse rappresentano, in altri termini, la trasposizione in merce di quell’atavico desiderio di felicità, da sempre conaturato nell’uomo, deliberatamente deformato e dirottato a scopi commerciali e di profitto e puntualmente frustrato e disatteso.

Se il pensiero scientifico moderno, riducendo il mondo metafisico a entità meramente fattuale, *de facto*, rende impossibile la fondazione razionale di qualsivoglia norma etica – aprendo le porte all’irrazionalismo morale (Jonas 2002) –, l’affermazione progressiva del *cyberspazio* coincide con la graduale deliquescenza della natura nel tecnologico, oltre che con

l'instaurazione di un nuovo e ulteriore livello di auto-isolamento e auto-addomesticamento sociali. In tal senso, come si vedrà, il *postmoderno* non sarebbe altro che il nome dato alla prostrazione volontaria e all'accettazione acritica dell'esistente, a quel devastante "connubio [tra] manipolazione tecnica e catastrofe ecologica" (Cuozzo 2013: 7). L'umanità, cooptata da una colonizzazione permanente e altamente invasiva da parte della tecnologia, accoglie con esultanza e ingenuità la prospettiva di un presente di tecno-natura e tecno-cultura, ne è orgogliosa e "si rotola per terra" per la gioia¹. Si tratta, afferma Cuozzo, di una totale "lacerazione del rapporto tra uomo e mondo, *logos e kosmos*, prassi storica e natura, ragione scientifica (spesso perdutasi nelle patologie della epistemologia) e filosofia della natura" (Cuozzo 2013: 15), ossia del trionfo di un acosmismo nichilista e bioclasta – pronto ad ipotecare il futuro in nome della soddisfazione immediata di un qualche vizio presente – che introduce l'esizio finale della vicenda umana. Di fatto, "trasformare il mondo in una presenza fantasmatica significa ridurre se stessi alla stregua di uno spettro; e spettro, per così dire, è colui che, divenuto l'ombra di se stesso, ha perso ogni legame con un mondo di cui, a conti fatti, è rimasto davvero poco" (Cuozzo 2013: 20). Lo spazio e il tempo, nella società tecnocratica degli affari, non sono che sgradevoli vuoti da colmare, un *vergognoso* eccesso di mondo.

La superficie terrestre, a ben vedere, è intesa anzitutto e perlopiù quale mero supporto delle pratiche umane del riconoscimento: perforazioni del suolo in cerca di idrocarburi, edificazioni di palazzi, città e dighe mastodontiche per il nostro abitare "in sicurezza" e per il fabbisogno energetico costantemente in crescita, creazioni di lunghe arterie e viadotti per l'alta velocità, rilevamenti satellitari, orientamento del traffico tramite navigatori, i rassicuranti confini politici tra gli stati, le previsioni metereologiche [...]. Tutto ciò rende la crosta terrestre il puro sostrato di attività di significazione astratte e in funzione esclusivamente umana (Cuozzo 2013: 22).

Oggi, l'uomo si colloca in un *habitat* integralmente artificiale – dove "silenzio e mancanza d'immagini sono diventate lacune e vuoti nel continuum del mondo dell'immagine" (Anders 1980: 231) – e interagisce unicamente con la realtà degli strumenti e degli oggetti che formano la *totalità* del suo ambiente, costituito da ferro, asfalto, vetro e plastica. Dal canto proprio, la pianificazione biopolitica e territoriale, quale realizzazione topo-*grafica* della complessione logistica e strategica del potere, è in grado di inglobare e neutralizzare qualsivoglia

afflato naturale, addomesticando l'esperienza mondana dell'uomo e abolendo ogni relazione *non-technica* con il proprio habitat, mediante la burocratizzazione dello spazio pubblico e degli elementi naturali. Infatti, se la scienza considera la natura una sorgente eterna di cavie ed espedienti e se l'industria pensa ad essa come a una sorta di pozzo magico, dove è possibile, al contempo, trarre risorse infinite e gettare le proprie scorie, le infrastrutture – quali vere e proprie articolazioni di un potere che si è sublimato nell'organizzazione stessa del mondo – fanno dello spazio fisico un mero “nulla” da attraversare *as fast as possible*, un inutile e snervante spazio vuoto che non fa che boicottare le attività produttive e gli affari, costringendo a ritardi ed enormi perdite di tempo e denaro; nella migliore delle ipotesi, come affermava Horkheimer, “l'uomo d'affari [...] vede nel paesaggio lo sfondo adatto per una sfilata di cartelloni pubblicitari” (Horkheimer 1969: 87).

Dal momento in cui la crescita e la ri-produzione dell'uomo sono inversamente proporzionali a quelle della natura, la divaricazione tra sistema sociale e sistema naturale appare sempre più marcata, sempre più irreversibile. Tra la logica dei consumi e l'equilibrio ambientale, dunque, si può individuare una vera e propria idiosincrasia, che conduce, in ultima istanza, alla svalutazione dell'intero cosmo, o più concretamente, agli incendi nel Circolo Artico, all'estinzione di milioni di specie vegetali e animali, alla desertificazione e all'inabissamento di porzioni abnormi di pianeta. Eppure, sebbene gli effetti devastanti dei cambiamenti climatici si impongano con evidenza, resistono una certa cecità e un certo scetticismo di fronte alla catastrofe ambientale, una sorta di “bonaccia escatologica” (Anders 1956: 260), dettata da una grande ingenuità, da una profonda ignoranza o da un tendenzioso interesse. L'idea diffusa che vi sia una qualche contraddizione tra riscaldamento globale e glaciazioni eccezionali, tra inaridimento delle terre e innalzamento dei mari, direbbe Benjamin, non è altro che una “pigrizia del pensiero”.

Dunque, se per Goethe l'*homo creator* avrebbe potuto (e dovuto) perfezionare, per mezzo dell'arte, la “perfezione potenziale” intrinseca alla natura stessa, questo oggi appare come il fautore dell'annichilimento definitivo di ogni equilibrio naturale, barattato con una maggiore efficienza, una maggiore velocità e un sempre maggiore profitto; in fondo, l'affermazione di Walter Benjamin, secondo il quale “lo sfruttamento della natura [...] viene opposto, con ingenuo compiacimento, a quello del proletariato” (Benjamin 1998: 81-82), sembrerebbe

non aver perduto la propria attualità. L'ambiente naturale – già oggetto di uno sfruttamento amorale e di un'esponenziale saturazione edilizia e infrastrutturale – sembra destinato a sussistere come *a) surrogato* (natura situata, integrata e *progettata* all'interno del tessuto urbano); come *b) stabilimento/riserva* (protetto e recintato, ma pur sempre equipaggiato di infrastrutture e attrazioni a pagamento); e come *c) fantasma* (tecnonatura).

a) Nel primo caso, ci troviamo di fronte ad una necessità estetica e logistica, ad un concetto di natura quale *ornamentum*, elemento decorativo o arredo urbano; ma anche dinanzi a un tentativo un po' maldestro di sublimare un certo impulso naturale mediante il trapianto forzato e razionalizzato di elementi vegetali e animali, spesso esotici. Infatti, la complessione naturale dell'uomo, quel legame fisiologico ormai quasi del tutto reciso, è "esorcizzata" mediante aiuole e parchi artificiali, progettati e regolati da un piano urbano, all'interno del quale ogni arbusto ed ogni essere vivente viene introdotto, censito e *disciplinato* (ossia burocratizzato) ed ogni eventuale forma di vita indesiderata – apparsa spontaneamente o sfuggita alla pianificazione iniziale – viene neutralizzata. Gli elementi naturali introdotti e situati nello spazio urbano, infatti, sono opportunamente privati di ogni elemento di costituiva instabilità, sono in qualche modo sterilizzati e resi inoffensivi, spesso protetti da recinzioni e videosorvegliati. Anche gli animali domestici, per dirla con Felix Duque, non sarebbero altro che il "complemento mobile" di giardini botanici e aree verdi, anch'essi posti al servizio di una certa nostalgia, introiettata dai cittadini delle metropoli (Duque 2007). La stessa che, unitamente a un ecologismo modaiolo e *prima facie*, presiede l'aumento esponenziale della produzione di rami, piante, fiori e arbusti artificiali, complemento irrinunciabile per le vetrine dei negozi e per l'*interior design*. Nell'epoca della catastrofe ecologica – non più imminente, ma ormai definitivamente in atto – l'umanità si accinge, lavorando febbrilmente, a segare gli ultimi alberi e prosciugare l'ultima goccia di combustibile fossile [anche] per circondarsi di una natura artefatta e mummificata, dal valore meramente ornamentale e apotropaico, che viene *disegnata, fabbricata e installata*.

b) All'interno delle città, così come nel *countryside*, l'esperienza naturale appare sempre più relegata al concetto di villaggio vacanze o di parco attrezzato, o più in generale di *attrazione*. Essa è qualcosa da esperire in giornata o entro un periodo limitato (settimana bianca, gita, crociera, safari), sotto il

segno di una *fruibilità* regolamentata e spesso a pagamento. Se come afferma Benjamin, “al concetto corrotto del lavoro appartiene come suo complemento la natura che [...] ‘esiste gratuitamente’” (Benjamin 1998: 82), a esso deve appartenere anche il concetto di natura come fonte di profitto, come prodotto di intrattenimento, come elemento di interesse meramente turistico o come svago e pausa dalla frenesia di un’esistenza, quella urbana, sempre più inautentica. Alle campagne, oggi, competono la mera produzione e l’organizzazione delle derrate fresche per le città, mentre alle riserve naturali è affidato il compito di “vendere nostalgia” – per citare ancora Duque –, ma in entrambi i casi “si tratta per lo più di *ambienti* manipolati con coscenziosi *maquillage*” (Duque 2007: 21) per attrarre cittadini in cerca di natura e biodiversità o desiderosi di fare esperienza del selvaggio o dell’avventura.

c) Se aiuole e parchi artificiali, quali rovine vegetali, altro non sarebbero che il cadavere della natura, la tecnonatura è senza dubbio il suo *fantasma*². Infatti, se Walter Benjamin, pettinando contropelo la Parigi del XIX secolo, poteva affermare che la natura fosse migrata nell’*intérieur* (Benjamin 2006), oggi dovremmo chiederci se essa non sia migrata, con tutto l’*intérieur*, nei nostri dispositivi. Agli ormai desueti calendari, cartoline e sfondi del desktop – con i quali gli “urbani” sognavano una fuga dal mondo di acciaio e cemento che hanno costruito, rimirando paradisi naturali che sono già un ricordo, ridotti in riserve protette e burocratizzate, nella migliore delle ipotesi, o del tutto invasi dai rifiuti, nella peggiore –, si aggiungono oggi la realtà virtuale (VR), entro il quale è possibile accedere, immergendosi in qualsivoglia ambientazione naturale e storica, escludendo o sostituendo quasi tutti i cinque sensi, e la realtà aumentata (AR). Quest’ultima, partendo dal dato percettivo reale, si sovrappone interamente alla realtà, integrandovisi perfettamente, anche a livello topografico, statuendo la possibilità di trasformare virtualmente il paesaggio che realmente ci circonda³. Oggi, infatti, possiamo intraprendere amabili passeggiate in boschi e foreste virtuali, mentre ci apprestiamo a tagliare o bruciare gli ultimi alberi e contaminare i più remoti lacerti del pianeta. Grazie a una simile tecnologia, è possibile ammirare una florida altura lì dove una discarica ha modificato per sempre la morfologia del territorio dando vita a una collina, oppure trasformare un ecomostro o una baraccopoli in una sontuosa villa coloniale e un’industria bellica nella fabbrica di cioccolato di Willy Wonka, rimuovendo dallo sguardo ogni elemento perturbante della

realtà senza intervenire. Dinanzi alla catastrofe ecologica, l'unico espediente cui l'umanità sembra saper ricorrere, afferma l'ultimo Baudrillard, è quello di "reinventare il reale come finzione, proprio perché il reale è scomparso dalla nostra vita" (Baudrillard 2010: 12).

Come accennato in precedenza, la filosofia postmoderna – che sognava la realizzazione terrena dell'*Übermacht* nietzschiano mediante la liberazione delle pulsioni e degli istinti umani, e nella sua declinazione *post-human*, mediante il potenziamento del corpo e l'ibridazione nanotecnologica –, ha finito per rivelarsi la riverente ancella di una società, quella tecnocratica, che non fa che depotenziare e avvilitare l'uomo, neutralizzando in lui ogni afflato di trascendenza, e quindi di libertà. La dottrina postmoderna e le teorie postumane, ancora imperanti, non solo sono del tutto asservite alla tecno-cultura, ma la preparano e supportano, diffondendo il suo divieto di esistenza-non-simbolica. La linearizzazione dei simboli e dei linguaggi, infatti, non è che il segno incontrovertibile di una tecnologia trionfante e di un mondo costruito di immagini, di una società dedita unicamente al consumo, nella quale "il mito di una convergenza ideale delle tecniche, della produzione e del consumo maschera tutte le controfinalità politiche ed economiche" (Baudrillard 2007: 160) e l'unico segno riconoscibile è la merce, quale rifiuto in divenire. Parrebbe addirittura che l'impulso fagocitante e distruttivo, squisitamente umano – da sempre disinteressato alle conseguenze politiche ed ecologiche del proprio agire e motivato dalla sola ricerca di una maggiore efficienza e del massimo utile –, quella tendenza allo sfruttamento incondizionato della natura e dell'altro, si sia in qualche modo trasmessa dall'uomo ai suoi strumenti, tramandata dal demiurgo alle sue macchine, che risulterebbero, quindi, intrinsecamente e costitutivamente devastanti. Allora, come afferma Anders, "può darsi benissimo che il pericolo che ci minaccia non consista nel cattivo uso della tecnica, ma sia implicita nell'essenza della tecnica in quanto tale" (Anders 1980: 113). In effetti, non solo simili dispositivi sono quotidianamente impiegati da disparati gruppi di potere, privati o governativi, per saccheggiare territori in cerca di materie prime o per bombardamenti ed eccidi di massa (si pensi ai droni militari o ai missili "intelligenti"), ma nella loro stessa struttura è inscritta una logica avalutativa dell'efficienza e dell'espansione infinita, che prescrive di sgombrare il campo da ogni eventuale ostacolo al proprio corretto funzionamento. Le macchine, infatti,

sono per natura espansioniste e integraliste, dunque ardon dal desiderio di non lasciare incompiuta alcuna prestazione, anzi sono assolutamente incapaci di non assumere tutte le funzioni che sono in grado di eseguire, non avranno raggiunto il loro obiettivo finché resterà ancora qualche residuo: cose o uomini “ex-centrici” che continuano a esistere fuori dalla macchina (Anders 1980: 102).

La civiltà tecnologica starebbe completando il progetto lasciato parzialmente incompiuto dalla modernità, ossia la completa e definitiva abolizione della natura. Gli sforzi della modernità di disincantare e strumentalizzare il mondo naturale hanno prodotto una realtà in cui nulla è lasciato fuori dal sistema tecnico del dominio e dell’annichilimento. Come affermano Horkheimer e Adorno, “la storia della civiltà è la storia dell’introversione del sacrificio: è la storia della rinuncia” (Adorno, Horkheimer 1966: 23). Questa è la frode celata negli stessi meccanismi asettici della tecno-cultura, il nucleo occultato di un dominio che perpetra il progressivo e capillare annichilimento dell’uomo, della società e del pianeta. Ma se la tecnica si sviluppa in modo del tutto autonomo attraverso una dinamica espansionistica matematica e perciò infallibile, e poiché le nostre capacità di previsione e controllo dei suoi effetti appaiono del tutto insufficienti, è assolutamente ragionevole supporre che una tale crescita tecnologica finirà irrimediabilmente per collidere – laddove già non avvenga – con la vita organica ed è altrettanto evidente che solamente una delle due forme di esistenza potrà sopravvivere. L’aspetto più inatteso, piuttosto, riguarda il fatto che un tale annichilimento della natura e dell’umano passino anche attraverso la loro sedicente tutela.

Perciò, occorre confutare anche la leggenda di uno sviluppo “durevole” o “sostenibile”, concetto assolutamente antinomico e fraudolento, dietro il quale si celerebbe l’ennesimo, miserabile, tentativo, da parte dei suoi paladini, di scongiurare, o quanto meno posporre, l’inesorabile epilogo verso il quale volge la società tecnologica dello spreco; uno sforzo, questo, che risulta essere tanto buffo quanto vano, praticato nella speranza di ripulire la propria coscienza – tingendola di verde –, pur mantenendo i propri profitti ed esonerandosi da ogni responsabilità o coinvolgimento nelle sorti del mondo. Si tratta, direbbe Latouche, di “un bell’esercizio di diplomazia verbale, che consiste nel cambiare le parole quando non si riesce a cambiare le cose” (Latouche 1995: 103), o quando, con maggiore probabilità, non vi fosse la volontà di farlo; ma la verità è

che non si può dare alcuna modernizzazione ecologica senza la restrizione o l'abolizione della dinamica dell'accumulazione capitalistica e senza una sensibile autolimitazione del saccheggio di risorse.

Lo stadio terminale di un'umanità che lavora febbrilmente al biocidio universale, invece, parrebbe essere informato da un certo ecologismo spicciolo, declinato, *mutatis mutandis*, come merce, quale ultimo, subdolo travestimento di un sistema produttivo che, prossimo alla crisi energetica definitiva, si camuffa sotto un manto di rami e foglie – come i cespugli con le gambe nei cartoni animati. Simili tentativi, ben lungi dal rompere con l'ideologia del progresso, non fanno che perpetrarne la logica – quella della *crescita per la crescita* –, e diffondono l'idea, tanto rassicurante quanto fallace, che possa esistere uno *sviluppo sostenibile*. Il rifugio ultimo, per l'uomo orfano della propria *Ursprung* e sradicato dal *kosmos*, parrebbe risiedere, dunque, nella simulazione multisensoriale di un mondo altro, di un mondo non più o non ancora presente, una “nuova” realtà, che contiene *in nuce* tutto ciò che è costantemente tradito e negato nella realtà mondiale, a cominciare dall'integrità dell'*oikos* comune. “Allucinazione del reale, del vissuto, del quotidiano, [...] ricostruito, talvolta fin nei dettagli di un'inquietante estraneità, [...] come una riserva animale o vegetale, esposta alla vista con una precisione trasparente, e tuttavia senza sostanza, derealizzata in anticipo, iperrealizzata” (Baudrillard 2010: 12). Una sorta di Eden 2.0, interamente personalizzabile e disponibile in abbonamento mensile per tutti i sistemi operativi, una dimensione mediale apparentemente integrata alla realtà fisica e che da essa prende le sue mosse, ma che non è altro che un *proiectus*: progetto ma anche proiezione di un desiderio, mai sopito, di riconciliazione con la natura e con la terra, o più in generale, di una nostalgia di una dimensione *altra*, derivata dall'incapacità sistemica di concepire qualsivoglia alterità. L'annichilimento finale dell'agire umano, la rinuncia definitiva a emendare l'esistente e l'abbandono *tout court* della dimensione naturale sembrano procedere, dunque, in modo sincronico, scanditi da slogan che incoraggiano la personalizzazione virtuale della realtà e la fruizione di paesaggi digitali idilliaci, che occultano le rovine di un mondo marcescente, sommerso da montagne di rifiuti, e le ferite di una natura oltraggiata.

Alla filosofia, allora, è affidato il compito di scardinare gli addobbi cangianti e le scenografie ipnotiche di una società che promette pace e abbondanza mentre produce morte e penuria,

al fine di smascherare la “vanità di ogni tentativo umano di progresso e di emancipazione dalle necessità delle cicliche *revolutiones* del cosmo naturale” (Cuozzo 2013: 51). La considerazione delle nocività dell’attuale modello tecnocratico di sviluppo, infatti, non può prescindere da quella del contesto sociale che le ha prodotte, volute e rese necessarie per tutti. Appare chiaro, allora, che la colonizzazione tecnologica della vita quotidiana e la manomissione sistematica dell’ambiente fisico-naturale abbiano raggiunto una tale intensità da non poter più essere trascurati; una riflessione intorno alle conseguenze etiche, sociali ed ecologiche che esse comportano, forse, non è mai stata tanto urgente, e potrebbe costituire l’ultima *chance* di corrodere la convinzione, tuttora dominante, che il progresso sia intrinsecamente buono, che la Natura sia un *datum* di cui possiamo liberamente disporre e che il dominio tecnico di essa e dell’uomo sia il *leitmotiv* stesso della storia, la missione primaria della civiltà. Affermare che in natura non si diano limiti ma solo ostacoli da superare – atteggiamento tipico di un utilitarismo freddo e calcolatore – e che plastica e rifiuti prodotti dall’uomo siano parte integrante di essa, “è tutt’altro che filosofico. Non è all’inizio di nessuna conoscenza, se non di quella che l’idea di storia [e di sviluppo] da cui proviene non sta più in piedi” (Benjamin 1998: 79). Prendere coscienza dei danni provocati dallo sviluppo significa comprendere che l’economia non è, come comunemente ritenuto, l’unico mezzo per sconfiggere la povertà e la necessità, ma ne è, piuttosto, la causa più profonda. Per sopravvivere, occorre dunque “organizzare il dopo sviluppo” (Latouche 1995: 103), non è sufficiente limitare le attuali tendenze e gli attuali ritmi di produzione, ma è necessario invertire la rotta e “uscire” dallo sviluppo, impegnandosi nella pratica di un vero e proprio disarmo culturale e, non in ultimo, *decolonizzare* il nostro immaginario dall’*onnimercificazione* del mondo, depurandolo da quell’endemica incapacità di concepire un’*altra* realtà, un’*altra* società. Se nella prospettiva di Latouche, dunque, la proposta di una via di uscita positiva dal delirio produttivista e dei consumi si concretizza nella realizzazione utopica di una società “autonoma, democratica ed ecologica: la società della decrescita”, secondo autori più radicali, come John Zerzan, ciò non sarebbe comunque sufficiente: l’unica possibilità di *restare umani* e salvare il pianeta consisterebbe nel rendersi totalmente indipendenti dalla civiltà tecnologica, operandosi af-

finché essa scompaia del tutto e tentando di ricomporre porzioni frante di realtà.

La pauperizzazione di ogni anelito naturale ha seminato il deserto laddove un tempo dimorava la *differenza* quale condizione di ogni armonia, oggi negata dal reiterato tentativo di sottomettere e monopolizzare il cosmo naturale a scopo di lucro. Da qui nasce il paradosso: la *natura naturans* spinoziana – anticamente considerata incontrollabile e immutabile, processione eterna e necessaria dall’origine divina –, appare oggi perfettamente manipolabile o del tutto irrilevante; mentre gli ordinamenti economici e politici – oggettivazioni storicamente condizionate e condizionabili –, si presentano granitici e irrefutabili, assumendo le caratteristiche e l’aspetto propri del mito. Pertanto, la società tecnologica della quarta rivoluzione industriale, che si autopromuove come la realizzazione terrena del Paese di Cuccagna, utopia concreta e a portata di *touch*, a ben vedere, cela un’essenza profondamente distopica; il velo di Maya si è reso virtuale, dietro di esso il mondo: un “cumulo di macerie” e un mare di rifiuti. Il compito della critica, allora, è quello di accogliere e amplificare quella “tensione utopica che ancora si agita al fondo di quel grande immondezzaio in cui si raccolgono i sogni spezzati dell’uomo” (Cuozzo 2013: 107), nel tentativo di far affiorare l’immagine originaria del desiderio, spuria dalle suggestioni e dalle colonizzazioni subite dall’immaginario economico e del progresso, e di limitare i danni di una catastrofe ormai inevitabile.

Non si tratta, qui, di divinizzare la natura, né di includerla in una forma di egoismo allargato che invochi la tutela dell’ambiente esclusivamente in funzione della sopravvivenza umana, ma della necessità di ripristinare l’equilibrio tra sistema umano e sistema naturale, ormai completamente stravolto. Questo, forse, può ancora essere ristabilito, sebbene gli effetti devastanti del suo stravolgimento siano irreversibili – purché si riconosca la complessità delle relazioni intercorrenti tra ogni elemento dell’ecosfera –, tracciando nuovi orizzonti etici e fondando un nuovo agire morale, che sia caratterizzato da una certa dose di *creatività*, dall’assunzione della *responsabilità* – non solo nei confronti del futuro ma anche del passato tradito – e soprattutto, come afferma Cuozzo, da un principio di *reversibilità* dell’azione nei confronti del cosmo naturale e dal rispetto dei suoi limiti. Infatti, “è un grave difetto della nostra evoluzione culturale non aver saputo ravvisare e valutare in anticipo questi limiti, esterni ed interni” (Cuozzo 2013: 131) e aver coinvolto l’intera natura nel nostro stesso destino, con

l'assurda pretesa di razionalizzarla: fantasia generata da un delirio narcisistico dal quale l'umanità, da poco più di un secolo, sembrerebbe affetta.

NOTE

¹ Come i protagonisti dell'aneddoto andersiano che introduce il presente saggio.

² Secondo Felix Duque, la congiunzione di *software* e paesaggi pubblici di *hardware* nella seconda natura dell'universo computazionale, pone le fondamenta per una terza e definitiva tecno-natura.

³ Se nella realtà virtuale (VR), le informazioni aggiunte o sottratte elettronicamente sono preponderanti, al punto che le persone si trovano immerse in una situazione nella quale le percezioni naturali di molti dei cinque sensi non sembrano neppure essere più presenti e sono sostituite da altre, nella realtà aumentata (AR) la persona continua a vivere la comune realtà fisica, ma usufruisce di "informazioni aggiuntive" o manipolate della realtà stessa.

BIBLIOGRAFIA

- T.W. Adorno, M. Horkheimer (1966), *Dialettica dell'illuminismo* (Torino: Einaudi).
 G. Anders (1956), *L'uomo è antiquato*, vol. I, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (Torino: Bollati Boringhieri).
 G. Anders (1980), *L'uomo è antiquato*, vol. II, *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (Torino: Bollati Boringhieri).
 G. Anders (2008), *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza* (Milano-Udine: Mimesis).
 G. Anders (2012), *Lo sguardo dalla torre* (Milano-Udine: Mimesis).
 J. Baudrillard (2007), *La società dei consumi* (Bologna: Il Mulino).
 J. Baudrillard (2010), *Cyberfilosofia* (Milano-Udine: Mimesis).
 W. Benjamin (1998), *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (Torino: Einaudi).
 W. Benjamin (2006), "Appendice" a *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VII, *Scritti 1938-1940* (Torino: Einaudi).
 I. Calvino (1972), *Le città invisibili* (Torino: Einaudi).
 G. Cuozzo (2009), *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin* (Milano-Udine: Mimesis).
 G. Cuozzo (2013), *Regno senza grazia. Oikos e natura nell'era della tecnica* (Milano-Udine: Mimesis).
 G. Cuozzo (2013b), *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E* (Bergamo: Moretti e Vitali).
 F. Duque (2007), *Abitare la terra. Ambiente, umanismo, città* (Bergamo: Moretti e Vitali).
 M. Heidegger (2002), *Holzwege. Sentieri erranti nella selva* (Milano: Bompiani).
 R. Heinberg (2012), *Primitivismo contro la civilizzazione*, in AA.VV., *Civiltà della distruzione, Teorie contro la civilizzazione* (Lecce: Bepress).
 M. Horkheimer (1969), *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale* (Torino: Einaudi).
 H. Jonas (2002), *Il principio responsabilità* (Torino: Einaudi).
 S. Latouche (1995), *La Megamacchina. Ragione tecno-scientifica, ragione economica e mito del progresso* (Torino: Bollati Boringhieri).
 J. Zerzan (2008), *Twilight of the Machines* (Port Townsend: Feral House).

