



Thaumàzein

Θαυμάζειν

RIVISTA DI FILOSOFIA

PENSARE LA CRISI ECOLOGICA **THINKING THE ECOLOGICAL CRISIS**



***Thaumàzein* – Volume 13, Issue 1, 2025**

**Pensare la crisi ecologica
Thinking the Ecological Crisis**

*A cura di / Edited by
Luca Valera
Fiorenza Toccafondi*

Thaumàzein is an open-access journal of philosophy and uses double-blind peer review in order to ensure and to improve the quality of philosophical discussion. *Thaumàzein* promotes special issues on topics of particular relevance in the philosophical debates. Founded in 2012, it is an international journal of biannual publication.

The journal is rated “A”, by the Italian academic research evaluation agency (Anvur), for the following scientific areas: 11/C1, 11/C3, 11/C5.
Indexed in ERIH PLUS

EDITOR-IN-CHIEF
Guido Cusinato

DIRECTIVE COMMITTEE

Isabella Adinolfi, Arianna Fermani, Alessandra Fussi, Gualtiero Lorini, Luca Mori, Donatella Pagliacci, Davide Poggi, Vallori Rasini, Roberto Revello, Marco Russo, Giacomo Scarpelli, Alessandro Stavru, Fiorenza Toccafondi, Luca Valera

EDITORIAL BOARD

Damir Barbarić, Mirko Di Bernardo, Marcelo Boeri, Daniela Calabrò, Michael Chase, Giovanna Colombetti, John Cutting, Antonio Da Re, Roberta De Monticelli, Anna Donise, Ubaldo Fadini, Cinzia Ferrini, Elio Franzini, Shaun Gallagher, Roberta Guccinelli, Christoph Horn, Joel Krueger, Roberta Lanfredini, Federico Leoni, Enrica Lisciani Petrini, Romano Madera, Mauro Magatti, Paolo Augusto Masullo (†), Maurizio Migliori, Luigina Mortari, Linda M. Napolitano Valditara, Riccardo Panattoni, Claudio Paolucci, Elena Pulcini (†), Massimo Recalcati, Rocco Ronchi, Emidio Spinelli, Holmer Steinfath, Salvatore Tedesco, Franco Trabattoni, Ingrid Vendrell Ferran, Dan Zahavi, Wei Zhang

EDITORIAL TEAM

Rie Shibuya (editorial coordinator)
Maria Cagalli, Fabio Giacomini

Cover image: © Nicola Di Stefano, 2013.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

This is an open access journal distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY-4.0).

ISSN: 2284-2918
Isbn: 9791222321295

2025 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

TABLE OF CONTENTS

SPECIAL ISSUE

PENSARE LA CRISI ECOLOGICA

THINKING THE ECOLOGICAL CRISIS

LUCA VALERA, FIORENZA TOCCAFONDI <i>Thinking the Ecological Crisis. Introduction</i>	6
STEFANO RIGHETTI <i>La funzione critico-negativa del dualismo natura-cultura nel pensiero ecologista</i>	14
CATERINA ZAMBONI RUSSIA <i>Preservare un territorio insediato: Il radicamento come fonte di ecologia</i>	33
VALENTINA GONZÁLEZ-MORALES <i>Derechos bioculturales y ética biocultural: hacia una aplicación integral</i>	51
ANDREA NATAN FELTRIN <i>Rewilding Beyond Pristine: Decolonizing the Wild for Multispecies Autonomy</i>	74
FABIO CARNEVALI <i>On Bookchin's Hidden Spinozism</i>	99
ANTONELLA CUTRO <i>Rinascere con la Natura: Panikkar pensatore dell'ecosofia</i>	118

CRISTIÁN BORGÑO

*Il Significato teologico dell'Antropocene e l'agire tecnologico:
L'essere umano tra custode e co-creatore*

145

ESSAYS / SAGGI LIBERI

FLAVIA PALMIERI

*What is Time? Speusippus' and Xenocrates' Reinterpretation
of Plato's Timaeus 37d*

170

GIUSEPPE FORNARI

Oggetto e morte di Dio in Georges Bataille

191

ALBERTO GUIDO GIOVANNI ZALI

*Eros and Hermes: Gerhard Krüger and the Socratic Path
to Natural Theology*

214

SPECIAL ISSUE

PENSARE LA CRISI ECOLOGICA

THINKING THE ECOLOGICAL CRISIS

LUCA VALERA, FIORENZA TOCCAFONDI

THINKING THE ECOLOGICAL CRISIS INTRODUCTION

A global ecological crisis cannot be merely considered a probable or distant event anymore. The ongoing climate change, the numerous scientific data available, and the amount of published thematic research confirm the fact that we are currently experiencing such a crisis. It is therefore as necessary as ever to approach the present crisis from different points of view and approaches, to offer a complex understanding of the issue, avoiding possible scientific reductionism or simplification.

When we talk about the “ecological crisis”, indeed, the very notion of crisis does not belong to the semantic domain of the so-called hard sciences, but rather to philosophy or the so-called social sciences or humanities. Consider, for example, the issue of sustainability, which is at the center of countless current debates and encompasses ecological, ethical, social, legal, and economic perspectives.

Essentially, we might consider the current ecological crisis – which is primarily an existential issue – as an open and interdisciplinary field of dialogue, in which even the theological (or, more precisely, religious) dimension does not hold a minor or secondary role. Indeed, the Encyclical Letter *Laudato Si’* has demonstrated the relevance of the religious perspective in this realm, showing how ecological issues are fundamentally “ethical”, that is, bound to the “care for our common home”. These are, indeed, ethical issues since our relationship with nature is now *value-laden*, namely, it is essentially defined by the power we have over it. Once again, these are ethical questions, because, through this power

over nature, we have become capable of radically altering it at will – effectively transforming it into the object of our responsibility.

The enormity of the forces – or the power – humanity has acquired (as a collective subject, following Jonas’s reasoning [Jonas 1984; see also Pommier 2015]) broadens not only the scope of our theoretical consideration of reality but also the possibilities available to us, among which looms the threat of destruction. Power (in its specific form as “technological power over nature”) thus becomes ambivalent in the contemporary era, as it carries both the potential for improvement and progress, as well as the threat of destruction. Faced with this curse or menace, the search for solutions – whether technical or technological – almost spontaneously gives rise to an underlying unease, one that is not satisfied by technical answers because it ultimately presents itself as an existential condition. The sense of guilt – a notion clearly outside the realm of science – thus accompanies the awareness of a sin committed through technological means, as Robert Oppenheimer reminds us with his famous 1947 lecture at MIT. It is intriguing that a physicist like Oppenheimer had to resort to another extra-scientific notion – i.e., sin – to describe a catastrophe brought about by new technologies, rather than relying on experimental data. The ecological crisis is, above all – let us reiterate once again – an existential crisis. In this sense, since it is fundamentally existential, it invites us to think about it using appropriate tools, namely philosophical resources.

Ultimately, the ecological question challenges us on how we “dwell the world” and, as such, is not satisfied with merely “technical” answers. It is within this framework – new technologies and new powers, the necessity of an ethical shift, emerging questions and concerns, and the search for a response to a dizzying existential condition – that we can interpret the new relationship between ecology and philosophy.

In this sense, philosophy can still play a key role in helping us re-think the current ecological crisis, clarifying concepts and paradigms, and offering hermeneutical keys to current events. The link between ecology and philosophy is indeed very strong, not only because of Haeckel’s [1866] studies – he was a renowned biologist and zoologist as well as a philosopher – but also because ecology has often ventured into the realms of anthropological and cosmological reflection. In this sense, the ecological concern is now a philosophical issue: evidence of this is

seen in the emergence of environmental philosophy during the 1970s, along with environmental ethics. As early as the late 1940s, however, with the publication of Aldo Leopold's celebrated work [1949], *A Sand County Almanac*, the need for a "land ethic" was already being highlighted. A few years later, with the dissemination of Rachel Carson's *Silent Spring* [1962], environmental ethics began to gain acceptance and attention among the general public, being used as a political tool to denounce irresponsible human behaviors toward the environment. In those same years, with Lynn White Jr.'s famous article [1967], moreover, ecology became part of theological speculations on a "scientific" level. In the 1970s, the environmental issue finally became a matter of public concern with the release of the Club of Rome's report, *Limits to Growth* [Meadows *et al.* 1972], which brought the topic of sustainability – a central issue in environmental philosophy – into focus. In those same years, the famous *Deep Ecology Movement* was born thanks to the Norwegian philosopher Arne Næss [1973]; this event definitively contextualized the ecological question within philosophical speculation [e.g., Passmore 1974], partly disentangling it from the excessive reliance on scientific data. It is worth noticing that much of earlier environmental philosophical speculation is configured as a response to the tendency to reduce nature to a set of symbols and mathematical formulas, a tendency inherent in the scientific method informed by modern science. This dissatisfaction with an explanation of the world based solely on a such method is primarily directed at the informative character typical of modern science: the latter seems to identify abstract and universal structures, latent schemata in nature, without fully capturing our concrete experience of being-in-the-world.¹ The discourse is quite different if we look at the world as a biophysical system, as Nicholas Georgescu-Roegen [1972; 1989] urged to do – already in the seventies of the last century. Since the planet's resources are finite, the exploitation of natural resources – wrote Georgescu-Roegen – is required to

¹ A good example of this necessity to avoid reducing experience to mere scientific evidence can be found in Næss's philosophy – please see Næss 1989; 1985; for critical works on this topic, please see Valera 2018a; 2018b. Finally, the Chilean philosopher and ecologist Ricardo Rozzi 2007 explains with great clarity Næss's interpretation of scientific evidence concerning an ecosophical standpoint.

adopt the limits that are dictated by the earth system, both about its ability to tolerate the high entropy material that is produced and the finite quantity of its resources (except for solar energy). However, this is inevitably intertwined with the ethical dimension, with a change in our being-in-the-world and consequently with the revision of the economy and its traditional categories. From this point of view, the position proposed in the second half of the twentieth century by the English economist Kenneth Boulding in *The economics of the coming spaceship Earth* is paradigmatic. Boulding introduced a distinction between two types of economy that remained iconic in environmental thought: the «“cowboy” economy» and the «“spaceman” economy». The former exemplified an open and vast economy as were the plains of the cowboy, animated by a «reckless, exploitative, romantic, and violent». The «“spaceman” economy» represented instead what, in Boulding’s [1968] opinion, should represent the economy of the future, where the earth, like a spaceship, should be considered for what it is: a closed system in which everything has limited availability, just as its capacity to receive waste and regenerate its own resources is limited.

Among the reasons for the affirmation of environmental ethics, however, besides the need to fully interpret our relationship with nature, we must also remember the necessity of rethinking the increasingly invasive role of technology in our lives. The technological power acquired by human beings over the past fifty years appears to have led to a radical change, not only in action but also in the very anthropological conception, as Hans Jonas [1979; 1984] pointed out. In environmental ethics, this has largely meant a denunciation of the new destructive human power, the recognition of rights for non-human animals, and a fundamental anthropological pessimism: as Potter (the father of bioethics) [1971; 1988] emphasizes, human beings have become a cancer on the planet, driven solely by an egoistic obsession with possession and exploitation. To solve this problem, over the last two decades a trend of thought known as longtermism has been developed, with leading exponents such as philosophers as Nick Bostrom and Will MacAskill [e.g., Bostrom 2002; 2003; MacAskill 2022; for the critique of longtermism see, e.g., Torres 2021a; 2021b]. According to this perspective, we have a moral duty to prevent the disappearance of humanity and thus guarantee life for future generations. Nevertheless, the characteristic of longtermism lies in the belief that we must assume

this responsibility by referring to a very remote future, very far away on a scale of millions and millions of years. Assuming this scale, the logic of longtermism is that this goal – namely, human survival – has a better chance of being achieved through the colonization of some planet [e.g., Bostrom, 2003]. As MacAskill [2022, 102] writes in *What We Owe the Future. A Million-Year View*, «if one culture made greater efforts to settle in space or had greater ability to do so, then eventually it would dwarf any culture that chose to remain earthbound». Overall, the impression is that longtermism is not so much interested in mankind and planet Earth, but in humanity itself and beyond planet Earth. However, it is precisely the scenarios of the Earth closest to us, indeed very close to us, that require our most urgent moral commitment, that demand us to rethink the past, the present, and the future of our being-in-the-world. These are indeed dramatic scenarios. For example, Maldives is likely to disappear under water by the end of the century; in South Asia heat waves, floods, and drought will make the situation unsustainable; desertification, sea level rise, and loss of biodiversity will lead to mass migration. In 2020, more than 11,000 scientists from all over the world showed the dramatic reality of climate change in a document. The epigraph of this document reads as follows: «Scientists have a moral obligation to clearly warn humanity of any catastrophic threat and to “tell it like it is”. On the basis of this obligation [...] we declare, with more than 11,000 scientist signatories from around the world, clearly and unequivocally that planet Earth is facing a climate emergency [...]. An immense increase of scale in endeavors to conserve our biosphere is needed to avoid untold suffering due to the climate crisis» [Ripple *et al.* 2019, 1]. The essays contained here question our relationship with the natural world in light of scientific discoveries.

All these are, then, some of the salient reasons for the necessity of a philosophical approach to the current ecological crisis. Moreover, philosophy itself could offer pathways and alternatives to deal with the ecological crisis effectively and pragmatically, guiding political discussion and illuminating possible decisions in this area, both at the particular and national (or international) levels. Because of what has been said so far, this special issue is not intended to offer simply a historical (or historiographical) perspective on the topic of the ecological crisis, but rather a thematic approach to concrete issues associated with the current ecological crisis. Moreover, with this special issue, we aim to posi-

tion the journal within the current international debate, tackling issues of pressing global relevance in today's world. At the same time, however, we seek to reclaim the philosophical reflections emerging from the continental tradition – particularly the Italian ones – in order to shed light on the current international context from a broad and profound philosophical perspective, while preserving the historical dimension of this inquiry. Obviously, as the editors of this special issue, we are fully aware of the vast scope of the topic and the extensive number of publications addressing it at both national and international levels.²

The issues abovementioned are approached here from different points of view, highlighting the main metaphysical/cosmological, epistemological, ethical, and political issues. Furthermore, in this special issue, we delve into a range of topics that bind philosophy to ecology, offering a multifaceted exploration of our relationship with the natural world. The contributions collectively challenge conventional distinctions and propose new ways of understanding the human place in the cosmos [Scheler 2009].

Concretely, seven essays are presented in this issue, offering different perspectives on the current ecological crisis and concerns. First, Righetti's analysis spotlights the critical-negative function of the nature-culture dualism, revealing how this conceptual divide shapes ecological thought. Then, Zamboni Russia focuses on the preservation of inhabited territories, suggesting that rootedness is a vital source of ecology and a key to sustainable development. González Morales and Feltrin focus on relevant international current topics: the former discusses the importance of Biocultural Rights and Biocultural Ethics, underscoring the need for an integrated approach that respects diverse communities; the latter reimagines the concept of wilderness, arguing for a decolonized rewilding that fosters multispecies autonomy and transcends the pristine ideal. Carnevali unveils the hidden Spinozism in Bookchin's philosophy, offering insights into a holistic view that bridges ecological thought and political theory. Finally, the last two papers retake the religious and theological point of view on ecological issues: Cutro examines Panikkar's ecosophical perspective, emphasizing the

² Concerning the Italian context, we only mention the very first contributions to the discipline, and in particular Ciaravolo 1993; Tallacchini 1998; Russo 2000; and Saragosa 2005.

transformative potential of reconnecting with nature at both individual and collective levels; and Borgoño addresses the theological significance of the Anthropocene, investigating the human role as both guardian and co-creator through technological agency.

References

- Bostrom, N. [2002], Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards, in: *Journal of Evolution and Technology* 9, 1-30.
- Bostrom, N. [2003], *Astronomical Waste: The Opportunity Cost of Delayed Technological Development*, in: *Utilitas* 15 (3), 308-314.
- Boulding, K.E. [1968], The economics of the coming spaceship Earth, in: K.E. Boulding (ed.), *Beyond Economics Essays on Society, Religion, and Ethics*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 275-287.
- Carson, R. [1962], *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin.
- Ciaravolo, P. (ed.) [1993], *Filosofia ed ecologia*, Rome, Pubblicazioni del Centro per la Filosofia Italiana.
- Georgescu-Roegen, N. [1972], The Entropy Law and the Economic Problem, in: *The Ecologist* 2 (7), 13-18.
- Georgescu-Roegen, N. [1989], *Quo Vadis Homo sapiens-sapiens?*, Durham, Duke University Press.
- Haeckel, E.H. [1866], *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin, G. Reimer.
- Jonas, H. [1979], Toward a Philosophy of Technology, in: *Hastings Center Report* 9 (1), 34-43.
- Jonas, H. [1984], *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, London/Chicago, University of Chicago Press.
- Leopold, A. [1949], *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford, Oxford University Press.
- MacAskill, W. [2022], *What We Owe the Future. A Million-Year View*, New York, Hachette.
- Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens III, W. [1972], *The Limits to growth: A report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, A Potomac Associates Book.
- Næss, A. [1973], The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary, in: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 16, 95-100.

- Næss, A. [1985], The world of concrete contents, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 28 (1-4), 417-428.
- Næss, A. [1989], *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Passmore, J. [1974], *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, New York, Charles Scribner's Sons.
- Pommier, E. [2015], Life and Anthropology: A Discussion between Kantian Criticism and Jonasian Ontology, in: *Giornale Critico di Storia delle Idee* 14, 121-134.
- Potter, v. R. [1971], *Bioethics. Bridge to the future*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Potter, v. R. [1988], *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, East Lansing, Michigan State University Press.
- Ripple, W.J., Wolf, C., Newsome, T.M., Barnard, P., Moomaw, W.R., Grandcolas, P. [2019], *World Scientists' Warning of a Climate Emergency* <https://hal.science/hal-02397151/document> (accessed February 12, 2025).
- Rozzi, R. [2007], Ecología superficial y profunda: Filosofía ecológica, in: *Revista Ambiente y Desarrollo* 23 (1), 102-105.
- Russo, N. [2000], *Filosofia ed ecologia*, Naples, Guida.
- Saragosa, C. [2005], *L'insediamento umano. Ecologia e sostenibilità*, Rome, Donzelli.
- Scheler, M. [2009], *The Human Place in the Cosmos*, Evanston, Northwestern University Press.
- Tallacchini, M. (ed.) [1998], *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milan, Vita e Pensiero.
- Torres, É.P. [2021a], Against longtermism, in: *Aeon*, October 19th <https://aeon.co/essays/why-longtermism-is-the-worlds-most-dangerous-secular-credo> (accessed February 12, 2025).
- Torres É.P. [2021b], The Dangerous Ideas of “Longtermism” and “Existential Risk”, in: *Current Affairs*, 28 July <https://www.currentaffairs.org/news/2021/07/the-dangerous-ideas-of-longtermism-and-existential-risk> (accessed February 12, 2025).
- Valera, L. [2018a], From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Næss's Phenomenology, in: *Problemos* 93, 142-153.
- Valera, L. [2018b], Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy, in: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, 661-675.
- White Jr., L. [1967], The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in: *Science* 155, 1203-1207.

STEFANO RIGHETTI

LA FUNZIONE CRITICO-NEGATIVA DEL DUALISMO NATURA-CULTURA NEL PENSIERO ECOLOGISTA

SOMMARIO: *1. La crisi dell'ecologismo come difesa dell'equilibrio tra benessere e produzione; 2. Le teorie critiche dei principi dell'ecologismo e del dualismo natura-cultura; 3. La funzione critica del dualismo natura-cultura in Lukács e Marcuse; 4. Il dualismo natura-cultura e la critica marxista; 5. La contemplazione come atteggiamento teorico-critico rispetto al modello produttivo.*

1. La crisi dell'ecologismo come difesa dell'equilibrio tra benessere e produzione

Un giorno bisognerà forse ammettere, e neppure fra molto tempo, che la questione ecologica è stata la grande sfida mancata dell'umanità. Quella a cui il nuovo millennio si è trovato di fronte, e che non ha saputo né affrontare in modo coerente, né tanto meno (ed è quello che più conta) provare a risolvere. Dopo alcuni anni in cui la crisi climatica è stata al centro di ampi movimenti di lotta, studi, proposte politiche e discussioni più o meno significative, la situazione attuale fa registrare un disarmante, ma ormai generale, rifiuto a considerare il problema per ciò che questo significa sul piano della stessa sopravvivenza umana e del suo modello di sviluppo – almeno per come questo si è andato definendo dalla modernità in poi. La mancanza di risposte adeguate, accompagnata alla consapevolezza (mai esplicitata) che l'attuale civiltà non potrebbe mantenere gli *standard* (istituzionali e economici) raggiunti se non perpetuando il modello di crescita che la condanna al rischio probabile della sua estinzione, è il tema centrale di questo

fallimento. Ma è anche il crudo dato di fatto con cui l'ecologismo deve ormai fare i conti.

Ciò che appare oggi più allarmante non è infatti l'aumento della temperatura media del Pianeta, ormai inevitabilmente prossima al limite delle condizioni necessarie alla vita di molte specie in diverse zone geografiche, ma il fatto che l'allarme degli scienziati sia rimasto nella sostanza inascoltato; che i diversi schieramenti politici non abbiano saputo (ma andrebbe forse detto voluto) dare a quell'allarme una risposta credibile; e che, private di una consapevole copertura istituzionale, le proteste ambientaliste siano state via via emarginate, e infine represses in modo sempre più aspro, mentre si permetteva ad altre categorie più organizzate dal punto di vista politico di portare il proprio dissenso (non sempre del tutto pacifico) fino a Bruxelles. Finché nell'indecisione, o quasi, di ogni organo sovra-nazionale, il Segretario generale dell'Onu ha dovuto dichiarare la resa – come su molte altre questioni attuali.¹ A che cosa dobbiamo questa generale mancanza di prospettive, con cui l'umanità sembra avere accettato per sé il rischio peggiore? Volendo ridurre la questione ai suoi tratti essenziali potremmo dire che a determinare questa condizione è proprio l'evidente incapacità di prefigurare un sistema produttivo, sociale e economico fondato su modelli alternativi a quelli che governano attualmente il Pianeta. Ovvero, la distanza tra l'idea di voler cambiare il modello produttivo attuale e l'effettiva possibilità di riuscirci, senza mettere in discussione il benessere sociale che questo sviluppo ha permesso di conseguire in una parte del Pianeta, facendo credere di poterlo ulteriormente allargare. Detto altrimenti, il vicolo cieco in cui l'umanità più industrializzata si ritrova, dal momento che la tenuta della sua crescita sociale e civile dipende interamente dalla tenuta economico-finanziaria del suo sistema; e che quest'ultima dipende a sua volta da una sempre più stretta integrazione economico-industriale a livello globale, la cui *governance* rimane tuttavia tanto indeterminata quanto legata a meccanismi non più controllabili politi-

¹ Il 5 giugno 2024, in occasione del World Environment Day, il segretario generale dell'Onu Antonio Guterres, ha infatti affermato che «Humanity depends on land. Yet, all over the world, a toxic cocktail of pollution, climate chaos, and biodiversity decimation are turning healthy lands into deserts, and thriving ecosystems into dead zones. They are annihilating forests and grasslands, and sapping the strength of land to support ecosystems, agriculture, and communities» [Guterres 2024].

camente. Il che è senz'altro anche la causa della crisi democratica che sta minando dall'interno le società più tecnicamente avanzate.

Questa condizione determina una serie di conseguenze a loro volta difficilmente arginabili in termini politici e sociali. La prima, e più importante, è quella relativa all'impatto stesso della crisi climatica. Poiché la portata della crisi è tanto globale quanto quella del sistema economico da cui deriva, ogni risposta limitata in termini locali non può che comportare, dal punto di vista politico, un duplice rischio: quello di ottenere effetti geograficamente limitati, al prezzo di penalizzare la propria economia, e di indebolire di conseguenza la tenuta sociale e il consenso interno che sostiene singoli governi, istituzioni, ecc. La seconda conseguenza è, se vogliamo, ancora più complessa rispetto alle sue implicazioni, e riguarda l'equazione che definisce, nelle società cosiddette "avanzate", il grado di sviluppo civile (in termini di diritti) in funzione dello sviluppo economico e produttivo. Ovvero, il fatto che emancipazione e gradi di libertà si siano definiti, all'interno di queste società, in modo storicamente proporzionale al tasso di incremento economico e produttivo; e che la possibilità di godere di sempre maggiori autonomie, benessere, opportunità relazionali e sicurezze sociali dipenda direttamente dalla disponibilità di servizi e beni di consumo, che se la crisi climatica mette certamente a rischio, ogni riduzione dell'impatto antropico in termini di cambiamento del modello attuale di sviluppo sembra dare invece la certezza di mettere complessivamente in discussione.

Il nodo della questione è quindi ormai tutto in questo difficile compito: riuscire a modificare il modello produttivo, basato sul consumo indiscriminato delle risorse, senza ridurre le conquiste sociali che l'attuale sistema ha permesso di conseguire alla parte privilegiata della popolazione mondiale. Tenendo conto che il richiamo morale contro l'egoismo evidente di questo progresso non sembra in grado di determinare alcun ripensamento effettivo del suo privilegio, là dove questo si è sviluppato. Il che, archiviato il tema della *decrescita* per le ragioni appena indicate, ha dato spunto a un'ampia produzione teorica che si è posta il compito, potremmo dire, opposto. Quello di mettere in discussione alcuni assunti di base dell'ecologismo, considerati a questo punto inappropriati. Il che significa innanzitutto, per tale critica, una radicalizzazione del rapporto economia-natura per la quale la seconda

non potrebbe darsi ormai se non in funzione (e all'interno) della prima, tagliando i ponti con qualsiasi riproposizione di una loro effettiva differenza (come è possibile leggere, seppure a partire da prospettive teoriche differenti, in Latour, Morton e Moore).

Il punto è che, anziché dare nuovo sostegno alle lotte ecologiste, questa sconfessione teorica si è paradossalmente unita alla loro delegittimazione politica, che da tutt'altra posizione condanna a sua volta i presupposti e le istanze dell'ecologismo come puramente idealistici, dopo anni in cui l'interesse per questi temi aveva mobilitato ampi settori dell'opinione pubblica. A complicare ulteriormente il quadro si è infine aggiunto, da parte di diversi ambiti teorici e amministrativi, il tentativo di disinnescare le rivendicazioni ecologiste con la proposta di definire modelli di *sostenibilità* della transizione ecologica in funzione della maggiore mitigazione possibile dei suoi effetti – non tanto sull'ambiente, ma sullo stesso sistema produttivo. L'effetto pratico di questo insieme contraddittorio di posizioni, che hanno tutte come obiettivo alcuni fondamenti ideologici dell'ecologismo, è stato quello per cui l'ecologismo è velocemente passato dall'essere considerato poco più che un'ingenua preoccupazione giovanile (una sorta di isterismo collettivo per la fine prossima del mondo – e che come tale non può che screditarsi da sé) all'essere equiparato a una forma di estremismo antidemocratico, di cui occorre reprimere le manifestazioni quando esse paiono contrarie all'ordine pubblico, allo svolgimento delle attività sociali e produttive, o (da ultimo) quando considerate una minaccia per il patrimonio artistico e culturale.

2. Le teorie critiche dei principi dell'ecologismo e del dualismo natura-cultura

Questa generale deriva, passata dall'ironia e dal sarcasmo alla repressione giudiziaria nei confronti dell'ecologismo sarà probabilmente un giorno oggetto di storia. L'aspetto che appare tuttavia interessante è che (così com'è avvenuto per l'involuzione di molti movimenti politici) quella sorta di spostamento teorico interno all'ecologismo stesso, di cui dicevo più sopra, sembra avere agito nello stesso senso, con l'effetto di metterne in discussione molti dei suoi principali riferimenti. Il che

ci costringe a riportare la questione dell'ecologia (contro l'influenza *à la mode*) al fondamento delle sue prime, essenziali distinzioni teoriche, che ne hanno definito lo sviluppo, almeno a partire dagli anni 60. E a confrontarle con l'ideologia corrente, oltre che sul piano teorico, su quello etico e politico.

Lo stesso concetto di *antropocene* (al di là della sua valenza scientifica o meno) può essere letto del resto in un duplice senso: come relazione inestricabile tra sviluppo umano e ambiente, di cui sarebbe impossibile distinguere i termini sulla base di una loro ideale differenza; o, al contrario, come implicito dualismo tra natura e produzione, e quindi dando per scontato che la loro integrazione si fondi su un rapporto di forza (e perciò di differenza) a sua volta più originario. Perché questa seconda lettura potesse essere esclusa occorre che un principio teorico ulteriore ne contestasse la possibilità, mostrandola a sua volta come un'ingenuità e svalutandola sul piano del conflitto politico. Il concetto di *capitalocene* ha svolto appunto questo compito in modo sottile e efficace. La ripresa del concetto marxiano sembra infatti funzionare a un duplice livello: riportando le istanze ecologiste all'interno della critica del capitale, ma ricusandone al contempo molte delle sue motivazioni e dei suoi principi teorici. Il sunto della questione è noto: il sistema di produzione del capitale ha dato luogo a un'integrazione uomo-ambiente di tale portata, che pretendere di porre ancora un principio autonomo di natura non ha più alcun significato, se non per i valori di un certo mondo ecologista, rimasto ancorato alla critica dell'antropocentrismo e alle sue ingenue idealizzazioni. E a quel punto, se parlare di un'autonomia della natura non ha più senso, anche la teoria e la pratica ecologista rischiano di essere messe complessivamente fuori gioco. Il che è esattamente quel che è avvenuto.

Questo modo di impostare la questione è stato, pur con sfumature diverse, anche quello di Descola e di Latour. Per Latour il dualismo tra natura e attività umana (o cultura) rappresenta l'origine della modernità e, di conseguenza, anche del problema ecologico. Non è perciò possibile venire a capo degli effetti che il dualismo determina, se non mettendone in discussione il presupposto – tanto antropologico, quanto etico e sociale. Essendo la natura una definizione in sé e per sé culturale, la scienza non opera mai, in realtà, *su* una natura originariamente autonoma, ma sempre su una sua costruzione concettuale. Se questa

posizione mina surrettiziamente anche il valore dei riscontri scientifici sul clima, la soluzione al problema ecologico starebbe invece, per Latour, nel fatto che il dualismo su cui si sostiene astrattamente il pensiero moderno (e che distingue la natura dalla cultura e dalla pratica sociale) non è in realtà mai tale sul piano tecnico e produttivo, dove natura e cultura sono invece da sempre interconnesse e co-evolvono insieme. L'idea di una difesa della natura dall'attività umana non ha perciò alcun senso per questo punto di vista, occorre pensare piuttosto alla necessaria correlazione di natura e cultura e definire il modello di una possibile coevoluzione positiva. Per Descola, lo studio del rapporto tra natura e cultura presso alcune popolazioni sudamericane permetterebbe appunto di mettere in luce un'antropologia politica in cui le lotte ecologiste per la difesa della natura si darebbero come una difesa della popolazione e dell'ambiente allo stesso tempo, invece che come una semplice opposizione dell'uno contro l'altro.²

Al netto del fatto che quella difesa dell'ambiente e della cultura avviene in ogni caso, presso quelle popolazioni, nei confronti di una pratica di sfruttamento considerata come invasiva (e dunque esterna), è però evidente che, criticato il dualismo natura-cultura il tema diventa immediatamente quello del suo superamento teorico in funzione, questa volta, non più della lotta al modello di sviluppo ma di un principio di responsabilità in cui ogni distinzione tra natura e cultura è di fatto elusa a favore dell'inevitabile (e molto più concreta) integrazione necessaria del naturale all'interno dei meccanismi produttivi.

Se questa soluzione è in sé ovvia qualunque sia punto di vista che si intenda privilegiare, il suo presupposto teorico si vela tuttavia di ambiguità, mentre il risultato è, ancora una volta, quello di screditare ingiustamente ciò che un pensiero ecologista (peraltro affatto univoco) ha sviluppato nel corso dei decenni precedenti, provando a fare i conti con gli aspetti del dualismo natura-cultura che, proprio perché costitutivi della cultura moderna occidentale, non possono che essere il presupposto anche del suo modello produttivo. Se la questione del dualismo è dunque centrale in questo dibattito è perché essa rimane in realtà il centro (anche se in modo contraddittorio) della questione ecologica – essendo ciò che fa dell'ecologia un problema contemporaneamente te-

² Cfr. Descola 2005, 2013; Latour 1991, 2015.

orico, antropologico e politico. Per quanto sia pertanto banale affermare che il concetto di natura è tanto poco neutro quanto culturalmente definito, nondimeno il suo significato culturale continua a mantenere attivo un valore negativo, funzionale alla messa in discussione delle attuali pratiche produttive. Anzi, proprio perché il tema è culturale, occorre aggiungere, ciò a cui esso dà luogo sul piano concreto non pare facilmente superabile da nessuna semplice petizione di principio o, peggio ancora, da superficiali proiezioni con le quali l'Occidente sembra rinnovare il mito esotico del suo vecchio colonialismo.

Andrebbe chiarito peraltro un altro aspetto a proposito delle attuali teorie critiche del dualismo natura-cultura. L'idea che la modernità abbia fatto sorgere dal nulla un tale dualismo è infatti tanto fuorviante quanto scorretta in termini storici. Sarebbe più giusto dire che se la modernità ha fatto del dualismo natura-cultura il principio in base al quale il suo modello di sviluppo ha potuto assumere la natura come oggetto del proprio fare, senza porsi il problema delle conseguenze di questa oggettivazione ma, anzi, considerandole in linea col progresso positivo della specie, questo è avvenuto unicamente perché il rapporto occidentale con la natura era già culturalmente "definito" in questo senso. Solo perché la cultura occidentale ha da sempre legittimato (come molte altre culture) un rapporto di dominio nei confronti della natura, il dualismo moderno tra natura e cultura ha potuto definirsi nei termini in cui il pensiero scientifico lo ha a sua volta schematizzato. La differenza con altre culture è semmai nel fatto che quella occidentale è stata la prima cultura a dare al dominio della natura uno sviluppo industriale. Ma i danni dello sfruttamento intensivo delle risorse erano già noti agli stessi Romani.³ Ciò che distingue la modernità è semmai il fatto di avere raggiunto una capacità tecnologica di sfruttamento potenzialmente illimitata, che le maggiori culture hanno fatto propria senza molti scrupoli,

³ «Mullus erit domini, quem misit Corsica vel quem / Tauromenitanae rupes, quando omne peractum est / et iam defecit nostrum mare, dum gula saevit, / retibus adsiduis penitus scrutante macello / proxima, nec patimur Tyrrenum / crescere piscem» [Clausen 1959]. (Triglie di Corsica per il padrone / o delle scogliere di Taormina: / il mare della nostra costa ormai è morto, / spopolato da una golosità sfrenata; / senza sosta le reti hanno sondato / per il mercato i fondali vicini a noi, / senza lasciare ai pesci del Tirreno / neanche il tempo di crescere) [Giovenale 1996, 93].

o senza alternative in grado di sostenere l'attuale modello di crescita demografica e dei consumi.

Il confronto tra pensiero scientifico moderno e metafisica teologica non riguardava del resto lo sviluppo tecnologico in quanto tale, ma qualcosa di molto più sostanziale: il ruolo che l'uomo pretendeva di assegnarsi, attraverso questo sviluppo, all'interno della natura. Ma il dualismo moderno non ha potuto far crescere in potenza il suo apparato produttivo se non adattando il dualismo teologico-cristiano (e il suo complesso rapporto tra Dio, uomo e mondo) alle proprie esigenze. Vale a dire: facendo della ragione umana – per parafrasare Nietzsche – il centro dell'Universo. Solo tenendo conto di questa discontinuità è possibile indicare nel dualismo natura-cultura la definizione stessa della modernità. Ed è evidente che pretendere di criticarne il principio teorico come se questo fosse sorto dal nulla è tanto inutile quanto problematico.

Ma a rendere ulteriormente deboli queste posizioni è soprattutto il loro (implicito) risvolto politico. Una volta messi infatti in discussione i principi di un ecologismo ritenuto astrattamente *ingenuo* (quello che opporrebbe la natura alla cultura), la questione deve a quel punto rientrare (in modo *realistico*) nella possibilità di una gestione ordinata dello stesso sviluppo produttivo, abbandonando ogni ipotesi di trasformazione sociale; o, peggio ancora, pretendendo di offrire una lettura radicale dell'ecologia in cui il piano della trasformazione sociale ha come primo risultato quello di mettere in discussione l'ecologismo stesso – come avviene di fatto con il concetto di *capitalocene*, nonostante le sue implicite potenzialità.

Un'altra critica riguardo al dualismo natura-cultura (del tutto interna alle precedenti, e altrettanto moderna riguardo all'ispirazione) è quella che intende il dualismo come un "errore" metafisico, al cui fondo risuonerebbe ancora, per quanto trasformata, l'antica pretesa teologica di considerare l'essere umano come originariamente distinto dalla natura. Pretesa transitata, in vario modo e con declinazioni differenti, fino alla moderna antropologia. Per tale critica sembra così sufficiente rifiutare questa origine anteriore del dualismo per sospenderne d'incanto la validità e trasformare di conseguenza anche il nostro rapporto con la natura: liberarci dei vecchi schemi della metafisica e vedere trionfare il "bene" di una nuova armonia tra esseri umani, società e natura. Soluzione che dallo studiolo di casa o da quello universitario deve apparire a quel punto "razionalmente" evidente quanto facilmente realizzabile. Ma, anche in

questo caso, la critica che pretende di cambiare in astratto le regole del gioco, deve lasciare che queste continuino intanto a determinare la realtà.

3. La funzione critica del dualismo natura-cultura in Lukács e Marcuse

Come dicevo più sopra, questo vario (e non sempre univoco) dibattito dimostra tuttavia almeno un fatto: che la questione del dualismo rimane, nell'ambito della riflessione ecologica, una questione centrale. Il che dovrebbe far riflettere anche sulla volontà di liberarsene tanto sbrigativamente, come da più parti si cerca di fare. Perché se il dualismo natura-cultura è all'origine del problema ecologico, rovesciando la questione dovremmo allora riconoscere che esso rimane anche l'unico argomento teorico realmente efficace a disposizione della critica. E che posta la differenza natura-cultura, gli effetti della seconda sulla prima assumono un'evidenza che la teoria ecologista non ha difficoltà a trasferire sul piano concreto delle lotte, dove la consapevolezza del rapporto tra ambiente ed esistenza può darsi a quel punto come un principio utile per la critica dell'unità di produzione e natura. Posta allora la questione in questi termini è evidente che il dualismo natura-cultura offre uno strumento di lettura critico-negativa che andrebbe rivalutato più che svalutato.

È in questo senso che il pensiero più significativo ha inteso non ricusare ma semmai rivendicare il dualismo come strumento utile per l'analisi del modello produttivo attuale. Feenberg ha mostrato in termini esaustivi come prima Marx, e quindi Lukács, abbiano dovuto prendere atto dell'impossibilità teorica di eliminare il dualismo natura-cultura (di cui fa parte anche quello tra natura e economia) e come, in seguito, questa posizione abbia influenzato l'analisi di Marcuse:

Just as Lukács encountered an insuperable barrier to applying his concept of historical practice to nature, so Marx seems to encounter a similar barrier to generalizing his concept of labor from human scale to the totality of nature. Marx needs to unify man and nature extensively, in relation to any possible object if «man himself» is really to «become the object». But the universe is not, in principle, mere raw material for labor: the very idea is either absurd or abhorrent [Feenberg 1981, 217].

Lukács è infatti ben consapevole della differenza ontologica che distingue *praxis*, natura e storia, e del fatto che «if there is something in nature which is not produced in history, then history is not the fundamental ontological domain from which all others are derived» [ivi, 214]. Questione che Feenberg mostra essere stata appunto un problema dello stesso Marx, e che dà luogo (nel contesto moderno) a due questioni ulteriori.

La prima riguarda il rapporto tra natura e produzione nel momento in cui la seconda non è più basata unicamente sullo sfruttamento della natura, e sulla sua mera riduzione a materia prima, ma passa attraverso la creazione di forme naturali-artificiali adattate a questo scopo. La selezione delle specie è sempre stata praticata dall'uomo nel corso della storia, ma è evidente che le tecnologie moderne hanno spinto questa possibilità fino a dare vita nuovi organismi in modo sempre più artificiale. La pre-esistenza della natura rispetto all'elemento culturale appare a questo punto un fondamento sempre più sfuggente, come Morton e lo stesso Latour hanno più volte sottolineato.

L'esposizione *Les Immatériaux*, curata da Lyotard nel 1985 presso il Centre Pompidou [Lyotard, Chaput 1985], e organizzata intorno alle cinque declinazioni della sillaba MAT (*matériau*, *matrice*, *matériel*, *matière*, *maternité*), aveva posto la questione con ampio anticipo, evidenziando le possibilità che le moderne tecnologie permettevano ormai di conseguire. Le ragioni del dualismo sembrerebbero a questo punto complicarsi, ma è una complicazione che (come mostra l'esposizione di Lyotard) continua a sottintendere in realtà la sua ulteriore affermazione. È proprio perché la natura pone dei limiti alle necessità produttive del suo sfruttamento che diventa infatti necessario sostituirla con gli organismi e le forme con altri del tutto (o in parte) artificiali. Ma il problema a cui la crisi ecologica ci pone di fronte è quello di capire se, e in quali ambiti, possiamo ancora spingere oltre l'ibridazione natura-cultura e dove invece occorre fermarsi. Perché è evidente che le necessità che sostengono, per esempio, lo sviluppo bio-medicale non possono giustificare l'abbattimento della foresta amazzonica o la distruzione delle specie marine. Parlare, in questi casi, di una necessaria co-evoluzione di natura e cultura è privo di senso.

La seconda questione relativa alla differenza ontologica tra natura e storia è quella che sarà invece fatta propria dalla Scuola di Francoforte, e riguarda l'effetto più espressamente politico e sociale che da tale

differenza deriva. Il problema, cioè, se un rapporto natura-cultura che va sempre più delineandosi come sostituzione dell'ambiente naturale a opera dei processi artificiali di produzione lasci ancora spazio e possibilità a una qualche forma di *esteriorità*, tanto sul piano naturale che su quello esistenziale. E dunque a una possibile differenza anche rispetto a ciò che i processi di produzione determinano sul piano sociale oltre che su quello ambientale. Problema che Marcuse ha messo al centro della sua analisi critica tanto in *Eros and Civilisation* [Marcuse 1964] che in *One-dimensional man* [Marcuse 1967]. Che questa differenza debba porsi come conflitto, e che questo conflitto sia a sua volta culturale, e che tutto ciò finisca per porre in modo puramente negativo quella che per una certa critica è la necessaria co-evoluzione storico-tecnologica fra natura e cultura, sono argomenti che rischiano di ridurre, ancora una volta, la portata della questione, finendo col dare per scontato il principio di omologazione corrente, che rimane a quel punto senza vie d'uscita.

Viceversa, è contro ogni visione puramente centrata sul primato della produzione che la natura può assumere per Marcuse il valore di un'alterità in grado di porsi come critica radicale all'attuale modello di sviluppo. Non solo per ciò che lo stesso Freud ha messo in evidenza a questo riguardo, come ricorda *Eros e civiltà* – dal momento che la storia umana che inizia con il dominio degli istinti deve svilupparsi, da quel momento in poi, come dominio della natura e del naturale. Ma per ciò che questo significa anche sul piano etico-sociale. Poiché la natura deve valere a quel punto come luogo dello scontro e, insieme, come ciò in ragione del quale prende forma il *rifiuto*.

Bisogna dunque intendersi sul significato di *natura*. Nelle analisi di Morton, Latour e Moore, la natura è indicata secondo un doppio registro: come principio ideologico (frutto di un'astrazione puramente culturale) o come referente espressamente oggettivato della pratica scientifica e di quella tecnica. Il risultato, in entrambi i casi, è che un concetto di natura così inteso non può porsi come differenza rispetto al processo produttivo se non in modo del tutto convenzionale. Attraverso Freud (e, possiamo aggiungere, attraverso Nietzsche), il concetto di natura assume invece in Marcuse un significato meno rassicurante e può quindi esprimere anche una decisiva valenza critica. Questione che Marcuse esplicita chiaramente nel saggio del 1972 *Counter-revolution and revolt* dove, a causa dello sviluppo estremo del neo-capitalismo e

dell'industrializzazione forzata è ormai evidente, scrive Marcuse, che «[l]a trasformazione radicale della natura diventa parte integrante della trasformazione radicale della società» [Marcuse 2002, 212], rendendo così la natura stessa parte necessaria della lotta contro l'attuale modello di sviluppo. Non a caso, aggiunge Marcuse, quel che avviene e

che sta succedendo è la scoperta (o meglio la riscoperta) della natura come alleata nella lotta contro le società sfruttatrici dove la violazione della natura rende più grave la violazione dell'uomo. La scoperta delle forze liberatrici della natura e del loro ruolo vitale per la costruzione di una società libera diventa una nuova forza tesa alla trasformazione sociale [*ibidem*].

Sono principalmente due le ragioni per cui Marcuse assume la natura come elemento critico rispetto all'attuale sistema di sfruttamento. Uno riguarda la necessità che le lotte ecologiste mantengano e valorizzino un concetto di natura come alterità e estraneità, mai interamente riducibile o assimilabile al culturale e al sistema produttivo. Il secondo riguarda il valore che una natura così intesa può assumere all'interno dello stesso marxismo, per poter distinguere un modello "umanistico" di socialismo opposto a quello burocratico e autoritario che governava allora i regimi dell'Est Europa, e i cui effetti sull'uomo e sulla natura erano altrettanto negativi di quelli provocati dallo sfruttamento del neo-capitalismo. Inquadrate in questi termini, il rapporto tra lotte ecologiste e lotte sociali può allora assumere quello tra natura e cultura come un dualismo necessario. Solo mantenendo aperto, e mai componibile, questo dualismo è possibile salvaguardare il principio ecologico dalle argomentazioni politiche che ne assumono il tema depotenziandone al tempo stesso gli obiettivi (così come avviene oggi, in molti casi, con il concetto di *sostenibilità*):

L'inquinamento dell'aria e dell'acqua, il rumore, l'intrusione dell'industria e del commercio negli spazi aperti naturali hanno il peso fisico dell'asservimento e dell'imprigionamento. La lotta contro di essi è lotta politica, poiché è ovvio fino a che punto la violazione della natura è inseparabile dall'economia capitalistica. Tuttavia, nello stesso tempo, la funzione politica dell'ecologia è facilmente «neutralizzabile» e strumentale all'abbellimento dell'*establishment*. Si deve quindi combattere qui e ora l'inquinamento fisico prodotto dal sistema, proprio come quello mentale. Portare l'ecologia al punto che non sia più integrabile nel contesto capitalistico significa innanzitutto ampliarne la portata *all'interno* di tale contesto [*ivi*, 214].

4. Il dualismo natura-cultura e la critica marxista

Come dicevo, questo tema implica per Marcuse anche un conflitto interno allo stesso marxismo. I riferimenti positivi per questo confronto sono per Marcuse, come per molti intellettuali di quel periodo, gli *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, che in quegli anni permettevano di proporre una via differente al socialismo, coerente con le posizioni libertarie del movimento degli anni 60, e in contrasto con le forme burocratiche del comunismo *realizzato*. Questa alternativa del socialismo doveva appunto riguardare in modo specifico, per Marcuse, anche il rapporto tra sviluppo, tecnologia e natura. Rispetto al quale Marcuse poteva affermare che

[i]l potenziale sovversivo della sensibilità e la natura vista come un campo della liberazione sono i temi centrali dei *Manoscritti economico filosofici* di Marx. Io credo che questi scritti, nonostante il loro carattere «pre-scientifico» e la forte influenza del naturalismo filosofico feuerbachiano, sostengano l'idea più radicale e integrale di socialismo e che proprio in essi la «natura» trovi il suo posto nella teoria della rivoluzione [ivi, 215].

Che il tema del dualismo implichi quello della sua soluzione è perciò un aspetto implicito, per Marcuse, della stessa attribuzione alla natura di un valore «rivoluzionario». Nel senso che il riconoscimento di questo ruolo rende infine possibile anche una «materializzazione dell'idea di libertà» [ivi, 205], in ragione della quale il rapporto con la natura si libera dalla forma del puro e semplice dominio, come la *Fenomenologia* di Hegel aveva ipotizzato, e come la Terza Critica kantiana aveva a sua volta prefigurato, facendo della Bellezza l'unione della libertà e della necessità, con cui l'alterità della natura è quindi *ridotta*, «non come controllo della natura, non come piegare la natura agli scopi dell'uomo, ma come l'attribuzione alla natura di una intenzionalità ideale «sua propria: una intenzionalità senza intenzione»» [ivi, 222-223].

Se l'esperienza della Bellezza può quindi porsi nei termini della liberazione, questo avviene perché insieme al riconoscimento dell'autonomia della natura essa richiede la riduzione di ogni prerogativa del soggetto sul mondo naturale. A questa impostazione la concezione mar-

xiana fornisce, secondo Marcuse, una traduzione sul piano sociale, in grado di ridefinire il rapporto tra libertà e necessità nei termini della loro riconciliazione attraverso la prassi rivoluzionaria – che non significa banalmente l’inevitabile co-evoluzione tecnico-industriale imposta dal capitale, ma la sua possibile alternativa:

la concezione marxiana [...], mentre preserva l’elemento ideale, trascendente, dell’idealismo, scopre il terreno materiale, storico, per la riconciliazione della libertà umana e della necessità naturale; libertà soggettiva e oggettiva. Questa unione presuppone la liberazione: la prassi rivoluzionaria che deve abolire le istituzioni del capitalismo e sostituirle con istituzioni e rapporti socialisti. [...] in questa transizione, l’emancipazione dei sensi deve accompagnare l’emancipazione della coscienza, coinvolgendo così la totalità dell’esistenza umana. Gli individui stessi devono cambiare nei loro stessi istinti e sensibilità se devono costruire, in associazione, una società qualitativamente differente [ivi, 223].

Il rapporto tra esperienza estetica, liberazione della natura, emancipazione della coscienza e trasformazione sociale deve allora definirsi politicamente, per Marcuse, come il rifiuto di ciò che il modello produttivo prescrive sul piano individuale e sociale – come *differenza* e, insieme, come «sviluppo di una coscienza radicalmente diversa» [ivi, 193]. Il che è anche il motivo per cui le qualità estetiche e morali che la liberazione dovrà esprimere, nella società attuale possono essere anticipate, secondo Marcuse, soltanto dal «“privilegio”» di individui che conducono un’esistenza volutamente marginale, contraria all’etica del lavoro dominante: «degli *outsider*, improduttivi e controproducenti (quali essi effettivamente sono e dovrebbero essere in termini di produttività capitalistica)» [ibidem].

Questa contro-coscienza anti-produttiva, che rifiuta il principio della prestazione e dello sfruttamento, così come quello del dominio, invece che porsi come mera appropriazione della natura, riconoscendo ciò che essa rappresenta nella sua alterità, potrà esprimersi in funzione del principio etico «contrario: una resa, un lasciar correre, accettare... La resa urta contro l’impenetrabile resistenza della materia; la natura non è manifestazione dello spirito, ne è piuttosto il *limite* fondamentale» [ivi, 219].

5. *La contemplazione come atteggiamento teorico-critico rispetto al modello produttivo*

Questo tema apre in Marcuse un'ulteriore questione. La possibilità di ridare valore a quella dimensione dell'esperienza a cui il pensiero occidentale moderno, dopo la *Fenomenologia* hegeliana e fino alla sistemazione sartriana dell'essere e del nulla, così come a quella heideggeriana sull'*ekstasis*, ha dato nel tempo (malgrado Schopenhauer e, in parte, lo stesso Nietzsche) la forma del *tabù*: vale a dire la dimensione della contemplazione e dell'inattività, intese come antitesi positive all'azione produttiva e ai suoi effetti sullo spirito umano e sulla natura.⁴ L'esperienza contemplativa può essere così rivendicata da Marcuse, invece che come espropriazione e annullamento della coscienza da parte dell'essere (come in Sartre), come quell'esperienza di riappropriazione del sé che sospende, al tempo stesso, l'alienazione produttiva con cui l'essere umano è posto al servizio del principio di dominio.

Arte e contemplazione possono di conseguenza rappresentare per Marcuse due momenti in cui si dà concretamente l'opportunità di una sospensione e di una "rottura" dell'alienazione. La differenza è che nell'arte, come dichiara *L'uomo a una dimensione*, questa possibilità agisce all'interno dell'ordine sociale stesso (per cui «[n]elle sue posizioni più avanzate [l'arte] rappresenta il Grande Rifiuto, la protesta contro ciò che è» [Marcuse 1967, 82]), mentre la contemplazione è direttamente rivolta al piano metafisico del tempo e della storia, entro cui si sono andati definendo il principio di produzione e quello di dominio.

Dove l'arte rappresenta la possibilità di un'attività liberata dall'alienazione del lavoro, la contemplazione esprime invece l'esperienza di una riappropriazione del tempo e la liberazione dalla sua dinamica puramente dispersiva. Liberazione che nella figura di Orfeo, come in quella di Narciso e di Dioniso, scrive Marcuse, «unisce l'uomo al dio» e

⁴ Non è peraltro un caso se, diversamente da *Nascita della tragedia*, nell'aforisma 229 de *La gaia scienza*, anche Nietzsche si richiama alla contemplazione come alla condizione opposta a quella dell'uomo del gregge, per il quale la felicità si dà solo come ricreazione momentanea dal lavoro e, in quanto tale, sempre colpevole: «Anzi si potrebbe ben presto andare così lontano da non cedere a una inclinazione alla vita contemplativa (vale a dire all'andare a passeggio, con pensieri e amici) senza disprezzare sé stessi e senza cattiva coscienza» [Nietzsche 1977, 235].

«l'uomo alla natura» [Marcuse 1964, 171].⁵ *Eros e civiltà* può rileggere così il mito di Narciso alla luce di ciò che vi avevano già scorto Rilke, Gide e Valéry. Non tanto come il simbolo di una vanità che ammira stoltamente la propria bellezza, ma per ciò che in questa ammirazione prende forma e si esprime: l'esperienza di una sospensione radicale; «la redenzione del piacere, l'arresto del tempo, l'assorbimento della morte; silenzio, sonno, notte, paradiso – il principio del Nirvana non come morte, ma come vita» [ivi, 173].

Nonostante l'esperienza della bellezza implichi e riveli essa stessa un ordine, quello estetico è tuttavia «forse l'unico contesto nel quale la parola *ordine* perda il suo carattere repressivo: qui, è l'ordine della soddisfazione che crea l'Eros libero. La statica trionfa sulla dinamica; ma si tratta di una statica che respira nella propria pienezza – una produttività che è sensualità, gioco e canto» [*ibidem*].

Il sogno di Narciso davanti allo specchio d'acqua non è infatti quello di poter afferrare la propria immagine, ma quello ben più essenziale di fermarne il cambiamento. È questo che egli «sogna» davanti al proprio riflesso: la possibilità che la propria immagine e il sentimento che essa suscita in lui possano non scomparire; che il fiume del tempo arresti la propria fuga nell'equilibrio di una soddisfazione che sembra assorbire in sé ogni divenire. Sarebbe questa illusione a dare alle immagini orfiche e narcisistiche la loro particolare irrealtà, di contro alle immagini degli «eroi civilizzatori prometeici» [*ibidem*].

Che questa rilettura della contemplazione debba porsi come una messa in discussione del sistema che ha fatto del tempo il principio della trasformazione e della produzione è quanto anche Adorno aveva a sua volta immaginato, indicando nei *Minima moralia* (era il 1945) che occorre pensare a un'emancipazione della società innanzitutto «come emancipazione da questa totalità» [Adorno 1994, 185]. Solo in questo modo sarebbero potute apparire anche «linee di fuga che hanno poco in comune con l'aumento della produzione e coi suoi riflessi umani» [*ibidem*].

Lungi dall'essere un dato negativo, come vorrebbe il principio che predica in ogni momento l'incremento dell'attività, l'inibizione all'agire produttivo rivelerebbe all'essere umano che il «suo substrato ultimo» non coincide necessariamente con la «figura particolare dell'uomo, stori-

⁵ Sull'analisi del mito di Narciso da parte di Marcuse cfr. anche Pulcini 2001, 125.

camente adeguata alla produzione di merci» [*ibidem*]. Che questa *figura* può essere al contrario interdetta a favore di una disposizione differente, fondamento di un diverso ordine sociale, in cui l'*inibizione* dell'agire produttivo potrebbe essere il criterio con cui decidere della produzione stessa a partire (potremmo aggiungere) dai suoi effetti generali. Senza rimandarne la soluzione all'attesa salvifica di una qualche tecnologia futura, alla quale potrebbe mancare paradossalmente proprio il futuro. Com'è altrettanto evidente che la decisione di privilegiare lo sviluppo di tecnologie a un minore impatto ambientale non potrebbe essere assunta se non a fronte della consapevolezza che le società umane devono avviarsi (pena il rischio di una catastrofe dagli effetti imponderabili) verso nuove forme di esistenza. Ma per questo, il principio che vincola gli esseri umani al lavoro dev'essere appunto trasformato. Solo una

società liberata dalle catene potrebbe comprendere che [...] le forze produttive non costituiscono l'ultimo substrato dell'uomo, ma una figura particolare dell'uomo, storicamente adeguata alla produzione di merci. Forse la vera società proverà disgusto dell'espansione e lascerà liberamente inutilizzate certe possibilità, invece di precipitarsi, sotto un folle assillo, alla conquista delle stelle [*ibidem*].

In una condizione finalmente libera da ciò che l'ordine sociale prescrive, sarà allora chiaro che gli stessi «provvedimenti che erano stati presi per sfuggire all'indigenza» hanno finito per riprodurla su scala ancora più ampia insieme alla ricchezza. E che il progresso è stato raggiunto al costo di un ulteriore regresso. Di fronte a ciò, conclude Adorno, il disvalore sociale attribuito normalmente all'atteggiamento opposto potrà farsi invece valore positivo e principio di contestazione radicale:

“Rien faire comme un bête”, giacere sull'acqua e guardare tranquillamente il cielo, “essere e nient'altro, senz'altra determinazione e realizzazione”, potrebbero sostituire processo, azione e compimento, e adempiere così sul serio alla promessa della logica dialettica, di sfociare nella propria origine. [...] Spettatori clandestini del progresso, come Maupassant e Sternheim, hanno contribuito ad esprimere questa intenzione, nel modo sobrio e schivo che solo si addice alla sua fragilità [*ibidem*].

Riferimenti bibliografici

- Adorno, T. [1994], *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. R. Solmi, Torino, Einaudi. (ed. or. 1951)
- Descola, P. [2005], *Par-delà nature et culture*, Paris, Édition Gallimard.
- Descola, P. [2013], intervista: <https://equilibrimagazine.it/societa/2023/08/31/al-di-la-di-natura-e-cultura/> (ultima verifica del link: 1.12.2024).
- Feenberg, A. [1981], *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Totowa, Rowman & Littlefield.
- Giovenale, D.G. [1996], *Satire*, con testo a fronte, trad. it. di M. Ramous, Garzanti, Milano; versione latina di riferimento: Clausen, W.V. [1959], *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, Oxford University press.
- Guterres, A. [2024], *World Environment Day 5 June*, <https://www.un.org/en/observances/environment-day/message> (ultima verifica del link: 1.12.2024).
- Latour, B. [2015], *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, Éditions La Découverte.
- Latour, B. [1991], *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Liotard, J.-F., Chapat, T. (Commissaires) [1985], *Les immatériels*, Paris, Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou, 28 marzo-15 luglio 1985.
- Marcuse, H. [2002], *Controrivoluzione e rivolta*, trad. it. T. Belotti, in: Id., *La dimensione estetica*, a cura di P. Perticari, Milano, Guerini & Associati, 169-266. (ed. or. 1972)
- Marcuse, H. [1964], *Eros e civiltà*, trad. it. L. Bassi, Torino, Einaudi. (ed. or. 1955)
- Marcuse, H. [1967], *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. L. Gallino, T. Giani Gallino, Torino, Einaudi. (ed. or. 1964)
- Marx, K. [1968], *Manoscritti economico filosofici del 1844*, trad. it. N. Bobbio, Torino, Einaudi. (ed. or. 1844)
- Nietzsche, F. [1977], *La gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. it. F. Masini, Milano, Adelphi. (ed. or. 1882)
- Pulcini, E. [2001], *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri.

The Critical-Negative Function of Nature-Culture Dualism in Ecological Thought

Keywords

ecology; nature-culture dualism; ecological criticism; Feenberg; Marcuse

Abstract

The evident inability to create a productive and social system based on alternative models to those that currently govern the planet has determined, in recent years, a series of consequences also for ecologism itself. The first, and most evident, is that ecological struggles have undergone progressive marginalization and, increasingly, general criminalization. The second, more strictly theoretical, is that even before ecologism saw its margins for action reduce, a series of theories began to question its basic assumptions from within, starting with the certainly most important one: nature-culture dualism. This essay intends to question the assumption of the different theoretical positions which, in order to hastily free themselves from the concept of nature, have inevitably also had to lose the critical-negative value of this concept, just as this had found expression in the field of thought ecological and in that of critical thinking in general.

L'evidente incapacità di dare luogo a un sistema produttivo e sociale basato su modelli alternativi a quelli che attualmente governano il pianeta ha finito per avere, negli ultimi anni, una serie di conseguenze anche per l'ecologismo stesso. La prima, e più evidente, è che le lotte ecologiche hanno subito una progressiva emarginazione e una generale criminalizzazione. La seconda, più strettamente teorica, è che ancor prima che l'ecologismo vedesse ridursi i propri margini d'azione, una serie di teorie hanno iniziato a metterne in discussione dall'interno i suoi assunti di base, a cominciare da quello sicuramente più importante: il dualismo natura-cultura. Questo saggio intende mettere in discussione l'assunto delle diverse posizioni teoriche che, al fine di affrancarsi frettolosamente dal concetto di natura, hanno inevitabilmente dovuto perdere anche la valenza critico-negativa di questo concetto, così come questa aveva trovato espressione nell'ambito del pensiero ecologico e in quello del pensiero critico in generale.

Stefano Righetti

Ricercatore a tempo determinato presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia Università di Firenze, Italy

E-mail: stefano.righetti@unifi.it

CATERINA ZAMBONI RUSSIA

PRESERVARE UN TERRITORIO INSEDIATO: IL RADICAMENTO COME FONTE DI ECOLOGIA

SOMMARIO: 1. *Introduzione. La rovina della terra: nessuno sa ciò che tesse*; 2. *Un discorso sull'oikos*; 3. *Ecologia ed etica dell'abitare*; 4. *Il carattere temporale dell'insediamento*; 5. *Una rete vivente*; 6. *Conclusioni. Una certa idea di localismo*.

1. *Introduzione. La rovina della terra: nessuno sa ciò che tesse*

Come affrontare l'attuale crisi ambientale? Quali pratiche di ambientalismo e di virtuosa consapevolezza promuovere? Come fronteggiare una catastrofe ecologica che sembra configurarsi come il collasso stesso del fondamento del vivere umano? Di fronte alla concreta possibilità dell'irreversibilità del disastro climatico a livello globale e del venir meno delle condizioni della vita sulla terra, diversi sono gli autori che, a partire dal secolo Novecento, si sono interrogati sull'attuale e sempre più vicina «rovina della terra» [Clerici 2020, 7] tenendo come orizzonte di pensiero – implicito o esplicito – un *deserto che cresce* di ispirazione nietzscheana, coincidente con «l'impallidire della ricchezza di forme di vita e di immagini della terra nella sterilità progrediente dell'irrigidimento provocato da uno Spirito sempre più identificato con le sue prestazioni calcolanti e disponenti [...]» [Bonesio 2020, 87]. È di contro agli effetti devastanti del progresso umano che già nel 1913 il filosofo tedesco Ludwig Klages riferiva, nel celebre saggio *L'uomo e la terra*, la sua «preoccupazione specificatamente ecologica per la rovina della terra» [Clerici 2020, 7] come esigenza fondamentale della sua – e, analogamente, della nostra – epoca. Accanto a ciò egli proponeva l'e-

laborazione di una specifica *Weltanschauung* che si opponesse direttamente ed esplicitamente all'ontologia tradizionale [*ibidem*]:

La viva consapevolezza che egli [Ludwig Klages] ebbe degli effetti devastanti del cosiddetto «progresso» – deturpazione, avvelenamento e sfruttamento della natura, sterminio di molte specie animali e vegetali, nonché di interi popoli insieme alla loro lingua e alla loro cultura – fa capo alla lucida critica di una cultura occidentale che ha sempre visto il mondo attraverso una concezione essenzialmente statica, come un oggetto da conoscere disposto a lasciarsi «fissare» nella grammatica e nella logica del pensiero concettuale. La realtà – nel senso eminente del termine – viene riferita allo «sguardo di medusa» di un intelletto che ci impone l'immagine di un mondo che è, irrigidito nella forma oggettiva dell'«idea», di ciò che si offre alla possibilità di dominio della *ratio* scientifica – perché numerabile e calcolabile [*ivi*, 7-8].

Attraverso un ribaltamento della logica tradizionale ed esclusivamente *antropocentrica*, Ludwig Klages proponeva una critica allo sviluppo indiscriminato del progresso tecnico – uno sviluppo di cui, ai suoi occhi, l'uomo non può essere completamente consapevole e che si compie come un che di destinale:

Di qui l'enigmatica frase di Heinrich Heine «nessuno sa ciò che tesse», citata più volte da Klages nelle sue opere: l'annientamento della vita [conseguente al progresso tecnologico] – della stessa vita umana – deve compiersi nell'inconsapevolezza, altrimenti l'uomo, dinanzi alla notte della morte che l'attende, abdicerebbe inorridito alla furia devastante della propria volontà [*ivi*, 12].

A partire da tali sollecitazioni, il presente saggio intende dirigersi verso una specifica concezione del problema ambientale capace di aprirsi a una prospettiva non-dualistica: tenendo in considerazione e, al tempo stesso, oltrepassando la *rivoluzione copernicana* klagesiana – che si configura come una visione di matrice cosmocentrica [*ivi*, 8-9] in opposizione alla visione antropocentrica consolidata all'interno della tradizione filosofica e della cultura occidentali – ci si apre alla possibilità di ripensare filosoficamente la crisi ecologica odierna a partire da una riflessione sul legame che unisce l'uomo alla terra e, in particolare, al territorio, senza tuttavia separare i due poli. Concependo il rapporto uomo-ambiente all'interno di una logica generale capace di aprirsi in una

rete di relazioni complesse, si potrà analizzare e comprendere una possibilità di virtuosa interazione tra i due, senza dimenticare il profondo legame che li caratterizza. Attraverso la comprensione delle caratteristiche intrinseche di una tale rete di relazioni che costitutivamente legano l'uomo all'ambiente e, in particolare, al suo territorio sarà possibile avviare una riflessione che, a partire da una logica generale, conduca alla matrice locale del dimorare e dell'agire umano, senza dimenticare la cornice globale entro cui si situa l'orizzonte umano.

In questo senso, una riflessione sulla questione ecologica che sappia partire e ruotare attorno al perno della dimensione locale e territoriale sembra funzionale allo scioglimento o allo scardinamento di diverse tipologie di binomio o diverse antinomie che riguardano la percezione stessa della crisi ecologica. Prima di tutto, come indicata da Ludwig Klages, si ha una questione di carattere epistemologico che vede la natura come un oggetto statico di fronte a un soggetto che la può conoscere o utilizzare a suo piacimento. Inserendosi appieno in una visione antropocentrica, una tale percezione del rapporto umano col regno naturale indica sempre una profonda subordinazione di quest'ultimo agli interessi del primo: da questo punto di vista, si apre allora un'ulteriore antinomia, quella utilizzatore-utilizzato o sfruttatore-sfruttato, che giustifica e viene giustificata dall'esistenza stessa della questione epistemologica sopracitata. In terzo luogo, il binomio globale-locale: se la crisi climatica e ambientale della nostra epoca appare come un fenomeno globale quanto alle sue cause e alla sua portata planetaria, al tempo stesso esso incide nella dimensione locale dei singoli individui o territori quanto alle sue modalità di manifestazione. Ricomprendere e concepire i diversi cambiamenti locali all'interno di una globale crisi ecologica non deve allora far dimenticare la necessità di soluzioni e prese di responsabilità che investano la dimensione locale del problema. Da un tale binomio ne pare conseguire allora un quarto, a ulteriore specificazione dello stesso: si apre in questo modo la coppia terra-territorio. Tale binomio ha a che fare allora con un pensiero dell'ambiente radicato nel luogo, nello specifico territorio che, forte di un moto di preservazione territoriale e di azione diretta da parte della comunità in esso residente, è contemporaneamente capace di non abbandonare mai la dimensione mondiale del problema ecologico: proprio in virtù di questa peculiare attenzione per la dimensione locale e in un certo senso *pri-*

vata una tale riflessione può proseguire e indirizzarsi a un movimento di apertura all'universale, verso la comunità umana e il proprio tempo, ricusando ogni chiusura all'altro uomo e all'altrui ambiente. In ultimo luogo, e conseguentemente ai quattro punti finora elencati, si apre l'antinomia utilizzo-fruizione, riguardante cioè, da un lato, l'utilizzo di un territorio o di una risorsa naturale e, dall'altro, la fruizione degli stessi. Grazie a un concreto impegno verso i luoghi che rappresentano la sede del dimorare umano e in virtù di una vera e propria etica dell'abitare consapevole sarà possibile cessare ogni rapporto utilitaristico, di sfruttamento o di dominio verso il territorio stesso, aprendosi a un'idea di fruizione consapevole, di gestione e cura del circostante, di preservazione e tutela del paesaggio.

2. *Un discorso sull'oikos*

Analizzando l'etimologia del termine *ecologia* troviamo un rimando alle parole greche *oikos*, casa o ambiente, e *logos*, discorso: in questo senso, la parola *ecologia* sembra porsi come un discorso, una discussione colta su ciò che ci circonda, sulla nostra casa, un luogo capace di farsi matrice stessa del nostro dimorare. È a partire da una sollecitazione di natura etimologica che un filosofo e pensatore inglese, Roger Scruton, ha affrontato le tematiche del rapporto uomo-ambiente, della crisi ecologica, dello scollamento tra la realtà umana odierna e il mondo naturale, riassumendole in una parola: *oikophilia*. Concetto centrale della riflessione scrutoniana, la parola pone un ulteriore riferimento al termine *oikos* e un riferimento al termine greco *philein*, amare. In senso letterale, una tale parola viene tradotta con «amore per la casa», non da riferire tanto al concetto di dimora o di spazio abitativo, quanto da assimilare «a quello espresso dalla parola tedesca *Heimat*, che fa riferimento ad un modo di vedere, di interpretare l'ambiente piuttosto che ad uno spazio fisico preciso» [Mochi-Poltri 2020, 75]. Il termine tedesco pone un rimando alla compresenza, nell'individuo, di un complesso sentimento di appartenenza, di un moto di radicamento, di un processo di identificazione «pre-razionale, quasi istintuale» [*ibidem*] in un certo luogo che non si raffigura come uno spazio astratto, ma come un luogo significativo: un territorio.

Al di là degli evidenti ripiegamenti identitari o politici di una tale concezione, appare interessante notare la correlazione scrutoniana tra l'*oikophilia* e l'ecologia da egli stesso interpretata come una riflessione sull'*oikos*: a partire da un moto di cura verso il patrimonio naturale – e culturale, le due parti appaiono infatti inscindibili – di un luogo, Roger Scruton avvia una riflessione sulla necessità dell'*eco-logia* che si sviluppa all'interno di una dimensione locale e radicata del pensiero dell'ambiente. Tanto gli effetti diretti del cambiamento climatico, quanto la possibilità di agire direttamente e privatamente nel tentativo di contrastarli, quanto l'enfasi sulla responsabilità personale e quotidiana in vista di un corretto rapporto con l'ambiente passano dall'enfasi sull'appartenenza al territorio, sulla necessità di confrontarsi con un contesto locale che chiede conto a ciascuno di agire e riflettere responsabilmente per la salvaguardia del territorio stesso.

In secondo luogo, è una ulteriore accezione del termine *oikophilia* a emergere dalla trattazione scrutoniana, specificando ulteriormente i rimandi di questa parola a partire da una reinterpretazione della comune concezione di *Heimat* [*ibidem*]. Si tratta di un'identificazione dell'*Heimat* con il *settlement* [Scruton 2019, 25], termine traducibile con insediamento o, più specificatamente, con *territorio insediato*.

Così facendo, [Roger Scruton] coglie una sfumatura di significato particolare del termine-concetto più ampio e generale di *Heimat*. Se quest'ultimo esprime un insieme complesso di emozioni, di sentimenti e di cultura condivisi da persone che vivono in un certo spazio, Scruton attribuisce particolare rilievo proprio allo spazio occupato, al territorio dov'è, appunto, «insediato» e stanziato un gruppo umano [Mochi-Poltri 2020, 75-76].

Caratteristica peculiare del rapporto con la nostra dimora è il legame che con essa viene instaurato, un legame caratterizzato da un moto di coappartenenza, da un sentimento di radicamento e da una particolare cura o attenzione verso l'ambiente e il luogo quotidianamente esperiti. A partire da una tale concezione sembra svilupparsi un'idea di ambiente inteso come *territorio insediato*, avente una sua specifica singolarità data da una commistione di comunità, storia locale, paesaggio, tradizione: fonte di un vero e proprio sentimento di appartenenza, il luogo inteso come *oikos* diventa momento centrale di un'etica dell'abitare e,

in particolare, dell'abitare virtuoso. Non si è più di fronte a un luogo anonimo, interscambiabile con altri, a uno spazio da occupare, bensì a un luogo che incarna un significato almeno per un determinato gruppo di persone; un territorio. Roger Scruton, a tal riguardo, pone una distinzione tra due concezioni di territorio.¹ Da un lato, un territorio inteso come *Nowhere*, dall'altro, uno inteso come *Somewhere* [Scruton 2004, ix-x]: se il primo rimanda all'idea di uno spazio astratto esclusivamente *occupato* dai suoi abitanti e che fa da sfondo inattivo al loro agire, il secondo rinvia invece all'idea di luogo significativo, certamente non inattivo e capace, anzi, di accogliere e fondare l'agire umano che in esso si articola, andando a coincidere con il cosiddetto territorio insediato. L'idea di Roger Scruton è riassumibile in una frase che, all'interno della sua riflessione, appare quasi come una massima morale: «[...] to settle not nowhere, but somewhere» [ivi, x], inserendo una reale possibilità di radicamento e di insediamento esclusivamente nel territorio insediato, nel *Somewhere*.

Riprendendo un passo di Félix Guattari e Gilles Deleuze in *Che cos'è la filosofia?*, è possibile incontrare una ulteriore specificazione di tale concetto di territorio insediato:

[...] La terra non cessa di operare un movimento di deterritorializzazione sul posto, attraverso cui supera ogni territorio. La terra è deterritorializzante e deterritorializzata; si confonde con il movimento di coloro che abbandonano in massa il proprio territorio, aragoste che si mettono a camminare in fila in fondo all'acqua, pellegrini o cavalieri che cavalcano una linea di fuga celeste. La terra non è un elemento tra gli altri: riunisce tutti gli elementi in un'unica presa, ma si serve dell'uno o dell'altro per deterritorializzare il territorio. I movimenti di deterritorializzazione non vanno disgiunti dai territori che si aprono altrove, né i processi di riterritorializzazione vanno disgiunti dalla terra che restituisce i territori. Il territorio e la terra sono due componenti di altrettante zone di indiscernibilità: la deterritorializzazione (dal territorio alla terra) e la riterritorializzazione (dalla terra al territorio); e non si può dire quale venga prima [Deleuze G. *et al.* 2002, 77].

¹ L'introduzione al testo *News from somewhere* di Roger Scruton si apre con una sottolineatura dell'opposizione tra l'idea di *Somewhere*, sostenuta dal filosofo stesso, e dell'idea di *Nowhere*, che egli riconduce al testo *News from nowhere* del 1890 di William Morris [si veda: Scruton 2004, ix-x].

Se la deterritorializzazione indica una progressiva perdita di rilevanza dell'aspetto *locale* di un territorio e della sua rilevanza immediata per la comunità in esso insediata, dall'altro lato e in senso inverso, la ri-territorializzazione indica un moto di ritorno al territorio, attraverso la sua ri-costruzione e ri-valutazione materiale e immateriale, attraverso una riattivazione della comunità residente capace di rendere il paesaggio uno «spazio simbolico e vivente della *comunità* insediata» [Bonesio 2017, 192]. Ecco che allora, a specificare e a caratterizzare ulteriormente il concetto di territorio insediato e del *Somewhere* di ispirazione scrutoniana, si ha il ruolo della collettività che in esso abita. Un tale principio, a sottolineatura della diretta correlazione tra comunità insediata, territorio insediato ed eco-logia, viene ripreso anche nella Convenzione europea del paesaggio del 2000 che, nell'*Articolo 24* della sua *Relazione esplicativa* del 2000, afferma:

Se si rafforzerà il rapporto dei cittadini con i luoghi in cui vivono, essi saranno in grado di consolidare sia le loro identità, che le diversità locali e regionali, al fine di realizzarsi dal punto di vista personale, sociale e culturale. Tale realizzazione è alla base dello sviluppo sostenibile di qualsiasi territorio preso in esame, poiché la qualità del paesaggio costituisce un elemento essenziale per il successo delle iniziative economiche e sociali, siano esse private o pubbliche [Convenzione europea del paesaggio 2000, Art. 24].

3. *Ecologia ed etica dell'abitare*

È a partire dalla profonda percezione del cambiamento climatico e dell'attuale crisi ambientale che si pone allora la necessità di un'enfasi peculiare sulla dimensione territoriale del problema ecologico come fonte autentica di azione concreta da parte dell'individuo: in virtù della definizione di ecologia intesa come *oikophilia*, si può cogliere lo stretto legame che lega l'impegno ecologico stesso a una certa etica dell'abitare. Riprendendo le parole di Roger Scruton, possiamo affermare che:

Oikophilia originates in our need for nurture and safety, but it spreads out across our surroundings in more mysterious and less self-serving ways. It is a call to responsibility, and a rebuke to calculation. It tells us to love, and not to use; to respect, and not to exploit. It invites us to look on things in our «homescape» as

we look on persons, not as means only, but as ends in themselves. It absorbs and transforms many subsidiary motives, two of which deserve our attention, since they have inspired almost all the major conservation movements of recent times: love of beauty and respect for the sacred. Since the Enlightenment, aesthetic taste and natural piety have stood vigil over our surroundings, and held back the hand that was raised to destroy them [Scruton 2013, 253].

Attraverso un moto di preservazione del paesaggio, spinti da un sentimento di radicamento nel luogo e grazie a un'attenzione peculiare nei confronti del territorio che ospita la nostra esistenza, l'accento posto su una dimensione locale del problema ecologico sembra diventare al contempo una pratica di radicamento e una pratica di ambientalismo. La comprensione del legame con i luoghi che costituiscono la nostra quotidianità appare come un momento fondamentale della questione ecologica, sia da un punto di vista filosofico che da un punto di vista dell'azione concreta, attraverso quindi un cosiddetto *action-centered point of view*. È esattamente un tale legame con il territorio a porsi come spinta propulsiva e radice stessa della sua gestione e di una virtuosa conservazione del regno naturale. Con Roger Scruton è possibile affermare: «No large-scale project will succeed if it is not rooted in our small-scale practical reasoning. For it is *we* in the end who have to act, who have to accept and co-operate with the decisions made in our name, and who have to make whatever sacrifices will be required for the sake of future generations» [ivi, 2]. E, ancora, proseguendo nella riflessione scrutoniana:

Many people treat their surroundings as having only instrumental worth. They recognize future generations among its users; but, for such calculating people, the environment is still no more than a tool. That attitude, which would be regarded as impious by many more primitive people, [...] erodes the barrier between use and misuse. [...] [On the other hand] By seeing something as beautiful, you lift it out of the practical arena and endow it with a worth that cannot be surrendered or exchanged. [...] The intrinsic value of beauty confers a long-term utility on beautiful things, a utility that comes only when you do not pursue it. Oikophilia works in that way, which is hardly surprising, since it shares the moral root of friendship. It comprehends all those ways in which things around us are regarded as intrinsically meaningful and irreplaceable: not to be valued in terms of their substitutes, but to be seen as persons are seen, I to I. Things seen in the light of

oikophilia are not to be exploited, surrendered or exchanged. It is fair to say that, seeing the environment in this way, we are far more likely to be of service to future people than if we regard it merely as a means, even if as a means to *their* ends rather than ours [ivi, 256].

È la possibilità di unire un approccio di sostenibilità ambientale, di cura e tutela del territorio a un pensiero diretto al futuro del *proprio* ambiente a fare del radicamento un esempio virtuoso di pratica ecologica: avvicinando lo sguardo dalla terra, in termini generali, al territorio e nello specifico al territorio insediato e reso vivente da una comunità in esso radicata è possibile constatare quanto l'enfasi sulla responsabilità personale e sulle buone pratiche quotidiane siano ulteriormente rafforzate dalla sottolineatura di un carattere *locale* delle stesse. È grazie a un'enfasi sull'appartenenza e sul radicamento nel luogo che si può ritrovare una fonte di azione concreta, capace di unire il filo delle generazioni e dei cittadini: solo in tal modo la riflessione filosofica può aprirsi a un'etica dell'abitare fondata sulla responsabilità personale e collettiva verso la singolarità dei luoghi [Bonesio 2017, 9] facendosi forte di una conoscenza biografica degli stessi: «[...] La natura si manifesta sempre in precise situazioni *localizzate*, e le sue manifestazioni posseggono, oltre a un interesse scientifico, un interesse estetico, simbolico e anche storico [...]» [ivi, 75]. In aggiunta a ciò e come sua specificazione si può affermare:

Il luogo non esiste per sé, ma solo se viene riconosciuto dalla comunità che lo popola [...] Nella contemporaneità [...] la pratica della cura e della conoscenza del luogo scardina totalmente l'alternanza fra *insiders* e *outsiders*. [...] Gli *insiders* (gli interni, quelli che risiedono da tempo in un luogo) possono essere delocalizzati, possono cioè non interessare nessuna relazione conoscitiva e attiva che rimetta in gioco le valenze di rappresentatività e di valore simbolico, mentre gli *outsiders* (gli esterni, coloro che arrivano da fuori, da lontano, residenti da poco, o semplicemente imprenditori che non vivono nel luogo) possono interpretare vantaggiosamente le potenzialità locali [Poli 2000, 208].

Come nota Laura Bonesio in *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, il territorio insediato inteso come territorio oggetto di cura da parte di una comunità altrettanto localizzata «non coincide più necessariamente con l'essere *locali* in senso etnico, cioè autoctoni»

[Bonesio 2017, 201-202]. È al contrario chi conosce e riconosce il luogo come proprio, chi appare radicato in esso grazie alle pratiche quotidiane che lo fa rivivere all'interno di una «comunità insediata» [Poli 2000, 208]. Da ciò consegue necessariamente un comportamento virtuoso e responsabile verso il territorio che ospita una tale collettività, la quale, a sua volta, sentendosi radicata e appartenente, ri-territorializza un luogo che altrimenti sarebbe astratto o generico. È esattamente questo il senso in cui l'*oikophilia* scrutoniana riesce ad aprirsi all'ecologia, al discorso sul *proprio* luogo inteso come *oikos* e sulla tutela delle sue peculiarità, a una fondazione del discorso ecologico su una dimensione radicata e territoriale. Come affermava lo stesso Roger Scruton: «*Oikophilia*, the love of the home, lends itself to the environmental cause [...]» [Scruton 2019, 93].

Con l'obiettivo di descrivere la percezione e la preoccupazione personali dirette al proprio territorio e al proprio luogo di residenza il pensatore australiano Glenn Albrecht ha coniato il termine *solastalgia*, intendendo con esso la presenza, nell'individuo, di un sentimento di dolore derivante dalla percezione del cambiamento – certamente in una direzione negativa o catastrofica – che coinvolge il proprio luogo di residenza a causa di fenomeni collegati alla crisi ambientale e al cambiamento climatico. Riprendendo le sue parole, è possibile definire nello specifico le caratteristiche del complesso sentimento della solastalgia:

It is the pain experienced when there is recognition that the place where one resides and that one loves is under immediate assault (physical desolation). It is manifest in an attack on one's sense of place, in the erosion of the sense of belonging (identity) to a particular place and a feeling of distress (psychological desolation) about its transformation. It is an intense desire for the place where one is a resident to be maintained in a state that continues to give comfort or solace. Solastalgia is not about looking back to some golden past, nor is it about seeking another place as «home». It is the «lived experience» of the loss of the present as manifest in a feeling of dislocation; of being undermined by forces that destroy the potential for solace to be derived from the present. In short, solastalgia is a form of homesickness one gets when one is still at «home» [Albrecht 2007, 45].

La sensazione di un attacco diretto al proprio *senso del luogo*, così come viene descritta da Glenn Albrecht, rappresenta un movimento interiore complesso e facente riferimento a una dimensione di radicamen-

to e di consapevolezza del legame – delle radici, dunque – che legano l'individuo al proprio territorio. In questo senso, ad essere minati nelle fondamenta a causa della crisi climatica, sono i sentimenti che da questo radicamento derivano: conforto, appartenenza, sollievo, sostegno.

[...] In general, reference to «nostalgia» as a sickness resulting from a longing or desire to return home while one is away from «home» is no longer in common use. The more frequent modern use of the term loses its connection to the geographical «home» and suggests a «looking back», a desire to be connected with a positively perceived period in the past. [...] Solastalgia has its origins in the concepts of «solace» and «desolation». Solace is derived from *solari* and *solacium*, with meanings connected to the alleviation of distress or to the provision of comfort or consolation in the face of distressing events. Desolation has its origins in *solus* and *desolare* with meanings connected to abandonment and loneliness. [...] *Algia* means pain, suffering or sickness. In addition, the concept has been constructed such that it has a ghost reference or structural similarity to *nostalgia* so that a place reference is imbedded. Hence, literally, solastalgia is the pain or sickness caused by the loss or lack of solace and the sense of isolation connected to the present state of one's home and territory [*ibidem*].

A partire da queste sollecitazioni, è allora possibile affermare che l'amore per il proprio territorio – la cosiddetta *oikophilia* scrutoniana – si può aprire a una responsabilizzazione del singolo: percependo personalmente il disagio e la preoccupazione derivanti dalla gravità della crisi ecologica, provando un sentimento di solastalgia così come Glenn Albrecht l'ha delineato, l'individuo è a sua volta spinto alla pratica virtuosa, alla gestione avveduta del proprio *Somewhere* che costui condivide con la collettività cui appartiene. Riprendendo la riflessione di Roger Scruton, è allora possibile trovare un *fil rouge* capace di unire il radicamento territoriale, la percezione della solastalgia, l'etica dell'abitare in una comunità insediata all'interno di una presa di responsabilità individuale e collettiva in vista dell'*oikophilia*:

Human beings, in their settled condition, are animated by *oikophilia*: the love of the *oikos*, which means not only the home but the people contained in it, and the surrounding settlements that endow that home with lasting contours and an enduring smile. The *oikos* is the place that is not just mine and yours but *ours*. It is the stage-set for the first-person plural of politics, the locus, both real and

imagined, where «it all takes place». Virtues like thrift and self-sacrifice, the habit of offering and receiving, the sense of responsibility – all those aspects of the human condition that shape us as stewards and guardians of our common inheritance – arise through our growth as persons [...] [Scruton 2019, 24-25].

Custodi e guardiani dei luoghi, le comunità insediate sono chiamate per loro stessa essenza alla tutela del territorio in cui sono radicate. Riprendendo alcuni celebri passaggi del filosofo tedesco Martin Heidegger tratte da *Costruire, abitare, pensare*, è possibile trovare una specificazione di una tale idea di tutela: la custodia dei luoghi appare come autentica modalità dell'abitare e, in conseguenza a ciò, come unica possibilità di sottrarsi a logiche di dominio o sfruttamento indiscriminati. «Che i mortali sono vuol dire che, abitando, abbracciano spazi e si mantengono in essi sulla base del loro soggiornare presso cose e luoghi. [...] Il rapporto dell'uomo ai luoghi e, attraverso i luoghi, agli spazi, risiede nell'abitare. La relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza» [Heidegger 1985, 105]. E ancora: «Il tratto fondamentale dell'abitare è l'aver cura. [...] I mortali abitano in quanto salvano la terra. [...] Salvare non significa solo strappare da un pericolo, ma vuol dire propriamente: liberare qualcosa per la sua essenza propria. Salvare la terra è più che utilizzarla o, peggio, sfiancarla. Il salvare la terra non la padroneggia e non l'assoggetta» [ivi, 104].

4. *Il carattere temporale dell'insediamento*

La presa di responsabilità diretta che scaturisce da quella che è stata identificata come un'etica dell'abitare consapevole in un territorio insediato offre una direzione ulteriore in cui sviluppare la riflessione sulla dimensione locale del problema ecologico: il suo carattere temporale. Una comunità radicata in un luogo e capace di custodirlo autenticamente ha la possibilità di adottare pratiche quotidiane virtuose che sappiano aprirsi e abbracciare in una visione unica il passato, il presente e il futuro di quel luogo. Da un lato la conoscenza *pratica* del passato di un luogo – ben prima che la crisi climatica si manifestasse con modalità tanto evidenti e rovinose –, dall'altro la necessità di un'azione concreta, di un moto di tutela autentica nel tempo presente e, in ultimo luogo, l'apertura a una

dimensione futura intesa come *Zukunftigkeit*, la capacità di futuro, la *future* [Morandini 2012, 378], l'avveduta preservazione del territorio in funzione e a favore delle future generazioni. Soprattutto per quanto concerne la riflessione sulla sostenibilità – e, in particolare, sulla sostenibilità dell'agire umano nell'ambito locale – si apre una riflessione «in termini di giustizia intergenerazionale ed intragenerazionale» [*ibidem*].

Assumere le future generazioni dell'umanità come riferimento chiave per l'etica ambientale significa, infatti, declinare la centralità dell'*anthropos* in forme responsabili, relazionali e prospettiche, ben distanti da quelle ab-solute della modernità. Non si tratta, cioè, dell'antropocentrismo dell'*homo oeconomicus*, insaziabile nella sua sete di beni, ma neppure di quello prometeico, che ignora ogni limite per il proprio agire tecnico trasformativo, né di quello del consumatore di sensazioni della modernità liquida. C'è, invece, nella nozione di sostenibilità ambientale una chiara percezione del limite [...]: commisurare il consumo di risorse rinnovabili alla loro naturale di [*sic*] rigenerazione; commisurare l'immissione di rifiuti nell'ecosistema alle sue capacità di smaltimento; commisurare il consumo di risorse non rinnovabili sul tasso di sostituzione con altre (auspicabilmente rinnovabili). Tale passaggio conduce, in effetti, al di là dell'antropocentrismo che indubbiamente caratterizza la formulazione materiale della sostenibilità, per evidenziare l'inserimento dell'agire umano – e segnatamente dell'agire economico – all'interno di un contesto ecosistemico caratterizzato da limiti ben precisi. La sostenibilità disegna dunque una figura di soggetto umano vulnerabile, ben conscio della relazionalità (interumana e biologica) che lo porta, che si sa inserito in una famiglia umana posta su un pianeta finito e che ben comprende l'impatto ecosistemico del proprio agire e dei propri consumi su questa e sulle prossime generazioni [*ivi*, 379-380].

L'inserimento di una tale visione all'interno di un'ottica locale e territoriale permette di esprimere la preoccupazione per l'ambiente e il pensiero ecologico all'interno di una rete plurale di relazioni di diverso tipo: si tratta di legami di carattere sociale, intergenerazionale ed ecosistemico [*ivi*, 378].

5. Una rete vivente

Come partecipare attivamente alla prosperità locale? Come contribuire alla salvaguardia del paesaggio e del territorio affinché di esso

possano fruire anche le future generazioni? Lo scrittore e ambientalista statunitense Wendell Berry risponde a tali domande a partire da un'idea di agricoltura sostenibile e radicata nel luogo, da un'etica alimentare coerente con i principi di ambientalismo e di tutela ecologica del territorio, dall'idea che ogni scelta umana abbia un riscontro concreto in termini ambientali. Non è un caso che una delle sue raccolte di saggi più celebri si intitoli *Mangiare è un atto agricolo*: anche il mero atto del mangiare e del scegliere consapevolmente la propria alimentazione ha un effetto diretto sulla gestione responsabile della terra a favore delle prossime generazioni e, al medesimo tempo, del regno naturale, del territorio che ospita ognuno di noi, dei suoi abitanti umani e non. A partire da una sottolineatura delle relazioni e dei *legami ecosistemici* che permettono la vita umana, Wendell Berry si interroga sul tipo di rapporto che l'uomo deve intrattenere con la terra per garantire e garantirsi una prospettiva futura:

[...] Se ci domandiamo quali potrebbero essere le risorse culturali in grado d'informare e sostenere tale tipo di sforzo [uno sforzo di volontà per la gestione consapevole e responsabile], ritengo le troveremo raggruppate sotto l'espressione «gestione responsabile» (*husbandry*) [...] Il termine *husbandry* esprime una connessione. Nel suo significato originario, indica il lavoro di un amministratore, di un individuo che ha accettato un vincolo di servitù alla casa [...] La *husbandry* fa innanzitutto riferimento alla casa, collega la terra alla casa. È un'arte coniugata a quella della cura della casa. Il verbo *to husband* significa gestire con cura, amministrare con prudenza, risparmiare, far durare, conservare. L'uso antico ci dice che esiste una gestione responsabile che riguarda anche la terra, il suolo, le piante e gli animali domestici, naturalmente motivata dall'importanza che ciò riveste per la famiglia. E ci sono stati momenti, tra cui oggi, in cui qualcuno ha cercato di praticare una corretta gestione umana delle creature non domestiche, a riconoscimento della dipendenza della nostra vita domestica dal mondo della natura. *Husbandry* è il nome di tutte le pratiche che sostengono la vita attraverso un rapporto rispettoso con l'ambiente e il mondo. È l'arte di tenere uniti i fili della rete vivente che ci sostiene [Berry 2015, 112-113].

A fronte di un evidente spopolamento delle aree rurali e svantaggiate a favore del contesto urbano, Wendell Berry ha saputo proporre un moto di virtuoso ritorno alla natura, intesa come luogo di residenza privilegiato. Percependo il territorio come una *rete vivente* capace di

sostenere ogni creatura che lo popola e considerando l'uomo come una parte consistente di una tale rete, si potrà aprire l'etica ambientale anche a una forma di «gestione oculata della terra» [ivi, 116]. Si tratta, di nuovo, di un approccio etico – nello specifico, il pensatore statunitense lo identifica come «culturale» [ivi, 122] – nei confronti dell'ambiente che ospita l'individuo o la comunità.

Presto gran parte della popolazione mondiale risiederà nelle città. Dobbiamo considerare che moltissime persone pretenderanno di trarre i propri mezzi di sostentamento da una terra con cui hanno poca familiarità e nessun legame concreto. [...] Il problema di reinventare una gestione responsabile della terra e di promuovere una consapevolezza generale delle responsabilità agricole di ciascuno di noi è perciò diventato pressante. Com'è possibile far ciò? Com'è possibile riportare la ragione di produttori e consumatori di tutto il mondo all'idea di una gestione responsabile della terra? L'impegno della cura responsabile della terra è in parte scientifico, ma integralmente culturale, e un'iniziativa culturale può esistere soltanto se si fa anche personale [ivi, 121-122].

6. Conclusioni. Una certa idea di localismo

Nel parlare di carattere locale dell'impegno ecologico occorre apportare una ulteriore specificazione dell'orizzonte di pensiero e di azione che si intende aprire. Da un lato, la tendenza a identificare il pensiero ecologico dell'ambiente con un pensiero per la propria casa, per l'*oikos* di matrice scrutoniana, evita quel senso di indeterminatezza causato dalla dimensione globale del problema ecologico: quando l'individuo viene posto di fronte alla vastità e alla complessità della crisi ambientale odierna si può rischiare un senso di inazione o, tutt'al più, si può giungere a una pratica vaga e nei fatti poco efficace. Dall'altro lato, il rivolgimento al piano locale della dimensione ambientale non può certamente implicare la dimenticanza di una dimensione globale del problema: in una società complessa e interconnessa come quella odierna sarebbe incauto ignorare l'assetto generale del problema. È in questo specifico senso che la riflessione di ordine locale deve essere allora indirizzata, altrimenti «[...] Il locale senza una consapevolezza dell'orizzonte globale [scadrebbe] in localismo astratto [...]» [Bonesio 2017, 208].

Se un' enfasi sul radicamento e sull'appartenenza a una dimensione locale da preservare è spesso stata oggetto di un pensiero politico e filosofico conservatore e talvolta divisivo, è tuttavia necessario far conseguire da una tale enfasi un ulteriore accento sulla necessità di una dimensione collettiva e mai autoriferita del problema ambientale: se da un lato il rivolgimento all'ecologia dell'*oikos* rappresenta un rivolgimento al luogo specifico piuttosto che ad una dimensione globale dell'ambiente, dall'altro lato, un tale rivolgimento non deve mai implicare un pensiero di chiusura quanto un movimento di apertura all'*altrove*: data infatti la dimensione globale del problema ecologico, ogni comunità insediata potrà riconoscersi nelle problematiche, nelle pratiche di contrasto al cambiamento climatico, nelle riflessioni delle altre comunità, oltrepassando i confini del proprio territorio.

Riferimenti bibliografici

- Albrecht, G. [2007], Solastalgia: The Distress Caused by Environmental Change, in: *Australasian Psychiatry*, February 2007, 41-55.
- Al Jumaili, F. [2017], Wendell Berry: Mediating Between Culture and Nature, in: *Journal of Nusantara Studies* (JONUS) 2, 118-126.
- Berry, W. [2015], *Mangiare è un atto agricolo*, ed. and transl. V. Perna, Torino, Lindau.
- Bonesio, L. [2017], *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- Bonesio, L. [2020], Il canto della terra, in: L. Klages, *L'uomo e la terra*, ed. and transl. S. Gorgone, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- Briscioli, V., Bulgarelli, S. [2024], Ecoansia: una nuova forma di ansia o un nuovo modo di stare al mondo?, in: *Quaderni ACP*, 2, 85-87.
- Clerici, M. [2020], Introduzione, in: L. Klages, *L'uomo e la terra*, ed. and transl. S. Gorgone, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- Convenzione europea del paesaggio [2000], *Articolo 24*, in: *Relazione esplicativa*, Firenze.
- Cunsolo, A., Harper, L.S., Minor, K., Hayes, K., Williams, G.K., Howard, C. [2020], Ecological Grief and Anxiety: the Start of a Healthy Response to Climate Change?, in: *The Lancet Planetary Health* 4 (7), 261-263.
- Deleuze, G., Guattari, F. [2002], *Che cos'è la filosofia?*, ed. C. Arcuri, transl. A. De Lorenzis, Torino, Einaudi.

- Foster, J.S. [2022], Eco-anxiety in Everyday Life: Facing the Anxiety and Fear of a Degraded Earth in Analytic Work, in: *The Journal of Analytical Psychology* 67 (5), 1363-1385, DOI: 10.1111/1468-5922.12860. (ultima verifica: 15.12.2024).
- Gamble, E.D. [1988], Wendell Berry: The Mad Farmer and Wilderness, in: *The Kentucky Review* 8 (2), 40-52.
- Heidegger, M. [1985], Costruire, abitare, pensare, in: Heidegger M. [1985], *Saggi e discorsi*, ed. and transl. G. Vattimo, Milano, Mursia.
- Klages, L. [2020], *L'uomo e la terra*, ed. and transl. S. Gorgone, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- Mochi-Poltri, N. [2020], A proposito del conservatorismo di Roger Scruton, in: *Il pensiero storico – Rivista internazionale di storia delle idee*, 67-84, DOI:10.4399/97888255362014. (ultima verifica: 15.12.2024).
- Morandini, S. [2012], Sostenibilità, tra etica ed ecologia, in: *L'Italia Forestale e Montana* 67 (5), 375-382.
- Poli, D. [2000], Il cartografo-biografo come attore della rappresentazione dello spazio in comune, in: P. Castelnovi, *Il senso del paesaggio*, Torino, IRES.
- Ritchie, E.D. [2014], Roger Scruton, How to Think Seriously about the Planet: the Case for an Environmental Conservatism, in: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 31 (3), 357-361, DOI: 10.5840/faithphil201431317. (ultima verifica: 15.12.2024).
- Scruton, R. [2004], *News from Somewhere: on Settling*, London, Continuum.
- Scruton, R. [2013], *Green Philosophy: How to Think Seriously about the Planet*, London, Atlantic Books.
- Scruton, R. [2019], *How To Be a Conservative*, London, Bloomsbury Continuum.

On Preserving a Settled Territory. Rootedness as a Source of Ecology

Keywords

oikophilia; settlement; husbandry; Roger Scruton; Wendell Berry

Abstract

Analyzing the etymology of the term ecology, it's possible to find a reference to the Greek words *oikos*, home or environment, and *logos*, discourse: in this sense, ecology appears as a discourse, an educated discussion about our surroundings, about our home, the very source of our dwelling. A peculiar feature of the relationship with our

home is the bond that unites us to it, a bond characterized by a motion of co-belonging, a feeling of rootedness, and a special care or attention to the environment experienced in everyday life. The understanding of the bond with the places that constitute our everyday lives appears, then, as a fundamental moment of the ecological issue, both from a philosophical point of view and from an action-centered point of view. It is precisely such a connection with the land that stands as the driving force and the very source of its management and virtuous conservation of the natural realm. Through landscape preservation, driven by a feeling of rootedness and thanks to a peculiar attention to the land that hosts our existence, the emphasis placed by many intellectuals – from Ludwig Klages to Roger Scruton, to Wendell Berry, and many others – on a local dimension of the ecological problem seems to become both a practice of rootedness and a practice of environmentalism.

Analizzando l'etimologia del termine *ecologia* troviamo un rimando alle parole greche *oikos*, casa o ambiente, e *logos*, discorso: in questo senso *ecologia* sembra porsi come un discorso, una discussione colta su ciò che ci circonda, sulla nostra casa, matrice stessa del nostro dimorare. Caratteristica peculiare del rapporto con la nostra dimora è il legame che ad essa ci unisce, un legame caratterizzato da un moto di co-appartenenza, da un sentimento di radicamento e da una particolare cura o attenzione verso l'ambiente e il luogo quotidianamente esperiti. La comprensione del legame con i luoghi che costituiscono la nostra quotidianità appare allora come un momento fondamentale della questione ecologica, sia da un punto di vista filosofico che da un punto di vita dell'azione concreta. È esattamente un tale legame con il territorio a porsi come spinta propulsiva e radice stessa della sua gestione e di una virtuosa conservazione del regno naturale. Attraverso un moto di preservazione del paesaggio, spinti da un sentimento di radicamento nel luogo e grazie ad un'attenzione peculiare nei confronti del territorio che ospita la nostra esistenza, l'accento posto da diversi intellettuali – da Ludwig Klages a Roger Scruton, Wendell Berry e molti altri – su una dimensione locale del problema ecologico sembra diventare al contempo una pratica di radicamento e una pratica di ambientalismo.

Caterina Zamboni Russia

Università degli studi di Modena e Reggio Emilia, Italia

E-mail: caterinazambonirussia@gmail.com

VALENTINA GONZÁLEZ-MORALES

DERECHOS BIOCULTURALES Y ÉTICA BIOCULTURAL: HACIA UNA APLICACIÓN INTEGRAL

RESUMEN: *1. Introducción: derechos bioculturales para la conservación de la naturaleza; 2. Origen del término «biocultural»; 3. Derechos bioculturales; 4. Derechos bioculturales. aportes y críticas; 5. La ética biocultural y su marco teórico de las 3Hs como método heurístico; 6. Conclusión.*

1. Introducción: derechos bioculturales para la conservación de la naturaleza

El marco teórico de los derechos bioculturales fue empleado como fundamento central en dos casos emblemáticos para la historia de la protección de la naturaleza, la declaración como persona jurídica del río Whanganui (Nueva Zelanda) y la declaración como sujeto de derechos del río Atrato (Colombia). Ambos casos surgieron de procesos legales en los que las comunidades locales defendieron activamente la protección de sus territorios, especialmente de los ríos, fundamentales para su sustento físico, espiritual y social. Las circunstancias que envolvieron estos procesos son particulares para cada caso. Sin embargo, existen aspectos que las comunidades locales comparten, como lo son interdependencia entre su salud física, espiritual y mental con la salud de los ecosistemas que habitan, el reconocimiento de la naturaleza como una entidad *viva* que merece respeto, el desarrollo de prácticas que les han permitido sobrevivir durante milenios sin destruir los ecosistemas, y conocimientos ancestrales transmitidos oralmente, entre otros.

Para comprender mejor de que se tratan los derechos bioculturales, sus alcances y limitaciones, en este artículo, primero, realizaré un recorrido histórico por el término biocultural para comprender su importancia y significado. En segundo lugar, haré un análisis de los precedentes que dieron origen a los derechos bioculturales. Mostrando la importancia de los derechos bioculturales y qué problemas buscan resolver. Y por último mostrar como la teoría de la ética biocultural y su marco conceptual de las 3Hs permite comprender la complejidad de los problemas ecológicos actuales y buscar soluciones de aplicación integral, superando algunas limitaciones que los derechos bioculturales encuentran en su aplicación, ejemplificando a través del caso del río Atrato en Colombia.

2. Origen del término «biocultural»

Las sociedades humanas han coevolucionado en relaciones de interdependencia con la naturaleza, sin embargo, durante varios siglos la visión que predominó fue un paradigma occidental que supone una jerarquía y separación radical entre cultura/hombre y naturaleza. Esa visión llevó a una supra valoración de la razón y sus productos culturales y a una infra valoración de la naturaleza como una mera fuente de recursos que deben ser explotados [Bacon 2000]. El resultado es una sobre explotación de la naturaleza y la crisis ambiental que se experimenta en la actualidad. El término “biocultural” ha sido empleado para enfatizar las relaciones de interdependencia entre naturaleza y cultura.

A principios del siglo XX, este término fue utilizado por primera vez en la antropología, Montague Cobb realizó una investigación que demostró un compromiso con la integración biocultural y la igualdad racial [Watkins 2007; González-Morales 2023] y, más adelante, se extendió a otros campos. En arquitectura, se habla de patrimonio biocultural, espacio biocultural o paisajes bioculturales [Nikezic 2022]; en lingüística, de diversidad biocultural [Maffi 2001]; en psicología de teoría biocultural [Carroll *et al.* 2017], en el ámbito legal, de derechos bioculturales [Bavikatte & Benett 2015]; y en filosofía, de ética biocultural [Rozzi *et al.* 2008].

Al emplear el término “biocultural”, se busca resaltar la profunda interconexión y coevolución entre la cultura humana y la naturaleza. Este término pretende superar la tradicional dicotomía entre lo biológico y lo cultural, subrayando que los seres humanos y sus entornos naturales están intrínsecamente vinculados. Enfatizar la interdependencia permite: fomentar prácticas que respeten y mantengan los ciclos naturales, destacando ejemplos de comunidades que han aprendido a vivir de manera sostenible con sus territorios. Proteger y valorar tanto el patrimonio cultural como el natural, entendiendo que ambos están profundamente entrelazados. Abogar por los derechos bioculturales que reconocen la importancia de preservar tanto la diversidad biológica como la cultural. Y por último informar la formulación de políticas y marcos éticos que respeten y promuevan la convivencia armoniosa entre las comunidades humanas y sus entornos naturales.

Es importante destacar que las relaciones bioculturales no siempre son positivas. Algunas tradiciones han ignorado los ciclos naturales, provocando la destrucción de numerosos ecosistemas. Un ejemplo clásico de esto es la Isla de Pascua (Rapa Nui) y su devastación [Rull 2020]. Actualmente, muchas sociedades están destruyendo los ecosistemas rápidamente debido a la occidentalización de las culturas, el consumo desmedido de recursos y el sistema capitalista [Escobar 1995]. Por ello, es crucial preservar, reconocer y valorar las relaciones bioculturales positivas, en las que las comunidades conservan sus ecosistemas y la diversidad biológica mediante prácticas tradicionales. Estas relaciones bioculturales positivas son fundamentales para sustentar las teorías de los derechos y la ética biocultural [González-Morales 2023]. En este punto, es necesario definir el concepto de comunidades locales, ya que, según la teoría de los derechos bioculturales, no todas las comunidades encajan en esta descripción. Las comunidades locales son aquellas que han desarrollado sus prácticas vitales de manera sostenible con los ecosistemas que habitan, es decir mantienen relaciones bioculturales positivas. Esto incluye comunidades campesinas, indígenas, étnicas, afrodescendientes, entre otras [Bavikatte & Benett 2015].

Los derechos bioculturales se refieren a los derechos de las comunidades locales para administrar sus tierras, aguas y recursos naturales. Este concepto surgió en 1999 cuando el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente publicó una colección de artículos sobre

los valores culturales y espirituales de la biodiversidad. Editada por Darrell Addison Posey [1999], esta obra inspiró a antropólogos y activistas a explorar el papel de las culturas indígenas y locales en la preservación de la biodiversidad [Bavikatte & Benett 2015]. Posey destacó la necesidad de derechos que reconocieran la conexión entre la diversidad biológica y cultural, llamándolos derechos sobre los recursos tradicionales (TRR por sus siglas en inglés). Estos derechos son esenciales para la conservación de la naturaleza y la cultura, y vinculan los derechos humanos de las comunidades indígenas y locales con derechos de tercera generación, como el derecho al desarrollo y la conservación del medio ambiente [González-Morales 2023].

3. *Derechos bioculturales*

Los derechos bioculturales buscan unir los derechos de las comunidades locales e indígenas que suelen estar separados en la legislación tradicional. Por ejemplo, en Colombia, los derechos culturales, ambientales y territoriales de los pueblos indígenas están separados legalmente: la protección de sus derechos a la tierra no incluye explícitamente los derechos al agua, ya que ambos se gestionan por separado [Macpherson *et al.* 2020, 527].

A nivel internacional, esta separación también se refleja en tratados y acuerdos. Por ejemplo, el Convenio 169 subraya la importancia de la tierra y los recursos naturales para los pueblos indígenas, pero no aborda específicamente la protección de su propiedad cultural e intelectual [Chen & Gilmore 2015]. Las leyes de propiedad intelectual solo reconocen derechos individuales, mientras que las comunidades indígenas y étnicas tienen una cultura y territorios comunales. Así mismo los derechos bioculturales intentan superar la separación entre pueblos indígenas y Occidente, integrando las cosmovisiones indígenas con el marco legal.

Estos derechos no son nuevos, sino que unifican los derechos de los pueblos indígenas y comunidades locales, reconociendo la interdependencia entre diversidad biológica y cultural. En las últimas tres décadas, cambios en políticas, leyes y convenios internacionales han facilitado la implementación de estos derechos. Entre los precedentes están:

a) Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) de 1992: Promueve la conservación y uso sostenible de la biodiversidad, y la distribución equitativa de los beneficios de los recursos genéticos. Al reconoce la importancia de los conocimientos y prácticas ecológicas tradicionales (TEK) de las comunidades locales. Otro aspecto de interés es que el CDB establece la interdependencia entre la diversidad biológica y cultural y exige la participación equitativa en los beneficios derivados del uso de estos conocimientos y prácticas. Aunque dentro del texto del CBD no se encuentra el término “biocultural”, se puede percibir la valoración de los hábitos de vida tradicionales que promueven la conservación de la biodiversidad y exige su respeto y preservación. Por último, el CDB también apoya a las comunidades locales en la restauración de la biodiversidad y promueve la cooperación entre los sectores público y privado para lograr estos objetivos. Sin embargo, el CDB podría mejorar al definir claramente el valor intrínseco de la biodiversidad y evitar una visión puramente instrumental de la naturaleza.

b) Postdesarrollo: Los derechos bioculturales se basan en la teoría del posdesarrollo de Uno de los principales exponentes de esta teoría es Arturo Escobar. En su obra *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Escobar [2007] argumenta que el desarrollo es una construcción social con efectos negativos en América Latina, África y Asia. Tras la Segunda Guerra Mundial, se creó la categoría de “países subdesarrollados”, con la premisa de que el crecimiento económico y el desarrollo eran las únicas soluciones para la pobreza. Sin embargo, este enfoque, diseñado por países ricos, resultó ineficaz y exacerbó los problemas que buscaba resolver. Escobar destaca que etiquetar a los países del sur global como “pobres” y “subdesarrollados” llevó a imponer un modelo de desarrollo económico que despreció y discriminó otras formas de vida. En su análisis, Escobar muestra cómo este paradigma transformó ontológicamente a estos países y advierte sobre los riesgos de considerarlo universal y objetivo. En sus estudios, encontró que las comunidades locales hibridan prácticas desarrollistas y tradicionales, demostrando que, a pesar de la influencia colonial, las comunidades reinterpretan y adaptan estos modelos a sus contextos. Escobar sostiene que las comunidades locales tienen una profunda comprensión de sus propios hábitos de vida y relaciones con sus territorios. Subraya la importancia de reconocer la agencia de estas comunidades,

superando las ideas de incapacidad y dependencia. Las prácticas de hibridación reflejan cómo las sociedades se adaptan a nuevas presiones, encontrando un equilibrio entre valores tradicionales y nuevos. El principal problema del paradigma del desarrollo es su pretensión de aplicar un modelo teórico único a todas las comunidades del mundo, basado en la experiencia de los países del norte global. Este enfoque ignora la explotación colonial y esclavista que facilitó el éxito de las economías industrializadas del norte, así como las particularidades y la agencia de los países del sur global. Escobar también critica el desarrollo sustentable y el discurso de la biodiversidad por tratar a la naturaleza como un reservorio de recursos, perpetuando el paradigma del desarrollo y el capitalismo. Propone superar este paradigma mediante el reconocimiento de hábitos de vida tradicionales y el valor de los saberes ecológicos tradicionales de las comunidades locales. Se puede afirmar entonces que los derechos bioculturales nacen de la necesidad de superar el discurso del desarrollo, promoviendo y valorando las prácticas y conocimientos tradicionales de las comunidades locales.

c) Derechos de Tercera Generación o Derechos Colectivos: Los derechos bioculturales se apoyan en los derechos de tercera generación, que son ejercidos por colectivos. Reconocer a grupos como titulares de derechos permite otorgar derechos a comunidades indígenas, étnicas y campesinas. La clasificación de los derechos humanos en tres generaciones fue propuesta por el jurista checo Karel Vasak en la década de 1970. Esta clasificación, aunque originalmente eurocéntrica, ha sido ampliamente aceptada por su enfoque en la protección progresiva de derechos, reflejando los ideales de la Revolución Francesa: Libertad, Igualdad y Fraternidad. Derechos de primera generación: Relacionados con la libertad, incluyen derechos civiles y políticos como el derecho a la vida, la integridad, la libertad de expresión, y la participación política. Los Derechos de segunda generación: Vinculados a la igualdad, comprenden derechos económicos, sociales y culturales como el derecho a la propiedad, al trabajo, a la salud, y a la educación. Los Derechos de tercera generación: Asociados a la solidaridad, incluyen derechos colectivos y de los pueblos, como el derecho a la libre determinación, a la paz, al desarrollo, y a un ambiente sano [Vasak 1977]. Dos aspectos clave de los derechos de tercera generación para los derechos bioculturales son: a) Reconocimiento de grupos como titulares de derechos:

Esto es esencial para reconocer los derechos de pueblos originarios y comunidades locales y b) Derecho a un ambiente sano: Reconoce la relación entre la salud del medio ambiente y la salud humana, obligando a los gobiernos a proteger la diversidad biológica. Estos derechos colectivos, aunque controvertidos en su jerarquía, han sido ampliamente aceptados tanto a nivel internacional, como en la constitución colombiana.

d) Derechos indígenas y aborígenes: El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas es crucial para la implementación de los derechos bioculturales, ya que destaca la interdependencia entre los hábitos de vida de las comunidades y sus hábitats, así como la relación entre la diversidad biológica y cultural. Los derechos de los pueblos indígenas van más allá de los derechos colectivos, ya que se reconocen como un “sujeto colectivo” con valor intrínseco. Estos derechos han sido un precedente fundamental para los derechos bioculturales, especialmente a través del Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas [UNDRIP 2007]. El Convenio 169 de la OIT (1989): Reconoce la contribución de los pueblos indígenas a la diversidad cultural y la armonía social y ecológica. En el artículo 13, establece la importancia de la relación de los pueblos indígenas con sus tierras y territorios y la necesidad de respetar y proteger estos vínculos colectivos. La Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007): Resalta que el conocimiento, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuyen al desarrollo sostenible y la gestión ambiental adecuada. En el artículo 25, confirma el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer su relación espiritual con sus tierras y recursos, y a cumplir con sus responsabilidades hacia las generaciones futuras. Estas declaraciones reconocen la relación especial entre los hábitos de vida de las comunidades indígenas y sus territorios, proporcionando un soporte esencial para los derechos bioculturales. Este vínculo también se encuentra en comunidades campesinas, negras y otras locales, que han demostrado éxito en la conservación ambiental a través de sus prácticas tradicionales y el respeto mutuo con sus territorios y recursos.

e) La refutación de la “tragedia de los comunes”: La Tragedia de los Comunes es una hipótesis propuesta por Garrett Hardin (1968), que sostiene que los recursos compartidos tienden a ser sobreexplotados porque

cada individuo actúa en su propio interés. Hardin sugirió que la solución era la privatización o la coerción para regular el uso de estos recursos. Varios autores han desarrollado críticas a esta teoría, entre ellos encontramos a Elinor Ostrom [1998; 2008] quien argumenta que la hipótesis de Hardin es limitada porque no todos los humanos actúan egoístamente y presenta ejemplos de comunidades que gestionan recursos comunes exitosamente sin necesidad de privatización o regulación externa. Por su parte Susan Jane Buck Cox [1985] señala que Hardin malinterpreta la historia de las comunidades feudales de Inglaterra ya que estas comunidades tenían reglas y castigos sociales para regular el uso de los recursos, logrando un uso común exitoso durante siglos. David Harvey [2011] critica la visión liberal del trabajo y la propiedad privada, subrayando que el despojo de tierras de comunidades indígenas se justificó por su supuesta falta de “producción de valor” y propone una reestructuración de la relación entre comunidades y territorios, enfocándose en la gestión común para el bienestar comunitario. Por último, Vandana Shiva [2016] sostiene que las comunidades históricamente han gestionado los bienes comunes con éxito, estableciendo reglas y restricciones de uso. Además, plantea que la cooperación, no la competencia, es la fuerza motriz en muchas sociedades del Tercer Mundo. Estas críticas a la Tragedia de los Comunes subrayan la relación de interdependencia entre las comunidades locales y sus territorios. Por esto se puede afirmar que las críticas a la tragedia de los comunes han influenciado los derechos bioculturales y su incorporación de una ética del cuidado de la tierra, que contrasta con la explotación desmedida promovida por el paradigma del desarrollo.

4. Derechos bioculturales. aportes y críticas

Los derechos bioculturales han sido reconocidos como fundamento en acuerdos e instrumentos legales recientes como el Protocolo de Nagoya, la declaración del río Whanganui como persona jurídica y la Sentencia T-622/16 en Colombia. Un aspecto crucial de los derechos bioculturales es su potencial para remediar las injusticias cometidas contra los pueblos indígenas, como destacan Chen y Gilmore en su artículo *Derechos bioculturales: un nuevo paradigma para proteger los derechos de los pueblos indígenas*.

En el mismo artículo los autores destacan que el concepto de derechos bioculturales puede funcionar como un principio unificador que fortalece los esfuerzos para proteger los derechos de los pueblos indígenas al considerar sus cosmovisiones y su relación con la tierra y los recursos naturales. Además, subrayan que la adopción y difusión internacional de estos derechos podría legitimar la protección integral de los recursos indígenas. Para lograr este objetivo, es crucial un compromiso compartido entre las agencias operativas de la ONU y otros actores internacionales, que reconozcan y respeten los derechos indígenas conforme a sus cosmovisiones y prácticas culturales. Por último, Chen y Gilmore resaltan que los derechos bioculturales ofrecen una nueva perspectiva para abordar integralmente la protección de los recursos indígenas, integrando conocimientos tradicionales, prácticas culturales y formas de gestión ambiental sostenible en las políticas nacionales y el discurso académico, fomentando así un enfoque más inclusivo y equitativo hacia los pueblos indígenas [Chen & Gilmore 2015, 10].

Estos aspectos son significativos debido a la larga historia de discriminación que han enfrentado las comunidades étnicas desde la colonización. Cuando se les han concedido derechos, éstos han sido delineados según ontologías y tradiciones occidentales, a menudo impuestos sin tener en cuenta sus realidades sociales. Muchas de estas comunidades sostienen cosmovisiones holísticas donde los territorios son de uso común y la propiedad privada no tiene prioridad, una visión que se extiende también a los ríos y otros cuerpos de agua en su entorno. Sus prácticas espirituales y tradiciones son comunitarias y están íntimamente ligadas a los elementos naturales circundantes. En este contexto, la conservación ambiental juega un papel crucial en la preservación de su cultura. Los derechos bioculturales emergen como un intento innovador para reconocer y proteger estos derechos desde las cosmovisiones de estas comunidades, permitiendo su inclusión por primera vez en marcos jurídicos tanto nacionales como internacionales.

Otro aspecto crucial de los derechos bioculturales es su capacidad para adaptarse dinámicamente a las necesidades específicas de cada comunidad. Esto facilita la implementación de soluciones prácticas que varían según las circunstancias locales y las distintas visiones del mundo y necesidades de diversas comunidades étnicas. Según Giulia Sajeva

[2015] en su artículo *Derechos con Límites: Derechos Bioculturales – Entre la Autodeterminación y la Conservación del Medio Ambiente*, la diversidad en las necesidades de cada comunidad o pueblo influye directamente en la configuración de la canasta de derechos bioculturales en diferentes contextos. Esta variabilidad responde a las particularidades locales, incluyendo las relaciones de las comunidades con los ecosistemas locales y su nivel de interacción o conflicto con actores externos [Sajeva 2015].

Algunas críticas que se han planteado a la teoría de los Derechos Bioculturales son:

i) Otorgar derechos bioculturales no garantiza que las comunidades locales mantengan un estilo de vida sostenible para siempre, en palabras de Sajeva:

Simplemente otorgar derechos a la tierra y los recursos, derechos a la autodeterminación y derechos a preservar identidades culturales distintas a los PICL (Pueblos Indígenas y Comunidades Locales) no implica, y mucho menos garantiza, que estos derechos llevarán a una comunidad/pueblo a mantener su estilo de vida sostenible para siempre. Es posible que las prácticas, reglas y creencias de los IPLC no siempre permanezcan en línea con los objetivos de conservación [Sajeva 2015, 45].

ii) Los derechos bioculturales podrían resaltar el mito del “buen salvaje ecológico”, que puede imponer cargas especiales y deberes a las comunidades locales, especialmente a los pueblos indígenas, invisibilizando sus procesos de resistencia y reivindicaciones culturales independientes de la conservación ambiental [Sánchez y Morales 2021, 104].

iii) Los derechos bioculturales pueden perpetuar una visión instrumental de la naturaleza, reduciéndola a meros recursos explotables bajo la lógica del mercado y el desarrollo sostenible, en lugar de reconocer su valor intrínseco según las cosmovisiones locales que la consideran parte de la familia y merecedora de respeto [Sánchez & Morales 2021, 106].

iv) Los derechos bioculturales, como cualquier otra medida jurídica, están sujetos a las asimetrías de poder en la sociedad, lo que podría llevar a su regulación de manera que beneficie a grupos de poder en

lugar de proteger adecuadamente las necesidades de las comunidades afectadas [Sánchez & Morales 2021, 108].

v) Otorgar derechos, al igual que otorgar personalidad jurídica a una entidad de la naturaleza no es suficiente para su protección real. como señalan Erin L. O'Donnell y Julia Talbot-Jones en su artículo “Creando derechos legales para los ríos: lecciones de Australia, Nueva Zelanda e India”, es necesario, además: – Designar a una persona u organización para actuar en nombre del río y defender sus derechos. – Proveer tiempo, dinero y experiencia para que los derechos del río puedan ser defendidos en los tribunales. – Asegurar que los representantes de los ríos tengan independencia de los gobiernos y suficiente poder para tomar medidas, especialmente en casos políticamente controvertidos [O'Donnell & Talbot-Jones 2018].

Las críticas destacadas son fundamentales porque plantean desafíos significativos para la efectiva y justa implementación de los derechos bioculturales. Sajeva subraya que otorgar estos derechos no asegura automáticamente la sostenibilidad a largo plazo de los estilos de vida de las comunidades locales, lo cual resalta la necesidad de apoyar activamente estas prácticas más allá del reconocimiento legal. Por otro lado, Sánchez y Morales alertan que los derechos bioculturales podrían fortalecer la visión del “buen salvaje ecológico”, imponiendo cargas específicas sobre las comunidades locales y minimizando sus luchas por autonomía cultural, independientes de las preocupaciones ambientales. Además, critican que estos derechos podrían perpetuar una visión utilitaria de la naturaleza, reduciéndola a recursos explotables bajo la lógica del mercado y el desarrollo sostenible, contrariando las cosmovisiones locales que la consideran parte integral de la familia y merecedora de respeto intrínseco. También señalan que los derechos bioculturales están sujetos a las desigualdades de poder en la sociedad, lo que podría llevar a su regulación en favor de grupos de influencia en lugar de proteger eficazmente las necesidades de las comunidades afectadas, subrayando la necesidad de marcos legales equitativos y representativos. Finalmente, O'Donnell y Talbot-Jones enfatizan que simplemente otorgar derechos o personalidad jurídica a entidades naturales no es suficiente para asegurar su verdadera protección; se requieren recursos adecuados y una representación independiente y poderosa para defender y respetar estos derechos en contextos legales y políticamente desafiantes. Estas críticas

son esenciales para orientar el desarrollo de políticas y marcos legales que no solo reconozcan los derechos bioculturales, sino que también aborden de manera efectiva los desafíos prácticos y éticos asociados con su implementación y mantenimiento a largo plazo. En este sentido la propuesta de la ética biocultural ofrece algunos mecanismos para promover la efectividad de la aplicación de los derechos bioculturales y superar los problemas mencionados como se mostrará a continuación.

5. La ética biocultural y su marco teórico de las 3Hs como método heurístico

La ética biocultural, propuesta por el biólogo y filósofo chileno Ricardo Rozzi, es un campo de estudio que integra perspectivas biológicas y culturales para abordar cuestiones éticas relacionadas con el medio ambiente, la biodiversidad y las interacciones humanas con la naturaleza. Este enfoque reconoce la interconexión entre la diversidad biológica y cultural, destacando la importancia de comprender y respetar las relaciones entre los humanos, otras especies y los ecosistemas. En el contexto de la conservación y la sostenibilidad, la ética biocultural busca promover la coexistencia armoniosa entre seres humanos y otros-que-humanos. Esto implica valorar el conocimiento ecológico tradicional, respetar las prácticas indígenas y reconocer el valor intrínseco de todas las formas de vida. Para comprender esta propuesta es necesario abordar las 3Hs: Co Habitantes, Hábitats, y Hábitos de vida:

A. Cohabitantes

El término “cohabitar” busca resaltar las relaciones ecológicas y éticas entre los diversos miembros de las comunidades (ecosistemas). Al utilizar el prefijo “co”, que proviene del latín “cum” y significa “con”, se enfatiza la idea de unión y colaboración. De esta manera, se supera la visión que enfatiza la separación entre los distintos miembros de las comunidades, centrando la atención en lo que compartimos y nos une. Cohabitar es compartir el hábitat, valorando las conexiones y relaciones entre los diferentes seres que han evolucionado y desarrollado su vida juntos. Rozzi lo expresa de la siguiente manera:

Así como el concepto de compañero alude a compartir pan (del latín, cum = con; panis = pan), el término cohabitante alude a compartir hábitat. Compartir el hábitat implica un proceso ecológico-evolutivo y cuidar el hábitat implica un deber ético. Por tanto, el concepto de conviviente tiene un doble significado; es a la vez descriptivo y normativo [Rozzi 2018, 36].

La idea de “cohabitante” se sustenta en muchas cosmovisiones de pueblos indígenas, quienes en sus narrativas aluden a épocas originales en las que los humanos y otros seres eran familia. Ejemplos de esto se encuentran en las cosmovisiones de los fueguinos yahganes, mapuche, emberá y pueblos ojibwa, entre otros [Rozzi 2018; Callicott 2017; Mecha-Forastero 2007]. Además, las teorías evolutivas muestran que los seres humanos están relacionados con otros mamíferos. En otras palabras, tanto las teorías científicas como las cosmovisiones indígenas reconocen relaciones familiares entre los humanos y otros seres con quienes coevolucionamos. Esto enfatiza nuestra cercanía y reconoce los vínculos que nos unen y, por tanto, la relación ética que tenemos con ellos.

Rozzi utiliza el término “cohabitar” para resaltar tres atributos esenciales de los seres que comparten el hábitat:

- Los cohabitantes son sujetos, no objetos.
- Los cohabitantes co-constituyen sus identidades y bienestar al habitar con otros seres humanos y no humanos.
- Los cohabitantes comparten hábitats que coestructuran a través de relaciones de cohabitación, estableciendo relaciones ecológicas de complementariedad y reciprocidad mediante intercambios de materia y energía.

Por tanto, el cuidado y conservación de los hábitats es la condición necesaria para la existencia y el bienestar de los diversos cohabitantes [Rozzi 2018, 39].

Se establece así una estrecha relación entre hábitats, hábitos de vida y cohabitantes. Las relaciones bioculturales que existen entre estos tres elementos pueden ser beneficiosas o perjudiciales en términos de conservación. La ética biocultural busca identificar y fomentar las prácticas de las comunidades indígenas y locales que han permitido la conservación biocultural, promoviendo diálogos con los gobiernos locales para su reconocimiento en las políticas públicas. Es importante mencionar

que las comunidades no son homogéneas y sus prácticas son adaptativas. Las visiones del mundo pueden transformarse con el tiempo. Hacer generalizaciones sobre las cosmovisiones de los pueblos indígenas conlleva el peligro de realizar reducciones esencialistas. Creer que todas las comunidades indígenas tienen una relación de protección hacia la naturaleza es una falacia. Sin embargo, muchas comunidades tienen prácticas tradicionales que han conservado los ecosistemas durante milenios. Estos casos de conservación son precisamente los que la ética biocultural busca resaltar y proteger.

B. Hàbitats

Rozzi [2018] señala que generalmente, se entiende por hábitat el lugar físico y geográfico donde se desarrolla la vida de un individuo, grupo o especie. Sin embargo, en la ética biocultural, el hábitat va más allá de esta concepción, e identifica tres dimensiones distintas:

Dimensión biofísica: Esta dimensión se extiende desde los ecosistemas locales hasta la biosfera global. Un hábitat es el lugar donde vive un organismo o una comunidad de organismos, incluyendo todos los factores vivos y no vivos del entorno circundante. Esto implica el reconocimiento de la relación entre múltiples organismos vivos y elementos abióticos, como seres humanos, animales, árboles, pantanos y ríos.

Dimensión simbólico-lingüístico-cultural: Abarca desde las lenguas vernáculas hasta la logofera global. Esta dimensión aporta una comprensión de las relaciones que se generan entre los cohabitantes a través de aspectos simbólicos y lingüísticos. Como ha enfatizado Humberto Maturana, los humanos habitan lenguajes y se convierten en quienes son a través del lenguaje, el cual permite recrear múltiples mundos y mostrar diferentes facetas de la realidad.

Dimensión institucional-socio-política-infraestructural-tecnológica: Se expande desde las instituciones locales hasta la tecnosfera global. Esto incluye tanto las estructuras físicas (por ejemplo, carreteras, puentes, suministro de agua, alcantarillado, redes eléctricas) como las estructuras organizativas de los servicios prestados y las instituciones.

Los hábitats, con sus tres dimensiones, están influenciados por los hábitos de vida de los diferentes cohabitantes, y a su vez, estos hábitos

de vida están influenciados por los hábitats, creando relaciones de bivalencia entre estos elementos.

C. Hábitos de vida

El término *hábitos de vida* se refiere a las diferentes formas de vida de los cohabitantes. Estos hábitos son las maneras en que se desarrollan y actúan los diversos miembros de una comunidad, incluyendo seres humanos, animales, plantas, elementos abióticos, instituciones, lenguas, entre otros. Según Rozzi [2018], «el término hábito de vida significa un *modus vivendi* que involucra formas de vida más complejas que los meros instintos y que tienen lugar en múltiples especies».

Para la ética biocultural, los hábitos de vida no son sólo características psicológicas o conductuales, sino que también incluyen otras formas de agencia. El concepto de hábito no se limita a las esferas conductuales o psicológicas, sino que abarca dimensiones biológicas, sociológicas, neurológicas, epistemológicas, fenomenológicas, ontológicas y morales. Este concepto tiene una dimensión ética que implica el desarrollo de virtudes a través de la repetición habitual, basada en la teoría de Aristóteles. Esta dimensión ética del hábito nos ayuda a comprender las raíces socioculturales de estilos de vida insostenibles, así como a reorientarlos hacia hábitos sostenibles.

Al restaurar la agencia de seres otros-que-humanos, se reconoce su capacidad como sujetos. Algunas cosmovisiones indígenas, por ejemplo, reconocen a los seres otros-que-humanos como una familia, donde la tierra es nuestra madre. Esta relación de parentesco se remonta a las teorías evolutiva y ecológica de Charles Darwin, quien propuso que los seres humanos evolucionaron a partir de los primates y, por lo tanto, son nuestros parientes. En conclusión, los hábitos de vida son las formas de acción e interacción entre los diferentes convivientes, que se desarrollan en hábitats específicos.

Así pues, la ética biocultural reconoce los vínculos inextricables entre los *cohabitantes*, sus *hábitos de vida* y sus *hábitats* compartidos, presentando las diferentes dimensiones que cada uno posee. Esto permite una comprensión más amplia de la compleja red de relaciones que ocurren en los ecosistemas, lo que permite su conservación

o restauración efectiva. «La ética biocultural exige que se recupere la comprensión sistémica sobre las interrelaciones biofísicas, lingüísticas, económicas y políticas incrustadas en la identidad de los habitantes, sus hábitos y sus hábitats regionales» [Rozzi 2012, 38].

La metodología utilizada por la ética biocultural evalúa conocimientos, prácticas y cosmovisiones ecológicas locales para construir diálogos con gobiernos y administradores de políticas públicas, construyendo así mejores formas de relacionarse con otros cohabitantes y generar políticas que afirmen la prioridad de la vida sobre lo puramente económico. o valor instrumental. En palabras de Rozzi:

En lugar de centrarse en la invención de una nueva cosmovisión ecológica, la ética biocultural se centra en la expresión de la plétora de cosmovisiones, valores y prácticas sostenibles ecológicos existentes. Una traducción filosófica adecuada y una mediación política pueden contribuir a que sean respetados en las políticas nacionales e internacionales y a una mejor comprensión de su conexión con hábitats y hábitos específicos. Muchas tradiciones están vivas dentro y fuera de la civilización occidental, lo que puede contribuir a la salud y la sostenibilidad de las comunidades locales, así como a la sociedad global y la biosfera [Rozzi 2012, 44].

De esta manera, podemos ver que la ética biocultural y los derechos bioculturales ayudan a que las comunidades locales (indígenas, étnicas o campesinas) sean escuchadas como portavoces válidas, superando así el paradigma moderno. Sin embargo, la ética biocultural va más allá de los derechos bioculturales al mostrar el cambio ontológico de ver la naturaleza y sus elementos como meros objetos para ser considerados como sujetos/cohabitantes con quienes compartimos hábitat y hábitos de vida. Además de esta transformación ontológica, la ética biocultural produce una transformación epistemológica al tomar en cuenta la multiplicidad de conocimientos ecológicos tradicionales, prácticas de conservación y cosmovisiones de las comunidades locales.

6. *Conclusión*

La bioculturalidad expresa los vínculos indisolubles entre la diversidad biológica y cultural, mostrando cómo los seres humanos hemos coevolu-

cionado con los ecosistemas que habitamos, y por tanto la conservación de los ecosistemas depende de la conservación de las culturas humanas y viceversa. Hay evidencia de que en los territorios donde hay mayor diversidad cultural también hay mayor diversidad biológica. Esto nos permite comprender que muchas comunidades han aprendido a vivir de manera sostenible, mediante el uso de conocimientos y prácticas que se han transmitido de generación en generación durante milenios. Los derechos bioculturales surgen, entonces, como una herramienta que busca agrupar los derechos de las comunidades indígenas y locales, para garantizar la justicia social y permitir su conservación, y por ende la conservación de los ecosistemas.

Reconocer los derechos bioculturales implica reconocer el vínculo que existe entre todos los elementos de la naturaleza y las tradiciones y culturas de las comunidades locales. Por tanto, permite superar la separación que hace el ordenamiento jurídico tradicional entre el derecho a la propiedad privada, propiedad intelectual, medio ambiente sano, agua, etc. ya que para estas comunidades indígenas y étnicas no están realmente separados y también el territorio y su cultura son bienes colectivos. De esta forma, las comunidades indígenas encuentran un espacio en los ordenamientos jurídicos, y logran mayor justicia y respeto por sus tradiciones.

Sin embargo, se han realizado varias críticas a los derechos bioculturales. Una de ellas es que su otorgamiento no garantiza la sostenibilidad a largo plazo de los estilos de vida de las comunidades locales. Además, se argumenta que podrían reforzar la visión del “buen salvaje ecológico”, imponiendo cargas específicas a las comunidades y minimizando sus luchas por autonomía cultural. También se critica que estos derechos podrían perpetuar una visión utilitaria de la naturaleza, tratándola como recursos explotables bajo la lógica del mercado y el desarrollo sostenible. Otra crítica indica que los derechos bioculturales pueden estar sujetos a las desigualdades de poder en la sociedad, favoreciendo a grupos de influencia en lugar de proteger las necesidades de las comunidades afectadas. Finalmente, se argumenta que otorgar derechos a entidades naturales no es suficiente para asegurar su protección real.

Frente a estas críticas, la teoría de la ética biocultural puede complementar la teoría de los derechos bioculturales. La ética biocultural busca restablecer la agencia y el valor intrínseco de todos los cohabitantes, superando el instrumentalismo, reconociendo el valor ontológico y epistemológico de las culturas no occidentales y de las comunidades lo-

cales. Además, establece los niveles de responsabilidad de los distintos agentes en las transformaciones ecológicas y busca mecanismos para proteger, conservar y restaurar la bioculturalidad.

El marco conceptual de las 3Hs de la ética biocultural nos permite observar las relaciones inextricables entre hábitats, cohabitantes y sus hábitos de vida, facilitando la identificación de actividades que promueven la conservación biocultural en las dimensiones biofísica, sociocultural e institucional-tecnológica. Este marco tiene un poder heurístico que mejora la capacidad de observar con precisión qué elementos se consideran en las políticas, ontologías y leyes, y cuáles se omiten. La implementación de una ética biocultural podría ayudar a resolver los problemas encontrados en la aplicación de los derechos bioculturales.

Referencias

- Bacon, F. [2000], *Francis Bacon: the New Organon*, eds. L. Jardine, M. Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bavikatte, K.S., Bennett, T. [2015], Community stewardship: the foundation of biocultural rights, in: *Journal of Human Rights and the Environment* 6 (1), 7-29.
- Bavikatte, K., Robinson, D.F. [2011], Towards a People's History of the Law: Biocultural Jurisprudence and the Nagoya Protocol on Access and Benefit Sharing, in: *Law, Environment and Development Journal* 7 (1), p. 35, <https://lead-journal.org/content/11035.pdf> (accessed February 24, 2025).
- Bridgewater, P., Walton, D.W. [1996], Towards a new framework for vertebrate conservation, in: D.J. Kitchener, A. Suyanto (eds.), *Proceedings of the First Eastern Indo-Australian Conference on Vertebrates*, Perth, Western Australian Museum, 59-63.
- Bridgewater, P., Rotherham, I.D. [2019] A Critical Perspective on the Concept of Biocultural diversity and its Emerging Role in Nature and Heritage Conservation, in: *People and Nature* 1, 291-304. <https://doi.org/10.1002/pan3.10040> (accessed February 24, 2025).
- Buck Cox, S.J. [1985], No Tragedy on the Commons, in: *Environmental Ethics* 7 (1), 49-61.
- Callicott, J.B. [2017], *Cosmovisiones de la Tierra. Un estudio Multicultural de éticas ecológicas desde la cuenca del Mediterráneo hasta el desierto australiano*, México DF, Plaza y Valdez.

- Carroll, J., Clasen, M., Jonsson, E., Kratschmer, A.R., McKerracher, L., Riede, F., Svenning, J.-C., Kjærgaard, P.C. [2017], Biocultural theory: The current state of knowledge, in: *Evolutionary Behavioral Sciences* 11(1), 1-15, <https://doi.org/10.1037/ebs0000058> (accessed February 24, 2025).
- Chen, C., Gilmore, M. [2015], Biocultural Rights: A New Paradigm for Protecting Natural and Cultural Resources of Indigenous Communities, in: *The International Indigenous Policy Journal* 6 (3), 1-17. <https://doi.org/10.18584/iipj.2015.6.3.3> (accessed February 24, 2025).
- Cocks, M.L. [2006], Biocultural diversity: Moving beyond the realm of 'Indigenous' and 'local' people, in: *Human Ecology*, 34 (2), 185-200. <https://doi.org/10.1007/s10745-006-9013-5> (accessed February 24, 2025).
- Cornescu, A.V. [2009], The Generations of Human Rights, in: *Dny práva Days of Law: the Conference Proceedings*, 1st Edition, Brno, Masaryk.
- Davidson-Hunt, Iain, J., Turner, K.L., Te Pareake Mead, A., Cabrera-Lopez, J., Bolton, R., Idrobo, C.J., Miretski, I., Morrison, A., Robson, J.P. [2012], Commissions Biocultural Design: A New Conceptual Framework for Sustainable Development in Rural Indigenous and Local Communities, in: *Sapiens* 5 (2) – IUCN, <https://journals.openedition.org/sapiens/138#tocto2n1> (accessed February 24, 2025).
- Declaration of Belém [1988], *The Declaration of Belem*, <http://www.ethnobiology.net/what-we-do/core-programs/global-coalition-2/declaration-of-belem/> (accessed February 24, 2025).
- Escobar, A. [1995], *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press.
- Escobar, A. [2007], *The invention of the Third World*, transl. D. Ochoa, Caracas, Editorial Foundation the dog and the frog.
- Estrada López, E. [2006] Derechos de Tercera generación. *Revista digital de derecho, Podium Notarial*, (34), 249-257.
- González-Morales, V. [2023], Derechos bioculturales: perspectiva filosófica, in: *Naturaleza y Sociedad. Desafíos medioambientales* 5, 117-142, <https://doi.org/10.53010/nys5.06> (accessed February 24, 2025).
- Hardin, G. [1968], The tragedy of the Commons, in: *Science Magazine* 162, 1243-1248.
- Harvey, D. [2011], The Future of the Commons, in: *Radical History Review* 109, 101-107. <https://doi.org/10.1215/01636545-2010-017> (accessed February 24, 2025).
- Hutchison, A. [2014], The Whanganui River as a Legal Person, in: *Alternative Law Journal* 39 (3), 179-182. <https://doi.org/10.1177/1037969X1403900309> (accessed February 24, 2025).

- International Labour Organization (ILO) [1989], C169 – Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169) https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312314 (accessed February 24, 2025).
- Loh, J., Harmon, D. [2005], A global index of biocultural diversity, in: *Ecological Indicators* 5, 231-241 <https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2005.02.005> (accessed February 24, 2025).
- Losonczy, A.M. [2006], *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del chocó*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Macpherson, E., Torres Ventura, J., Clavijo Ospina, F. [2020], Constitutional Law, Ecosystems, and Indigenous Peoples in Colombia: Biocultural Rights and Legal Subjects, in: *Transnational Environmental Law* 9 (3), 521-540.
- Maffi, L. [2001], Introduction: On the Interdependence of Biological and Cultural Diversity, in: Ead. (ed.), *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*, Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1-50.
- Mecha-Forastero, B. [2007], Conocimiento e investigación: una perspectiva desde la educación intercultural, in: *Revista Educación y Pedagogía* 49, 103-118, <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/6638> (accessed February 24, 2025).
- Nikezic, A. [2022], *Enhancing Biocultural Diversity of Wild Urban Woodland through Research-Based Architectural Design: Case Study – War Island in Belgrade, Serbia*, in: *Sustainability* 14, 11445.
- O'Donnell, E.L., Talbot-Jones, J. [2018], Creating Legal Rights for Rivers: Lessons from Australia, New Zealand, and India, in: *Ecology and Society* 23(1), 7, <https://doi.org/10.5751/ES-09854-230107> (accessed February 24, 2025).
- Ostrom, E. [1998], *Coping with Tragedies of the Commons, Workshop in Political Theory and Policy Analysis Center for the Study of Institutions, Population, and Environmental Change*, Bloomington, Indiana University.
- Ostrom, E. [2008], Tragedy of the Commons, in: *The New Palgrave Dictionary of Economics*, 2nd Edition, ed. S.N. Durlauf, L.E. Blume, London, Macmillan.
- Poe, M.R., Norman, K.C., Levin, P.S. [2014], Cultural Dimensions of Socioecological Systems: Key Connections and Guiding Principles for Conservation in Coastal Environments, in: *Conservation Letters* 7, 166-175, <https://doi.org/10.1111/conl.12068> (accessed February 24, 2025).

- Posey, D.A. (ed.) [1999], *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, London, United Nations Environmental Programme and Intermediate Technology Publications.
- Rozzi, R., Massardo, F., Anderson, C., Heidinger, K., Silander, J.A. Jr. [2006], Ten Principles for Biocultural Conservation at the Southern Tip of the Americas: The Approach of the Omora Ethnobotanical Park, in: *Ecology and Society* 11 (1), 1-56. <https://doi.org/10.5751/ES-01709-110143> (accessed February 24, 2025).
- Rozzi, R. [2012], Biocultural Ethics: Recovering the Vital Links between the Inhabitants, Their Habits, and Habitats, in: *Environmental Ethics* 34, 27-50.
- Rozzi, R. [2018], Biocultural Homogenization: a Wicked Problem in the Anthropocene, in: R. Rozzi, R.H. Jr. May, F.S. Chapin III, F. Massardo, M. Gavin, I. Klaver, A. Pauchard, M.A. Núñez, D. Simberloff (eds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Dordrecht, Springer, 21-48.
- Rull, V. [2020], The Deforestation of Easter Island, in: *Biological Reviews* 95 (1), 124-141.
- Sajeva, G. [2015], Rights with Limits: Biocultural Rights – Between Self-Determination and Conservation of the Environment, *Journal of Human Rights and the Environment*. 6 (1), 30-54. <https://doi.org/10.4337/jhre.2015.01.02> (accessed February 24, 2025).
- Sánchez, Á., Morales, P. [2021], Derechos bioculturales: entre la integración y la esencialización de relaciones naturaleza-culturas, in: V. González (ed.), *Derechos de la naturaleza y derechos bioculturales: escenarios de posibilidad ante la degradación de la naturaleza*, Centro Sociojurídico para la Defensa Territorial Siembra, 95-123, <https://co.boell.org/es/2022/01/21/derechos-de-la-naturaleza-y-derechos-bioculturales> (accessed February 13, 2025).
- Shiva, V. [2016], *Water Wars: Privatization, Pollution, and Profit*, Berkeley, North Atlantic Books.
- UNDRIP [2007], *The UN Declaration of the Rights of Indigenous Peoples*, <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html> (accessed February 24, 2025).
- Vasak, K. [1977], Human Rights: A Thirty-Year Struggle. The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights, in: *UNESCO Courier* 30 (11), 28-32.
- Watkins, R.J. [2007], Knowledge from the Margins: W. Montague Cobb's Pioneering Research in Biocultural Anthropology, in: *American Anthropologist* 109 (1), 186-196.

- Zuckerman, M.K., Martin, D.L. [2016], *New Directions in Biocultural Anthropology*, Hoboken, John Wiley and Sons.
- Zaffaroni, E.R. [2011], La Pachamama y el humano, in: A. Acosta, E. Martínez (eds.), *La Naturaleza con Derechos. De la Filosofía a la Política*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 25-135.

Biocultural Rights and Biocultural Ethics: Toward a Comprehensive Application

Keywords

biocultural; biocultural rights; biocultural ethics; local communities

Abstract

In the last decade, biocultural rights have been utilized to grant legal personhood to the Whanganui River in New Zealand (2015) and the Atrato River in Colombia (2016). This has been achieved by establishing a direct connection between the worldviews of ethnic peoples and the ecosystems they inhabit. The theoretical construct of biocultural rights has been extensively analyzed from a legal perspective, demonstrating their effectiveness in incorporating the worldviews of local communities (indigenous, Afro-descendant, ethnic, etc.) into legal frameworks. However, their implementation in Colombia has not yielded the ambitious outcomes that were anticipated. This shortfall is largely attributed to the region's challenging conditions of social injustice and armed conflicts. In this article, the theory of biocultural ethics and its theoretical framework of the 3Hs (Rozzi 2012) will be employed to analyze, clarify, and highlight relevant aspects in the application of biocultural rights.

Nell'ultimo decennio sono stati utilizzati i diritti bioculturali per conferire diritti ai fiumi Whanganui in Nuova Zelanda (2014-2017) e Atrato in Colombia (2015-2017), stabilendo una connessione diretta tra le cosmovisioni dei popoli etnici e gli ecosistemi in cui abitano. La figura teorica dei diritti bioculturali è stata ampiamente analizzata dal punto di vista giuridico, mostrando le sue virtù come strumenti che consentono l'inclusione delle comunità locali (indigene, afrodiscendenti, contadine, ecc.) e delle loro cosmovisioni nel quadro legale. Tuttavia, la sua applicazione in Colombia non ha portato i risultati ambiziosi sperati. In gran parte, ciò è dovuto alla difficile situazione di ingiustizia sociale e conflitti armati nella regione. In questo articolo verrà utilizzata la teoria dell'etica bioculturale e il suo quadro teorico delle 3Hs (Rozzi 2012) per analizzare, chiarire e portare alla luce aspetti rilevanti nell'applicazione dei diritti bioculturali.

Valentina González-Morales

Universidad de Cartagena, Colombia

<https://www.unicartagena.edu.co/>

CHIC (Cape Horn International Center <https://capehorncenter.com/en/>), Chile.

E-mail: vgonzalezm2@unicartagena.edu.co

ANDREA NATAN FELTRIN

REWILDING BEYOND PRISTINE: DECOLONIZING THE WILD FOR MULTISPECIES AUTONOMY

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction: the imperative for clarity in the rewilding framework; 2. The problem with the wild; 3. How can and what do we mean by “wild” in rewilding?; 4. Rewilding and technological innovations: exploring the case of de-extinction; 5. Conclusion.*

1. Introduction: the imperative for clarity in the rewilding framework

Aldo Leopold famously observed, «The last word in ignorance is the man who says of an animal or plant: ‘What good is it?’» [Leopold 1949, 246]. This statement highlights the dangers of viewing nature through a narrow, utilitarian lens. In an era where human influence permeates every corner of the Earth, rewilding compels us to reconsider the meaning of “wild” and its significance. We can no longer leave the question of what constitutes “wild” to ignorance; instead, we must actively reclaim and redefine this term and its implications if we are to coexist meaningfully with other-than-human beings in a multispecies world. As rewilding gains traction as a strategy for ecological restoration, it is crucial to clarify both what we aim to restore and for whom these efforts are intended [Jepson & Blythe 2022].

Rewilding, which emerged in the 1990s as a paradigm-shifting approach to biological conservation and ecological restoration, was primarily developed in North America. Rooted in the foundational work of Reed Noss and Michael Soulé [Soulé and Noss 1998], rewilding promotes ecosystem restoration through the “three Cs”: the establishment of corridors, the reintroduction of large carnivores, and the creation of core protected areas [Fraser 2014]. However, the romanticized, anti-hu-

manist view of wilderness, popularized by figures like Dave Foreman [Foreman 2004], has been critiqued for promoting the preservation of spaces devoid of human presence, thereby overlooking the complex and historically intertwined relationships between humans and their environments. This perspective, fully embraced by Foreman and codified in the U.S. Wilderness Act's definition of wilderness as a place where humans are only temporary visitors, continues to shape conservation discourse.

“Wilderness” as a conservation target, particularly in the U.S., has a deep-rooted history. In 2024, the *U.S. Wilderness Act* celebrated its 60th anniversary, having played a critical role in shaping ideas about what aspects of nature were deemed worth preserving [Nelson & Callicott 2008]. The 1964 Act defined wilderness as “an area where the earth and its community of life are untrammelled by man”, while also framing it as a resource for human use. This duality has sparked significant scholarly debate, as the concept brings with it ontological assumptions that can have violent implications for human communities within the more-than-human world [Feltrin 2024].

The rewilding movement gained significant global traction following the publication of George Monbiot's *Feral* in 2014, positioning rewilding as a beacon of hope in a world overwhelmed by ecological pessimism. Rather than treating conservation as merely a defensive effort against extractivism, rewilding emphasizes the active reversal of biodiversity decline while fostering a stronger reconnection between humans and thriving environments. Although rewilding can be understood as a form of conservation, it goes beyond traditional conservation practices by promoting healthy, more-than-human assemblages without adhering to strict predetermined targets [Taylor 2013]. It stresses the need for less biopolitical control over other-than-human entities and processes, encouraging their autonomy [Hawkins *et al.* 2022]. Rewilding envisions a project that allows ecological entanglements to unfold organically, supporting biodiversity without imposing a human-directed master plan [Woods 2017].

Today, rewilding has evolved into a global phenomenon, exemplified by initiatives such as *Rewilding Europe* and the *Global Charter for Rewilding the Earth*. Despite its growing influence, the term “rewilding” is increasingly becoming a buzzword in discussions about ecological policy, activism, science, and philosophy – similar to how terms

like “sustainability” and “green” are often overused. Dolly Jørgensen [2015] describes terms like “rewilding” and related terms like “wild”, “wildness”, and “wilderness” as “plastic”, arguing that their broad application diminishes their scientific precision and philosophical depth, reducing their effectiveness in guiding policymakers and stakeholders [Pörksen 1995]. This overuse allows various individuals and organizations to claim they are working toward rewilding or promoting wilder outcomes, practices, places, and futures. However, this often sets the bar too low for rewilding projects – for example, labeling projects as “wild” even when they exclude large carnivores and rely on human culling for complete top-down control of herbivore populations [Tree 2018]. The consequence is not only a loss of accuracy in how the term is applied but also a dilution of its radical potential to challenge the current state of ecological and wildlife “mismanagement” – management often biased by anthropocentric premises.

To ensure that rewilding is truly generative and effective in fostering a wilder and more just future, two pivotal issues must be addressed. First, we must rethink the term “wild” in a way that facilitates reconciliation with Indigenous communities. The concept of “wilderness”, often associated with Theodore Roosevelt’s narrative of the “last frontier”, is partly a product of settler colonialism, as environmental scholar Kyle Whyte argues [Whyte 2024]. Roosevelt was an ardent conservationist and played a significant role in the development of the American conservation movement during the late 19th and early 20th centuries. His vision of the wild was heavily influenced by the frontier ethos – the belief that the American wilderness was a place of rugged individualism and a testing ground for American character [Nash 2014]. Roosevelt saw the wilderness as a critical part of the American identity, viewing it as a place where the nation could retain its pioneering spirit in an era when the physical frontier was closing. He championed the preservation of vast tracts of land as national parks and forests, seeing them as necessary to protect the nation’s “wild” places from industrialization and urbanization. However, as Whyte critiques, traditional notions of “wild” are problematic because they often overlook historical and ongoing cultural interactions with landscapes, thereby perpetuating colonialist perspectives and marginalizing Indigenous practices [Cronon 1996]. By rethinking “wild” to include these diverse and longstanding

relationships with the land, rewilding efforts can become more inclusive and just, better reflecting the deep connections between these landscapes and the communities that have historically inhabited and cared for them, proposing co-stewardship rather than top-down management.

Second, we must adopt a conceptual compass to determine whether a project genuinely enhances “wildness” – that is, if it truly makes environments and the more-than-human community wilder – or if it merely represents “rewilding washing”, serving the interests of ecotourism and other anthropocentric agendas. Rewilding can unfold in multiple ways, ranging from passive approaches, such as land abandonment, to more radical initiatives like Pleistocene rewilding, which are entangled with partially ecomodernist ideas, including de-extinction efforts promoted by companies like *Colossal Biotech* [Pettorelli *et al.* 2019]. This diversity represents the “how” in the pursuit of creating something wilder. However, achieving coherence across these strategies necessitates meticulous attention to terminology. A precise definition of “wild” is crucial for establishing a multidisciplinary framework that can discern whether specific projects represent genuine rewilding efforts or are merely instances of “rewilding washing”. By addressing these challenges, rewilding can evolve into a more inclusive and globally recognized effort that honors both ecological integrity and biocultural heritage.

This paper argues that to fully embrace rewilding as a key concept of the 21st century, it is crucial to refine and focus on its objectives – specifically understanding the “what” of the “wild” that rewilding aims to restore. The final section explores the complexities of defining “wild” in the context of technological advancements in biosciences and their significant ethical implications. It particularly focuses on adopting the here proposed interpretation of “wild” as multispecies autonomy, both in contrast to and in generative relation with the growing influence of ecomodernism in addressing the current ecological crisis, including biodiversity loss. While rewilding holds great potential as a transformative tool for ecological restoration, its effectiveness hinges on a deep, nuanced understanding of the “wild” and a commitment to honoring the complex interplay of ecological and cultural histories. This approach not only addresses ecological issues but also incorporates ethical considerations, paving the way for a more generative and just engagement with the multispecies community.

2. *The problem with the wild*

In her influential paper *Rethinking Rewilding* [2015], Jørgensen critiques the rewilding concept by examining its etymological roots and its evolving application in both scientific and activist circles. She argues that the prefix “re-” implies a return to a previous state, yet the exact nature of this state – particularly what “wild” truly means – remains ambiguous and undefined. This lack of clarity, she suggests, is a major flaw in rewilding as a coherent socio-ecological project. Employing a Foucauldian genealogical approach, Jørgensen traces how “rewilding” shifted from a specialized scientific term to a mainstream environmental slogan, now burdened with varied and often conflicting meanings. She draws on Pörksen Uwe’s [1995] concept of “plastic words”, describing rewilding as flexible enough to accommodate multiple agendas but at the expense of its scientific and philosophical precision. This vagueness, she warns, could dilute rewilding’s practical effectiveness in conservation, potentially leading to misguided or ineffective strategies.

Without clearer definitions and goals, Jørgensen argues, rewilding risks following the trajectory of terms such as “sustainable development”, which have lost much of their original potency through overuse and vague application. This dilution could render rewilding a weaker environmental concept, undermining its potential to inspire transformative strategies aimed at fostering multispecies flourishing on a planet in crisis. While Jørgensen’s critique seeks to sharpen the understanding of “wild”, her second argument delves deeper into a more problematic dimension of rewilding.

Jørgensen critiques how the term “wild” often evokes romanticized images of nature untouched by human influence. This idealized vision, she argues, inaccurately represents ecosystems, which have always existed alongside varying degrees of human activity. As she notes [2015, 487], «Rewilding as activist practice attempts to erase human history and involvement with the land and flora and fauna, yet nature and culture cannot be easily separated into distinct units. Rewilding as currently practiced disavows human history and finds value only in historical ecologies prior to human habitation».

Jørgensen challenges this traditional view of the “wild” as a realm free from human presence, arguing that it perpetuates a colonialist di-

chotomy between nature and culture. This view overlooks the complex historical relationships between human societies and natural environments that have shaped ecosystems for millennia. By idealizing an untouched wilderness, rewilding risks neglecting the important ecological roles humans have historically played – roles that continue to shape biodiversity and landscape structures today.

Recognizing the interplay between humans and the broader multispecies community does not justify all human interventions, nor does it suggest that every human interaction with nature is equally legitimate. Instead, Jørgensen urges us to acknowledge *Homo sapiens*' ecological and ontological place within the multispecies community, rejecting the modernist Cartesian dualism that separates humans from nature [Marchesini 2023]. This nuanced perspective fosters a deeper understanding of our role in the more-than-human world, moving beyond simplistic binaries and toward a more integrative approach to conservation and ecological restoration.

In the conclusion of her deconstructive paper, Jørgensen proposes a revision of the rewilding concept – one that fully embraces the complexities of human histories. She advocates for a model of coexistence rather than exclusion, promoting the integration of the wild in its diverse forms. This approach honors various ecological narratives and envisions a future where humans and other-than-humans are interdependently connected, fostering conservation initiatives that are inclusive, contextually informed, and reflective of the ecological and cultural complexities they aim to protect.

Jørgensen views the *Rewilding Vancouver – Remember. Reconnect. Rewild.* exhibition as an illustration of this shift toward a more inclusive conservation strategy. The exhibition, which used taxidermy models and multimedia to reimagine urban spaces as vibrant ecosystems, advocates for a forward-looking approach to rewilding. It moves away from the traditional idea of rewilding as merely returning landscapes to their historical states and instead promotes dynamic coexistence between humans and other-than-human life. This perspective aligns with calls for reimagined interactions with the other-than-human, focusing on potential future states rather than simply replicating the past. The exhibition exemplifies how rewilding can include human participation in ecosystem restoration, advocating for a conservation approach that

integrates rather than segregates. In this framework, “wild” is no longer seen as separate from humans but as a hybrid concept – open, evolving, and shaped by historical and evolutionary entanglements.

Jørgensen ultimately supports a vision of rewilding focused on coexistence, even in urbanized or heavily anthropogenic landscapes, over the creation of spaces where large animals exist without human interference. However, while this approach is inclusive, it does not seem to fully embrace an ethics of restitution – one that restores space, resources, and agency to species whose habitats and opportunities to thrive have been severely diminished by human actions through a long history of human supremacy and resulting biodiversity loss. Although this refined version of “rewilding” addresses traditional objections tied to anti-human, anti-civilization, and flawed ontological assumptions, it remains too vague to serve as a reliable guide for well-designed policies and practices. Additionally, it provides little explicit guidance on how coexistence should be structured or how much space, agency, and opportunity to flourish should be granted to other-than-human co-inhabitants.

While Jørgensen views the *Rewilding Vancouver – Remember. Reconnect. Rewild.* exhibition as a positive development, it remains a narrow example within the broader rewilding movement. Her critique, though insightful, is largely deconstructive and offers limited constructive guidance for redefining rewilding in a more actionable and robust manner. This leaves us with a notion of rewilding that is deficient – as if genuine rewilding could embrace coexistence without critically questioning the layers of multispecies injustice upon which the present world is built. Before embarking on envisioning multispecies futures, rewilding must unequivocally confront the historical destruction of ecosystems, species, and lives.

Whyte offers an even more skeptical view of the term “wild”, examining “wild”, “wilderness”, and “wildness” in environmental discourse [Whyte 2024]. He highlights the profound implications these concepts have for Indigenous peoples. Whyte demonstrates how dominant notions of wilderness often obscure or disregard the historical and ongoing relationships Indigenous communities have with these lands. He references a cartoon by Bernard Perley that depicts a European ship arriving on an Indigenous shore. One Indigenous person turns to another

er and says: «It looks like the wilderness just arrived» [Whyte 2024, 71]. This illustration captures the imposition of a concept of “wilderness” alien to Indigenous understandings of the land [Whyte 2024].

Whyte argues that contemporary narratives celebrating “wild” areas for their pristine, untouched qualities perpetuate a history that excludes Indigenous presence and ecological stewardship. These narratives extend the legacy of colonialism, erasing Indigenous influences under the guise of preserving nature. This aligns with the doctrine of *terra nullius*, a legal principle used by European powers to justify the colonization of Indigenous lands under the false premise that these lands were uninhabited or unowned. The concept of “wild” lands often stems from excluding Indigenous peoples, ignoring their sovereignty and presence. Moreover, modern conservation efforts that focus solely on ecological ideals – without considering Indigenous rights and consent – can further marginalize these communities, continuing patterns of dispossession.

Whyte critiques the concept of wilderness as defined by the *American Wilderness Act*, describing it as rooted in a dualism that positions nature as the “Other” – both threatening and celebrated in opposition to humanity. This critique is echoed by ecofeminists like Carolyn Merchant [1990] and Val Plumwood [1998], who denounce such dualistic views as sources of injustice. They argue that these perspectives support frameworks that perpetuate an adversarial relationship with the environment, while marginalizing Indigenous and minority groups. Such critiques call for a reevaluation of conservation practices to ensure inclusivity, recognition of Indigenous rights, and acknowledgment of the interdependencies between cultural histories and ecological systems.

Rewilding cannot rely on “fortress conservation”, where landscapes are set aside as isolated outdoor museums of biodiversity. While a pessimistic view of human nature – as inherently destructive – might suggest there are no other options, this approach only deepens the ontological divide between humans and the multispecies community. It also perpetuates harmful practices, such as displacing marginalized communities for conservation projects, and fails to challenge human supremacy over the more-than-human world. Rewilding must move beyond such dichotomous thinking, promoting just coexistence for the benefit of both humanity and the flourishing of the other-than-human world.

Whyte emphasizes that contemporary uses of “wild” often remain problematic. “Wildness” is used to describe ecosystems or nonhuman entities in ways that fail to account for Indigenous peoples’ consent, self-determination, history, and knowledge. Such uses effectively erase Indigenous peoples from ecosystem histories, perpetuating exclusion. Whyte calls for a reevaluation of “wildness” that fully integrates Indigenous rights, consent, and historical context into environmental stewardship. He advocates for a holistic approach that recognizes the interconnectedness of humans and nature, emphasizing that Indigenous practices are vital for ecological health and sustainability. This perspective challenges traditional dichotomies of wild versus managed, and human versus natural, promoting a conservation ethos that respects and incorporates Indigenous knowledge and rights. This type of thinking, often referred to as stewardship, has traditionally been opposed to the idea of wild places defined by the absence of human management. However, building on Whyte’s critiques and moving beyond his objections, this tension could be addressed through the concept of co-stewardship, where humans and other-than-humans collaborate in creating vibrant, ecologically diverse multispecies communities.

By integrating the insights of Jørgensen and Whyte, we gain a more nuanced understanding of “wild” and “rewilding”. This perspective should embrace historical accuracy, acknowledge the dynamic nature of ecosystems, and recognize the roles Indigenous and local communities have historically played in maintaining ecological balance. Their analyses call for a shift in rewilding philosophies toward more inclusive, culturally aware, and ecologically sound practices. This shift acknowledges the complex interdependencies between human and more-than-human systems, fostering a conservation strategy that is comprehensive and respectful of all stakeholders. Ultimately, this approach aims to achieve multispecies justice through the concept of co-stewardship, where “wild” becomes a positive, definable feature that transcends the false dichotomy between humans and nature.

Yet, even as we acknowledge the need to decolonize the concept of “wild” and move away from the notion of “pristine nature” – a concept largely considered non-existent in the Anthropocene, as Jamie Lorimer [2015] suggests – a significant gap remains. While Jørgensen and Whyte have effectively critiqued what “wild” should not be, the question still

lingers: What, then, is “wild”? Can anything truly be considered “wild” at all, especially when we accept the fundamental hybridity between human systems and other-than-human assemblages? In the following section, I explore this question by presenting ideas from contemporary scholars who focus on the agencies of other-than-human entities within the multispecies community.

3. *How can and what do we mean by “wild” in rewilding?*

Understanding “wild” within the context of rewilding requires a nuanced interpretation that emphasizes multispecies agency and autonomy rather than the absence of human influence. This perspective represents a shift from conventional conservation methods towards more integrated and ethical practices that recognize the intrinsic value and rights of other-than-human entities within ecological processes. Traditionally, rewilding focused on restoring large wilderness areas by reintroducing apex predators and establishing migration corridors. However, the concept has evolved to emphasize less human control and greater ecological autonomy [Hawkins *et al.* 2022]. Here, autonomy is not the absence of human influence but the ability of ecosystems to self-regulate and sustain themselves through the complex interplay of all living organisms, including humans [Monbiot 2014].

This redefinition challenges the traditional dichotomy between humans and nature – a binary deeply embedded in Western conservation philosophy. It is increasingly evident that such distinctions are not only scientifically inaccurate but also culturally insensitive, ignoring the ways in which many Indigenous and local communities have shaped and maintained biodiverse landscapes. Instead of viewing human impacts as universally negative, a nuanced approach acknowledges that humans can play a positive role in enhancing biodiversity and ecological health. In a rewilding context that prioritizes multispecies autonomy, humans are one of many keystone species – alongside whales, wolves, and beavers – rather than a god-like species (*Homo Deus*) or an intrinsically destructive force.

By redefining “wild” to encompass the capacity for ecosystems to function with autonomy while still interacting with humans in ways that

do not undermine their ecological integrity, rewilding can be reshaped to support a more comprehensive approach to conservation. This approach advocates for creating landscapes that are not merely reserves for flora and fauna but spaces where human communities can interact with the more-than-human world in sustainable and enriching ways. This involves resisting conservation initiatives that simply fence off large tracts of land and instead integrating human rewilding activities that support ecological processes and biodiversity.¹

Embracing this understanding of “wild” allows for a more sophisticated and culturally sensitive approach to rewilding. It invites a broader coalition of human stakeholders, including Indigenous peoples, local communities, ecologists, and conservationists, to collaborate in crafting conservation practices that respect cultural heritage, ecological science, and the rights of other-than-human subjects. This approach not only enriches biodiversity but also enhances the human experience within the landscape, fostering a deeper respect and care for the more-than-human world. An example is *Rewilding Apennines*, where efforts are focused on creating wildlife corridors within a human landscape and promoting coexistence with the Marsican brown bear through the creation of “smart bear communities” rather than confining these animals within heavily controlled areas. Rewilding should not only aim at restoring large predators or keystone species but also at restoring ecological functions and processes that include human biocultural practices contributing positively to ecosystem dynamics.

In a direct response to Jørgensen, Jonathan Prior and Kim J. Ward [2016], without explicitly adopting the notion of co-stewardship as a feature of wild places, provide some of the most solid and convincing ideas of “wild” and rewilding. Their work advances the conversation, helping us understand if projects are moving in the right direction of

¹ The ultimate long-term goal of rewilding is to create hybrid landscapes where both humans and other living beings can coexist and flourish together while addressing conflicts beyond anthropocentric and human supremacist management. However, in the short term, there remains a fundamental role for areas where human activities should be minimized, especially in a world plagued by the sixth mass extinction. While turning half of the planet into a national park isn’t the solution, this paper does not claim that integral reserves and similar core protected areas are unnecessary for the sake of multispecies thriving.

“wilding” landscapes, assemblages, and multispecies communities. In their response, they highlight that ecological restoration practices come in many forms and, while rewilding shares some similarities with other approaches, it distinguishes itself through a focus on autonomy. Unlike other ecological restoration practices, which rely on substantial human control and intervention through adaptive management and maintenance interventions, rewilding seeks to restore autonomous biotic and abiotic agents and processes. While human actors may initiate rewilding efforts, the restoration of wild organisms or ecological processes occurs through a gradual relinquishment of direct human management. Top-down management is substituted by reciprocal influence and cohabitation among different agencies.

The autonomy that sets rewilding apart is also what intertwines the various versions of the practice found in literature. More-than-human autonomy is central to each of the six uses of rewilding identified by Jørgensen in her 2014 paper, as well as other types of rewilding that don’t fit neatly into these categories, such as the removal of dams and other hard engineering within river systems and calls for the rewilding of the seas. It’s important to note that most rewilding practices in Europe don’t aim to reproduce wilderness management or construct an idealized version of nature [Pereira & Navarro 2015]. Instead, they’re developed on the premise that future conservation landscapes will be cohabited and co-shaped by humans and other-than-humans. Existing examples of rewilding acknowledge the implicit entanglement of other-than-humans and humans in conservation endeavors and celebrate more-than-human autonomy in rewilding as fundamental to the creation of experimental, forward-looking conservation futures.

To illustrate this point, Prior and Ward examine two rewilding examples: the *Oostvaardersplassen Reserve* [OVP] in the Netherlands and the *Scottish Beaver Trial* [SBT]. Both projects operate on the idea that humans and other-than-humans can coexist and share the same space, allowing natural processes to evolve in surprising ways. Although the OVP is often cited in rewilding literature [Lorimer 2015], the *Rewilding Apennines* project better aligns with Prior and Ward’s argument. In the OVP, the lack of large carnivores forces humans to cull large herbivores, with hunters attempting to mimic the role of wolves. Additionally, this project does not significantly overlap with human set-

lements. By contrast, *Rewilding Apennines* demonstrates the potential for rewilding through human-bear interactions, and the SBT showcases how beavers unexpectedly share landscapes with humans. Ultimately, the key philosophical question revolves around how to define ecological and subjective autonomy in a way that supports the idea of “wild” as self-willed – applicable to humans, other-than-humans, and the entanglements that form between them.

Defining autonomy in detail is beyond the scope of this essay, but avoiding speculative traps, it can be understood as the ability to make one’s own decisions without being controlled by anyone else. Historically, in Western cultures – drawing on thinkers like Immanuel Kant [1997] – only humans, due to their capacity for rationality, have been recognized as potentially autonomous beings. Other animals, by contrast, were regarded as heteronomous, meaning they were seen as being directed by external forces, without self-will or the capacity for self-determination. Now, moving beyond anthropocentrism and embracing new scientific knowledge, we can clearly see autonomy as a much more abundant feature in the world when it is not constrained by structural biopolitical forces. However, autonomy is not merely independence, as Prior and Ward’s paper might suggest, since they do not make this specific but essential distinction. Ontologically, we are all dependent but still retain a degree of self-determination [Marchesini 2023]. Yet, when life is heavily managed and organized top-down – where wildlife is as controlled as livestock – autonomy is stifled, and therefore, the wild is dormant, if not completely absent.

In conclusion, rewilding, when reconceptualized to embrace multispecies agency and autonomy, challenges traditional conservation paradigms by integrating human and other-than-human interactions within ecological processes. This nuanced understanding moves beyond the simplistic dichotomy of humans versus nature, advocating for a more inclusive approach that values the autonomy of all species and acknowledges the positive roles humans can play in conservation. By focusing on creating hybrid landscapes where both human and ecological systems can thrive, rewilding can foster richer, more sustainable interactions between humans and the more-than-human world. Projects like *Rewilding Apennines* and the SBT exemplify this evolving approach, demonstrating the potential for mutual benefit and coexistence.

Ultimately, a redefined notion of “wild” that includes the capacity for ecosystems to function with autonomy while engaging with human activities supports a more holistic and culturally sensitive model of conservation.

4. Rewilding and technological innovations: exploring the case of de-extinction

As rewilding continues to develop as a dynamic and multifaceted approach to ecological restoration, its intersection with emerging technologies presents both new opportunities and significant challenges. At the heart of rewilding is the idea of fostering autonomy for the more-than-human world – allowing ecosystems and species to thrive independently of human control. Ecomodernism, a movement that advocates for using advanced technology to mitigate environmental impacts while supporting human development, presents a controversial yet intriguing perspective on rewilding. Ecomodernists argue that by intelligently applying technology, it is possible to decouple human progress from ecological degradation, thereby achieving both conservation and economic growth [Symons 2019]. However, this vision raises critical questions about whether technological interventions can truly support the autonomy of the more-than-human world or if they inherently impose human control over nature [Marris 2021].

Despite its promising stance on technology, ecomodernism appears limited in its ability to decouple growth, often achieved through mastery over nature, from its core principles [Kenis & Lievens 2015]. This brings us to the question: What roles can technology play within the framework of rewilding as the autonomy of the more-than-human world? A version of ecomodernism that fully embraces this autonomy would likely resemble what might be called “multispecies modernism”.

One of the most debated aspects of ecomodernism within the context of rewilding is the concept of de-extinction – the use of biotechnology to resurrect species that have disappeared from the Earth. This concept, which once seemed like pure science fiction, is increasingly becoming a reality as advances in genetic engineering, such as CRISPR-Cas9, make the revival of extinct species technically feasible [Shap-

iro 2020]. Proponents of de-extinction argue that bringing back species like the woolly mammoth could have significant ecological benefits [Wray 2017]. For example, reintroducing mammoths to the tundra could theoretically help combat climate change by converting forests back into grasslands, which have a higher albedo effect and thus reflect more sunlight, potentially cooling the planet. Moreover, the presence of such large herbivores could mimic the ecological functions lost with their extinction, promoting biodiversity and ecological resilience [Zimov *et al.* 2012]. This is the goal of the ongoing Siberian project named *Pleistocene Park*, initiated by scientist Sergei Zimov. This project, in collaboration with the biotech company *Colossal* and professor George Church, aims to recreate a proxy of the woolly mammoth to restore this keystone species to the Arctic tundra, thereby supporting the autonomy of these ecosystems by fostering natural processes with minimal human intervention [McCauley *et al.* 2016].

However, the allure of de-extinction is accompanied by a host of ethical and ecological concerns [Kasperbauer 2017]. Critics argue that the species created through de-extinction would not be identical to their ancestors, lacking the evolutionary context and adaptations that allowed their predecessors to thrive in past environments. These “new” species would essentially be genetically modified organisms, crafted by human hands to fit a particular vision of what these animals should be, rather than a true return of the species that once roamed the Earth [Martinelli *et al.* 2014]. Additionally, there is the question of where these species would fit into contemporary ecosystems. The environments that once supported these species have often changed drastically since their extinction, and introducing de-extinct species could lead to unforeseen and potentially harmful ecological consequences. For instance, these animals might compete with current species for resources, disrupt existing food webs, or introduce new diseases, leading to a cascade of ecological impacts that could be difficult to predict or manage [Richmond *et al.* 2016].

Furthermore, the ethical implications of de-extinction extend beyond ecological concerns. There is a risk that focusing on high-profile, technologically driven projects like de-extinction could overshadow more traditional conservation efforts that address the root causes of biodiversity loss, such as habitat destruction, pollution, and climate

change. Critics argue that de-extinction might be more about human hubris and the desire to demonstrate technological prowess than about genuine ecological restoration. This raises the question of whether resources invested in de-extinction might be better spent preserving the species and ecosystems that still exist, allowing them to thrive autonomously, rather than attempting to recreate what has been lost under human control [Sandler 2013].

This tension between technological optimism and ecological realism is central to the debate over ecomodernism's role in rewilding. While technology offers powerful tools that can aid in ecological restoration, it is crucial to consider whether these interventions align with the core principles of rewilding – principles that emphasize the autonomy of ecosystems, species and individuals to self-regulate and flourish without human dominance. In this context, the introduction of de-extinct species could be viewed as contradicting the core concept of wildness, which traditionally signifies a state of nature unimpeded by extensive human manipulation. If rewilding is about allowing ecosystems to function autonomously, how do we reconcile this with the active role of technology in shaping these ecosystems? Does the use of biotechnology and other advanced technologies undermine the very concept of wildness, or can it be reinterpreted as a new form of co-stewardship where humans use their technological capabilities not to control the multispecies community but to support its intrinsic processes and autonomy?

A fundamental ethical issue arises when considering the patenting of newly resurrected species [Carlin *et al.* 2013]. If rewilding is about fostering multispecies autonomy and self-willed entities, this concept is incompatible with using resurrected animals solely or primarily as tools to achieve supposed greater goals. These animals should be able to define their own *telos* with a degree of unpredictability if we are to consider them genuinely wild and aspire to a wilder world. They should not be regarded as mere tools or means to an end, nor should they be seen as heteronomous entities – those whose actions are entirely directed by external forces – deprived of autonomy.

Prior to envisioning potential multispecies futures, rewilding needs to directly address the past devastation of ecosystems, species, and lives. Humans can play a pivotal role in addressing some of the damage they have caused, such as by reviving an ancient lineage that still holds

intrinsic value within its genetic material. If species are intergenerational achievements, “flight ways” to use the terminology of Australian philosopher Thom van Dooren [2014], we may have a duty or responsibility, if technically possible, to revive a flight path we have altered. Following a possible interpretation of multispecies justice, which involves addressing the destructive appropriation of the more-than-human world by humans, to foster coexistence on fairer grounds. However, this intervention, as invasive as it may be at the genetic level, should ultimately lead to a hands-off approach that respects the autonomy of these revived species. The question remains: Are we capable of resisting the extractivist appropriation of other lives? Can modern society resist patenting and owning the other-than-human?

According to the ideas advanced in this paper, there is no inherent contradiction between a de-extinct mammoth and a wilder multispecies community, at least on a theoretical level. The true question is not how something originated – a traditional obsession with things being natural, pure, and pristine – but rather the autonomy of the species itself to unfold free from biopolitical control and top-down regulation. So, can a technology like de-extinction play a substantial role in supporting rewilding? Ultimately, it depends on getting the legal, political, and ethical framework right, rather than being preoccupied with a presumed ontological fallacy regarding de-extinct species.

This debate is complicated by the scale of technological interventions aimed at creating or restoring entire ecosystems, as opposed to focusing on smaller, localized efforts. Proponents argue that such large-scale interventions are necessary to address the immense environmental challenges of the Anthropocene, such as climate change and mass extinction. For instance, geoengineering projects like rapid massive afforestation or artificial glaciation have been proposed to stabilize the climate while restoring ecosystems [Griscom *et al.* 2017; Field & Mach 2017]. However, these large-scale interventions raise concerns about homogenization, where diverse ecosystems might be reshaped to fit a uniform model, potentially undermining the biodiversity that rewilding seeks to enhance through autonomous, self-regulating systems. Additionally, these projects often require substantial financial investments and political support, which could divert resources from more immediate and tangible conservation efforts.

The ethical implications of such technological interventions in rewilding are significant. While these projects may offer solutions to global environmental challenges, they risk imposing a top-down approach to conservation that may not be suitable for all ecosystems or communities. Emphasizing technological solutions might marginalize Indigenous and local knowledge systems, which have historically been crucial in maintaining biodiversity and ecosystem health [Whyte 2017]. Ignoring or sidelining this knowledge in favor of high-tech solutions could perpetuate ecological imperialism, where external forces dictate conservation terms without adequately considering the needs and perspectives of local communities and the autonomy of the ecosystems involved.

The integration of ecomodernist strategies into rewilding prompts a reevaluation of conservation goals and ethics in the Anthropocene. Should we aim to return ecosystems to a pre-human state, or is it more ethical and realistic to recognize that human influence is now embedded in all ecosystems? If so, how do we address the layers of past multi-species injustice, ensuring restitution for what has been violently taken from other life forms? This question has significant implications for the future of conservation and rewilding. If we accept human influence as inevitable, rewilding must evolve to reflect this reality, balancing technological interventions with efforts to restore and maintain the autonomy of the more-than-human world [Morton 2017].

This balance is crucial if rewilding is to fulfill its promise as a transformative approach to conservation. While technology can provide powerful tools for addressing environmental challenges, it is essential that these interventions do not undermine the core principles of rewilding, which focus on fostering ecosystems and species that can function autonomously. For example, technologies like satellite imagery and remote sensing can offer valuable insights into ecosystem health and help track the progress of rewilding projects in real-time. These tools can enhance the adaptive management of ecosystems, allowing conservationists to respond more effectively to environmental changes. Similarly, genetic technologies could enhance the resilience of species to changing conditions, potentially aiding in the recovery of endangered populations. However, these interventions must be carefully designed and implemented to support, rather than disrupt, the autonomous processes that sustain ecosystems.

Ultimately, more technology often equates to more control. Can scientific advancements instead serve a freer world, not just for humans but for all species? Can the idea of improving humanity through technoscience be aligned with serving multispecies justice? The concept of rewilding, if grounded in a proper understanding of wildness as autonomy, could be the antidote to a global society increasingly obsessed with controlling all variables [Tokarski 2019].

To ensure that technological interventions in rewilding are ethical and effective, it is essential to engage a diverse range of stakeholders in the decision-making process. This includes not only scientists and policymakers but also Indigenous peoples, local communities, and other groups with a direct stake in the outcomes of rewilding projects. By incorporating diverse perspectives, rewilding initiatives can become more inclusive and culturally sensitive, ensuring that technological interventions respect the rights and knowledge of all stakeholders, humans and other-than-humans alike. This inclusive approach is particularly important in the context of global environmental justice, as it ensures that the benefits of rewilding are shared equitably and that marginalized communities are not disproportionately burdened by the risks associated with technological interventions.

In conclusion, the intersection of rewilding and technology presents both significant challenges and opportunities. Ecomodernism and de-extinction offer new tools for ecological restoration, but they also raise important ethical questions about the role of humans in nature. By critically examining these issues, we can develop a more nuanced understanding of rewilding that incorporates technological innovation while remaining true to the core principles of ecological autonomy and multispecies justice.

5. *Conclusion*

In conclusion, the concept of “wild” in rewilding initiatives must move beyond the outdated and exclusionary notion of pristine wilderness, which often marginalizes Indigenous communities and disregards their long-standing relationships with the land. As scholars like Jørgensen and Whyte have highlighted, rewilding must embrace a de-

colonized understanding of “wild” that acknowledges the complex, intertwined histories of humans and other-than-human beings. This reimagined concept of wildness prioritizes multispecies autonomy, recognizing the value of coexistence over segregation and exclusion.

Central to this reimagining is the concept of co-stewardship, which moves beyond the idea of humans as mere protectors or managers of nature. Instead, it envisions humans as active participants in a shared ecological community, collaborating with other-than-human beings to sustain and enhance the health of ecosystems. Co-stewardship emphasizes mutual respect and interdependence, where humans and other species work together in ways that honor the agency and autonomy of all life forms, requiring both theoretical shifts and practical actions. This approach not only challenges the traditional hierarchical view of conservation but also promotes a deeper, more ethical engagement with the natural world.

Furthermore, the integration of technological innovations, such as those proposed by ecomodernism and de-extinction, into rewilding efforts presents both opportunities and challenges. While technology can offer powerful solutions to environmental crises, it must be employed in ways that respect and enhance the autonomy of ecosystems and species. Achieving this balance is essential if rewilding is to fulfill its promise as a transformative approach to conservation. By embracing a nuanced, decolonized understanding of wildness and integrating the principles of co-stewardship, rewilding can lead to a more just, equitable, and effective restoration of multispecies communities in a rapidly changing world.

References

- Carlin, N., Wurman, I., Zakim, T. [2013], How to Permit Your Mammoth: Some Legal Implications of ‘De-Extinction’, in: *SSRN Electronic Journal*, September. https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID2327369_code1866276.pdf?abstractid=2327369&mirid=1 (accessed February 12, 2025).
- Cronon, W. [1996], The Trouble with Wilderness: Or Getting Back to the Wrong Nature, in: *Environmental History* 1 (1), 7-28. <https://doi.org/10.2307/3985059> (accessed February 24, 2025).

- Feltrin, A.N. [2024], Fostering Ecocentric Subjects in Advance, in: *Environmental Philosophy* 21(1), 31-59. <https://doi.org/10.5840/environmentalphil2024423137> (accessed February 24, 2025).
- Field, C.B., Mach, K.J. [2017], Rightsizing Carbon Dioxide Removal, in: *Science* 356 (6339), 706-707. <https://doi.org/10.1126/science.aam9726> (accessed February 20, 2025).
- Foreman, D. [2004], *Rewilding North America: A Vision for Conservation in the 21st Century*, Washington DC, Island Press.
- Fraser, C. [2014], *Rewilding the World: Dispatches from the Conservation Revolution*, New York, Metropolitan Books.
- Global Rewilding Alliance. *Rewilding Charter*. <https://globalrewilding.earth/rewilding-charter/> (accessed February 20, 2025).
- Griscom, B.W., Adams, J., Ellis, P.W., Houghton, R.A., Lomax, G., Miteva, D.A., Schlesinger, W.H., *et al.* [2017], Natural Climate Solutions, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114 (44), 11645-50. <https://doi.org/10.1073/pnas.1710465114> (accessed February 24, 2025).
- Hawkins, S., Convery, I., Carver, S., Beyers, R. [2022], *Routledge Handbook of Rewilding*, London & New York, Routledge.
- Jepson, P., Blythe, C. [2022], *Rewilding: The Radical New Science of Ecological Recovery: The Illustrated Edition*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Jørgensen, D. [2015], Rethinking Rewilding, in: *Geoforum*, 65 (October), 482-488. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2014.11.016> (accessed February 20, 2025).
- Kant, I. [1997], *Lectures on Ethics*, transl. P. Heath and J. B. Schneewind, ed. P. Heath, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kasperbauer, T.J. [2017], Should We Bring Back the Passenger Pigeon? The Ethics of De-Extinction, in: *Ethics Policy & Environment* 20 (1), 1-14. <https://doi.org/10.1080/21550085.2017.1291831> (accessed February 20, 2025).
- Kenis, A., Lievens, M. [2015], *The Limits of the Green Economy: From Re-inventing Capitalism to Re-politicising the Present*, London & New York, Routledge.
- Leopold, A. [1949], *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press.
- Lorimer, J. [2015], *Wildlife in the Anthropocene: Conservation after Nature*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Marchesini, R. [2023], *Posthumanist Manifesto: A Pluralistic Approach, Posthumanities and Citizenship Futures*, Lanham (MD), Lexington Books.
- Marris, E. [2021], *Wild Souls: Freedom and Flourishing in the Non-Human World*, New York, Bloomsbury Publishing.

- Martinelli, L., Oksanen, M., Siipi, H. [2014], De-extinction: A Novel and Remarkable Case of Bio-objectification, in: *Croatian Medical Journal* 55 (4), 423-427. <https://doi.org/10.3325/cmj.2014.55.423> (accessed February 20, 2025).
- McCauley, D.J., Hardesty-Moore, M., Halpern, B.S., Young, H.S. [2016], A Mammoth Undertaking: Harnessing Insight from Functional Ecology to Shape De-extinction Priority Setting, in: *Functional Ecology* 31 (5), 1003-1011. <https://doi.org/10.1111/1365-2435.12728> (accessed February 24, 2025).
- Merchant, C. [1990], *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row.
- Monbiot, G. [2014], *Feral: Rewilding the Land, the Sea, and Human Life*, Chicago, University of Chicago Press.
- Morton, T. [2017], *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, London & New York, Verso Books.
- Nash, R.F. [2014], *Wilderness and the American Mind: Fifth Edition*, New Haven, Yale University Press.
- Nelson, M.P., Callicott, J.B. (eds.) [2008], *The Wilderness Debate Rages On: Continuing the Great New Wilderness Debate*, Athens (GA), University of Georgia Press.
- Pereira, H.M., Navarro, L.M. (eds.) [2015], *Rewilding European Landscapes*, Cham, Springer.
- Pettorelli, N., Durant, S.M., Du Toit, J.T. (eds.) [2019], *Rewilding*, Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108560962.003> (accessed February 20, 2025).
- Plumwood, V. [1998], Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism, in: J.B. Callicott, M.P. Nelson (eds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens (GA), University of Georgia Press, 652-690.
- Pörksen, U. [1995], *Plastic Words: The Tyranny of a Modular Language*, University Park (PA), Penn State University Press.
- Prior, J., Ward, K. [2016], Rethinking Rewilding: A Response to Jørgensen, in: *Geoforum* 69 (February), 132-135. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2015.12.003> (accessed February 24, 2025).
- Richmond, D.J., Sinding, M.-H.S., Gilbert, M.T.P. [2016], The Potential and Pitfalls of De-extinction, in: *Zoologica Scripta* 45 [S1], 22-36. <https://doi.org/10.1111/zsc.12212> (accessed February 17, 2025).
- Sandler, R. [2013], The Ethics of Reviving Long Extinct Species, in: *Conservation Biology* 28 (2), 354-360. <https://doi.org/10.1111/cobi.12198> (accessed February 17, 2025).
- Shapiro, B. [2020], *How to Clone a Mammoth: The Science of De-Extinction*, Princeton, Princeton University Press.

- Soulé, M., Noss, R. [1998], Rewilding and Biodiversity: Complementary Goals for Continental Conservation, in: *Wild Earth* 8, 18-28.
- Symons, J. [2019], *Ecomodernism: Technology, Politics and the Climate Crisis*, Oxford (UK), John Wiley & Sons.
- Taylor, P. [2013], *Beyond Conservation: A Wildland Strategy*, London/New York, Routledge.
- Tokarski, M. [2019], *Hermeneutics of Human-Animal Relations in the Wake of Rewilding: The Ethical Guide to Ecological Discomforts*. Cham, Springer.
- Tree, I. [2018], *Wilding: The Return of Nature to a British Farm*, London, Pan Macmillan.
- Van Dooren, T. [2014], *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*, New York, Columbia University Press.
- Ward, K. [2019], For Wilderness or Wildness? Decolonising Rewilding, in: N. Pettorelli, S. M. Durant, J. T. Du Toit (eds.), *Rewilding*, Cambridge, Cambridge University Press, 34-54. <https://doi.org/10.1017/9781108560962.003> (accessed February 24, 2025).
- Whyte, K.P. [2017], Way Beyond the Lifeboat: An Indigenous Allegory of Climate Justice, forthcoming in: D. Munshi, K.-K. Bhavnani, J. Foran, P. Kurian (eds.), *Climate Futures: Reimagining Global Climate Justice*, University of California Press. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3003946> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3003946> (accessed February 24, 2025).
- Whyte, K.P. [2024], Why Does Anything Need to be Called Wild?, in: B. Minter, J. Losos (eds.), *Heart of the Wild*, Princeton, Princeton University Press.
- Woods, M. [2017], *Rethinking Wilderness*, Peterborough, Broadview Press.
- Wray, B. [2017], *Rise of the Necrofauna: The Science, Ethics, and Risks of De-Extinction*, Vancouver, Greystone Books.
- Zimov, S.A. [2005], Pleistocene Park: Return of the Mammoth's Ecosystem, in: *Science* 308 (5723), 796-798. <https://doi.org/10.1126/science.1113442> (accessed February 24, 2025).
- Zimov, S.A., Zimov, N.S., Tikhonov, A.N., & Chapin, F.S. [2012], Mammoth Steppe: A High-Productivity Phenomenon, in: *Quaternary Science Reviews* 57 (November), 26-45. <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2012.10.005> (accessed February 24, 2025).

Keywords

rewilding; wild; conservation; environmental philosophy; multispecies justice

Abstract

Rewilding, introduced in the 1990s by Reed Noss and Michael Soulé, aims to restore ecosystems on a large scale through the creation of ecological corridors, the reintroduction of apex predators, and the establishment of core protected areas – known as the “three Cs”. Initially focused on North America, it gained global recognition after the publication of *Feral* by George Monbiot (2014).

While rewilding has achieved significant successes, it faces criticism for its perceived anti-humanist tendencies, masculine wilderness ideals, and romanticized narratives. Additionally, as “rewilding” becomes a buzzword, it risks losing scientific rigor and political relevance. Dolly Jørgensen warns that rewilding has become “plastic”, diluting its policy impact and reinforcing exclusionary, ahistorical perspectives. Kyle Whyte critiques the concept of “wild” for disregarding Indigenous relationships with the land and perpetuating colonial frameworks.

This paper argues that for rewilding to serve as an effective ecological tool, it must embrace a nuanced, multispecies approach. Rewilding should integrate ecological, cultural, and ethical perspectives, prioritizing equity and Indigenous knowledge while rejecting superficial rewilding washing. It promotes a vision of the “wild” as multispecies autonomy, advocating for co-stewardship and a regenerative, anti-colonial approach to conservation.

Il rewilding, introdotto negli anni ‘90 dai biologi della conservazione Reed Noss e Michael Soulé, promuove il ripristino degli ecosistemi su larga scala attraverso strategie quali la creazione di corridoi, la reintroduzione di predatori apicali e l’istituzione di aree centrali. Inizialmente focalizzato sul Nord America, il movimento si è diffuso a livello globale grazie al libro *Feral* di George Monbiot, uscito nel 2014.

A fronte dei notevoli successi ottenuti, il rewilding è stato criticato per le accezioni potenzialmente anti-umaniste, maschiliste e romantiche della nozione di natura selvaggia, spesso scollegata dalla effettiva realtà ecologica e sociale. Inoltre, poiché il termine “rewilding” è divenuto una parola d’ordine al pari di quello di “sostenibilità”, si trova esposto al rischio di perdere rigore scientifico, profondità filosofica ed efficacia politica. Secondo Dolly Jørgensen, il rewilding ha mantenuto fondamenti antistorici e spesso discriminatori nei confronti dell’uomo. Kyle Whyte ha invece criticato l’idea stessa di “selvaggio”, accusandola di ignorare le culture indigene e il loro rapporto con la terra, riproducendo schemi coloniali. Questo articolo sostiene che, per essere davvero efficace, il rewilding deve adottare un approccio multispecie; privilegiare l’equità, valorizzare le conoscenze in-

digene, evitando forme di rewilding washing; adottare una nozione di “selvaggio” volta ad affermare un modello di conservazione rigenerativo e anticolonialista.

Andrea Natan Feltrin
PhD Candidate, University of North Texas
Email: natan.feltrin@live.it

FABIO CARNEVALI

ON BOOKCHIN'S HIDDEN SPINOZISM

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction; 2. Matter and bodies; 3. Natural history of mind or, renaturalizing ideology; 4. Imagination, myth, science; 5. Conclusions.*

1. Introduction

One of the most influential philosophers among last century's radical social theorists, Murray Bookchin was the founder of social ecology. His main philosophical effort was to show the very strict bound that ties together, on the one hand, an oppressive social system based on hierarchy (be it based on class, gender, ethnicity or religion) and, on the other hand, an equally oppressive relationship between society and nature. The main tenet of his philosophy is that environmental devastation and the ecological crisis, that is, human attempts of domination of nature, are but a result of social domination and the emergence of hierarchy at the dawn of civilization. In order to overcome the ecological problems posed by a hawkish attitude toward the ecosystems that sustain biological and social life, societies first need to solve problems of political, economic and social oppression.

Bookchin's work is heavily influenced by some key philosophers and geographers for anarchist political theory and natural philosophy, namely, Élisée Reclus and Peter Kropotkin. Their ideas concerning mutual aid are central to social ecology too, as Bookchin often emphasizes that humankind needs to develop more cooperative political and economic institutions, if it is to establish a rational, ecological society. Furthermore, the influence of Kropotkin and Reclus on social ecology shows another important aspect of the issue at hand: the problem is

not only political or institutional, but a philosophical one too. In other words, along with a new, libertarian¹ politics, a more ecological conception of nature is also needed. Building on Kropotkin's idea according to which mutual aid is «an illuminated factor of evolution» [Kropotkin 2021], Bookchin does not only advocate for a more cooperative society, but also develops a philosophy of nature that highlights the very important role played by mutualistic relations in the evolution of the species and that casts humankind back in the realm of nature. Being society nothing but a «second nature» to humanity, one that emerges from within first nature, an adequate understanding of natural processes of development is required to build rational and ecological institutions.

In this paper, I will argue that Bookchin's philosophy of nature, and in particular his conception of matter and bodies and his account of the «natural history of mind» [Bookchin 1991, 236], echoes Spinoza's view on such themes. This will allow to ground social ecology's philosophy of nature in a philosophical system that also emphasized the radical continuity or consubstantiality between humankind and the whole of nonhuman nature, conceiving societies as something that does not disturb the order of nature, but rather follows it [Spinoza 2016, 515]. I will first take into account the affinities between Bookchin's and Spinoza's conception of matter and bodies. In the second part of the article, I will read Bookchin's idea of a natural history of mind along with Hasana Sharp's renaturalization of ideology. In the last part, finally, I will consider some implications of this ecological philosophy of nature on some core themes for Bookchin's ecological thinking, namely: imagination, myth and science.

2. *Matter and bodies*

In *The Ecology of Freedom*, Bookchin argues for a notion of nature that ought to be conceived as «a developing, creative, and fecund nature that yields an increasing complexity of forms and interrelationships» [Bookchin 1991, 274]. To support this thesis, the American philosopher

¹ The term «libertarian» here is used in the same sense of Bookchin's libertarian municipalism.

needs to deny any validity to the idea of nature as being composed of inert and dead matter. It is simply not true, Bookchin argues, that biological evolution is a series of casual and punctual mutations that are selected in the interest of the survival of a species. On the contrary, Bookchin's account of matter, or physical nature, argues for the spontaneous self-organization of a manifold of different kinds of bodies that create increasing levels of complexity. The history of this process of composition is what Bookchin calls *history of subjectivity*, thus implying that the whole of nature can be considered as one large and all-embracing individual. As a matter of fact, Bookchin openly states that subjectivity does not emerge in nature with the first humans; rather, humans are the result of previous and less complex forms of subjectivity, which paved the way for the emergence of more compound bodies and minds. Thus, humankind is not radically foreign to nature, but a result of the very same natural evolution that gave birth to all life and to life-supporting ecosystems as well. There is in this sense a fundamental continuity not only between human and nonhuman life, but also between life and life-supporting ecosystems. Nature is a permanently open, constantly developing process of composition to which human societies contribute either by impoverishing and depleting the environment or by actively enhancing natural differentiation and further evolution with ecological practices.

Alongside this historical account of the emergence of complex forms of subjectivity, Bookchin also takes into consideration the composition of human and nonhuman bodies. Here, I suggest, one can find a stance that is quite similar to Spinoza's conception of bodies, as presented in the physics in the second part of the *Ethics*. Even though it would be quite difficult to argue for a Spinozist conception of the evolution of the species, it is possible to advocate for the idea of bodies as composed «of a great many individuals of different natures» [Spinoza 1984, 462]. In so doing it is necessary to drop a diachronic perspective such as that implied in the concept of natural evolution, in order to focus on a more synchronic point of view. In other words, one can only state, with Spinoza, that each body is necessarily composed of many other different bodies. To make this statement clearer and more rooted in the biological composition of individuals, one can leave aside the ontological perspective and take into account the examples that Bookchin offers in order to substantiate his stance.

In this respect, the main reference is to Lynn Margulis' theory of endosymbiosis. Bookchin writes that

Margulis has argued and largely established that the eukaryotic cells consist of highly functional symbiotic arrangements of prokaryotes that have become totally interdependent with other constituents. Eukaryotic flagella, she hypothesizes, derive from anaerobic spirochetes; mitochondria, from prokaryotic bacteria that were capable of respiration as well as fermentation; and plant chloroplasts, from "blue-green algae", which have recently been reclassified as cyanobacteria. The theory, now almost a biological convention, holds that phagocytic ancestors of what were to become eukaryotes absorbed (without digesting) certain spirochetes, protomitochondria (which, Margulis suggests, might have invaded their hosts), and, in the case of photosynthetic cells, coccoid cyanobacteria and chloroxybacteria. Existing phyla of multicellular aerobic life forms thus had their origins in a symbiotic process that integrated a variety of microorganisms into what can reasonably be called a colonial organism, the eukaryotic cell. *Mutualism*, not predation, seems to have been the guiding principle for the evolution of the highly complex aerobic life forms that are common today [Bookchin 1991, 359].

Building on Margulis' discoveries concerning the emergence of the eukaryotic cell, Bookchin thus can state that the «highly complex aerobic life forms that are common today» are the result of a cooperative composition between bodies that used to be discrete forms of life. The eukaryotic cell, that is, the most basic element in the composition of the body of any complex life form, is itself the result of the composition of many other bodies. At this point, it should be easy to see the affinity between this account and the first postulate of Spinoza's physics: «the human Body is composed of a great many individuals of different nature, each of which is highly composite» [Spinoza 1984, 462]. Even though Spinoza here is talking about the *human* body, and not any body at all, one should also take into account that Spinoza does not develop any kind of anthropology in a strict sense, that is, he does not provide a definition of the essence of humans *as such*, but only insofar as they are modes of the same substance [Matheron 1978, 176]. In his analysis of the first postulate of the physics of the second part of the *Ethics*, Matheron immediately notes that, even though Spinoza is talking about the human body, the same principle applies to nonhuman bodies as well. One could maintain that the human body is more complex than others,

but the difference would lie in the degree of complexity, so it is possible to argue that nonhuman bodies are also composed of many individuals of different nature.

Furthermore, the passage cited emphasizes another important aspect that Bookchin's and Spinoza's theories share, that is, the crucial role played by mutualism, or cooperation. This allows to take into account the supra-individual aspect of the composition of bodies. In this respect, Spinoza is quite clear when he states that when «two individuals of entirely the same nature are joined to one another, they compose an individual twice as powerful as each one» (*E IV P18 scholium*) [Spinoza 1984, 556]. Despite the emphasis on the fact that in order to be «joined to one another» individuals need to be of the same nature, the Dutch philosopher also conceives the whole of nature as one individual, thus involving individuals of different nature in the composition: «we shall easily conceive that the whole of nature is one Individual, whose parts, i.e., all bodies, vary in infinite ways, without any change of the whole Individual» (*E II lem. 7 scholium*) [Spinoza 1984, 462]. The difference seems to be that, if two individuals of the same nature are joined to one another, an enhancing of their power to act is also implied, whereas if we conceive the whole of nature as one individual, nature itself is indifferent with respect to the power of the individuals of which it is composed. As a matter of fact, the bodies that compose nature «vary in infinite ways» – thus implying that some compositions can diminish their power to act, or even destroy some of them, without any change of the individual as a whole. These two claims made by Spinoza allow to consider a political and an ecological implication of Bookchin's philosophy.

Building on the scholium of proposition 18 of the fourth part of the *Ethics*, one can consider the whole of a democratic assembly as one individual – which is what Spinoza himself does in the *Political Treatise*, in which he writes that «the body of the state must be guided as if by one mind» [Spinoza 2016, 519]. I argue that Bookchin's stance on the body politic that constitutes the democratic assembly echoes Spinoza's account of such theme, as Bookchin himself writes that «“selfhood” is not only a personal dimension but also a social one. The self that finds expression in the assembly and community is, literally, the assembly and community that has found self-expression» [Bookchin 2004, 104].

With respect to individuals of the same nature, that is, humans, cooperation is thus what allows compositions that enhance the individuals' power to act (Spinoza) and a real democratic participation (Bookchin).

With regard to the second claim made by Spinoza in the scholium of lemma 7 of the second part of the *Ethics*, according to which the whole of nature can be considered as one individual, there is a further ecological implication. As we have seen, Bookchin claims that mutualism rather than predation is what leads evolution toward more complex life forms, which is *per se* an ecological value. Indeed, mutualism fosters diversity in ecosystems [Pantel *et al.* 2023, 85], which is an important factor that contributes to ecological stability and thus to the preservation of the ecosystem itself. Insofar as, according to Spinoza, one can be considered an individual in as much as its parts contribute to the production of an effect, it is possible to argue that individuals of different nature such as plants and pollinators form one individual by fostering the stability of their ecosystem when they enter mutualist relations. As a matter of fact, Pantel *et al.* provide many examples to substantiate this claim, ranging from a microscopic to a macroscopic scale. With regard to the former, the authors focus on microbial mats, «multi-layered aggregations of bacteria that physically adhere to one another, to increase their resistance to stressors such as nutrient scarcity or variation in detrimental environmental conditions» [Pantel *et al.* 2023, 82]; on a macroscopic scale, the focus is on many instances, among which one can find the mutualist relation between plants and pollinators. This case is particularly instructive as not only does it shed light on the importance of cooperation in nature, but it also highlights how a mutualist relation between two different species is beneficial for species not involved in the relation too. Indeed,

plants with more mutualistic rewards attract more pollinators, benefit from the increased reproductive success, and in turn produce more rewards for their pollinators. The overall increase in plant biomass as a result of this feedback impacts pollinators and increases the amount of resources for herbivores and other species in the community as well. Mutualisms thus have benefits not only for the pairs of species involved in the exchange, but also for other species due to the increased biomass of plants at the base of antagonistic feeding relationships.

The models from this study that predict this overall increase in diversity, stability, and ecosystem function due to mutualisms are supported by observations in natural and agricultural systems, e.g. showing that increased pollinators diversity can enhance crop productivity [Pantel *et al.* 2023, 85].

Composition and complexity are thus at work in both the internal and the external environment of each individual. We have seen that Spinoza's claim that the human body is composed of many individuals of different nature can be supported by Lynn Margulis' discoveries in the field of biology, namely, by her theory of endosymbiosis in eukaryotic cells. Furthermore, from a Spinozist perspective, cooperation toward the production of a common effect is what allows to consider individuals of different nature as a more composite and complex individual whose power allows it «to be affected in a great many other ways, and still preserve its nature» [Spinoza 1984, 461]. This is the case of mutualisms, which foster ecological stability – defined as «the ability of a system to return to its equilibrium state after a disturbance or perturbation (and thus not collapse or experience large shifts in its state)» [Pantel *et al.* 2023, 84] – or, in Spinozist terms, the capacity to be affected in a great many ways and still preserve one's nature. I will now turn to the affinities between Spinoza's account of mind and Bookchin's natural history of mind.

3. *Natural history of mind or, renaturalizing ideology*

Building on Althusser's concept of *ideology*, Hasana Sharp maintains that not only for Spinoza there is no *ego cogito*, but that the power to think that is implied in the existence under the attribute of thought is made possible for humankind only because the rest of nature thinks as well. The second axiom of the second part of the *Ethics* reads «Man thinks», *homo cogitat* [Spinoza 1984, 447]. Given that, according to Spinoza, everything that exists is an expression of God or nature, and given that nature consists of infinite attributes which express its essence in their own kind, then everything that exists under the attribute of extension must exist under the attribute of thought too. Existence under the attribute of thought implies a power to think, so every nonhuman

body, even rocks, expresses a certain degree of power to think. Not only, then, *homo cogitat* but, as Sharp argues, *natura cogitat* as well. Furthermore, the modal nature of our minds and bodies always implies a certain degree of sociality, in the sense that no one can exist in isolation. Being our minds *composed of* rather than *sources of* ideas, we are constantly crossed by ideas of which we are not authors. Just like bodies, minds are the result of a process of composition (of ideas, in this case), rather than its starting point.

What does it mean to maintain that nature thinks? We are not used to conceive nature as something capable of thinking, as we usually identify thought with the fact that we experience our minds as discrete. Nevertheless, existence under the attribute of thought implies a mind, that is, a power of thinking. Insofar as everything is endowed with a mind, to argue that *natura cogitat* means that the difference between a human and a nonhuman mind can only lie in the degree of power, and not in the kind of *mens* with which a mode is endowed. Of course, this does not imply that the stone from the famous example from Letter 58 [Spinoza 2016, 428] is really conscious of its striving to continue in motion (there would be no way of knowing that), but it does mean that, insofar as human and nonhuman minds are of the same kind, both express a certain degree of power of thinking, one that is coherent with the power of their bodies to be affected in many different ways. To argue that nature thinks, then does not mean that nature has its own consciousness; instead, it means that nonhuman beings express to some extent a power of thinking as well as human beings. Thus, while *homo cogitat* also implies a consciousness of our power of thinking, *natura cogitat* “only” implies that nonhuman (organic and inorganic) nature has its being in and as thought as well. One major tenet of Sharp’s renaturalization is that this nonhuman power is crucial for human minds, if they are to think and achieve some adequate ideas.

Sharp argues for a transindividual character of knowledge, which is «neither accidental nor optional. It is an ontological fact, belonging to the nature of minds, along with the bodies of which they are ideas» [Sharp 2011, 68]. One implication of the transindividuality of knowledge is that, being our minds mainly composed of ideas which come from external causes, it is ontologically impossible for us to get rid of

inadequate ideas. We can certainly know some things adequately, but our mind can never be composed of *only* adequate ideas. As modes of the substance, we are just a little part of a thinking nature, that is, we are part of an assemblage of ideas that involves nonhuman nature too. The acknowledgement of this modal nature of our power to think is, according to Sharp, the first step toward a renaturalization of ideology. To renaturalize ideology thus implies that we recognize and even that we accept to some extent inadequate ideas. As a matter of fact, Spinoza maintains that inadequate ideas are only partial ideas, but not wrong as such:

when we look at the sun, we imagine it as about 200 feet away from us, an error that does not consist simply in this imagining, but in the fact that while we imagine it in this way, we are ignorant of its true distance and of the cause of this imagining. For even if we later come to know that it is more than 600 diameters of the earth away from us, we nevertheless imagine it as near [Spinoza 1984, 473].

Inadequate ideas are mutilated, and falsity does not lie in their partiality, but in the privation of knowledge involved in this partiality (*E* II P35) [Spinoza 1984, 472]. Following this example, one could argue that to renaturalize ideology does not mean that we need to try to perceive the sun at its real distance when we look at it; instead, it means that we have to try to take our finitude up in a new, enabling way.

I find this to be a crucial aspect of Bookchin's spinozism. When the theorist of social ecology writes about a natural history of mind, he states that «we may choose to confine mentality strictly to the human cerebrum [...], in which case we have committed mentality completely to the vaults of our skulls. Or we may choose to include the natural history of mind and expand our vision of mind to include nature in its wholeness» [Bookchin 1991, 236]. According to Bookchin, the whole of nature thinks, that is, to phrase it in spinozist terms, nonhuman nature (be it organic or inorganic)² exists under the attribute of thought. With respect to the notion of freedom implied in the politics of renatural-

² Jane Bennett puts into question the very distinction between organic and inorganic with her notion of *vibrant matter*, showing how subtle the demarcation line is. See Bennett 2010.

ization, Sharp writes that it is «a recomposition and reappropriation of what is given by the shared reality of *historical*, social, and *natural* life» [Sharp 2011, 77; emphasis mine]. Similarly, while arguing against the important tenet of modern science according to which nature is a blind set of phenomena that can be the object of thought, but does not think, Bookchin maintains that

what we today call “mind” in all its human uniqueness, self-possession, and imaginative possibilities, is coterminous with a long *evolution* of mind. Subjectivity has not always been absent from the course of organic and inorganic development until the emergence of humanity. To the contrary, it has always been present, in varying degrees, throughout natural history, but as increasingly close approximations of the human mind as we know it today. To deny the existence of subjectivity in nonhuman nature is to deny that it can exist either in its given human form or in any form at all [Bookchin 1991, 235-236].

By calling for a recomposition and reappropriation of a shared reality of life, Sharp argues that what is at stake here is not the search for a new object of knowledge, but rather a different relation to our thinking and to our being, that includes «relating to ourselves, bodies, and ambient beings in new ways» [Sharp 2011, 77]. I maintain that this kind of reappropriation is what Bookchin is also looking for when he seeks to place the emergence of human mind in a context of natural development that is able to find thought in the whole of nature. Insofar as, in the passage cited above, Bookchin uses the term “subjectivity” to pinpoint a power to think, one can argue that he also believes – like Spinoza did – that *homo cogitat* only because *natura cogitat*. To deny a nonhuman power to think means to deny the very possibility of human thinking too.

These accounts of human and nonhuman thought, as well as the perspectives on matter and bodies that we analyzed above, have important consequences on some core themes of Spinoza’s and Bookchin’s philosophies, namely: imagination, myth and science. In the last part of this article I will analyze these implications, in order to argue that the latter rests to a certain degree on the formers, and to show the ecological importance of a reevaluation of imagination and myth.

4. *Imagination, myth, science*

As I have argued in the first part of the paper, in both Spinoza's and Bookchin's accounts of bodies, a reconceptualization of matter is at work. Being each individual composed of many bodies of different nature, a certain agency of things is implied in every assemblage in which individuals take part. Given that individuals always participate in some kind of assemblage – a participation that is a direct consequence of their modal nature – an agency of matter is always implied. Jane Bennett describes this kind of agency as a «force of things», or a *thing-power* [Bennett 2010]. According to Bennett, there are instances of this power inherent to things, that actively influences every human endeavor. One example could be the agency of electricity, that on 14 August 2003 caused a widespread blackout in the USA and Canada. This blackout resulted from a deficit in reactive power in the American electrical grid, which caused electricity to begin «*flowing in a giant loop counterclockwise* from Pennsylvania to New York to Ontario and into Michigan», a phenomenon that occurs «when power takes a route from producer to buyer different from the intended path» [Bennett 2010, 27-28]. From the viewpoint of modern science, it would seem counterintuitive (if not openly wrong) to attribute agency to electricity. However, for Spinoza and Bookchin, this is far from absurd.

Nevertheless, by arguing for an agency of things, Bennett takes a risk from a spinozist perspective too, that is, anthropomorphizing nature. Indeed, anthropomorphization underlies many prejudices. As Spinoza argues in the Appendix to *Ethics* I [Spinoza 1984, 439-446], humans «commonly suppose that all natural things act, as men do, on account of an end». This leads them to think of nature in terms of finalism, that is, to imagine that all things exist as means toward one end: humankind. Thus, anthropomorphizing nature always implies the risk of thinking of things as if they acted in view of an end, and that end is often imagined as humankind itself. What is at stake here is the risk of falling back into an anthropocentric conception of nature. If this conceptual operation is to be helpful for ecological thinking, and not to underlie new superstitions, it must always be conscious of its imaginative status. Bennett acknowledges the risk and maintains that «a touch of anthropomorphism [...] can catalyze a sensibility that finds a world filled not with ontologically

distinct categories of beings (subjects and objects) but with variously composed materialities that form confederations» [Bennett 2010, 99]. Of course, Bennett does not argue for an intelligence or willfulness of electricity; rather, she maintains that there is something about materiality that allows to consider it «as *itself* the “active principle”» [Bennett 2010, 61]. In other words, materiality does not need an external principle to be considered active. This is consistent with Spinoza’s digression on the nature of bodies (*Ethics* II after proposition 13) insofar as to argue for an agency of organic and inorganic nonhuman bodies means to focus on what a body *can do*, rather than on what a body *is*. The risk of anthropomorphizing nature could thus be beneficial for a more global understanding of nature itself, as Bennett maintains.

But what does it mean to understand nature more globally? Bookchin provides an account of organic societies that might shed some light in this respect. Anthropomorphization is not beneficial because of innocent metaphors or myths, but because of «its hints of a more complete logic – a logic possibly complementary to that of science, but certainly a more organic logic» [Bookchin 1991, 237]. According to Bookchin, there is something about reality that mythic behavior obscures but does not negate; this kind of behavior conceals a truth without denying it. One example that the theorist of social ecology provides of this mythic behavior involves Anvilik Eskimos, among whom there are ivory carvers who do not usually try to impose a shape to the matter that they are carving, but rather believe that there are characteristics inherent in the material that they just have to reveal with their knife [Bookchin 1991, 233]. In this sense, they become part of an assemblage in which worker (the carver) and matter (raw ivory) form an organic whole. Of course, Bookchin argues, Anvilik Eskimos are wrong when they assume that inside raw ivory there is a vocal subject that needs to be revealed. However, this very mistake allows them to place themselves in an order of phenomena «that never merely “falls” together as an accumulation of “objects”, but always – perhaps even by definition – *forms* an organism or an organic totality that derives from the *nisus* of “matter”»³ [Bookchin 1991, 237].

³ The recognition of some kind of agency of things that Bookchin sees in the organic logic inherent to mythic behavior could be analogized with Deleuze and Guattari’s

This attitude toward nature, Bookchin maintains, has some very relevant ecological effects. By placing themselves in an order of phenomena, that is, an organized organic habitat, these societies think of their relationship to nature as a participative one. To them, nature is something that they take part in rather than something that gives them resources, assets or commodities. The participation of human individuals and societies in the process of natural development is a pivotal tenet of Bookchin's conception of an ecological and rational relationship between humankind and nature. The kind of participation that the philosopher from Burlington has in mind, however, is not one that conceives nature as an external habitat that needs to be preserved for instrumental purposes (i.e. human survival in a context of climate crisis). Rather, Bookchin thinks of humanity as being *in consociation* with nature:

Nature begins *as* life. From the very outset of human consciousness, it enters directly into *consociation* with humanity – not merely harmonization or even balance. [...] Nature is not merely a habitat; it is a *participant* that advises the community with its omens, secures it with its camouflage, leaves it telltale messages in broken twigs and footprints, whispers warnings to it in the wind's voice, nourishes it with a largesse of plants and animals, and in its countless functions and counsels is absorbed into the community's nexus of rights and duties. [...] Hence, the very notion of nature is *always* social at this point in human development – in an ontological sense that the protoplasm of humankind retains an abiding continuity with the protoplasm of nature [Bookchin 1991, 47-48].

Nature here is presented as something rather anthropomorphized, that gives advice and actively helps out the first human communities. Of course, Bookchin does not advocate for a quasi-animist notion of nature. Despite having a more ecological relationship with the environment that surrounds them, organic communities are still extremely tied to ancestral lineages, blood oaths and kinship. Thus, imagination and myth, without reason, prove to lack a degree of complexity and interrelationship that can easily foster parochialism and provincialism, Bookchin argues. According to the theorist of social ecology, humankind

notion of «assemblage». By arguing for an organic whole «that derives from the nîsus of “matter”», Bookchin's stance is quite similar to Bennett's idea according to which agency is distributed among actants that are always interacting.

should retrieve some ecological and social values that were widespread among organic societies not in order to regress to a past stage of civilization, but because to integrate the beneficial effects of imagination and myth with reason would allow to better understand humanity's place in nature. Just like Élisée Reclus, Bookchin maintains that «while it is neither desirable nor even possible to replicate past social phenomena, knowledge of such past achievements offers inspiration for transforming our values and for expanding our vision of human possibilities in the future» [Clark 2013, 39].

Two elements have emerged that approximate Bookchin to Spinoza: the possibility to benefit from a good use of imagination; and the idea that knowledge of humans and nature allows to better organize societies. With regard to the first point, Spinoza openly and repeatedly states that «men are guided by nature to unite in one aim, either because of a common [hope or] a common fear» [Spinoza 2016, 521], that is, because of passions. It is because of passions that humans need some kind of political order, and given that subjection to passions is an ontological fact implied by the modal nature of humans, political order is also an ontological fact for Spinoza [Caporali 2000, 120]. This very order arises from passions, so that an edifying administration of passions results in a stable and free society, whose correlate is an autonomous and powerful body politic. This is also consistent with Sharp's politics of renaturalization. Insofar as passions are not something that we can get rid of, and neither is imagination, we might as well seek ways to reorganize and reappropriate our affective nature in a way that allows us to be as free as our nature allows. To phrase it in social ecology's terms, societies should retrieve a sense of directionality in natural and social development. This directionality is always imagined, as nature does not follow any kind of preestablished teleology⁴, but it allows humankind to recover an ethical sense that should always support reason if we are not to let the latter become a blind and ecologically devastating instrumental rationality. To accompany and integrate reason with this ethical sense is the starting point for the development of an ecological society. This notion of an ethical form of reason is also consistent with a Spinoza's notion of reason:

⁴ This is a further element that Spinoza's and Bookchin's philosophies share.

Let us say, in classical (Aristotelian) terms, that he does not differentiate between the problem of “life” (*to zên*) and its “necessity”, and the problem of the “good life” (*to eu zên*). This is because, for him, *knowledge* in general is the condition as well as the result of the effort at preservation. Propositions 26 and 27 reiterate that reason cannot be separate from knowledge, which is its intrinsic power. Reason is therefore “useful”, but not “instrumental”. It cannot be rational without also being reasonable [Balibar 2020, 66].

This leads to the second element that Spinoza and Bookchin share, that is, the idea that knowledge of humans and nature allows to better organize societies. As Balibar argues, knowledge is both the condition and the result of the effort at preservation. Spinoza demonstrates in proposition 26 of the fourth part of the *Ethics* that the mind, insofar as it reasons, strives only to understanding; moreover, he also maintains that nothing is more useful (that is, helpful to self-preservation) for humans than other humans under the guidance of reason (*E* IV P18 scholium). Given these two premises what is most helpful to the preservation of each individual is to compose with others who strive to understanding. Insofar as the body politic is conceived as a composition of human individuals that are guided «as if by one mind», the promotion of reason and knowledge among them will be an important factor that will contribute to the stability and freedom of society. Similarly, Bookchin maintains that

our study of nature [...] exhibits a self-evolving patterning, a “grain”, so to speak, that is implicitly ethical. Mutualism, freedom, and subjectivity are not strictly human values or concerns. They appear, however germinal, in larger cosmic and organic processes that require no Aristotelian God to motivate them, no Hegelian Spirit to vitalize them. If social ecology provides a little more than a coherent focus to the unity of mutualism, freedom, and subjectivity as aspects of a cooperative society that is free of domination and guided by reflection and reason, it will remove the taints that blemished a naturalistic ethics from its inception; it will provide both humanity and nature with a common ethical voice [Bookchin 1991, 365].

For both authors, knowledge of nature also implies a better understanding of the laws that govern humankind, insofar as both think of humanity as a part of nature itself, rather than something that can ever

cut ties with it. As humankind's ontological condition always implies that it follows natural laws, to better understand the latter also means to be able to better organize relationships between human individuals, that is, to better organize society.

Here, one last distinction is needed: despite not being antagonistic categories, different classes of laws exist. On the one hand we have laws of nature; on the other hand, there are laws of human nature, which make positive law (laws of law) necessary. Laws of nature are those according to which God or nature acts and cannot be broken. Those are the laws that define the ontological status of everything that can be or be conceived. Laws of human nature are those which follow from the modal nature of humankind. Being humans modes of the substance, they are always to some extent subject to passions, that is, fluctuations in their power to act. As we have seen in the first part of the article, human bodies are the result of their interaction with other bodies, and this can increase or diminish their power. The passional structure of interactions is what makes laws of law necessary. However, even though it is impossible to completely get rid of passions, one can strive that «whatever is related to [...] imagination is of hardly any moment in relation to the intellect» (*E V P39 scholium*) [Spinoza 1984, 614], that is, one can strive that imagination and passions do not take on a leading role in their life. Knowledge (a mind very much conscious of God and of things), which coincides with a life under the guidance of reason, is what allows humans to most agree in nature (*E IV P35 scholium*)⁵. Thus, one can argue that Spinoza really was a philosopher who was «permanently haunted by the problem of education» [Zourabichvili 2023, 257] and that education itself takes on a crucial political and ecological role – just as it does in Bookchin's

⁵ Later in the same scholium, Spinoza argues that humans «still find from experience that by helping one another they can provide themselves much more easily with the things they require» [Spinoza 1984, 564]. The same idea can be found in Kropotkin, who maintains that mutual aid, rather than competition, is what drives the evolution of the species forward, and should be promoted in society too. With respect to humankind, Kropotkin 2021 provides examples throughout history ranging from medieval guilds and federations of cities to the first trade unions, arguing that these forms of support between humans, rather than the coercion of the State, are what allows societies to exist and flourish.

philosophy. Being imagination and passions an inextinguishable part of human nature, the heart of an ecological political project ultimately lies in the ability to understand which laws govern nature and human nature, in order to proficiently address those passionate forces that can always be socially disruptive and ecologically devastating but can also foster an imaginative power able to recover an ethical sense of interdependence between society and nature.

5. Conclusions

In this paper I maintained that Spinoza and Bookchin share a common stance on themes such as the ontological status of matter and bodies, which are conceived as active and self-organizing in more or less complex forms or degrees of power. To phrase it like Bennett, both of them conceive matter as *vibrant matter*. A further aspect that their philosophies have in common, I argued, is the idea of the complex composition of minds, which are always the result of relations with other human and nonhuman parts of thinking nature. The affinities between the perspectives of these two authors on matter, bodies and minds also allowed to take into account some ecological implications with regard to the role played by imagination, myth and knowledge in the development of a rational and ecological society. The retrieval of imagination and of its potentially beneficial effects allowed to sketch the outlines of an ecological rationality that, as I maintained throughout this paper, highlights both Bookchin's spinozism and the possible contribution that Spinoza's philosophy can give to social ecology.

References

- Balibar, É. [2020], *Spinoza, the Transindividual*, transl. M.G.E. Kelly, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Bennett, J. [2010], *Vibrant Matter: a Political Ecology of Things*, Durham (NC), Duke University Press.
- Bookchin, M. [1991], *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Montréal/New York, Black Rose Books.

- Bookchin, M. [2004], *Post-Scarcity Anarchism*, Chico (CA)/Edinburgh, AK Press.
- Caporali, R. [2000], *La Fabbrica dell'Imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori.
- Clark, J. [2013], An Introduction to Reclus' Social Thought, in: J. Clark, C. Martin (eds.), *Anarchy, Geography, Modernity: Selected Writings of Élisée Reclus*, Oakland, PM Press.
- Kropotkin, P. [2021], *Mutual Aid: an Illuminated Factor of Evolution*, Oakland, PM Press.
- Matheron, A. [1978], L'anthropologie spinoziste?, in: *Revue de Synthèse* 99, 175-188.
- Pantel, J.H., Varengo, S., Venturini, F. [2023], Peter Kropotkin and Social Ecology: Between Biology and Revolution, in: *Anarchist Studies* 31, 73-95.
- Sharp, H. [2011], *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Spinoza, B. [1984], *The Collected Works of Spinoza*, vol. I, ed. and transl. E. Curley, Princeton, Princeton University Press.
- Spinoza, B. [2016], *The Collected Works of Spinoza*, vol. II, ed. and transl. E. Curley, Princeton, Princeton University Press.
- Zourabichvili, F. [2023], *Spinoza's Paradoxical Conservatism*, transl. G. Moréjon, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Keywords

Spinoza; Bookchin; social ecology; nature; renaturalization

Abstract

This paper argues that Murray Bookchin's conception of matter and thought aligns with Spinoza's views, particularly as outlined in Spinoza's treatment of bodies in the second part of the *Ethics*. I argue that Bookchin's redefinition of matter in terms of a dynamic interaction of self-organized organisms echoes Spinoza's conception of bodies. Both thinkers reject a fundamental separation between humans and nature, recognizing human complexity as a natural outgrowth of nonhuman organization. Furthermore, I read Bookchin's ideas on natural mind alongside Hasana Sharp's renaturalization of ideology, which emphasizes Spinoza's notion of a transindividual power of thinking involving both human and nonhuman beings. I maintain that this conception of thought challenges modern science's view of nature as an object of thought but not a thinking entity, thus theorizing a power of thinking inherent to nature. By reconceptualizing matter, rationality, and science, this approach forms the basis of

an ecological ethics that recognizes alterity as an active element in natural and social history, grounding Bookchin's theory of ecological ethics in Spinoza's philosophy.

In questo articolo sostengo che la concezione di Murray Bookchin rispetto a materia e pensiero è coerente con quella sviluppata da Spinoza, in particolare in riferimento alla discussione dei corpi che Spinoza affronta nella seconda parte dell'*Etica*. Sostengo che la ridefinizione della materia in termini di una interazione dinamica di organismi auto-organizzati operata da Bookchin faccia eco alla concezione spinoziana dei corpi. Entrambi i filosofi rifiutano una separazione sostanziale tra esseri umani e natura, rinvenendo nella natura umana una complessità che emerge da forme non umane di organizzazione. Inoltre, leggo le idee di Bookchin rispetto alla "mente naturale" in continuità con la rinaturalizzazione dell'ideologia di Hasana Sharp, che pone enfasi sulla nozione spinoziana di una potenza transindividuale di pensare che coinvolge sia l'umano sia il non umano. Sostengo che questa concezione del pensiero, che teorizza una potenza di pensare intrinseca alla natura, ponga in discussione l'assunto della scienza moderna che vede la natura come un oggetto del pensiero, ma non come un'entità pensante. Riconcettualizzando materia, ragione e scienza, questo approccio fonda la base di un'etica ecologica che riconosce nell'alterità un elemento attivo nella storia naturale e sociale, fondando nella filosofia di Spinoza la teoria di un'etica ecologica sviluppata da Bookchin.

Fabio Carnevali

Università di Palermo, Italy

International Center for Spinozan Studies – Sive Natura, Bologna, Italy

E-mail: fabio.carnevali01@unipa.it

ANTONELLA CUTRO

RINASCERE CON LA NATURA: PANIKKAR PENSATORE DELL'ECOSOFIA

SOMMARIO: 1. *Riscoprire la dignità del cosmo*; 2. *Il distanziamento dalla prospettiva ecologica*; 3. *I limiti del razionalismo e il superamento della visione binaria*; 4. *L'esperienza cosmoteandrica*; 5. *La saggezza della Terra e l'opera di mediazione*.

1. *Riscoprire la dignità del cosmo*

Raimon Panikkar definisce il proprio percorso un viaggio segnato da incontri con altre culture, visioni del mondo, forme di conoscenza, ma dominato sempre da una profonda matrice spirituale e cristiana: «Ho lasciato [l'Europa] da cristiano, mi sono scoperto indù, ritorno come buddista, pur non avendo mai cessato di essere cristiano» [Panikkar 1971, 202]. Filosofo e teologo, ha trascorso la sua vita tra Europa, India e USA; è stato docente di religioni comparate alla Divinity School di Harvard e all'Università di California a Santa Barbara; ha avuto un rapporto elettivo con l'Italia, dove ha più volte soggiornato, anche per il lungo sodalizio con Enrico Castelli Gattinara, docente a Roma, testimoniato sia dagli scambi epistolari sia dalla costante presenza, a partire dagli anni '60, ai Colloqui internazionali organizzati da quest'ultimo e i cui atti sono pubblicati sistematicamente nella rivista *Archivio di Filosofia*¹ [Bielawski 2013, 175-206]. I Colloqui, sullo sfondo del coevo Concilio Vaticano II, sollecitano il dibattito internazionale sulla critica della modernità, intesa come età della secolarizzazione e della perdita

¹ Bielawski, M., [2013], *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Firenze, Campo dei Fiori, pp. 175-206

del sacro, diventando il punto di incontro tra studiosi di filosofia cristiana, teologi di varie confessioni, linguisti, storici delle religioni, esegeti dei testi sacri, studiosi credenti e non credenti, laici ed ecclesiastici.² I testi degli interventi di Panikkar destinati ai Colloqui di Roma, evidenziano quanto il suo pensiero è caratterizzato *ab origine* (figlio di padre spagnolo e madre indiana) da un approccio interculturale sia nella teologia sia nella visione antropologica e cosmologica, con inevitabili ricadute anche sulla sua riflessione etico-politica.

Parlando della matrice interculturale del suo pensiero, Panikkar mette in guardia dal definirla in modo ingenuo e superficiale nei termini di confronto tra culture: «l'interculturalità che ci interessa è qualcosa di più del dialogo con il vicino» [Panikkar 2006a, 23], o un dialogo dialettico tra posizioni in cui ciascuno «difende la propria Ragione» [Panikkar 2006a, 104]. A questo scontro tra posizioni inconciliabili oppone invece l'idea di intercultura come terreno di incontro con l'altro, come apertura di uno spazio in cui le culture dialogano sulla pretesa universalità delle visioni di cui ciascuna è portatrice [Panikkar 2006a, 30]. All'atteggiamento della *coesistenza e comunicazione*, per il quale l'altra cultura diventa o sfida o curiosità, oppone quello della *convergenza e del dialogo*, con cui si scoprono possibili influenze reciproche, e l'altra cultura diventa «l'altro polo della nostra e forse un complemento» [Panikkar 2006a, 32]. La visione interculturale ha una portata soteriologica, è un modo «per guarire la ferita causata al mondo moderno dal nostro approccio frammentato alla realtà» [Panikkar 2006a, 114], al quale Panikkar contrappone una infaticabile ricerca di elementi di collegamento tra visioni antropologiche, cosmologiche, teologiche differenti. Da qui il confronto con le tradizioni occidentale, cristiana, indù, buddista, per ritrovare elementi che possano essere considerati strutture comuni nella visione del reale. A rendere interculturale la sua visione è, dunque, lo sforzo di uscire dalla cosmovisione occidentale, attraverso la raccolta di frammenti, *colligite fragmenta*, alla ricerca di

² Tra gli altri Emile Benveniste, Bernhard Casper, Danielle Cohen-Lévinas, Jean Daniélou, Umberto Eco, Hans-Georg Gadamer, Karòly Kerényi, Hans Kueng, Emmanuel Lévinas, Karl Loewith, Henri de Lubac, Jean-Luc Marion, Vittorio Mathieu, Raimun Panikkar, Karl Rahner, Paul Ricoeur, Gershom Scholem, Walter Schweidler, Emanuele Severino, Andreas Speer.

un universalismo che non ha nulla a che fare con la *reductio ad unum* del monismo quanto piuttosto con l'apertura di uno spazio comune tra le culture in cui emergono strutture di pensiero convergenti, come ad esempio la visione triadica o trinitaria della realtà [Caporale, 2024].

Pur facendo riferimento ai lavori di Eliade, Dumezil, Levi-Brhul, la sua ricerca non è di matrice strutturalista o sociologica; pur dialogando costantemente con Heidegger, Levinas, Ricoeur, la sua filosofia non è fenomenologia o ermeneutica delle religioni. Egli stesso ammetterà, nel lungo colloquio con Jarczyk, che la sua ricerca è stata sempre orientata da una prospettiva religiosa. Il gesto della raccolta e del collegamento tra i frammenti è un gesto religioso, se per religione si vuole intendere etimologicamente ciò che lega. Scrive, infatti, «La religione è ciò che mi lega con te, con l'altro, con i non-credenti, con i pigmei, con chiunque. La religione mi lega anche alla terra. Una religione che non mi legasse con la materia non sarebbe religione, ma ideologia» [Panikkar 2006b, 27-28].

La visione olistica della realtà, a cui approda attraverso l'approccio interculturale, lo conduce a focalizzarsi sulla materia, per troppo tempo ignorata o disprezzata, e sulla dignità del creato, portandolo ad elaborare il tema dell'ecosofia o saggezza *della terra*. Questo articolo intende analizzarne il significato, iscrivendolo nel complesso della sua riflessione, ed evidenziare come esso diventa comprensibile solo sullo sfondo di un doppio percorso da un lato decostruttivo ovvero la critica al razionalismo e alla cosmovisione scientifica; e dall'altro ricostituente ovvero la riscoperta di una sapienza antica e di una visione complessa della realtà a partire dalla quale convertirsi ad un altro modo di vita, per riscoprirci autenticamente umani.

2. Il distanziamento dalla prospettiva ecologica

Il tema dell'ecosofia compare nella riflessione di Panikkar negli anni '90, in particolare in due testi: *Ecosophy, an intercultural Reflexion*, testo inedito poi presentato per la prima volta nel volume *Ecosofia, la saggezza della terra*, nel quale è presente anche il saggio *L'ecosofia o il rapporto cosmoteandrico con la natura* che sintetizza l'intervento tenuto alla conferenza del giugno del 1993 a Francoforte nell'ambito del ciclo *Natur neu denken*, organizzata da P.V. Dias e H. Kessler.

L'attenzione di Panikkar al mondo naturale è evidente sin dai primi anni di studio: si laureò in Scienze all'Università di Barcellona, nel 1941, e in Lettere a quella di Madrid, nel 1942. Nel 1946 ottenne il dottorato in lettere e filosofia all'Università Complutense di Madrid con una tesi dal titolo *El concepto de Naturaleza*, poi pubblicata nel 1951, per la quale verrà insignito del Permio Menéndez Pelayo de Humanidades. Nel 1958 ottenne un dottorato in Scienze presso l'Università di Madrid con una tesi poi pubblicata con il titolo, *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*.

Nella sua tesi in filosofia, si era concentrato sull'inquadramento teorico del concetto di *physis*, confrontando la visione dei presocratici con quella di Aristotele e con la matrice aristotelica della prima patristica. Uno dei fili conduttori della sua argomentazione, poi sviluppato anche in lavori successivi, è lo scarto tra la concezione di natura nei presocratici e quella aristotelica: mentre i presocratici *in e attraverso* la *physis* ricercano l'origine del tutto, l'*archè*; diversamente Aristotele, osservandone i fenomeni ne individua le leggi che la governano. Questo passaggio dall'origine alle cause dei fenomeni suggella l'archiviazione della prospettiva olistica connessa all'idea di *arkhé*. Il termine sostanza, che si sostituisce a principio, è per Panikkar il risultato ultimo dell'attività di astrazione dell'intelletto, che procedendo di astrazione in astrazione giunge infine, per sottrazione, ad una sostanza prima. Una delle conseguenze di questo cambio di registro è la svalutazione del cosmo (gli astri, la natura, i viventi) che diventa secondario, transeunte, molteplicità irriducibile. Già qui, tra le pagine della sua tesi, si percepisce quanto l'autore è convinto che la natura sia ben altro che l'accidentale o il punto di incontro tra un luogo geometrico e i nostri pensieri [Panikkar 1951]. Si intravede già *in nuce* la critica al razionalismo considerato un atteggiamento limitato e monocratico verso il reale.

Anni più tardi, nel 1989, in dialogo con Gwndoline Jarezyk, profonda conoscitrice di Eckhart ed Hegel, Panikkar sollecitato a riflettere sulla sua idea di natura, guardando retrospettivamente il proprio percorso, riconosce di aver voluto sempre «riscattare la materia» disprezzata o declassata, e di averlo fatto cercando di assumere una prospettiva «meno scientifica e più trinitaria» [Panikkar 2006b, 108]. Perseguendo questo obiettivo, elaborerà la tematica dell'ecosofia che risulterebbe

non comprensibile in tutta la sua portata antropologica, cosmologica e teologica se non collocata sullo sfondo del ripensamento della trinità.

Nel citato testo del 1993, Panikkar chiarisce che per ecosofia non si deve intendere una ecologia più raffinata perché rivista e corretta, quanto piuttosto «una parola nuova per esprimere una saggezza antica. Esprime la tradizionalissima consapevolezza che la Terra è un che di vivente, tanto nelle sue parti quanto nel suo insieme» [Panikkar 2015a, 13]. Sposta dunque l'asse della questione dalla liceità dello sfruttamento delle risorse al rapporto tra l'uomo e la natura (*physis, natura, bhūmi*) intesa come qualcosa di vivente. Ecosofia, chiarisce, «è la saggezza di chi sa ascoltare la terra» [Panikkar 2015a, 13].

Il termine ecosofia non è un suo neologismo: anni prima lo aveva utilizzato Arne Næss [2015; 2021], tuttavia Panikkar dichiara a più riprese di intenderlo in senso differente [Panikkar 2015b, 31] e per alcuni versi critico rispetto alla prospettiva dell'ecologia profonda [Murad 2020]. A suo giudizio, infatti, i movimenti ecologisti, anche quello della *deep ecology*, sarebbero una timida risposta alla crisi planetaria. Sebbene la nascita di una consapevolezza ecologica sia un elemento positivo, tuttavia gli ecologisti si muovono nell'orizzonte della visione razionalistica e tecnocratica, che rappresenta l'uomo come signore della natura. Peccato originale evidente, sottolinea Panikkar, nel linguaggio stesso che gli ecologisti usano e nei concetti che richiamano per inquadrare il rapporto uomo-Natura. Esempio lampante è il testo di Lovelock *Gaia*, il cui sottotitolo (*Atlante per la gestione planetaria*) tradisce i presupposti filosofici della nuova ecologia: vocazione classificatoria mutuata dalla scienza moderna e visione di matrice razionalista che fa dell'uomo il dominatore della natura e signore della terra. La moderna ecologia non avrebbe, secondo Panikkar, rinunciato a questa visione di matrice giudeo-cristiana, l'avrebbe solo mitigata alla luce dell'evidente rischio di esaurimento delle risorse. Analogamente il concetto di sostenibilità manifesta la sua filiazione dal medesimo orizzonte di senso, in quanto non appare messo in discussione il rapporto uomo-natura, e di conseguenza il depositario del diritto al dominio/sfruttamento, quanto la modalità, il come sfruttare le risorse. «L'attuale ecologia non ha affatto rinunciato a questa idea – sottolinea in proposito Panikkar – l'ha solo modificata un pò, sulla scia dell'amara scoperta che, se vogliamo continuare a beneficiare della Terra, dobbiamo trattarla meglio, con più gentilezza,

in modo che possa continuare ancora a lungo ad offrirci i suoi frutti» [Panikkar 2015a, 13]. I richiami dei rappresentanti della *deep ecology* ad un atteggiamento di cura nei confronti della terra tradiscono una fondamentale incomprensione del grido della Terra.

In realtà Panikkar semplifica la posizione della *deep ecology* e sottovaluta la complessità dell'approccio di Næss che, pur non avendo una matrice teologica, ha una dichiarata vocazione ontologica. Nel testo *Siamo l'aria che respiriamo*, infatti, Næss insiste sulla necessità di «aprire l'etica ambientale ad una prospettiva che va oltre l'antropocentrismo verso una prospettiva più profonda filosofica, naturalistica, religiosa» [Næss 2021, 93]. Assumendo come propria la domanda di cambiamento, a cui la crisi ambientale ci richiama, Næss interroga in profondità (*insight*) il rapporto uomo/Natura a partire dalla loro relazione. Nella sua ontologia ambientale è chiaramente riconoscibile sia una matrice fenomenologica sia una radice spinoziana. Infatti, più volte evidenzia che il suo interesse primario riguarda 'come percepiamo il mondo' e la realtà naturale, poiché è da questa percezione o meglio relazione, che è possibile definire etico o meno un comportamento rispetto all'ambiente. Muovendo una critica allo scientismo dominante, evidenzia come il metodo scientifico più che di universalismo è portatore di una frammentazione della realtà [Næss 1975] che invece è complessa e sistemica. Di conseguenza, al mondo pensato dalle scienze e ridotto ad oggetto, sebbene plurimo, pensato da *un* soggetto conoscente, contrappone il mondo in cui viviamo (*Lebenswelt*), costituito da un sistema di relazioni, che si manifesta al livello esperienziale attraverso le totalità organiche da cui è costituito e di cui lo stesso soggetto d'esperienza è parte, in quanto integralmente connesso. Cercando di pensare la natura come un tutto e la connessione tra Sé e Natura, Næss ritrova nella filosofia di Spinoza la possibilità di superare il dualismo proprio del pensiero scientifico, approdando ad una idea di Natura come dimensione estesa ed immateriale della realtà e ad una visione della soggettività espansa e dinamica [Valera 2019, 17-22]. Sotto questo profilo, il testo *Spinoza e il movimento dell'ecologia profonda*, è paradigmatico perché mostra quanto la prospettiva aperta dalla *deep ecology* lungi dall'essere un ingenuo animismo, trova il suo radicamento in una filosofia dell'immanenza che permette di riconoscere nella natura, attraverso la legge che la permea, la misura della sua partecipazione all'infinita po-

tenza di Dio. Partecipe del creato, in quanto iscritto *ab initio* nella creazione divina, l'uomo può intuire la propria profonda appartenenza a mondo naturale, attraverso il terzo genere della conoscenza, *l'amor intellectualis Dei* [Næss 2015, 142] che: «è diretto verso 'Dio, *non* in quanto infinito (*Deus, non quatenus infinitus*). È diretto verso gli esseri individui e finiti» [Næss 2015, 143]. È diretto verso la *natura naturata* che «coincide con gli esseri viventi, nella loro capacità di essere lì, temporaneamente» [Næss 2015, 145]. Assumendo uno sguardo divino, in quanto *imago Dei*, l'uomo può vedere la natura attraverso la legge che la segna, la cui creatività si manifesta nelle infinite forme di autoregolazione, cioè nelle norme secondo cui l'esistente diviene secondo il proprio fine. Inscritto in questo sistema di relazioni che si autorealizza in base al proprio fine, l'uomo non può che riconoscersi, in alternativa dall'ego, come permeato della stessa legge di tutta la creazione: l'auto-realizzazione. È in questo intreccio di relazioni tra sistemi, che divengono ciascuno secondo il proprio fine, che si colloca la chiave di lettura dell'ecosofia.

Scrivi Næss: «col termine ecosofia intendo una filosofia dell'armonia o dell'equilibrio ecologico. Una filosofia intesa come una forma di *sofia*, di sapienza, è dichiaratamente normativa e contiene sia norme, regole, postulati, asserzioni di priorità valoriale, che ipotesi riguardanti, lo stato di cose nel nostro universo» [Næss, 1964, 99]. La visione dell'ecosofia di Næss è chiaramente orientata da un interesse etico. La rivoluzione dei modi di vita, perché diventino sostenibili o meglio armonici con la vita della Natura, è possibile solo accettando di diventare profondamente umani, accedendo ad una visione complessa del mondo della vita. Questa *sofia* consente di riconoscerci in una forma di soggettività espansa e relazionale, come chiave per fare esperienza della complessa armonia in cui viviamo, e di ritrovare principi universalmente validi per agire eticamente nel rispetto di tutte le forme di vita umane e non umane.

È interessante sottolineare che la tematica ecosofica e il suo incoraggiamento etico, sono una risposta alla crisi di valori generata dal capitalismo ed evidente nei principi che regolano la società consumistica, individualista e sorda all'alterità, per la quale il mondo naturale è solo una risorsa da sfruttare. Da questa prospettiva non si può non notare una medesima origine della tematica ecosofica in Guattari [2019, 19-22] che

in *Le tre ecologie*, scritto all'indomani della deludente chiusura della stagione sessantottina e alla luce della crisi ambientale, auspica l'evoluzione dell'ecologia in una «ecosofia» etico-politica, che riannodi i fili tra ambiente naturale, sociale e soggettività [Levesque 2016, 523-527].

Ritornando alla visione di Panikkar, si può dire che il suo distanziamento dalla prospettiva della *deep ecology* è legato alla chiave soteriologica della sua visione dell'ecosofia evidente nell'affermazione secondo la quale non è la terra ad essere malata ma 'siamo *noi* i malati', per questo «abbiamo bisogno di *ecosofia*» [Panikkar 2015b, 32]. In che senso, distanziarsi dalla prospettiva ecologista e ricercare una dimensione sapienziale di cui il depositario non è l'uomo ma la Terra stessa, costituirebbe una via di salvezza rispetto alla crisi ecologica?

Le tesi, elaborate *da una prospettiva interculturale* ed enunciate nel testo *Ecosofia*, sono utili per approfondire sia i limiti della prospettiva ecologista sia per comprendere la portata soteriologica assegnata alla Sapienza della Terra. È possibile distinguerle in tre nuclei. Il primo riguarda la presa d'atto di una crisi planetaria sulla disponibilità delle risorse, la cui origine viene individuata in un difetto di visione che ha radici nella tradizione filosofica del razionalismo moderno e che determina uno sguardo distorto, e perciò riduttivo, del rapporto uomo-Natura. Ad esso fanno riferimento le seguenti tesi: 1. *la crisi attuale riflette il venir meno dei nostri enunciati culturali di fondo*; 4. *la Natura non è un oggetto*; 5. *Le categorie della scienza naturale sono inadeguate per rapportarsi alla Natura*.

Il secondo prospetta una via d'uscita possibile attraverso l'esperienza cosmoteandrica, vista come accesso ad una nuova consapevolezza della co-appartenenza tra uomo e Natura. Le tesi corrispondenti sono: 2. *Solo una trasformazione potrà salvarci*; 3. *Tale trasformazione è l'esperienza cosmoteandrica*; 6. *Conoscere la Natura significa diventare consapevoli della nostra co-appartenenza cosmoteandrica*.

Infine, il terzo nucleo definisce l'ecosofia come arte e come possibile via d'uscita dall'orizzonte tecnocratico, a cui si riferiscono le seguenti tesi: 7. *L'arte (technē) di prendersi cura della Natura si chiama Ecosofia*; 8. *La Natura è il nostro terzo corpo*; 9. *Per quanto inizialmente dolorosa, l'“emancipazione” dalla tecnocrazia è il compito liberante del nostro tempo*. Di seguito analizzeremo i tre nuclei tematici sullo sfondo complessivo della sua opera.

3. *I limiti del razionalismo e il superamento della visione binaria*

Panikkar individua le radici della crisi valoriale del nostro tempo – di cui una manifestazione è la rapacità distruttiva nei confronti della natura – nella perdita del legame tra le tre dimensioni del mondo: divino, umano e naturale. La triade e i suoi intimi rapporti, che per millenni avevano regolato la vita umana, è progressivamente scomparsa facendo posto ad un quarto mondo dominato dalla ragione e dalla tecnologia [Panikkar 2015a, 15]. La crisi ecologica diventa ai suoi occhi l'indicatore della perdita del legame tra gli elementi della triade, assumendo l'aspetto di una rivelazione. «Se non la si percepisce come rivelazione – sottolinea – allora non la si percepisce in modo abbastanza serio e profondo» [Panikkar 2015a, 15]. A rivelarsi non è un Dio o l'uomo in tutta la sua potenza. Siamo piuttosto davanti ad una cosmofania: la manifestazione del grido di allarme del pianeta.

Pensare la crisi ecologica significa allora lavorare in chiave decostruttiva, andando innanzitutto alla ricerca degli elementi utili a decifrare questo grido. All'origine dello sfruttamento insensato del pianeta ci sarebbe la matrice razionalista della cultura occidentale che ha assegnato alla Natura esclusivamente il ruolo di oggetto: di pensiero, di dominio, di sperimentazione. Il razionalismo moderno, indagato nelle sue radici scientifico-filosofiche, è responsabile di un atteggiamento polemicamente definito di *epistemologia della caccia* e riassunto come segue: «tu devi identificarti come il soggetto e tutto il resto diventa oggetto» [Panikkar 2015a, 19]. Tale postura determinerebbe l'uso della ragione come arma per distinguere, dimostrare, dominare.

La scienza ma anche la filosofia moderna, votate all'analisi, alla dimostrazione, nonché alla ricerca di leggi della natura, tradiscono questa vocazione reificante rispetto a tutti gli oggetti presi di mira. Cartesio, Galilei, Kant ma anche Aristotele sono citati spesso come epigoni di questa vocazione analitica che mira a dissezionare la natura perdendone la visione d'insieme. Nel testo *La porta stretta della conoscenza*, Panikkar sottolinea che la visione scientifica, le cui radici affondano nella notte dei tempi, è «fondamentalmente un calcolo che non pretende di cogliere l'uomo nella sua totalità, né di offrire una conoscenza salvifica poiché vede l'uomo come *animale razionale*» [Panikkar 2005b, 18], la cui ragione è mezzo di conoscenza, previsione e criterio per le azioni.

Con visione scientifica si intende sia una costruzione intellettuale sia un edificio sociale sia un mondo culturale, che esprime una *forma mentis particolare* non universale ma *ristretta* [Panikkar 2005b, 19] in quanto condizionata da un metodo caratterizzato da tre elementi. Innanzitutto, l'*astrazione attiva*, con cui la ragione estrae parametri misurabili dalla realtà; in secondo luogo, l'*astrazione passiva*, con cui scarta ciò che non rientra nei suoi parametri, escludendo tutto ciò che non è oggettivabile secondo i criteri dell'osservatore; ed infine l'*astensione* ovvero non pronunciarsi sugli altri aspetti della realtà. Il raggio d'azione di questo pensiero è definito dalle coordinate stabilite dalle leggi scientifiche, matematicamente individuate. Questo renderebbe la cosmovisione scientifica mono-culturale e mono-razionale.

Per *mono-culturale*, Panikkar, intende il fatto che essa trova la sua origine nella cultura occidentale e precisamente nella matrice platonico/cristiana: «non è casuale che la scienza moderna sia nata nell'Europa cristiana circa mezzo millennio fa e che segua le orme della tradizione platonica che introdusse i concetti come quello di 'realtà oggettiva'» [Panikkar 2005b, 33]. Con *mono-razionale* intende che si concentra solo sul ragionevolmente possibile e cerca di decifrare il libro del mondo, matematicamente [Panikkar 2005b, 35].

Pur riconoscendo i meriti della scienza moderna, Panikkar ne mostra i limiti con la chiara intenzione di oltrepassare l'*extra scientiam nulla salus*. Alla scienza moderna contrappone la scienza tradizionale (*scientia*, *gnōisi* e *jñānā*), orientata ad una saggezza che dà all'uomo pienezza, gioia, salvezza «in quanto la conoscenza porta a un'assimilazione sempre più profonda della realtà da parte del conoscente» [Panikkar 2005b, 33]. Fagocitata dalla scienza moderna che ne ha preso il significato, distorcendolo, la *scientia* è scomparsa e con essa la sua immagine dell'uomo, il rapporto con la natura, l'accesso al divino [Panikkar 2005b, 196].

Nel saggio *La dimora della saggezza*, all'interno di una riflessione che mira a differenziare l'orizzonte di senso della saggezza da quello della conoscenza scientifica, per illustrare la portata di questa sostituzione si sofferma su tre tipi di conoscenza: conoscenza tramite l'esperienza, l'osservazione e l'esperimento. «Esperienza significa lasciare agire qualcosa direttamente su di me, accoglierlo dentro di me, in modo tale da identificarmi con ciò che conosco. [...] L'esperienza è piena di

rischi. Si può interpretare e conoscere soltanto ciò che si è sperimentato in se stessi» [Panikkar 2005a, 63]. Differente è la conoscenza attraverso l'osservazione che richiede una forma di 'attività passiva', pazienza, attenzione e anche lasciarsi contaminare dall'oggetto. «In inglese – scrive Panikkar – esiste un gioco di parole: *to understand*, capire vuol dire letteralmente *to stand under*, stare sotto. Non si sta sopra, come normalmente si intende, ma si è dominati dalla cosa che si comprende. Questa è l'osservazione» [Panikkar 2005a, 65]. In questo caso non c'è identificazione con la cosa osservata, c'è distanza tra osservatore ed osservato, ma non oggettivazione dell'osservato. La scienza moderna invece utilizza una terza forma di conoscenza: l'esperimento, cioè una forma di calcolo, di controllo, di previsione. «Esso consiste nel modificare in modo più o meno artificiale, almeno una variabile di un sistema osservato per poi avvalorare la modifica per l'intero sistema» [Panikkar 2005a, 66]. Come epigoni di questa modalità di conoscenza Panikkar cita Bacone padre dell'esperimento, che parla esplicitamente di dominio della natura; fa riferimento al cartesiano *maîtres et possesseurs de la nature* o al galileano gesto dello scienziato che seziona, *disseccare la natura* [Panikkar 2005a, 66; Panikkar 2015a, 22]. La scienza moderna concepisce la natura come un che di oggettivo da misurare, «in definitiva, presuppone un'immagine meccanicistica del mondo» [Panikkar 2005a, 20]. Non solo, tradisce anche la violenza del suo metodo: con l'esperimento si adatta la realtà ad un sistema di pensiero. Gesto gno-seologico che per Panikkar trova il suo paradigma in Kant, «uno dei teorici della scienza moderna, che ci dice tassativamente che l'oggetto del pensiero è una creazione del pensiero» [Panikkar 2006a, 66].

Questa visione porta con sé oltre ad un dualismo inconciliabile di soggetto ed oggetto, la reificazione della natura. Per Panikkar tale atteggiamento irrispettoso verso il creato ha radice addirittura nell'atto conoscitivo stesso visto «come intervento violento nel recinto dell'essere» [Panikkar 2006a, 53]. L'esito estremo di questa posizione è un sempre più profondo distanziamento tra uomo e Natura, che ha perso definitivamente l'aspetto di *habitat*, di dimora:

Il così spesso deprecato sradicamento dell'uomo moderno consiste proprio nel fatto che la cosmologia scientifica non è capace di offrirgli una dimora umana. Il mondo scientifico non è abitabile. L'uomo è perduto nel deserto quantitativo di

un universo che ‘si espande’ [...]. Si trova sradicato perché l’immagine scientifica del mondo ha perso la dimensione umana e perché la sua dimora non è stata costruita dalla saggezza, ma da un calcolo estrapolato. In un tale universo l’uomo non può sentirsi a casa [Panikkar 2006a, 30].

Tale sradicamento e senso di estraneità rende possibile lo sfruttamento dissennato della terra, senza sentirsene responsabili.

4. *L’esperienza cosmoteandrica*

Il secondo nucleo è legato alla tematizzazione dell’esperienza cosmoteandrica considerata come vettore di nuova consapevolezza del rapporto tra uomo e Natura. Le tesi corrispondenti sono: 2. *Solo una trasformazione potrà salvarci*; 3. *Tale trasformazione è l’esperienza cosmoteandrica*; 6. *Conoscere la Natura significa diventare consapevoli della nostra co-appartenenza cosmoteandrica*.

Per mettere in atto una metamorfosi trasformativa che permetterà all’uomo di divenire consapevole di una coappartenenza fondamentale con la Natura, Panikkar sostiene la necessità di oltrepassare la concezione della conoscenza, concepita come movimento di cattura dell’oggetto da parte di un soggetto pensante, e di posizionarsi su un altro piano, attraverso la riscoperta della dimensione mistica e trasformativa della conoscenza presentata come una forma di cura, un agire che rende più bella e non mira a possedere l’opera del Creatore: «l’autentica conoscenza esige la trasformazione del conoscente in conosciuto. L’autentica conoscenza è impossibile senza amore» [Panikkar 2015a, 21]. Essa rende possibile una *metanoia*, conversione, attraverso l’esperienza cosmoteandrica.

Per comprendere la prospettiva aperta da questo secondo nucleo occorre soffermarsi innanzitutto sul significato di intuizione cosmoteandrica e inquadrarla nella riflessione sulla struttura trinitaria della realtà quale chiave di volta per il ripensamento e la riqualificazione del cosmo e del rapporto uomo/Natura.

Già nel settembre del 1989, durante il colloquio ad Assisi *Oltre l’ecologia: Uomo-Dio-Cosmo, verso un nuovo equilibrio*, Panikkar evidenziava quanto la possibilità di pensare e vivere un rapporto autentico

con la Natura, rende necessario l'oltrepassamento della visione ristretta del razionalismo e l'apertura ad un orizzonte di senso segnato da quella che è la struttura trinitaria della realtà. «La trinità è quella visione che considera la realtà costitutivamente relazionale tra tre poli distinti ma inseparabili» [Panikkar 2001, 28]. Solo sullo sfondo di questa struttura ternaria, la Natura riacquista il suo statuto divino e l'uomo riscopre la sua originaria appartenenza al creato.

La sua visione trinitaria della realtà apre una prospettiva più ampia rispetto alla concezione cristiana e «differente dalla cosmologia vigente nella cultura dominante» [Panikkar 2010, 115]. Secondo Panikkar l'umanità ha compreso se stessa e il cosmo attraverso tre visioni: la visione monista, la visione pluralista e la visione a-dualista. Considerandole da una prospettiva metafisica le tre definizioni indicano tre grandi cosmovisioni nella storia umana. La monista affida alla ragione il compito di comprendere il reale e il mondo, giungendo a scoprirne la logica che lo permea per dominarlo. Per poterlo fare la ragione deve tuttavia operare una riduzione della molteplicità dei dati ad un concetto. Questa *reductio ad unum* la porta ad elaborare concetti sempre più astratti per comprendere il reale, giungendo infine ad un concetto come l'Essere o un equivalente. La visione razionale della realtà conduce al monismo, che appare un peccato originale contro la molteplicità o plurivocità dell'esistente. La visione pluralista, invece, rinuncia alla riduzione e tuttavia approda ad un dualismo tra due grandi sfere della realtà: il materiale e lo spirituale [Panikkar 2010, 117]. Mentre la visione monista presenta tra i suoi difetti quello di ridurre l'uomo alla sua razionalità e di dare preminenza allo statico, all'immutabile; la pluralista presenta come principale falla il dovere ammettere la provvisoria contraddizione dell'esistente che poi troverà una composizione unitaria o di senso, in futuro. La visione pluralista è sempre connessa ad una escatologia che assume nel corso della storia differenti forme rispetto al momento finale: il giudizio finale, la lotta di classe che eliminerà le disuguaglianze, la scienza che scioglierà infine gli enigmi insoluti. «Lo schema temporale è sempre lo stesso: il futuro ha la soluzione e la consolazione» [Panikkar 2010, 116]. Per entrambe le visioni la realtà naturale o è secondaria o è accidentale.

Secondo Panikkar, il superamento di queste prospettive è possibile tramite una visione a-dualista che rappresenta una sfida perché è una

«mutazione nei fondamenti stessi della cultura dominante che ha creato la civiltà contemporanea» [Panikkar 2010, 117] nella misura in cui non può essere accettata solo con l'intelletto ma richiede anche l'amore.

La profonda conoscenza delle tradizioni buddista e induista, lo porta ad elaborare un concetto di realtà non come blocco unico o antagonismo duale o sistema a tre livelli (umano, naturale, divino). Secondo Panikkar, presi singolarmente Dio, Uomo, Mondo sono solo astrazioni della nostra mente. L'errore di monoteismo, umanesimo, materialismo, è stato di aver posto al centro uno degli elementi della triade, per approdare rispettivamente ad una visione teocentrica, antropocentrica, cosmocentrica.

L'intuizione cosmoteandrica consente invece un accesso autentico alla realtà. Panikkar utilizza il termine «per rispetto della tradizione cristiana ortodossa che parla di 'teandrismo' quando evoca la *teopoiëis* o la *thêosis*, la 'divinizzazione' dell'uomo» [Panikkar 2006b, 107] ma al teandrismo egli aggiunge il *cosmos*, elemento trascurato se non disprezzato quale simbolo di male, inautenticità, accidentalità. Come è evidente, anche il ripensamento della trinità è mosso dall'esigenza di riqualificare il *cosmos*, la realtà naturale. Attraverso l'intuizione o conoscenza mistica, la realtà si manifesta costituita da tre dimensioni (la *perichōresis* trinitaria) delle quali l'una non esiste senza l'altra. Tra queste tre dimensioni c'è dunque quella che si può chiamare una relazione di *ontonomia* ma «una ontonomia il cui contenuto è *inter-in-dipendenza*» [Panikkar 2006b, 108]. Solo intuendo l'intima coappartenenza degli elementi della triade, la realtà si lascia leggere come un testo in cui divino, umano e cosmico sono in-inter-connessi [Panikkar 2015a, 17].

Nel colloquio con Jarezyk, Panikkar chiarisce la sua riflessione sulla trinità, evidenziando il suo debito verso il pensiero di sant'Agostino. Quest'ultimo considera l'uomo come *imago Trinitatis*, immagine della Trinità: aperto ad accogliere la discesa di Dio in sé, in quanto *capax Dei*. Per Panikkar le concezioni teologiche della Trinità non sono sufficientemente radicali nel pensare la 'capacità umana' di accogliere Dio. La visione della Trinità *ab intra*, attraverso cui è stato pensato Dio e la vita che gli è propria, vede Dio come Amore; tale amore per esercitarsi postula la dualità, la creazione del mondo e dell'uomo. Rispetto al creato, secondo Panikkar, la tradizione cristiana avrebbe elaborato una visione che prevede un ruolo specifico per ciascuna delle tre persone: il Padre

è creatore; il Figlio è redentore; lo Spirito conduce il cosmo e l'uomo a Dio, in un movimento di divinizzazione dell'umano [Panikkar 2006b, 93]. L'altra visione della Trinità *ab extra*, o concezione economica della Trinità, postula che nell'economia della creazione, della salvezza, della sapienza c'è qualcosa di più rispetto ad una divisione del lavoro. La Trinità si esprimerebbe nell'organizzazione e nella struttura del creato. Questa visione fa dell'uomo qualcosa di più che un segno o una traccia, ma una immagine della trinità senza però cogliere a pieno la sua capacità di accogliere in sé il divino. Entrambe le visioni inoltre conservano l'idea di un Dio come essere supremo, uno e trino, che crea *ex nihilo* il mondo e realizza in esso la propria attività. Infine, in entrambe le visioni, il creato non può essere compreso se non come qualcosa di distante ed esteriore a Dio, ontologicamente degradato rispetto al creatore.

Condividendo con Maestro Eckhart l'idea che Dio non può dare meno di Dio, Panikkar estende l'*inter* e *in* creaturalità del Figlio alla Natura:

chi non è meno di lui è per l'appunto il Figlio; ecco la Trinità radicale, nella quale noi siamo inclusi. Secondo questa visione delle cose, il mondo non è uscito da un bisogno sentito da Dio di essere lodato e glorificato da una creatura diversa da lui. Il mistero divino è *trinitario* dall'inizio in senso *radicale*, e in questo mistero è iscritto in ogni tempo ciò di cui siamo abituati a dire che non è Dio o che è creatura [Panikkar 2006b, 94].

Approda, in questo modo, alla visione di una 'Trinità radicale', che permetterebbe di superare la distanza tra Creatore e creatura e riscoprire la co-creaturalità di uomo e natura. L'esperienza cosmoteandrica si configura allora come il luogo di una intuizione, in cui l'uomo riscopre misticamente la sua in-interconnessione con il cosmo e con Dio come elemento strutturale del suo essere.

In questa visione trinitaria si manifesta anche il carattere interculturale e interreligioso della riflessione di Panikkar. La dimensione trinitaria della realtà la ritrova espressa in altre culture, in modo alternativo rispetto al Padre, Figlio e Spirito. Si tratta, secondo l'autore, di una struttura fondamentale dello spirito umano: «Gli inni Reg Veda, i Tre Tesori del buddismo e del jainismo, il taoismo [...] le Upanishad affermano che la triade è la forma perfetta di ogni cosa [...]. Quello che mi

fa conoscere la Trinità, è l'esperienza straordinaria, concreta e particolare, di una visione che esiste praticamente in tutte le tradizioni, e anche come struttura dello spirito umano» [Panikkar 2006b, 96]. La Trinità radicale sarebbe un simbolo della realtà, e l'uomo più che conoscere può intuire questo simbolo. La capacità umana di accogliere il divino trova la sua radice, secondo Panikkar, nella conoscenza mistica che lo apre ad una esperienza sovraconoscitiva e globale (*ta mystika*). Lungi dall'essere slegata dall'esperienza sensibile e dall'esperienza noetica, essa diviene uno dei modi per abbracciare il reale che non può prescindere dall'intelletto e dai sensi: «La mistica senza l'intelletto e senza i sensi è spuria. Ma l'intelletto senza i sensi non ha forza, è astratto; l'intelletto senza i sensi e senza quest'altro organo che si apre alla realtà, opera soltanto astrazioni» [Panikkar 2001, 41]. L'esperienza mistica non astrae l'uomo dal mondo ma lo rende quello che è *ab origine*, originariamente capace di accogliere Dio in quanto immagine della trinità. Lo ricolloca nel tessuto stesso della realtà riconnettendolo al cosmo come opera divina [Garcia 2021]. Solo in questo modo potrà vedere con altri occhi il proprio rapporto con la natura e rinascere con essa: «Lo scopo è essere Natura; non dominare la natura, bensì trasformaci in essa. In francese *connaissance=naitre ensemble* (conoscenza come “nascere insieme”))» alla Natura [Panikkar 2015a, 21].

Riscoprendo se stesso come molto più che *res cogitas* o *io penso*, attraverso l'intuizione l'uomo si riconoscere co-appartenente al cosmo come un tutto vivente opera di Dio (molto più che *res extensa*). Panikkar riprende qui la concezione dell'*anima mundi*, secondo la quale il cosmo è vivente, caratterizzato da una propria dimensione spirituale che segna tutta la creazione. La Natura non è materia inerte soggetta a leggi meccaniche, è molto di più. Per chiarire il suo pensiero Panikkar fa riferimento al nascente concetto di bioregione cioè all'insieme di fauna, flora, geologia, minerali, esseri umani che caratterizza un determinato territorio «che ha una unità a se stante, biologica e biogeologica, tutto insieme» e aggiunge: «questo senso l'abbiamo perso. Ma io penso che la bioregione sia qualcosa di più. Gli uomini e gli dei vi appartengono. Cioè la terra è uno dei simboli della realtà intera, e non soltanto un pianeta astronomico» [Panikkar, 2001, 38]. La spiritualità è il suo essere un Corpo segnato da un ordine o soffio divino, evidente nell'armonica coesistenza delle parti che lo compongono. Attraverso l'intuizione di

questa armonia che regola il rapporto tra le parti del tutto, l'uomo potrà riscoprire la natura come suo terzo Corpo o suo corpo esteriore: «noi siamo terra (*prthivi*), essa è il nostro corpo (*sarira*) e noi siamo ancora di più la sua anima» [Panikkar 2015a, 17]. In questa formulazione, la cui matrice buddista è evidente, l'uomo, gli animali, la vegetazione, gli astri stessi sono parte di un'identica estensione dal quale tutto si è originato. La salvezza dell'ecosistema, di conseguenza, risiede nella presa di coscienza dell'uomo di non essere fuori dalla natura ma interconnesso quale suo componente e alla quale ciascuno ritorna, in modo diverso al termine, di ogni ciclo vitale. Quando Panikkar sottolinea che «il rispetto per la vita implica il rispetto per ogni cosa», sottolineando che «questa è l'ecosofia» [Panikkar 2006a, 62], trae le conseguenze etiche della sua riabilitazione del *cosmos*. La sua ecosofia corrisponde perfettamente all'etica della compassione cosmica in quanto aperta a tutti gli esseri senza eccezioni e senza strumentalizzazioni. La sacralizzazione di tutti gli esseri e la loro accoglienza nella grande casa dell'Essere consegue da una concezione del divino non come ente sommo e iperpotente, ma come soffio onnipervadente e ospitale dimora, e della terra come corpo da esso animato.

L'approdo ad una etica della compassione cosmica non è l'unico elemento rilevante. Panikkar a più riprese sottolinea che la rinascita o co-nascita con la Natura è il modo in cui l'uomo può *incarnare l'anima della natura*. In che senso l'uomo può essere – qui ed ora, in carne ed ossa – l'anima della natura? Come può incarnare la saggezza della terra?

5. La saggezza della Terra e l'opera di mediazione

Il terzo nucleo delle tesi permette di chiarire meglio il tema dell'ecosofia, che è presentata come arte e possibile via d'uscita dall'orizzonte tecnocratico in quanto prassi emancipatoria: 7. *L'arte (technē) di prendersi cura della Natura si chiama Ecosofia*; 8. *La Natura è il nostro terzo corpo*; 9. *Per quanto inizialmente dolorosa, l'“emancipazione” dalla tecnocrazia è il compito liberante del nostro tempo*.

Per comprendere le tesi di Panikkar, occorre disarticolare il lemma ecosofia, composta dal prefisso *eco*, legato per etimologia alla parola

greca *oikos* (casa, dimora) e dalla radice *sofia*, dal greco *sophia* (saggezza, sapienza). Il termine condivide il prefisso con economia ed ecologia, e dunque da un lato con quelle che sono le norme che regolano l'andamento della vita domestica, direbbe Aristotele, e con il discorso che riguarda la nostra dimora terrestre come direbbe una delle prime ecologiste americane, Carson [1994]. Tuttavia, scrive Panikkar:

L'ecosofia postula un cambiamento radicale nella nostra percezione sia della Terra sia dell'Uomo – e del Divino, aggiungo. I tre sono correlati. Il neologismo non intende semplicemente veicolare l'idea del nostro *logos* applicato al nostro *oikos*, la nostra razionalità applicata al nostro mondo, ma comunicare l'intuizione che né l'antropocentrismo né il razionalismo (anche nel senso migliore del termine) rendono giustizia al problema [Panikkar 2015b, 32].

In prospettiva ecosofica, la Terra non è né l'oggetto scientifico proprio dell'astronomia né il mondo fenomenologicamente inteso ovvero l'orizzonte complessivo della consapevolezza umana. *Oikos* non è da intendersi come habitat personale ma come casa comune di tutti gli esseri in cui abita anche il Divino. «L'*oikos* come viene inteso dalla ecosofia cambia completamente la nozione di terra sia in senso geologico sia in senso antropologico» [Panikkar 2015b, 33]. Panikkar utilizza il termine *oikos* con una connotazione che lo avvicina all'idea di *physis* dei presocratici e al cosmo presentato negli inni *Rg-veda*: «l'intera realtà in cui viviamo e siamo» [Panikkar 2015b, 33].

In *Il Dharma dell'India*, si sofferma sull'idea di natura nella metafisica indica, analizzando i miti della creazione, anche il riferimento agli inni Veda. Attraverso la sua ricostruzione emerge l'idea della Natura pensata come casa degli esseri *in* cui anche Dio è presente. Tale visione è sottesa all'idea della sacralità della vita e di sacramentalità del cosmo intero. Ogni vita ha in sé il divino, in modo tale che in questa mentalità, scrive Panikkar, l'Uomo è di più dell'«uomo», cioè di un puro e semplice essere vivente. «L'Uomo è una parte di Dio, l'Uomo in qualche modo è divino» [Panikkar 2017, 319]. Per contro, Dio è percepito come qualcosa «di meno» di Dio, in quanto essente nella creazione. Questa visione per Panikkar non può essere ridotta al mero panteismo, ma è una «posizione teandrica meravigliosamente profonda» [Panikkar 2017, 319] e dunque il modo attraverso cui è possibile intuire il legame

tra Dio e uomo, e valorizzare tutta la creazione. Da questa prospettiva la natura non può essere vista come oggetto, ma si manifesta come pervasa dal respiro di Dio.

Panikkar chiarisce questa visione quando illustra come la natura in cui viviamo, secondo la metafisica indica, non è caratterizzata né da una legge propria né da una legge da Altro impressa [Panikkar 2017, 351]. La creazione non ha un rapporto autonomo o eteronomo con Dio. Si può parlare invece di una ontonomia degli esseri creati in rapporto a Dio, per indicare che essi sono in Dio e Dio è in essi. Da questo punto di vista, la saggezza espressa negli Inni Veda è teologica, uno sforzo per comprendere la complessità della realtà, «senza dimenticare mai che il filo conduttore di tutto lo sforzo non deriva da una curiosità semplicemente intellettuale, ma da un interesse esistenziale teso alla salvezza dell'uomo» [Panikkar 2017, 341].

Nel capitolo delle *Gifford lectures* intitolato significativamente *La dimora del divino*, il tema della presenza del divino nel mondo è declinato attraverso la semantica del dimorare, dell'abitare, dell'Essere situato. Di conseguenza, la *kosmo-logia* diventa la manifestazione dell'autodisvelarsi del cosmo così come la coscienza umana lo 'vede' e lo 'sente' parlare [Panikkar 2012, 244]. Raccogliere e accogliere in sé i *logoi* cosmici è il modo per diventare la parte sapiente della natura.

A questo sapere Panikkar fa evidentemente riferimento quando definisce il significato di *sophia*, riferito ad ecosofia, non come una forma di conoscenza non razionale, ma una sapienza che include in sé tanto la poesia quanto la ragione, non coincidente con l'atto conoscitivo di un *cogito* o *io penso*, e attraverso la quale avviene l'atto di ri-connessione all'ordine cosmico. Già in questa formulazione è evidente in che misura Panikkar raccoglie gli esiti della critica al razionalismo come orizzonte di senso e all'antropologia di matrice illuminista, riqualficando la Natura, molto più che estensione o macchina, e restituendo all'uomo il suo vero posto nell'ordine divino della creazione insieme alla sua dignità in quanto *capax Dei*. Proprio attraverso l'approfondimento del significato attribuito alla *sophia*, è possibile offrire una interpretazione della portata di questa capacità in esito al compito dell'uomo di essere anima della natura.

In *La dimora della saggezza*, riprendendo il significato attribuito dai greci a *sophia*, evidenzia quanto la saggezza non è solo teorica ma

è una forma di arte, di saper fare e saper essere. È nello stesso tempo *techne* ed *episteme*, fare e sapere, prassi e teoria: «la saggezza non è solo *teoria*, non è soltanto razionalità, senza però essere irrazionale; essa supera la *reductio ad unum*, propria dell'evidenza razionale e scopre l'*armonia* (o disarmonia) in una determinata situazione» [Panikkar 2005a, 6].

Sulla scorta di sant'Agostino e san Bonaventura, evidenzia inoltre che la saggezza ha un aspetto affettivo e intellettuale. Essa è una forma di devozione e di preghiera: «un rapporto filiale ed infantile verso la fonte di tutto l'essere» [Panikkar 2005a, 23]. Panikkar si sofferma su questa forma di devozione, declinandola sulla scorta di quanto Eraclito attribuiva all'uomo saggio: è colui che dice il vero ed agisce secondo natura, ascoltandola. Ascoltare la natura significa in ultima analisi riconoscere che è permeata da un'unica legge, un *ordine* a cui risponde *in toto* o una *relazione*, che il buddismo riconosce tra tutte le cose denominandola armonia. La saggezza inoltre è democratica, è una dote alla portata di tutti (il saggio non è uno specialista) e consente a ciascuno l'accesso al tutto, che non è la somma delle parti [Panikkar 2005a, 7]. Panikkar in questo modo va a riscoprire quell'atteggiamento olistico che è andato perduto da quando l'uomo è stato ridotto alla sola ragione [Panikkar 2005a, 25]. La saggezza si esprime in un atteggiamento di ascolto e di attesa, che crea uno spazio di incontro con l'altro. È una forma di conoscenza situata, qui ed ora. È incarnata, possiede radici [Rodriguez, 2020].

Attraverso questa definizione di saggezza è possibile chiarire il significato del genitivo soggettivo riferito a sapienza *della* Terra. C'è una sapienza della Terra che si dischiude se siamo disponibili all'ascolto e alla comprensione di quanto essa ci rivela [Panikkar 2015b, 34]. Si tratta di una sapienza che esprime *l'anima mundi* di cui non siamo i proprietari ma di cui potremmo essere i mediatori.

L'idea di una spiritualità della Natura, uno dei punti nodali della proposta interpretativa ecosofica di Panikkar [Pigem 2021, 19], in realtà è un concetto che attraversa la riflessione di Panikkar evidente anche nel confronto con l'animismo della tradizione filosofica orientale [Vianello 2019]. Nel paragrafo intitolato «Interludio ecosofico», all'interno di *La realtà cosmoteandrica*, al punto sette dei nove punti su cui articolare la *secolarità sacra*, si raccomanda un recupero dell'animismo [Panikkar

2004, 73] come chiave di accesso ad una visione autentica della natura che ci renderà possibile assumere una posizione di mediatori per uscire infine dallo stato di guerra [Panikkar 2001, 150-152] diventando attivi 'sostenitori' di ri-appacificazione.

Tale cambio di posizione, o con le parole di Panikkar questa conversione, è possibile solo se guardiamo alla realtà come qualcosa non di matematicamente misurabile ma come caratterizzata da una irriducibile pluralità di differenze qualitative e segnata da una dinamicità imprevedibile, di cui prendersi cura. In questo senso, maturare una coscienza della complessità della Realtà e approfondire il significato di questa 'disposizione' (*dispositio animi*), può essere il primo passo per pensare ad una filosofia della sostenibilità [Pigem 2011, 63-83].

Assumere una prospettiva ecosofica significa, dunque, farsi carico della mediazione attraverso l'ascolto dei *logoi* sia *della* natura, i modi attraverso cui ci parla, sia *sulla* natura, i modi in cui le culture altre da quella occidentale hanno vissuto il legame con il cosmo di cui Panikkar cerca di delineare una fenomenologia. La ripresa della fenomenologia appare finalizzata alla ricerca di un metodo per un'ontologia essenziale, per una metafisica delle essenze, e diventa veicolo per pensare un'ontologia esistenziale, vale a dire una metafisica delle esistenze.

Da un lato, l'ascolto non è semplicemente una forma di ricezione, ma è un modo per accedere ad una forma di conoscenza che ci rende agenti di una mediazione con l'altro. L'ascolto è considerato come un'arte che è tutt'uno con l'obbedienza, *ab-audire*: «obbedienza significa udire con attenzione» [Panikkar 2005a, 117] e dunque non solo essere disposti a ricevere il messaggio ma essere capaci di creare uno spazio di accoglienza. Questa disposizione è una forma di disponibilità e di attenzione: «così che possiamo divenire consapevoli nel modo giusto, degli uccelli, degli alberi, del sole [...]. Dobbiamo lasciare entrare in noi tutte queste cose attraverso i nostri filtri permettendo loro di diventare carne ed operare in noi finché rinascono trasformati» [Panikkar 2005a, 118].

Dall'altro ascoltare significa accogliere altre cosmovisioni di popoli che vivono un rapporto intimo con la Natura. Scrive Panikkar:

Riconoscere la saggezza della Natura è l'opera naturale dell'Uomo. L'Uomo in teoria costituisce precisamente la parte sapiente della Natura. [...] Noi veniamo

dalla Natura, viviamo immersi in essa, ci troviamo con essa e anche al di sopra di essa, perché non siamo solo Natura. Siamo i sapienti della Natura, in grado di conoscere tutto ciò che in essa si svolge e di instaurare con esse una simbiosi che rende possibile la vita di noi tutti [Panikkar 2015a, 23].

In questo passo si chiarisce anche il significato del genitivo oggettivo: la sapienza sarebbe non solo la conoscenza umana dei fenomeni naturali ma anche il farsi sapienti, ovvero mediatori della voce della natura raccolta nell'esperienza simbiotica, raggiunta per via intuitiva e interdialogica.

La prospettiva ecosofica aperta rivela qui la sua matrice interculturale, nella valorizzazione dell'ascolto di altri *logoi* di cui l'uomo non è il depositario ma di cui può essere il mediatore o la sapienza incarnata.

Essere la parte spirituale della natura è un compito che rende necessaria una conversione. La *metanoia* implica innanzitutto il pentimento e il senso di colpa rispetto al proprio agito in rapporto alla Natura; in secondo luogo, una trasformazione della mentalità, ovvero secondo Panikkar il passaggio da una visione monoculturale ad una visione interculturale attraverso l'intuizione cosmoteandrica; ed infine «la *metanoia*, non significa solamente un modo diverso di pensare, ma anche la scoperta, spirituale e intellettuale, che noi non siamo macchine pensanti ma più (non meno) di questo! Tale ri-pensamento esige di pensare insieme noi stessi e la Natura, della quale condividiamo i destini» [Panikkar 2015a, 26].

Deporre le armi davanti alla natura e cessare di depredarla è possibile solo riconoscendo in essa il divino. Secondo Panikkar, il disarmo è prima di tutto una questione culturale e coincide con lo sforzo di uscire da una prospettiva monoculturale e monorazionale per aprirsi all'ascolto di una pluralità di *logoi*. Poi sarà spianata la strada alla visione del tutto a tutti, attraverso una conoscenza che è amore e apertura all'incontro con visioni altre. Attraverso questa conversione sarà possibile l'avvento dell'uomo nuovo, consapevole della sua co-creaturalità con la Natura, ed in quanto mediatore, della sua filiazione divina. Del resto, il discorso della montagna fa dell'opera della pace e per la pace, il viatico per essere degni del nome di figli: *Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio*. La ri-nascita con la natura significa ritrovare la propria piena umanità in seno all'opera divina e, in quanto figli,

farsi Verbo del Padre. Nella prospettiva ecosofica, farsi Verbo coincide con l'essere mediatori della sapienza della natura, non per scelta volontaria o per un ragionato calcolo. Esserlo trova la sua radice nel nostro essere quello che siamo, creature capaci di Dio. Non è un caso se è proprio in un testo intitolato *Una cristofania per il terzo millennio* e compreso nel volume *Ecosofia: la nuova saggezza per una spiritualità della terra*, Panikkar presenta il suo novenario della trasformazione nel quale ritroviamo il tema della conversione che non è un semplice cambio di prospettiva ma ritrovare il proprio posto nel disegno del creato, riappropriandoci della nostra divina capacità.

Panikkar ci dice che la conversione non può che essere situata (1. *La trasformazione deve cominciare da se stessi*; 2. *Per mezzo di se stessi*; 4. *Là dove uno si trova*), in piena consapevolezza dei propri limiti (5. *Senza pretendere di prevedere tutte le conseguenze*) ma anche aperti alla realtà in senso olistico (3. *Apprendo questo me stesso a tutta la realtà*); in armonia con il creato (6. *In solidarietà*; 8. *Non violenta*) attraverso un atteggiamento di umiltà, ascolto e generosa fiducia (7. *La trasformazione deve essere automotrice*; 9. *Ricominciare da capo*) [Panikkar 2001, 52-65].

Attraverso la tematica dell'ecosofia, Panikkar declina la crisi ecologica come questione cosmica, oltrepassandone la dimensione globale. Questo cambio di prospettiva coincide con l'apertura di un confronto serrato con i limiti della ragione tecnico-scientifica di cui illustra l'impotenza attraverso la critica alla sua visione ristretta della natura. Più che concentrarsi sulla questione etica del porre freni alla potenza tecnica dell'uomo, scava in profondità sul limite della nostra concezione *geometrica* della natura, pensata come inerte, meccanica, serbatoio di risorse, attraverso cui vede manifestarsi anche una *diminutio* dello statuto dell'uomo. Per contro fa della finitudine umana, cifra temporale del limite, la divina 'radice' della nostra rinascita attraverso un sapere che consente all'uomo di venire nuovamente al mondo: il sapere *della* natura. Connotato come una forma di spiritualità, la sua anima vitale, in senso soggettivo; in senso oggettivo è ciò di cui l'uomo deve farsi mediatore perché è nell'opera di mediazione la chiave di una rinascita con la natura. Questo salvifico movimento di co-nascita non è altro da un divenire consapevoli della in-inter-connessione tra Dio, natura e uomo o altrimenti detto è possibile solo accedendo ad una visione cosmotean-

drica, attraverso la quale la natura ritrova il suo afflato divino in quanto animata dal Dio vivente e l'uomo la sua collocazione autentica, perché riscoprendosi *capax Dei* in ascolto della voce della natura, incarna l'opera del Verbo.

Il doppio movimento, decostruttivo e costituente, della riflessione di Panikkar sull'ecosofia si staglia sullo sfondo di un confronto inesaurito con un pensiero che non ha mai rinunciato ad un corpo a corpo con la teologia, e che ha fatto della saggezza un cammino per la salvezza. La traiettoria del dardo che infligge l'ultima ferita narcisistica, quella mortale, all'uomo autoproclamatosi dominatore della natura, parte da una tradizione filosofica sempre sottesa alla storia del pensiero occidentale ed orientale, che occorre riscoprire ed opporre, come un controcanto, alla visione tecno-scientifica. «Non si tratta – scrive – di riformare la tecnocrazia e ritornare ad uno stile di vita pretecnologico o nemmeno di trovare una via d'uscita adatta. Né si tratta solo di sottrarre ai poteri in atto le redini dei processi storici e di prenderle nelle nostre mani. Si tratta di sintonizzarci nuovamente con i ritmi della Realtà e imparare a collaborare in sinergica simbiosi con quell'intero universo che è dentro ed intorno a noi per la sopravvivenza stessa dell'Essere» [Panikkar 2012, 228]. La prospettiva aperta da Panikkar attraverso l'ecosofia rivela qui la sua radicalità.

Riferimenti bibliografici

- Bielawski, M. [2013], *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Firenze, Campo dei Fiori.
- Caporale, T. [2024], Ripensare il nostro rapporto con la Terra. Ecosofia e cosmoteandrisimo in R. Panikkar, in: *F&S. Scienza e Filosofia* 31, 191-105.
- Carson, R. [1994], *Primavera silenziosa*, Milano, Feltrinelli.
- Cognetti, G. [2009], Uomo, natura e Dio nel pensiero di Ramon Panikkar, in: *Religion and society* 2, 55-56.
- García, J.I.J. [2021], La ecosofia como experiencia mística en la obra de Ramon Panikkar, in: *Humanismo y trashumanismo reflexionnes desde las ciencias humana y sociales*, a cura di G.A. Muñoz Marín, J.D. Cifuentes Yarce, Medellin, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 207-217.
- Giuliano, S. [2015], La visione ecologica nelle religioni orientali e nel cristianesimo: prospettive teologiche a confronto, in: *Alpha Omega* 18(1), 149-166.

- Guattari, F. [2019], *Le tre ecologie*, Milano, Sonda.
- Levesque, S. [2016], Two versions of ecosophy: Arne Næss, Félix Guattari, and their connection with semiotics, in: *Σημειωτική – Sign Systems Studies* 4, 511-541.
- Murad, A. [2020], Ecosofia na Deep Ecology e a Ecologia Integral da Laudato Si': convergência nas diferenças, in: J.I. Follman (cura), *Ecologia integral abordagens (im)pertinentes*, Sao Leopoldo, Casa Leiria, 1, 37-58.
- Næss, A. [1964], The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary, in: *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy* 25, 95-100.
- Næss, A. [1975], La polemica contro la scienza, in: E. Rivesto (a cura di), *Scienza tra cultura e controcultura*, Roma, Armando Editore, 45-72.
- Næss, A. [1994], *Ecosofia, Ecologia Società e Stili di Vita*, Como, Red Edizioni.
- Næss, A. [2015], Spinoza e il movimento dell'ecologia profonda, in: L. Valera (a cura di), *Introduzione all'ecologia*, Bologna, ETS Edizioni, 137-163.
- Næss, A. [2021], Il movimento dell'ecologia profonda, in: *Siamo l'aria che respiriamo*, a cura di E. Cavazza e A. Drengson, Roma, PianoB Edizioni, 87-126.
- Panikkar, R. [1951], *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas.
- Panikkar, R. [1971], Faith and belief: a multireligious experience, in: *Anglican theological review* 53, 219-237.
- Panikkar, R. [2001], *Ecosofia: la nuova saggezza per una spiritualità della terra*, Assisi, Cittadella Editrice.
- Panikkar, R. [2004], *La realtà cosmoteandrica*, Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2005a], *La dimora della saggezza*, Milano, Arnoldo Mondadori.
- Panikkar, R. [2005b], *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede*, Rescaldina, Studio Editoriale Littera.
- Panikkar, R. [2006a], *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2006b], *Tra Dio e il cosmo. Dialogo con Gwendoline Jerczyk*, trad. M. Sampaolo, Roma/Bari, Laterza.
- Panikkar, R. [2010], *Vita e parola. La mia opera*, Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2012], *Il ritmo dell'Essere. Le Gifford lectures*, Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2015a], Ecosofia o il rapporto cosmoteandrico con la natura, in: R. Panikkar, *Ecosofia. La saggezza della terra*, M. Carrara Pavan (a cura di), Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2015b], Ecosofia: una riflessione interculturale, in: R. Panikkar, *Ecosofia. La saggezza della terra*, M. Carrara Pavan (a cura di), Milano, Jaca Book.

- Panikkar, R. [2017], *Il Dharma dell'India*, M. Carrara Pavan (a cura di), Milano, Jaca Book.
- Pigem, J. [2011], *Entendre la natura Fonaments d'una cultura de la sostenibilitat*, Balcelona, Generalitat de Catalunya Departament de la Presidència Consell Assessor per al Desenvolupament Sostenible de Catalunya.
- Pigem, J. [2021], Introducció. Ecosofia, l'art d'escoltar la Terra, in: R. Panikkar, *Ecosofia. La saviesa de la terra*, Barcellona, Fragmenta Editorial.
- Prieto, V.P. [2011], *Raimon Panikkar, Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Milano, Mimesis.
- Rodriguez, M.E. [2020], Ecosofia-Antropoética: Una Re-Civilización de La Humanidad, in: *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios En Ciencias Sociales* 22 (2), 295-309.
- Rueda, J.L.M. [2010], Ecosofia: Otra Manera de Comprender y Vivir La Relación Hombre-Mundo, in: *Cuestiones Teológicas* 37(87), 119-144.
- Testón Turiel, J.A. [2020], El Antropoceno en Raimon Panikkar Ecosofia, in: *Anthropocenica. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica* 1, 41-53.
- Valera, L. [2019], L'idea di natura in Arne Næss, in: *Filosofia*, 64, 15-26.
- Vianello, G. [2019], Panikkar e l'animismo, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 21 <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/giancarlo-vianello-01> (ultima verifica: 07.01.2025).

Rebirth with Nature: Panikkar and the Ecosophy

Keywords

ecosophy; criticism of rationalism; theological naturalism; conversion; care of creation

Abstract

The article analyzes the theme of the ecosofia in the reflection of Panikkar. Criticizing modern rationalism and its theory of knowledge, which produces not only a dichotomy between subject and object but also a reification of nature, Panikkar seeks an alternative in a form of mystical knowledge, which defines cosmotheandric experience. Reconstructing the relation between God-man-cosmos, through his intercultural perspective, Panikkar thinks in a new way of man-nature relationship. The soteriological key of his interpretation of the ecological crisis leads us to rediscover the co-creation of man and nature and the task of mediation divinely entrusted to man. To become interpreters of the wisdom of nature is then a way to be reborn with it, in the design of creation, by laying down our weapons and rediscovering our divine sonship.

L'articolo analizza il tema dell'ecosofia nella riflessione di Panikkar. Criticando il razionalismo moderno e la sua teoria della conoscenza, che produce non solo una dicotomia tra soggetto e oggetto ma anche una reificazione della natura, Panikkar cerca un'alternativa in una forma di conoscenza mistica, che definisce esperienza cosmo-teandrica. Ricostruendo le relazioni tra Dio-uomo-cosmo, attraverso la sua prospettiva interculturale, Panikkar pensa in modo nuovo il rapporto uomo-natura. La chiave soteriologica della sua interpretazione della crisi ecologica ci porta a riscoprire la co-creaturalità e il compito di mediazione divinamente affidato all'uomo. Farsi interpreti della sapienza della natura è allora un modo per rinascere con essa, nel disegno della creazione, deponendo le armi e riscoprendo la nostra filiazione divina.

Antonella Cutro
Ministero dell'Istruzione e del Merito
Italy

CRISTIÁN BORGÑO

IL SIGNIFICATO TEOLOGICO DELL'ANTROPOCENE E L'AGIRE TECNOLOGICO: L'ESSERE UMANO TRA CUSTODE E CO-CREATORE

SOMMARIO: *1. Che cos'è l'Antropocene e perché è importante per la teologia?; 2. L'uomo con la Terra tra le mani, ovvero lo strapotere della tecnica moderna. Cosa farne?; 3. L'uomo e la natura a partire dalla prospettiva dell'antropocentrismo situato: custode o co-creatore?; 4. La radicale distinzione tra creare e trasformare, ovvero l'equivoco del Deus artifex; 5. Conclusioni.*

1. Che cos'è l'Antropocene e perché è importante per la teologia?

L'Antropocene, parola d'ordine del ventunesimo secolo, è un termine coniato agli albori del 2000 da Stoermer e Crutzen [2000]. Con tale termine s'intendeva innanzitutto evidenziare l'impatto dell'agire dell'essere umano a livello geologico (l'Antropocene, difatti, è anzitutto un'epoca geologica). Sebbene i geologi [Witze 2024] abbiano ammonito sull'inadeguatezza di questa scelta in riferimento alle ere geologiche della Terra, il problema concettuale permane. L'essere umano, difatti, tramite il suo agire ha modificato i parametri geologici del pianeta [Hamilton *et al.* 2015, 3]. Il dato che è più evidenziato sia dai mezzi di comunicazione che dagli scienziati è sicuramente la temperatura media della Terra, ormai prossima a salire di circa 1,5 gradi rispetto alla linea di base dell'inizio dell'era industriale. Sul fatto che questo aumento sia di origine sostanzialmente antropogenica, ovvero sia causato dall'uomo, il consenso è ormai massiccio [IPCC, 2013]. Possiamo pertanto affermare che la

Terra, almeno parzialmente, è nelle nostre mani, così come recita il titolo di un recente libro di David Grinspoon [2016]. E giacché l'uomo è un agente morale, dovrebbe di conseguenza assumersi una forma di responsabilità anche verso la Terra, come sottolineava già alla fine del secolo scorso Hans Jonas [2009], che proponeva giustappunto il principio di responsabilità come linea guida per l'agire dell'essere umano: un agire tale da garantire la sopravvivenza della specie umana. Ferme restando la discutibilità e la problematicità della prospettiva di Jonas in riferimento alla cornice categorica dell'imperativo da lui formulato, il tema della responsabilità dell'essere umano verso il pianeta è ineludibile. Ineludibile in ragione del fatto che ciò a cui siamo di fronte non è una crisi come quella che vivremmo – per esempio – se un meteorite colpisse la Terra, ma perché si tratta di una crisi imputabile all'umanità. Come sostiene Tanuro, «l'Antropocene è un evento epocale perché segna l'istante in cui non si può più dissociare la storia dell'essere umano da quella della natura» [2021].

Da parte sua, Papa Francesco, nel terzo capitolo dell'Enciclica *Laudato Si'* [2015], individua la causa di tale crisi nella tecnica umana, il cui sviluppo spiegherebbe di per sé l'emergere della nuova epoca geologica che stiamo vivendo. È difatti niente altro che la potente trasformazione della natura prodotta dalla capacità tecnica dell'essere umano che ha portato a modificare i parametri geologici. Ciò fermo restando, si tratta però di una tecnica di cui è stato fatto un uso sregolato, ossia una tecnica subordinata a quello che il Papa definisce il “paradigma tecnocratico”: in buona sostanza, non la tecnica in sé, ma questo paradigma è la causa della crisi ambientale globale. A fare problema, in altri termini, non è tanto la capacità di trasformazione in sé, quanto il come tale capacità viene utilizzata. Non per nulla, il cristianesimo cattolico considera la capacità tecnica umana come un dono di Dio, che come tale va apprezzato [Concilio Vaticano II 1965, n. 57], e il cristianesimo ortodosso arriva persino a sostenere che «il destino dell'uomo è di trasformare e trasfigurare la creazione divina» [Chrysavgis & Krueger 2019, 229].

Circa quanto si è appena osservato occorre fare una importante precisazione. Secondo Papa Francesco [2015, n. 114] – che si ispira

alla tradizione heideggeriana [Heidegger 2017] – va tenuto presente che la tecnica moderna non è neutrale. Il fatto che la tecnica sia andata sempre più configurandosi come “paradigma tecnocratico” non è un fatto accidentale, ma un suo sviluppo intrinseco, poiché siamo di fronte a un paradigma alimentato da una concezione meramente strumentale degli oggetti a nostra disposizione. Per questa ragione, entro questo paradigma, l'essere umano può certamente orientare l'uso sempre crescente del suo potere, ma non può rinunciarvi: non vi è possibilità, in altri termini, di un ritorno a un'era precedente. Papa Francesco – non a caso – ritiene perciò che solo una “lucida abnegazione” [2015, n. 105] è in grado di contrastare l'imperativo tecnologico, ossia l'idea per cui tutto ciò che è tecnicamente possibile debba, *eo ipso*, essere realizzato.

Se dunque l'Antropocene rappresenta il destino dell'umanità giacché dipende dallo sviluppo crescente della sua capacità tecnica, la forma che questa nuova epoca può assumere dipende da come l'essere umano orienterà l'uso di questo potere. Per alcuni, come i transumanisti, è necessario utilizzarlo per spingere al limite le capacità umane, superando persino il limite della mortalità; per altri significa tornare allo *status* precedente alla trasformazione antropogenica della Terra. Per la maggioranza, la questione rimane aperta, poiché è quasi impossibile definire un orizzonte abbastanza preciso che possa servire da riferimento, al di là dell'obiettivo di limitare il riscaldamento globale a 1,5 gradi come previsto dall'accordo di Parigi: un obiettivo, peraltro, che sembra ad oggi difficilmente raggiungibile [Lamboll *et al.* 2023].

Ad ogni buon conto, l'orizzonte entro cui non può non iscriversi la questione della temperatura media è direttamente collegato al modo con cui l'uomo deciderà di orientare il proprio agire nei confronti della natura. A questo riguardo, è di primo interesse la polemica tra conservazionisti e preservazionisti [Norton 1995, 61-73], una disputa che si è polarizzata su due posizioni fondamentali: quella che sostiene la (tendenziale) intangibilità del pianeta e quella che considera gli ecosistemi come sistemi dinamici del cui buon funzionamento l'essere umano è l'attore principale. Di nuovo, poiché l'essere umano agisce inevitabilmente trasformando l'ambiente, la vera domanda non è se trasformarlo o meno, ma come farlo.

La conservazione – che a differenza della salvaguarda¹ cerca di proteggere la natura dall’impatto dell’agire umano – sostiene il rispetto dell’equilibrio ecosistemico, i cui contorni non sono però chiaramente definiti. Per delineare traguardi misurabili su scala planetaria, viene in ogni caso ritenuto necessario impedire l’aumento della temperatura media globale oltre i 1,5 gradi. Anche se l’equilibrio ecosistemico comprende molti altri fattori oltre alla temperatura media, questo parametro viene ritenuto fondamentale per determinare quella che, a livello generale, può essere definita come una dimensione di equilibrio ecosistemico che investe l’intero pianeta.

Alcune proposte, che potremmo definire “restaurazioniste”,² cercano di far fronte al problema dell’aumento della temperatura media utilizzando la capacità tecnica umana, ovvero tramite tecnologie che permettono di catturare anidride carbonica: l’intento, in buona sostanza, è quello di continuare a consumare combustibili fossili confidando nella capacità della geoingegneria [Brand 2010], come pure di ricorrere all’uso di biotecnologie genetiche per riportare in vita specie ormai estinte [Church & Regis 2012]. Questo approccio riparativo è comunemente definito “techno-fix” [Huesemann & Huesemann 2011]. Allo stato attuale, tuttavia, non vengono prospettate soluzioni concrete, e ciò fa sì che tali proposte sembrino sostanzialmente configurarsi come un modo per assopire la coscienza ambientale, promuovendo la convinzione che qualunque danno possa essere eventualmente riparato [Henriksen 2022, 57].

Tutti questi dibattiti condividono comunque l’idea che la natura non può più essere concepita come un mero scenario dell’agire morale dell’uomo e che – come lucidamente anticipato da Hans Jonas [2009] – le sue sorti ricadono nella diretta responsabilità umana in virtù del potere tecnologico che l’essere umano ha sviluppato. Come già si osservava, la questione non sta tanto nel rinunciare alla trasformazione della natura; la vera questione concerne la direzione verso

¹ Conservazione e salvaguardia fanno riferimento al dibattito di fine 800’ tra i nordamericani John Muir (1838-1914) e Gifford Pinchot (1865-1946). Mentre il primo propendeva a preservare vasti territori della presenza dell’attività umana, il secondo ne proponeva un uso controllato.

² L’idea di fondo è che l’intervento tecnico permette di ripristinare, anche se parzialmente, gli ecosistemi allo stato precedente all’intervento distruttivo dell’uomo.

cui orientare tale trasformazione. A questo riguardo, la teologia cristiana ha già intrapreso alcune riflessioni sistematiche [Northcott & Scott 2014]. A mio avviso, però, il ruolo della tecnica non è stato sinora adeguatamente messo a tema. Infatti, nelle diverse ridefinizioni dell'Antropocene – dal *Capitalocene* di Malm e Hornborg [2014], dove il capitale è visto come il motore fondamentale della trasformazione che abbiamo dinanzi, al *Chtulucene* di Donna Haraway [2016], che enfatizza la necessità di accrescere la consapevolezza di essere in relazione con tutti gli altri esseri – la tecnica umana non viene posta al centro del discorso. L'unica eccezione è rappresentata dal *Technocene* di Alf Hornborg [2015]. Clingerman, da parte sua, così sintetizza il problema teologico dell'Antropocene: «L'umanità, dall'essere custode della natura, è passata a divenire una sorta di creatore a pieno titolo, rifacendo di fatto il mondo intero secondo i propri interessi e bisogni» [Clingerman 2024, 610].

Sebbene vi sia un ampio consenso in merito al fatto che l'Antropocene presenta implicazioni di interesse teologico, in questo testo intendo anzitutto mettere in luce il ruolo rivestito dalla tecnica moderna nel quadro complessivo della questione, per poi esaminare e valutare i concetti teologici fondamentali che sono stati elaborati per comprendere il ruolo dell'essere umano nei confronti della biosfera. Cercherò poi, in buona sostanza, di verificare se tali concetti siano all'altezza dell'entità del problema che la teologia deve affrontare. Nella prima parte mostreremo come la tecnica moderna, per la sua potenza, debba essere messa al centro della questione. Successivamente, vedremo come la teologia cristiana ha concepito il ruolo dell'essere umano in rapporto alla natura e valuteremo le soluzioni che sono state proposte proprio partendo dall'integrazione della mediazione tecnica. Inoltre, cercheremo di mostrare come sia assolutamente necessario comprendere adeguatamente la natura dell'agire tecnologico in relazione all'agire creatore divino. Tenteremo infine di porre in luce che una comprensione adeguata della tecnica moderna è fondamentale per riflettere correttamente sul rapporto tra l'essere umano e l'ambiente: solo alla luce di questa comprensione, è questa la nostra convinzione, il potere tecnico dell'uomo potrà diventare un aiuto – anziché un ostacolo – nel quadro della responsabilità che l'essere umano deve assumersi verso la natura.

2. *L'uomo con la Terra tra le mani, ovvero lo strapotere della tecnica moderna. Cosa farne?*

Come si è appena osservato, l'agire tecnologico umano³ implica un'estensione della responsabilità. Se è vero che in passato l'agire umano era limitato allo spazio e al tempo presente, oggi, per la portata globale e la proiezione verso il futuro del suo agire, le sfide che l'uomo deve affrontare sono del tutto diverse. È importante rilevare che, generalmente, la mediazione della tecnologia passa inosservata: in altri termini, si considera il danno ambientale come un'opera dell'uomo, senza però soffermarsi sulla tecnologia che lo rende possibile. Proprio in questo rilievo, a mio avviso, sta uno dei grandi meriti dell'analisi di Jonas, che tuttavia sinora non sembra essere stato pienamente recepito dall'eco-teologia. Di contro, la constatazione della vulnerabilità della natura è divenuta ovvia, considerata la visibilità della crisi ecologica che stiamo vivendo. Anche la responsabilità verso le future generazioni sembra ormai acquisita dalla teologia cattolica [Francesco 2015, nn. 159-162], sebbene persista il problema teoretico di assumersi forme di responsabilità verso chi non esiste ancora. La responsabilità verso Dio e verso la natura di un'epoca segnata dall'agire tecnologico presenta perciò importanti articolazioni nel quadro dei problemi teologici posti dall'Antropocene. Tra questi vi è anche l'idea della natura limitata di questa responsabilità, nel senso che – in senso assoluto – la conservazione della natura è considerata al di fuori della portata dell'essere umano. Dal punto di vista teologico, infatti, solo Dio è capace di conservare la Creazione, giacché la sostiene nell'essere. L'uomo può, eventualmente, cercare di mantenere un certo assetto della natura, ma in modo limitato, poiché ignora i suoi dinamismi ultimi [Kehl 2009, 554].

Se mettere la tecnica al centro del problema dell'Antropocene implica una focalizzazione antropocentrica della questione, pensare in termini di responsabilità – includendo nel raggio d'azione di questa anche l'*eco-management* [Bergmann 2020, 163] – non significa necessariamente sostenere forme di antropocentrismo *dispotico* [Francesco 2015,

³ Seguendo Hans Jonas 2009, utilizzerò il termine *agire tecnologico* per descrivere l'uso della tecnica tipico dell'età moderna; userò invece il concetto di *capacità tecnica* per indicare la capacità umana *tout court* di trasformare l'ambiente.

n. 68], così come invece avviene nel paradigma tecnocratico descritto da Papa Francesco. Può invece consistere, come lo stesso Francesco propone in *Laudate Deum* [2023, n. 63], in un antropocentrismo *situato*, ossia costruito su un'antropologia eco-teo-logica, per usare le parole di Gamberini [2021, 76].

Occorre aggiungere che la narrativa dell'Antropocene, nel considerare l'umanità come una totalità, nasconde le grandi disuguaglianze esistenti tra gli esseri umani, sia in riferimento a chi quell'impatto ambientale ha effettivamente prodotto e continua a produrre, sia in riferimento alla minore o maggiore vulnerabilità rispetto alla crisi climatica [Malm & Hornborg 2014]. Sotto questa luce, parlare di crisi socio-ambientale [Francesco 2015, n. 139] rende sicuramente maggior giustizia a una comprensione adeguata della questione. Infatti, «le tecnologie [...] sono fortemente elitarie [...], ciò che di più elitario e gerarchico esista» [Botturi 2021, 254-255].

L'Antropocene può essere pensato anche come *eschaton*, cioè come fine dell'umanità [Hamilton 2010]. È quanto già osservava Günther Anders in riferimento all'era atomica, sebbene sottolineasse che interpretarla come un'utopia invertita – ovvero come un'anti-apocalisse [Anders 1962, 496], e cioè come la possibilità che abbiamo nelle nostre stesse mani di precipitare o ritardare la fine, anziché attendere passivamente l'intervento finale di Dio – getta già qualche barlume di speranza.⁴ La fede cristiana, tuttavia, ci invita a guardare al futuro con serenità, precisamente perché non tutto è nelle nostre mani: il che, naturalmente, non significa declinare la nostra responsabilità verso il creato [Kehl 2009, 563-565].

Sigurd Bergmann ci invita a pensare oltre l'Antropocene, cioè a immaginare cosa potrebbe accadere dopo quella trasformazione del mondo che è nelle mani stesse dell'essere umano: l'estinzione umana per l'impossibilità di sopravvivere su un pianeta distrutto? Oppure, in una visione più ottimistica, l'Ecocene, un'epoca in cui gli esseri umani abitano la Terra rispettando gli altri esseri viventi? O ancora, un post-Tecnocene, qualora l'umanità perdesse la fede nella tecnica e tornasse a uno stile di vita non incentrato su di essa? [Bergmann 2020]. In tutti questi scenari, sarà la gestione del potere tecnologico a fornire la rispo-

⁴ Dal punto di vista della crisi ambientale questo è anche lo sguardo di Skrimshire 2014.

sta, anche se è difficile immaginare quale sia la via del giusto mezzo aristotelico tra la distruzione causata dallo strapotere tecnologico e una rinuncia assoluta – forse impossibile – a tale potere.

La difficoltà di fondo è evidentemente la mancanza di un traguardo definito. Come dicevamo, anche la polemica tra preservazionisti, conservazionisti e restaurazionisti porta in evidenza la mancanza di un traguardo condiviso, o, ancora peggio, l'idea dell'impossibilità di definire una meta. Volendo ricorrere a una metafora nautica, il problema principale è quello di mantenere a galla la nave – ossia ottenere la sopravvivenza, e ancor più una buona sopravvivenza – senza sapere con esattezza dove farla approdare, una nave che per di più non è ferma, ma in movimento. L'evoluzione biologica ci insegna infatti che la natura – nel suo insieme, anche senza l'intervento dell'uomo – cambia. Quanto causato dall'agire tecnologico comunque – come mostra il registro geologico, il riscaldamento globale o la sesta estinzione di massa – non fa che confermarlo. Il che, ad ogni buon conto, lascia intatto il problema: dove condurre il pianeta?

A questa domanda sono già state offerte alcune risposte. Da una parte, l'utopia transumanista e tecnoscientifica propone come traguardi ultimi il postumano e la tecno-natura, anche se non è dato sapere esattamente in cosa consistano. Quello che comunque viene affermato è che il potere tecnologico non ha altra misura se non quella che l'umanità – o meglio, le sue élite dominanti – intendono dargli. Tutto ciò che si può fare, se desiderato, deve essere fatto (l'imperativo tecnologico). Questa proposta incontra però la difficoltà non solo di non offrire un percorso concreto se non l'eliminazione della morte e della malattia (traguardi negativi tra l'altro, nel senso che accanto ad essi non viene proposto un ideale di vita buona una volta che i due obiettivi siano stati ottenuti), ma anche di perorare la trasformazione della natura a proprio piacimento, sino a pensare di poterne prescindere, per esempio attraverso la colonizzazione di altri pianeti. È ovvio che ciò non significa prescindere completamente dalla natura, ma sicuramente da *questa* natura, ovvero quella terrestre. Elon Musk, ad esempio, dà per scontato che dovremo abbandonare la Terra se vogliamo sopravvivere come specie: è questo il *leitmotiv* della sua azienda SpaceX. Sebbene si possa sensatamente pensare che a lunghissimo termine ciò possa rivelarsi necessario, resta il fatto che tale idea ci distrae dalle urgenze attuali nei confronti del

mondo naturale. In altre parole, una logica siffatta tende a ignorare la nostra responsabilità verso *questa* natura. Adottando il punto di vista della prospettiva transumanista, la Terra per come la conosciamo non dovrebbe nemmeno essere “riparata” dalla tecnica, con le cosiddette “firefighter technologies” [Sideris 2022]: dovrebbe, semplicemente, essere ignorata, come un bambino che non ha più bisogno della culla.

Dal punto di vista teologico, questo approccio trova riscontro in una proposta come quella di Teilhard de Chardin [2020]. Per Teilhard esiste un *telos* evolutivo: il punto Omega, ovvero la piena cristogenesi dell'universo. In tale quadro, la tecnica assume un valore sostanzialmente positivo, in quanto sostiene l'evoluzione della coscienza verso la noosfera: la capacità tecnica dell'uomo è vista come necessaria per raggiungere questo traguardo, un traguardo che – nella concezione teilhardiana – appare quasi inevitabile, inesorabile. Di converso, l'ambivalenza della tecnica, già evidenziata dalla bomba atomica, resta invisibile per Teilhard, che non coglie quel potenziale autodistruttivo della tecnica umana che oggi è portato chiaramente in evidenza dall'Antropocene. Versioni aggiornate di questo ottimismo tecnologico si trovano anche in teologi contemporanei della tecnica come Andrea Vaccaro [2015] e Levi Checketts [2022]. In riferimento all'Antropocene, Lucio Florio [2015, 166-168] sottolinea invece la problematicità dell'approccio teilhardiano, giacché non contempla la possibilità del fallimento e l'ambiguità intrinseca alla tecnica medesima [Goisis 2021, 319].

Altre proposte puntano a ciò che potremmo definire la conservazione dell'equilibrio naturale, un concetto che può assumere diverse declinazioni. In una prospettiva antropocentrica, si tratterebbe indicativamente di conservare la funzionalità degli ecosistemi e i loro “servizi ecosistemici” [Millenium Ecosystem Assesment 2003] in modo da avvicinarci ad uno sviluppo sostenibile. In una prospettiva biocentrica, invece, si tratterebbe di uno sforzo volto a diminuire l'impatto ambientale dell'essere umano o, per dirlo in modo colloquiale, di lasciare in pace la natura.

Sebbene le riflessioni guardiniane [Guardini 2022a e 2022b] e heideggeriane [Heidegger 2017] sulla tecnica non offrano elementi precisi sulla mediazione dell'agire tecnico dal momento che l'impatto di questo sulla natura era (ai tempi dei due autori) ben lontano dall'approssimarsi alle dimensioni attuali, nell'epoca dell'Antropocene la domanda non può più porsi prescindendo dal mondo naturale e senza andare al di

là – come accade invece in Jonas e Anders – della pura e semplice sopravvivenza dell’umanità (pur richiedendo questa almeno una minima preservazione del mondo naturale). Per questo insieme di motivi l’approfondimento della questione dell’agire tecnologico dell’uomo è divenuto ineludibile. La domanda chiave non può che essere la seguente: l’uomo come deve rapportarsi con l’ambiente attraverso l’inevitabile mediazione tecnica?

3. L’uomo e la natura a partire dalla prospettiva dell’antropocentrismo situato: custode o co-creatore?

L’eco-teologia può essenzialmente essere definita come la modalità teologica di pensare il rapporto tra l’uomo e la natura. Intesa nel senso di un’etica teologica, essa si occupa altresì di come rispondere adeguatamente a un dono di cui Dio è il creatore attraverso un corretto rapporto con la natura [Kehl 2009, 555]. Per delineare un quadro generale entro cui pensare questo rapporto, l’ecoteologia, ispirata dall’esegesi ambientalista della Bibbia, ha sviluppato la categoria di *custode* o *steward* [Hall 1986]. Questo concetto trae ispirazione sia dal mandato biblico di dominare la creazione [Gen 1, 28], sia da quello di custodire e coltivare il giardino [Gen 2, 15].

Lo sviluppo del concetto di custode è, in qualche modo, una risposta alla classica accusa di Lynn White circa la responsabilità rivestita dal cristianesimo nella crisi ambientale [White 1967]. Al riguardo, lo stesso Hall osserva: «Sebbene sia l’analisi storica che quella biblica portino a collocare le radici della crisi ecologica agli albori della Modernità, non possiamo esonerare del tutto il cristianesimo» [Hall 2006, 136]. Il motivo addotto da Hall è la mancanza di una reazione adeguata all’interpretazione del mandato biblico del dominio, interpretazione che attribuiva all’essere umano un potere assoluto sulla natura. Precisamente per rimediare a tale ermeneutica, il concetto di custode sviluppato da Hall ricollega l’essere umano alla totalità della creazione. L’essere umano non è “qualcosa che si aggiunge” alla creazione (è semmai parte integrante di essa). Obiettivo dell’essere umano diviene di conseguenza quello di comprendere che lo strapotere della tecnica, colpendo la natura, finisce per colpire anche l’essere umano medesimo.

Il concetto di *custode* o *steward* offre certamente un vantaggio significativo nel fornire una chiara direzione per l'agire umano nei confronti della natura, sottolineando che l'idea di *signoria* o *dominio* fa tutt'uno con la responsabilità dell'uomo nei confronti del mondo naturale. Questo approccio è stato largamente adottato nei documenti confessionali delle diverse Chiese cristiane [Francesco 2015, n. 67; Chrysavgis 2011]. In passato, quando l'impatto dell'essere umano sulla natura veniva solo minimamente percepito, la dimensione del dominio era considerata sostanzialmente innocua o limitata alla sfera individuale. Si riteneva che l'uomo potesse manipolare la natura senza distruggerla, e il concetto di "custodire e coltivare" era legato principalmente alla soddisfazione dei bisogni umani, senza alcuna messa a repentaglio dell'integrità della natura.

Con l'avvento della tecnica moderna, tuttavia, lo scenario muta radicalmente. Il dominio dell'uomo sulla natura non è più innocuo: diventa una minaccia di distruzione. La tecnica, che si pensava fosse una semplice estensione del potere umano, assume una potenza tale da poter alterare profondamente, se non distruggere, gli equilibri ecologici del pianeta. Divenirne consapevoli richiede un ripensamento profondo del concetto di *stewardship*, dato che il dominio richiede di essere riequilibrato con una nuova forma di responsabilità.

Come giustamente osserva Hall [2006], se vogliamo evitare gli effetti distruttivi dello strapotere tecnologico moderno, la comunione con la natura e la responsabilità verso di essa non possono più essere concepite solo come un ideale o un obiettivo escatologico, ma devono diventare una pratica concreta e urgente. A sorprendere, tuttavia, è che nemmeno dai promotori della *stewardship* ambientale l'ambiguità della tecnica moderna viene chiaramente percepita. Alcuni di essi sembrano addirittura vedere nella stessa tecnologia la soluzione alla crisi ecologica, ignorando il fatto che la tecnica, quando non è gestita con attenzione, è anche la causa principale di molte delle minacce ambientali odierne [Houghton 2006, 317]. Questa fiducia incontrastata nella tecnica rischia perciò di non cogliere la gravità della situazione, poiché sottovaluta la necessità di un cambiamento radicale dell'approccio umano alla natura.

Considerando il carattere evolutivo del mondo naturale e, soprattutto, le trasformazioni legate all'Antropocene, il significato del "custodire" diviene inoltre non poco problematico. Proprio a questo riguardo,

Jean Gayon [2017] mette in evidenza la contraddizione tra conservazione e visione evolutiva della natura: è possibile conservare ciò che, per proprio intrinseco dinamismo, evolve?

La contezza del potere tecnologico umano ha condotto alla messa a punto di un altro paradigma: quello dell'essere umano co-creatore. Al riguardo Lorrimar afferma: «le teologie della co-creazione sono state fondamentali nell'esplorare le implicazioni teologiche delle tecnologie emergenti che ci permettono di manipolare sia la natura umana che quella non umana» [Lorrimar 2017, 726]. Il grande merito del concetto di "co-creatore creato", coniato da Philip Hefner [1993, 27],⁵ consiste nel considerare l'agire tecnologico dell'essere umano come un tassello fondamentale ai fini della comprensione del rapporto tra uomo e natura. Tuttavia, la portata della proposta di Hefner – che ritiene che l'agire umano consista, per volontà divina, nel produrre il futuro migliore per la natura che ci ha generato [Hefner 1993, 27] – è molto ambiziosa, e forse proprio in questo sta il suo grande limite. Di fatto, egli sostiene che l'agire umano è necessario per il pieno dispiegamento delle realtà naturali. Si tratta di un antropocentrismo così accentuato che potrebbe apparire persino scandaloso, se non fosse che viene mitigato dall'idea che l'agire umano dovrebbe orientarsi verso il benessere della totalità della creazione, e non solo verso il proprio benessere [1993, 60]. Hefner, inoltre, non nega che l'uomo dipende dalla natura, al contrario: tuttavia, attribuisce all'agire umano un'indeterminatezza tale da renderlo simile all'agire creativo divino, pur non dichiarandolo identico a questo [1993, 38-39]. Già da queste poche battute appare chiaro l'impianto teilhardiano della proposta di Hefner: l'essere umano diventa, dal suo punto di vista, un anello di congiunzione indispensabile per l'evoluzione dell'intero universo verso il punto Omega [Hefner 2003].

Le due componenti semantiche della nozione di co-creatore creato aiutano a mettere meglio a fuoco la natura di questo concetto. Il termine "creato" ha evidentemente una doppia valenza: una teologica e una biologica. Da una parte, l'essere umano non ha in sé il fondamento del proprio essere (e in ciò sta la valenza teologica del concetto); dall'altra, deriva da un vivente preesistente, sia per quanto concerne la sua origine

⁵ Hefner ha usato per prima volta il termine in un'opera del 1984. Solo nel 1993, però, ne ha offerto una spiegazione più estesa.

individuale, sia in quanto membro di una specie (e in ciò consiste la valenza biologica). La nozione di “co-creatore” ci dice che nell’uomo c’è qualcosa di simile a Dio, ma evidenzia anche una relazione di dipendenza: l’uomo collabora con Dio senza però essere subordinato a Lui.

Per questo motivo, l’accento è posto soprattutto sulla libertà dell’agire creativo e sull’equiparazione tra l’agire umano e l’agire divino. Inoltre, sebbene Hefner parli dell’agire umano come orientato verso la pienezza della natura, non fornisce indicazioni precise sul contenuto di tale pienezza. L’autore riconosce altresì la natura dinamica ed evolutiva della Creazione e, forse per questo, rinuncia a prospettarne una direzionalità specifica: l’Antropocene appare così come un futuro aperto, nelle mani dell’essere umano, senza particolari restrizioni normative. Conclusivamente, dunque, l’etica del “co-creatore creato” rimane indeterminata.

Secondo Peterson [2004, 828], il concetto di “co-creatore creato” è un altro modo di intendere l’immagine di Dio. Si tratta cioè di un concetto antropologico che cerca di partire da un fondamento scritturistico. Nel contempo, possiede anche una valenza escatologica, come anticipazione di una nuova creazione [Peters 2005, 857]. In un quadro siffatto, il concetto di “co-creatore creato” si inserisce facilmente nella cornice dell’Antropocene. Infatti, è proprio attraverso l’agire tecnologico che l’uomo è destinato a diventare una forza trasformativa pari alle forze geologiche che hanno modellato il pianeta nei suoi 4,5 miliardi di anni di storia.

Secondo Siaw [2020, 298], la metafora del “co-creatore creato” descrive le relazioni dell’essere umano con la natura, con la tecnica e con Dio. Occorre tuttavia rilevare che una grande debolezza di questa impostazione risiede nella canonizzazione della tecnica, che sembra essere assimilata al potere creatore divino. Tale visione ottimistica della tecnica è stata messa in discussione, per esempio, da Westhelle [2004, 748]. Esistono altresì interpretazioni più conservatrici del concetto di Hefner, come quella di Ronald Cole-Turner [1993, 91], che mette in dubbio la valenza positiva della tecnica sottolineandone la sua ambiguità.

Indipendentemente dalle posizioni ottimistiche o meno sulla tecnica, ciò che è qui preme sottolineare è l’importanza di una perspicua comprensione della ambiguità tecnologica. A questo riguardo è per esempio frequente la mancata sottolineatura dell’enorme distanza tra

il potere creatore divino e il potere tecnico umano, tra l'essere vivente e l'artefatto. È invece precisamente tale distanza che spiega l'ambiguità e il potenziale autodistruttivo della tecnica moderna, un limite che non esiste nella natura e che diventa drammaticamente evidente quando si considerano le diverse dinamiche che sono proprie, rispettivamente, degli esseri viventi e degli artefatti. Infatti, mentre il vivente nasce, cresce, fiorisce, muore e si reintegra nel ciclo naturale, l'artefatto ha il suo massimo grado di perfezione quando è appena fabbricato. Alla fine della sua vita, l'artefatto diventa solo spazzatura o rifiuto: ed è solo con grandi difficoltà e dopo molto tempo che riesce a rientrare nel ciclo naturale. Alla radice dell'ambiguità e dei limiti del concetto di "co-creatore creato" si trova proprio l'indebita assimilazione del potere tecnico umano al potere creatore divino. In ultima analisi, alla base dell'eccessivo ottimismo del concetto di "co-creatore creato" vi è una comprensione superficiale della tecnica moderna e delle caratteristiche dei suoi prodotti.

Pur senza far diretto riferimento alla nozione di "co-creatore creato", Buck [2015] afferma che il rimedio al disincantamento del mondo di weberiana memoria determinato dal dominio tecnico sulla natura sta nell'orientare la capacità tecnica dell'essere umano verso un rapporto amichevole con l'ambiente naturale. Pratiche come il *rewilding* (la reintroduzione di specie selvatiche nell'ambiente) e le *città biofiliche* immaginate da Mancuso [2023] offrono esempi di come l'integrazione della tecnica con la natura, anziché la sostituzione della biosfera con la tecnosfera, possa aiutarci a pensare l'Antropocene in modo più ottimistico e meno inficiato dall'ambiguità della tecnica.

Per tracciare una sorta di bilancio di quanto siamo venuti dicendo, le parole di Peterson sembrano particolarmente appropriate: «La teologia del co-creatore creato di Hefner è interessante, suggestiva e intrigantemente incompleta. Considerare le alternative potrebbe quantomeno servire a indicare possibili direzioni utili a esplorare ulteriormente il concetto» [Peterson 2005, 828]. Sebbene alcuni sostengano che il concetto di "co-creatore creato" non sia sostanzialmente diverso da quello di "custode" [Case-Winters 2004, 821], mi pare che l'esplicita focalizzazione sulla capacità tecnologica dell'uomo nel definire il rapporto tra l'essere umano e la natura rappresenti un pregio indiscutibile di questa nozione.

Nel pensare il rapporto dell'essere umano col mondo naturale attraverso la mediazione della tecnica occorre altresì non dimenticare la dimensione trinitaria dell'agire divino, nonché dell'idea fondante dell'antropologia teologica: l'uomo come *imago Dei*. È vero che tanto il concetto di custode che quello di co-creatore tendono ad appiattire l'idea di Creazione all'unico atto di Dio, e del Padre. È però anche vero che non si possono non considerare le dimensioni cristologiche e pneumatologiche della Creazione, come pure del rapporto tra l'agire divino e l'agire umano. In questa sede non è ovviamente possibile alcun approfondimento della questione. Resta tuttavia il fatto che il tema del rapporto dell'essere umano con la natura mediato dalla tecnica necessita di essere sviluppato anche a partire da una prospettiva trinitaria.

4. La radicale distinzione tra creare e trasformare, ovvero l'equivoco del Deus artifex

In riferimento alla capacità tecnica dell'uomo, non è infrequente l'uso della metafora dell'uomo che “gioca a essere Dio” (*playing God*) [Simons 2022]. Dietro questa analogia si cela l'idea che l'uomo possa imitare o addirittura sostituire l'azione divina sulla natura. Tuttavia, per la teologia cristiana tale idea è da considerarsi blasfema. La Sacra Scrittura, infatti, distingue con precisione l'azione creatrice divina da quella trasformante dell'essere umano [Kehl 2009, 45], che può essere considerata come espressione della sua capacità tecnica. L'Antropocene, dal punto di vista teologico, non può quindi essere interpretato come una sostituzione alla “cabina di pilotaggio” della Creazione. L'essere umano non può assumere il ruolo divino di Creatore: è chiamato piuttosto a gestire e prendersi cura della creazione.

Durante il dipanarsi della storia abbiamo assistito a modi assai differenti di concepire il rapporto di Dio con il mondo e l'idea della *creatio ex nihilo*, che di per sé evidenzia la sovrana libertà divina. Ad ogni buon conto, le variazioni nel modo di comprendere questo rapporto riflettono anche le diverse concezioni sull'uomo e sul modo di rapportarsi con le sue opere. Quando la Modernità riduce questo rapporto alla mera causalità efficiente (con l'idea del Dio Architetto) – dimenticando la causalità finale e la causalità esemplare, nonché il concetto di partecipazione

all'essere sviluppato ampiamente da Cornelio Fabro [2010] – si limita notevolmente lo spazio per la differenza tra l'agire divino e l'agire creativo dell'essere umano. Adottando una prospettiva analoga a quella della Modernità, come ha mostrato Ovitt [1987, 13], si tende poi erroneamente a ritenere che la metafora del *Deus artifex* abbia rappresentato il fondamento dello sviluppo medievale della tecnica. In prospettive del genere, è del tutto evidente, la radicale differenza tra la natura e l'artefatto viene sminuita proprio in virtù di una comprensione della creazione incentrata esclusivamente sulla causalità efficiente. Tuttavia, paradossalmente, svanisce anche la possibilità di concepire normativamente un riallineamento dell'agire tecnologico umano con quello divino.

E non è tutto. Come sostenuto da Aristotele (*Metafisica*, 1033a; *Etica Nicomachea*, 1140a; *Fisica* 192b), le realtà naturali possiedono in sé stesse il proprio principio di unità ed esistenza, laddove gli artefatti ne sono privi. Da un punto di vista religioso, si potrebbe anche sostenere che le realtà naturali partecipano dell'essere di Dio, mentre gli artefatti no: di conseguenza, il rispetto per il modo di essere e per l'esistere dei secondi non è minimamente paragonabile a quello per i primi. Per questa ragione, l'azione trasformativa dell'essere umano sulla natura deve essere segnata, anzitutto, da una vera e propria forma di rispetto.

Questo rispetto è dovuto non solo agli esseri naturali considerati singolarmente, ma soprattutto alla totalità della Creazione e, in ultima istanza, a Dio. È importante ricordare che il rispetto non implica una assoluta intangibilità: piuttosto, indica un'attenzione a mantenere l'integrità delle relazioni (che solitamente viene chiamata "equilibrio ecologico"), ossia un'attenzione volta a garantire le condizioni per la prosperità sia della vita umana sia del resto degli esseri viventi. Precisamente in questo consiste la chiamata alla responsabilità umana: garantire lo sviluppo dei dinamismi naturali delle creature, non per sfruttarli a proprio beneficio, ma per contribuire al compimento del dono di Dio, che è la Creazione.

In fin dei conti, il paradigma tecnocratico (quello, cioè, che secondo Papa Francesco definisce la situazione attuale dell'Antropocene) altro non è che un uso egoistico e autoreferenziale della capacità tecnica umana, che non si cura della comprensione e della realizzazione della pienezza del creato. Considerata l'ambiguità dell'agire tecnologico dell'essere umano e i limiti materiali del mondo naturale a sostenere lo sviluppo umano – la cosiddetta *carrying capacity* della Terra – [Del

Monte-Luna *et al.* 2004], che mette in crisi l'idea di un progresso infinito e spesso inteso unicamente come crescita economica – la capacità tecnica dell'uomo non può che autolimitarsi.

L'Antropocene, inteso come consapevolezza della portata del potere tecnologico umano, rappresenta dunque il momento culminante della chiamata alla responsabilità di cui si diceva e invita a prendere congedo dalla concezione che vede nella capacità tecnica dell'essere umano il sostituto del potere redentore di un Dio che avrebbe abbandonato la Creazione ai suoi autonomi dinamismi: una concezione, questa, che implica appunto l'idea che la Creazione richiede l'intervento umano per raggiungere una pienezza che altrimenti non potrebbe conseguire. La capacità tecnica dell'essere umano deve supportare i dinamismi naturali, ma non rimpiazzarli. Non solo perché l'origine di tali dinamismi non risiede nell'azione umana, ma anche perché l'essere umano non può comprenderli appieno. Come sottolineato da Scott [2000], la sfiducia e lo scetticismo circa la proposta di ascrivere alla tecnica una potenza redentrice *tout court* deriva anche da questo.

Nel quadro di queste discussioni, Clingerman ritiene necessario sviluppare una dottrina della Creazione antropocenica, anziché restare ancorati a una dottrina ancora basata sull'Olocene [Clingerman 2024, 616]. A suo parere, per mettere mano a questa nuova dottrina vi sono alcuni aspetti ineludibili: in primo luogo, è fondamentale ripensare il rapporto tra l'uomo e la natura superando il riduzionismo scientifico e tecnologico; in secondo luogo, è essenziale riconciliare la storia della natura con la storia della salvezza, integrando (di conseguenza) natura e storia; infine, è importante sottolineare che la trasformazione della natura non è il risultato di una umanità da intendere come universale collettivo, ma è operata solo da una parte di essa, quella che detiene il potere economico e tecnologico. Ciò significa, in altre parole, che in riferimento al rapporto tra l'uomo e la natura è necessario integrare l'agire tecnologico in una visione assai più ampia.

5. Conclusioni

Come ha chiaramente evidenziato Luca Valera [2022, 19-51], la tecnica moderna non è più semplicemente uno strumento dell'agire

umano, ma è diventata un ambiente in cui questo si svolge. Se questa è la cifra distintiva dell'Antropocene, una teologia adeguata a un'epoca siffatta non può prescindere da una comprensione teologica della tecnica. Papa Francesco, nell'Enciclica *Laudato Si'*, ha messo a fuoco questa necessità proponendo una transizione dal paradigma tecnocratico a quello di un'ecologia integrale, un tema recentemente ripreso nell'Esortazione Apostolica *Laudate Deum*. A fronte della centralità della responsabilità umana nella crisi ecologica che stiamo vivendo, è necessario ripensare la crisi non più in termini di un antropocentrismo tirannico, che conduce alla distruzione planetaria in virtù di un potere tecnico incontrollato, ma nei termini di un antropocentrismo situato. Un antropocentrismo che deve essere in grado di comprendere l'agire tecnologico alla luce dell'interdipendenza tra uomo e natura, anziché basarsi sull'opposizione dicotomica tra i due termini.

A partire da questa prospettiva, la teologia dell'Antropocene dovrebbe perciò fare tutt'uno con una teologia della liberazione dal paradigma tecnocratico, come suggerito da Castillo [2019]. Sebbene l'assimilazione operata da Castillo tra paradigma tecnocratico e sistema capitalistico possa essere dibattuta, la sua prospettiva ha il merito di mettere in discussione il rapporto dell'essere umano con la tecnica. Questo rapporto viene analizzato sistematicamente, mettendo in evidenza la necessità di superare un modello che vede la tecnica come strumento di dominio incontrollato sulla natura e invitando a ripensarla come parte di una relazione più equilibrata e responsabile con il mondo naturale.

Lucio Florio [2024, 73] integra questa prospettiva partendo dal ruolo dell'agire umano —segnato dalla tecnica— in relazione a una Creazione in attesa di redenzione: «Anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,21). La tecnica umana, essendo una capacità naturale ancor prima di essere strumento [Botturi 2021, 235], necessita di essere armonizzata in un quadro generale di collaborazione dell'essere umano con l'opera redentrice di Dio. Tuttavia, è fondamentale che le distanze tra l'agire umano e quello divino vengano mantenute: l'essere umano deve agire in modo umano, e non divino. Difatti, «la singolarità antropologica è di servire il creato, facendolo fiorire e crescere, imitando in questo l'azione stessa creatrice di Dio. C'è un solo modo di essere signore-dentro-il-reale ed è attraverso la cura degli altri esseri» [Gam-

berini 2021, 78]. Per questo motivo, è a mio parere necessario andare oltre i concetti di custode e co-creatore creato: occorre elaborare una concezione più adeguata, in grado di guardare con maggior chiarezza alla natura dell'uomo quale essere in relazione con la natura, un essere che tramite la mediazione tecnica orienta il suo agire tecnologico verso la pienezza propria e della natura intesa nella sua totalità.

La visione religiosa della natura come creazione e quella della tecnica come elemento centrale dell'agire umano necessitano insomma di essere profondamente ripensate e integrate. Solo in questo modo è possibile immaginare un rapporto tra essere umano e ambiente naturale in grado di vedere l'Antropocene non come l'ultima epoca geologica, ma come una fase in grado di aprire la strada a una vita migliore per le generazioni future.

Riferimenti bibliografici

- Anders, G. [1962], Theses for the Atomic Age, in: *The Massachusetts Review* 3 (3), 493-505.
- Bergmann, S. [2020], Theology in the Anthropocene – and beyond?, in: S. Bergmann, M. Vähäkangas (eds.), *Contextual theology: Skills and practices for al liberating faith*, London, Routledge, 160-180.
- Botturi, F. [2021], Tecnica, natura e desiderio in: *Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate* 1, 253-262.
- Brand, S. [2010], *Whole Earth Discipline. Why dense cities, nuclear power, genetically modified crops, restored, radical science and geoengineering are essential*, New York, Atlantic Books.
- Buck, J. [2015], On the Possibilities of a Charming Anthropocene, in: *Annals of the Association of American Geographers* 105 (2), 369-377.
- Case-Winters, A. [2004], Rethinking the Image of God, in: *Zygon* 39 (4), 813-826.
- Castillo, D. [2019], *An Ecological Theology of Liberation: Salvation and Political Ecology*, Maryknoll, Orbis Books.
- Checketts, L. [2022], Homo gubernator as a Teilhardian Catholic Response to Transhumanism, in: A. M. Gouw, B. Green, T. Peters (eds.), *Religious Transhumanism and its Critics*, Lanham, Lexington Books, 341-353.
- Chryssavgis, J. [2011], *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York, Fordham University Press.

- Chryssavgis, J., Krueger, F. [2019], Working with Orthodox forms of Christianity, in: H.P. Koster, E.M. Comradie (eds.), *T&T Clark Handbook of Theology and Climate Change*, Bloomsbury, London, 229-239.
- Church, G., Regis, E. [2012], *Regenesi. How Synthetic Biology Will Reinvent Nature and Ourselves*, New York, Basic Books.
- Clingerman, F. [2024], Theologies of creation and the Anthropocene in: J. Goroncy (ed.), *The T & T Handbook of the Doctrine of Creation*, London, Bloomsbury, 608-622.
- Cole-Turner, R. [1993], *The New Genesis. Theology and the Genetic Revolution*, Louisville, John Knox Press.
- Concilio Vaticano II [1965], *Costituzione Pastorale Gaudium et Spes*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Crutzen, P., Stoermer, E. [2000], The Anthropocene, in: *Global Change Newsletter* 41, 17-18.
- Fabro, C. [2010], *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Segni, EDIVI.
- Florio, L. [2015], *Teología de la vida*, Córdoba, Ágape.
- Florio, L. [2024], Anthropocene and Economy of Salvation. Theological Relevance of a Geological Concept, in: *European Journal of Science and Theology* 20 (1), 69-78.
- Francesco [2015], *Lettera enciclica Laudato Si'*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Francesco [2023], *Esortazione apostolica Laudate Deum*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Gamberini, P. [2021], Natura oltre l'antropocentrismo, in: *Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate* 1, 63-80.
- Gayon, J. [2017], ¿Conservadores o transformadores de la naturaleza?, in: J. Sanmartín, R. Gutierrez (a cura di), *Técnica y Ser Humano*, México D.F., Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Toledano, 131-143.
- Goisis, G. [2021], Padroni e possessori della natura?, in: *Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate* 1, 315-323.
- Grinspoon, D. [2016], *Earth in Human Hands. Shaping our Planet's Future*, New York, Grand Central Publishing.
- Guardini, R. [2022a], *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Brescia, Morcelliana.
- Guardini, R. [2022b], *Lettere dal Lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Brescia, Morcelliana.
- Hall, D. [1982], *The Steward: a Biblical Symbol Come of Age*, Grand Rapids, Eerdmans.

- Hall, D. [2006], Stewardship as a Key to a Theology of Nature, in: R.J. Berry (ed.), *Environmental Stewardship*, London, Bloomsbury, 129-144.
- Hamilton, C. [2010], *Requiem for a Species: Why we resist the truth about climate change*, Earthscan, Abbingdon Press.
- Hamilton, C., Bonneuil, C., Gemenne, F. (eds.) [2015], *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a new epoch*, Oxford, Routledge.
- Haraway, D. [2016], *Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene? Nature, history and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press.
- Hefner, P. [1984], The Creation, in: C. Braaten, R. Jenson (eds.), *Christian Dogmatics*, Philadelphia, Fortress Press.
- Hefner, P. [1993], *The Human Factor: Evolution, Culture, Religion*, Minneapolis, Fortress Press.
- Hefner, P. [2003], *Technology and Human Becoming*, Minneapolis, Fortress Press.
- Heidegger, M. [2017], *La questione della tecnica*, trad. it. G. Vattimo, Firenze, Goware (ed. or. 1953).
- Henriksen, J. [2022], *Theological anthropology in the Anthropocene. Reconsidering human agency and its limits*, Cham, Springer.
- Hornborg, A. [2015], The political ecology of the Technocene: Uncovering Ecologically Unequal Exchange in the World-System, in: C. Hamilton, C. Bonneuil, F. Gemenne (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a new epoch*, Oxford, Routledge, 57-69.
- Houghton, J. [2006], Stewardship for the Twenty-first Century, in: R. J. Berry, *Environmental Stewardship*, London, Bloomsbury, 315-317.
- Huesemann, M., Huesemann, J. [2011], *Techno-Fix. Why Technology Won't Save Us or the Environment*, Gabriola Island, New Society.
- International Panel on Climate Change (IPCC), Fifth Assessment Report. Summary for Policymakers, in: Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jonas, H. [2009], *Il Principio Responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi.
- Kehl, M. [2009], *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona, Herder.
- Lamboll, R.D., Nicholls, Z.R.J., Smith, C.J., Kikstra, J.S., Byers, E., Rogelj, J. [2023], Assessing the size and uncertainty of remaining carbon bud-

- gets, in: *Nature. Climate. Change* 13, 1360-1367. <https://doi.org/10.1038/s41558-023-01848-5> (ultimo accesso 20 settembre 2024).
- Lorrimar, V. [2017], The Scientific Character of Philip Hefner's "Created Co-Creator", in: *Zygon* 52 (3), 726-746.
- Malm, A., Hornborg, A. [2014], The Geology of Mankind? A critique of the Anthropocene narrative, in: *The Anthropocene Review* 1 (1), 62-69.
- Mancuso, S. [2023], *Fitopolis. La città vivente*, Roma/Bari, Laterza.
- Millenium Ecosystem Assessment [2003], *Ecosystems and Human Well-Being. A Framework for Assessment*, Washington DC, Island Press.
- Del Monte-Luna, P., Brook, B.W., Zetina-Rejón, M.J., Cruz-Escalona, V.H. [2004], The carrying capacity of ecosystems, in: *Global Ecology and Biogeography* 13, 485-495.
- Northcott, M., Scott, P. (eds.) [2015], *Systematic Theology and Climate Change*, Oxford, Routledge.
- Norton, B. [1995], *Toward Unity among Environmentalists*, New York, Oxford University Press.
- Ovitt, G. [1986], *The Restoration of Perfection. Labor and Technology in Medieval Culture*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Peters, T. [2005], Techno-secularism, Religion and the Created Co-Creator, in: *Zygon* 40 (4), 845-862.
- Peterson, G. [2004], The Co-Created Creator. What it is and what it is not, in: *Zygon* 39 (3), 827-840.
- Scott, P. [2000], The technological factor: redemption, nature and the image of God, in: *Zygon* 35 (2), 371-384.
- Siaw Kwayke, A. [2020], Created Co-creator. A Theory of Human Becoming in an Era of Science and Technology, in: *Scientia et Fides* 8 (2), 285-305.
- Sideris, L. [2022], *Unnatural Theology in the Anthropocene*, Gifford Lectures, <https://www.abdn.ac.uk/sdhp/events/gifford-lectures/gifford-lectures-2022-2430.php>"\l"panel2843 (ultimo accesso 20 settembre 2024)
- Simons, M. [2022], Playing God: Symbolic Arguments against Technology, in: *Nanoethics* 16, 151-165.
- Skrimshire, S. [2014], Eschatology, in: M. Northcott, P. Scott (eds.) *Systematic Theology and Climate Change*, Oxford, Routledge, 157-174.
- Tanuro, D. [2021], Face au désastre. Pourquoi Bruno Latour a tort et pourquoi il faut le prendre au sérieux in Contretemps, in: *Revue de Critique Communiste*, <https://www.contretemps.eu/desastre-latour-materialisme-ecologie-capitalisme-vert-tanuro/> (ultimo accesso 20 settembre 2024)
- Teilhard de Chardin, P. [2020], *Il fenomeno umano*, Brescia, Queriniana.
- Vaccaro, A. [2015], *La Linea Obliqua. Il ruolo della tecnologia nella riflessione teologica*, Bologna, EDB.

- Valera, L. [2022], *Espejos. Filosofía y nuevas tecnologías*, Barcelona, Herder.
- Westhelle, V. [2004], The Poet, The Practitioner, and the Beholder: Remarks on Philip Hefner's Created Co-Creator, in: *Zygon* 39 (4), 747-754.
- White, L. [1967], The Historical Roots of our Ecological Crisis, in: *Science* 155, 1203-1207.
- Witze, A. [2024], It's final: the Anthropocene is not an epoch, despite protests over vote, in: *Nature News* doi: <https://doi.org/10.1038/d41586-024-00868-1> (ultimo accesso 20 settembre 2024).

Technological Agency and the Theological Meaning of the Anthropocene. Are Human Beings Stewards or Co-Creators?

Keywords

Anthropocene; theology of technology; situated anthropocentrism; steward; co-created creator

Abstract

The environmental crisis is both undeniable and caused by human activity. Therefore, the issue is not only the crisis itself but, foremost, human responsibility in it. The Anthropocene is not an inevitable destiny; rather, it is an unprecedented event that must be understood as part of humankind's responsibility toward nature. This article addresses the problem of human responsibility, particularly in relation to the mediation of technology. After defining the meaning of the Anthropocene, it examines the role of technological power in transforming nature. Within this framework, theological perspectives on humankind's role are critically analyzed. A key limitation of contemporary theological reflections is their inability to fully account for the transformation of nature as mediated by technology. This article seeks to overcome that limitation by offering essential insights for a theological understanding of technological power in shaping the natural world. Specifically, it highlights two key considerations: first, the need to carefully distinguish between God's creative action and human technological production; second, the importance of integrating technological power in a way that respects the integrity of Creation.

La crisi ecologica, oltre ad essere un fatto indiscutibile, è anche a carico dell'uomo. A fare problema è cioè non solo lo stato di crisi, ma anche (e principalmente) il ruolo rivestito dalla responsabilità umana nel determinarlo. Occorre perciò pensare all'Antropocene non come un fatto ineluttabile, ma come un momento inedito da ricondurre alla responsabilità dell'uomo. L'articolo affronta il tema della responsabilità umana

da un punto di vista teologico e prendendo in considerazione la mediazione dell'agire tecnologico. Dopo aver presentato i tratti che definiscono il concetto di Antropocene, viene esaminato il problema del potere tecnologico e la sua capacità di trasformazione della natura. Entro questo quadro vengono valutati criticamente aspetti salienti messi a punto dalla teologia contemporanea per pensare il ruolo dell'essere umano. A livello generale, è l'incapacità di pensare la trasformazione della natura a partire dall'agire tecnologico a rappresentare uno dei grandi limiti della riflessione teologica odierna sull'Antropocene. L'articolo intende mostrare la necessità di porre rimedio a questo limite e indicare alcuni elementi irrinunciabili per concepire in modo adeguato la trasformazione tecnologica della natura da una prospettiva teologica: tener presente la differenza tra l'agire creatore di Dio e la produzione tecnica dell'essere umano, da un lato, e integrare l'agire tecnologico in un quadro che mantenga al suo centro il rispetto per il creato dall'altro.

Cristián Borgoño
Facoltà di Teologia
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
E-mail: cborgono@uc.cl

ESSAYS / SAGGI LIBERI

FLAVIA PALMIERI

WHAT IS TIME? SPEUSIPPUS' AND XENOCRATES' REINTERPRETATION OF PLATO'S *TIMAEUS* 37D

TABLE OF CONTENTS: 1. *Introduction*; 2. *Speusippus*; 3. *Xenocrates*; *Conclusions*.

1. *Introduction*

«**Q**uid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio».¹ Concerning Augustine's question, Plato would not answer as doubtfully as the Church Father. In fact, Plato not only provides a precise definition of time but also makes it consistent, as far as possible, with his entire philosophical system, mainly by placing the treatment of time in the cosmological perspective. As is well known, in the *Timaeus* Plato offers one of the first systematic treatments of time in Western philosophical tradition, placing it in close relation to the cosmos and the eternity of the Ideas. While Plato's definition is renowned, less so are those of his disciples, notably Speusippus and Xenocrates, the first scholars of the Academy after Plato's death. Although little studied, their doctrines and the way they revisit Plato's positions have greatly influenced the way Plato's philosophy is understood throughout the subsequent history of philosophy.² Before understanding how their reworkings of the Platonic definition of time fit coherently into their philosophical systems, it is necessary to briefly analyse the Platonic definition from which they take their starting

¹ Augustinus, *Confessiones* XI, 14.

² See at least Opsomer 2020 and Sedley 2021b.

point. A detailed discussion of the nature of time in Plato is beyond the scope of this article; therefore, I will only focus on the context in which the definition of time in the *Timaeus* is presented, as well as the central problems to which it is closely linked. These issues, indeed, shape the main aspects taken into consideration also by Speusippus and Xenocrates.

After dealing with the generation of the world soul and its ordering activity, Timaeus introduces the question of time, which is conceived not as an independent entity, but as a reality dependent on the cosmos itself, closely linked to the action of the world soul, the presence of the demiurge and the relationship with the intelligible paradigm.

In *Tim.* 37c6, Plato describes how the demiurge observed the cosmos in motion and living as a reflection of the eternal gods, feeling joy³ and deciding to make it even more like the eternal model. To this aim, time is introduced to reduce as far as possible the ontological difference between the two levels of reality, that of the intelligible model – eternal and timeless – and its sensible copy (the universe) – which had an origin and is subject to change and movement –.⁴ Therefore,

³ As noted by Thein 2021, 93, *Tim.* 37c6 where the demiurge pauses to observe his creation, is the only instance of such reflection in the story. This dramatic moment serves a purpose: while contemplating the unified soul and body of the world, he conceives the idea of planets and their motions, giving rise to what we call “time”. Nevertheless, Fronterotta 2018, 210 n. 120, warns against attributing human emotionality to the demiurge since the condition described by Plato is instead linked to the benevolent will of the divinity towards the generation of the cosmos. The demiurge’s exultation, therefore, signifies the recognition of the successful fulfilment of the providential plan. In other words, through the representation of the demiurge’s joy, Plato conveys that the cosmos, both in its motions and in its nature, is indeed a perfect and supremely good creation. See also Petrucci 2022, 286.

⁴ I cannot fully address here the complex relationship between the intelligible and sensible worlds but will highlight two contrasting perspectives. Fronterotta 2021 argues that in the *Timaeus*, while the sensible world is described as a “living being endowed with soul and intellect,” its intelligible model is a “perfect living being” devoid of soul, intellect, or body. He interprets this in terms of the intelligible “vitality” that paradigmatically informs the sensible world – rooted in *Sophist* 248e-249a, where movement, life, soul, and intelligence are attributed to the *pantelos on*, understood as the capacity of intelligibles to establish relations of communication and participation while remaining immutable. In contrast, Ferrari 2012, 608-613 sees the “vitality” of the *panteles zoon* in the *Timaeus* as indicative of its role as an efficient cause of the

the demiurge conceived time as a moving image of eternity: time is «an everlasting likeness moving according to number» (κατ'ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα),⁵ namely a reflection of the intelligible world manifested through the regular movement of the stars. Evidently, the transfer of “eternity” from the model to the copy can only be partial, because a generated reality such as the sensible world cannot be eternal (as its intelligible paradigm). Nevertheless, time is not defined as a confused and casual movement but one that proceeds according to number, thus according to a regular, harmonic and invariable rhythm, precisely to resemble ideal perfection as closely as possible.⁶ The demiurge then organised the universe so that time would manifest itself through cycles such as days, nights, months and years, which did not exist before the creation of the cosmos. In this way, time, with its forms such as “past” and “future” (37e4: χρόνου γεγονότα εἶδη), becomes part of the generated world, thus remaining different from the eternal being.

The elements that enter into the definition of time are at least three:⁷ the heavens, eternity, and unity and number. The heavens are the indispensable element because their ordering coincides with the genesis of time, since time is the product of the placement of the stars on the circles of the world soul. The circular and regular motions of the stars, which make the movements of the world soul visible, give rise to the

sensible cosmos. See also Petrucci 2022, 287-288, where, rejecting a strict dualism between an eternal, immobile intelligible realm and a temporal, mutable sensible world, a contrast between two forms of dynamism is proposed: the non-spatialized, synchronic dynamism of the intelligible and the progressive, spatialized dynamism of the sensible. If the intelligible model is conceived as a perfect living being encompassing the totality of intelligible realities and structured through the supreme kinds of the *Sophist*, then *Timaeus* presents time as the key distinction between these two ontological domains.

⁵ *Tim.* 37d6-7, tr. Cornford 1937, 98. See the different syntactic construction (and consequently translation and interpretation) proposed by Brague 1982, 11-71, which, however, has not convinced most interpreters to date.

⁶ Thein 2021, 94: «The effect intended by the Demiurge with the creation of time is not one of an undifferentiated eternity, but consists rather in conferring to the world a still higher degree of nobility which is not entirely unlike the value of what is *aionios* or *aidios* – in other words, the value proper to living beings alone».

⁷ As noted by Ferrari in Petrucci 2022, LXXII-LXXIII.

μέρη χρόνου (“parts of time”, *Tim.* 37e1-3). Since the stars only make the movements of the cosmic soul perceptible, it can be concluded that time is primarily a product of the cosmic soul.⁸ The connection between unity and number, on the other hand, describes the relationship between eternity and time, since time, whose movement has a numerical structure, imitates eternity, which is unitary and immobile. The shaped universe and the paradigm are both eternal but not in the same way: while the eternity of the shaped universe proceeds according to number, that of the paradigm is an eternity that remains in unity.

This is the starting point for a well-known problem that concerns the *Timaeus* as a whole, namely the question of the “chronological sequence”:⁹ If what precedes the beginning of time is timeless and therefore eternal, and if the body and soul of the world precede the beginning of time, how can they have a beginning and a generation through the action of the demiurge? Consider the generation and constitution of the world soul. On the one hand, its constitution by the demiurge is described (*Tim.* 34c ff.); on the other, it is also considered eternal because it is before time and before the constitution of the sensible world.¹⁰ Moreover, it is in eternal motion, since the soul is itself the principle of its movement and the movement of the cosmos. This “chronological” difficulty is inextricably linked to the mythological form of the

⁸ The dependence of time on the cosmic soul has been addressed by Schmidt 2012, 30-34.

⁹ See Fronterotta 2018, 78.

¹⁰ There are, however, different interpretations among scholars of the Platonic demiurge and its relation with the soul, cf. e.g. Brisson 1974, who holds that the soul is temporally engendered but ontologically dependent on the demiurge, while Piteloud 2022, 106, holds that «The Demiurge is then an epistemological point of view, transforming Timaeus’ speech into a thought experiment that combines argumentation and visualization». The analysis of Karfik 2004, in part. ch. *Die Bewegungslehre des Timaios* on the relationship between the demiurge, the soul, movement and the *nous* in the *Timaeus*, which leads him to argue for the identification of the demiurge with the *nous*, remains fundamental (in part. cf. 216-218). For an up-to-date overview of ancient and modern interpretations of the Platonic demiurge, see Ilievski 2022, 45-61. Specifically on the analysis of the main issues concerning the world soul, see Marongiu 2023, who investigates two intertwined questions: whether the world soul’s generation takes place in time and whether its priority with respect to the cosmos’ body should be understood in chronological terms. On the *Entwicklungsgeschichte* of the *Anima mundi* concept from Plato onwards, see Helmig 2020.

plausible discourse of the *Timaeus*,¹¹ which has led since antiquity to two different interpretations of the dialogue, either in a literal sense, as Plutarch and Atticus did, or allegorical.¹²

Speusippus and Xenocrates are credited with the allegorical reading of the *Timaeus* (διδασκαλίας χάριν), i.e. they use the fictitious narrative of chronological anteriority to explain the ontological priority of metaphysical principles, probably in response to Aristotelian criticism of the eternal but generated world presented in the *Timaeus*.¹³ What I propose in this article is to analyse how the allegorical explanation was

¹¹ For an interesting analysis of the distinction between εἰκὸς λόγος and εἰκὸς μῦθος in the *Timaeus*, where the former would refer to realities belonging to the category of “that which comes into being”, and the second is instead appropriate to the human perspective, cf. Johansen 2004, 62-64.

¹² On interpretations of the relationship between time and cosmos in the Platonic tradition see Vázquez 2022a. Specific and up-to-date studies on Plato’s conception of time and its relation with the cosmos are collected in Vázquez & Ross 2022 and Ilievsky *et al.* 2023. The *Timaeus* continues to this day to be interpreted in different ways by scholars: see Vlastos 1995, 272-274 on the distinction between a uniform and measurable time born together with the universe, and the «irreversible temporal succession» proper to pre-cosmic time, i.e. a temporality that is not measurable and yet marked by the before-after succession. For different positions, see also at least Brisson 1974, Baltes 1999, Sedley 2007, and more recently Vázquez 2022b who argues in favour of a literal interpretation. Cf. Ulacco 2019, 187-189 for a clear and up-to-date summary of the various possible ways of considering the “precosmic” phase in the *Timaeus*. According to Ulacco (*ivi*, 195-200), the precosmic phase in the *Timaeus* is not to be understood as an actually existing temporal period, but rather as a logical distinction that highlights the contrast between chaotic becoming – evidenced by the ἔχνη, that is, the traces of the disordered entry of the images of the Forms into the χώρα – and the cosmogonic ordering effected by the Demiurge. In this reading, the χώρα assumes a dual function, serving both as space and as matter, and the ἔχνη mark the initial participation of the elements in the Forms, pending the definitive structure that only the mathematical intervention of the Demiurge can secure. Cf. also Sorabji 1983, whose work remains fundamental for the extensive analysis he offers on the different notions of time concerning the concepts of creation and continuum throughout the history of ancient philosophy.

¹³ Cf. Aristot., *De caelo* I 10, 279b32 ff. = fr. 94 IP = F. 73 IP; Schol. *In Aristot. De caelo*, p. 489, 9 Brandis = fr. 95 IP. On this specific topic, see Bénatouïl 2017, and also De Cesaris 2023, which on the contrary proposes challenges of standard/allegorical reading in the early Academy. Henceforth with fr./fr. x IP I refer to the texts of Speusippus in Isnardi Parente 1980 (the concordances with Tarán’s frag-

taken up by Speusippus and Xenocrates, in particular by analysing their reinterpretation of the world soul, to investigate how the two definitions of time can be integrated into their systems.

Since we possess only fragments and testimonies, it is important to clarify that the following is merely an attempt to reconstruct their doctrines plausibly, without claiming to be exhaustive. Indeed, a high degree of interpretative caution must be maintained.

2. *Speusippus*

It is useful to start the analysis by taking into account the Speusippean definition of time, as quoted by Plutarchus, *Plat. quaest.* VIII 4, 1007A-B, where it is reported that time is considered by Speusippus as «quantity in motion» (τὸ ἐν κινήσει ποσόν):

Ῥητέον οὖν τοὺς ὑπὸ τούτων ταραττομένους δι' ἄγνοίαν οἶσθαι τὸν χρόνον μέτρον εἶναι κινήσεως καὶ ἀριθμὸν κατὰ πρότερον καὶ ὕστερον, ὡς Ἀριστοτέλης εἶπεν, ἢ τὸ ἐν κινήσει ποσόν, ὡς Σπεύσιππος, ἢ διάστημα κινήσεως ἄλλο δ' οὐδέν, ὡς ἔνιοι τῶν Στωικῶν ἀπὸ συμβεβηκότος ὀρίζομενοι τὴν δ' οὐσίαν αὐτοῦ καὶ τὴν δύναμιν οὐ συννοοῦντες, κτλ.

It must therefore be said to such as are startled at these things, that it is their ignorance to think that time is the measure of motion in respect of sooner or later, as Aristotle calls it; or quantity in motion, as Speusippus; or an interval of motion and nothing more, as some of the Stoics define it, by an accident, not comprehending its essence and power [...].¹⁴

Plutarch's indictment of the other philosophers is very similar to that which in *De animae procreatione* (1013E) opens his defence of the temporal generation of the soul and the cosmos in *Timaeus*. Since Plutarch interprets the creation myth in Plato's *Timaeus* literally, he believes there was a pre-cosmic motion before the creation of the universe, but that time came into being along with the universe. The universe, according to Plutarch, is an εἰκὼν of God's essence and time

ments refer to his edition of 1981), while with F./FF./T. x IP I refer to the texts of Xenocrates in Ead. 2012.

¹⁴ = fr. 93 IP = F. 60 Tarán. Tr. Brown in Goodwin 1874b.

of his eternity, so he practically identifies time with the activity of the rational world soul.¹⁵ It follows that time cannot simply be an accident or an attribute of motion; and, because he believes that they regard time in this way, he criticises the definitions given by Aristotle, Speusippus and the Stoics.¹⁶

Of all Plato's students, Aristotle's definition of time as a measure of motion (*Phys.* IV 12, 221b7: μέτρον κινήσεως)¹⁷ has come down to us as the most extensively argued. In comparison to this definition, the one by Speusippus does not refer to either measurement or number. But Aristotle himself in *Categ.* VI 4b20, when he divides quantities into discrete (such as numbers) and continuous (lines, surface, body, time and space), defines the time in a different way, namely as ποσὸν συνεχές.¹⁸ This definition approaches, in some way, the Speusippean position. Unfortunately, in Speusippus' collections of testimonies and fragments, the term ποσὸν never appears except in this testimony reported above. Therefore, it is not easy to understand what Speusippus means by "quantity". One might consider the notion of indefinite quantity as connected with the concept of πλῆθος, the indefinite multiplicity that seems to represent the second Speusippean principle, from which, together with the ἔν, the defined beings in each level of reality are constituted: numbers, magnitudes, soul, sensible – according to the "progressivist" hypothesis.¹⁹ Nevertheless, it is hard to think that the term ποσὸν in the definition refers to the πλῆθος, since the temporal dimen-

¹⁵ Cf. Tarán 1981, 382. For an analysis of Plutarch's interpretation of the *Timaeus* see Opsomer 2004.

¹⁶ For the Stoics the reference is *SVF* II 515. Plutarch provides evidence for an additional Stoic definition of time: besides the one that characterizes it as an *accident*, the other, attributed to Chrysippus and Zeno, defines time as the "extension of motion" (*SVF* II 510, 509). Long & Sedley 1987, 304-308, argue that Stoic thought on this topic is dependent on Aristotle's reflections. On the Platonic background of the Stoic cosmos and the consequent conception of time, however, see Salles 2022.

¹⁷ Cf. also Arist. *Phys.* 219b1-2, 220a24-25, 220b32-221a.

¹⁸ On the conception of time in Aristotle see Bostock 1980, Cavagnaro 2002, Coope 2005, Harry 2015, Roark 2011.

¹⁹ For the consideration of ἔν and πλῆθος as the principles of numbers, see fr. 64, 66, 75, 82-84 IP. On the divisions of levels of reality see fr. 48-51 IP. Cf. Tarán 1981, 299-302, Dillon 2003b, 40-64, and for the "progressivist" interpretation Isnardi Parente 1979, 32-33, 44.

sion does not fit the principle of reality, just like motion and change. It could attain the defined quantities, i.e. the realities constituted by the principles, which would be either the mathematical quantities or the spatial quantities (i.e. magnitudes). It is debated among scholars whether mathematical numbers and spatial quantities can be in motion or not according to the Speusippean perspective,²⁰ nevertheless, they cannot be corruptible or subject to change in themselves, as related to the intelligible world. Only sensible reality is subject to change and movement, therefore to time; but how and why?

According to Isnardi Parente 1980, 334-5 (again in Ead. 2005, *fragm.* I, 45), the Speusippean definition of time refers to an indeterminate quantity in motion to differentiate it from immobile spatial quantities. This is because, according to her, quantities do not move and movement is only typical of the sensible. Zeller 1921, 1007, n. 4, considers the Speusippean definition of time as «die Grösse in der Bewegung», and he asks whether this definition means the magnitudes of movement (actually: in the field of movement) or the magnitudes in movement (the movement of the spatial). Differently, for Tarán 1981, 382, ποσόν does not refer to size, but the definition is to be understood in the sense that «only that which is in motion is quantitative», i.e. that for Speusippus time is the measure of motion, which implies that quantities are also in motion and therefore temporal, based on his attribution of the geometrical «ῥύσις theory» to Speusippus.

Let us then try to analyse the definition from the Speusippean exegesis of the *Timaeus*, a procedure that does not seem inappropriate. Plutarch's text suggests, indeed, that Plato's *Timaeus* inspired the defi-

²⁰ On the basis of Aristotl's testimony that Speusippus derived spatial quantities from the point (fr. 81 IP = Aristot. *Metaph.* N 3, 1090b 5 ff.) Cherniss 1944, 396-397, sees Speusippus as the author of the "dynamic theory" of dimensions. This perspective is taken up by Tarán 1981, 457-458. *Contra* Isnardi Parente 1979, 27-28, Ead. 1980, 316-318, Ead. 2005, *fragm.* I, 35-36, who instead considers Speusippus to be an advocate of the "static theory", according to which each of the fundamental dimensions is πέρας of the next, on the basis of fr. 122 IP where each number is prime and starting point of the respective geometric figure (see also Cattanei 1996, 223-224, Metry 2002, 81-89). This implies that for Speusippus any movement would be excluded from the true essence of mathematical entities and would only concern their empirical construction.

nitions of time he criticises, and this is quite probable at least in the case of Speusippus and Aristotle since their conceptions seem to be ultimately linked to Plato's account of time in that dialogue. It is precisely from a general reworking of *Timaeus* that the different conceptions of the structure of reality of later Academics develop.²¹

Although there is very little evidence of Speusippus' "psychology", the soul seems to be defined by the scholar as the «form of the omni-dimensionally extended» (ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ)²². To explain this definition, it can be related to the fr. 122 IP where is described the importance of the *tetras*, defined as the φυσικωτάτην καὶ τελεστικωτάτην τῶν ὄντων (the most natural and perfective of existent things) and as εἰδός τι τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι τεχνικὸν ἀφ' ἑαυτῆς (a sort of productive form of the finished products in the world).²³ If we combine this definition of ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ with the tetradic structure of the world exposed in fr. 122 IP,²⁴ it seems to me that a new hypothesis can be advanced on the peculiar Speusippean revision of the world soul of the *Timaeus* and thus of the entire dialogue: by taking up its mathematical-geometric structure, the world soul is framed, however, in a "demythologizing" interpretation of the *Timaeus*, i.e. the Speusippean world soul would take the place of the demiurge, would be divine and, as a τετρακτύς, would express the structure of the world as a cosmic model, but it would also be the geometric-spatial form that is determined in reality as the stereometric structure of all bodies made up of pyramids.²⁵ At this point, if there is no longer this radical division

²¹ See Brisson 1974, 276-295, Dillon 2003a, Id. 2003b, 61 ff., Merlan 1960, 40 ff., Isnardi Parente 1979, 30, 170-178, Ead. 1980, 372-373.

²² Iambl. *ap.* Stob. *Ecl.* I, 49, 32, p. 363, 26-364, 5. Wachsmuth = fr. 96 IP = F. 54a Tarán, tr. Finamore & Dillon 2002, 29.

²³ Fr. 122 IP = ps.-Iamb., *Theol. Arithm.* 82, 10-85, 23. De Falco = F. 28 Tarán 1981. Tr. Dillon 2003b, 62.

²⁴ Cf. Merlan 1960, 40 ff. who argues for the integration of fr. 96 IP with fr. 122 IP, hypothesising that Speusippus identified the soul and its perfect form with the pyramid, symbolising the *tetractys*. Cf. Isnardi Parente 1979, 153-180 for a broadening of this interpretation. *Contra* Tarán 1981, 257 ff. For a recent examination of this aspect, see Palmieri 2025, cap. I.3.c.

²⁵ On the "demythologisation" carried out by Speusippus see Dillon 2003b, 51, who however considers the world soul as the immediate transmitter of form to the physical universe, considering it the executive aspect of the Paradigm/Decade. For the "immanen-

of ontological levels, but the myth is to be understood on an allegorical level, reality itself, then, contains both numbers and geometrical magnitudes and is always quantitative, just as is the world soul, which is the form of the extended understood as the set of the 4 numbers that enclose the totality of geometric-spatial relations (as reported in fr. 122 IP: one, two, three and four corresponds to point, line, surface and solid, overcoming Platonic geometric atomism that stopped at triangles)²⁶. The difference is that only at the sensible level qualities are added to the quantitative structure, as also all the differences in genera and species Speusippus analysed in the Ὀμοια.²⁷

Compared to the Platonic one, Speusippus' definition of time lacks the reference to the eidetic dimension, which is unsurprising since, in Speusippus' philosophy, ideas are eliminated and replaced by mathematical numbers (fr. 73-76 IP). This entails the elimination of the problem of participation and the mimetic image. Surprisingly, on the other hand, the Speusippean definition also lacks the notion of ἀριθμός. In my view, however, this is not striking. Reality itself is structured according to numbers and magnitudes, so the progression according to number no longer serves, as in Plato, to guarantee the order of the temporal reality, since the reality itself is constituted according to a tetradic world-soul that encompasses numbers and magnitudes. The definition of time as a moving quantity perhaps serves to explain the temporality of the sensible understood as everything that is constituted as a quantity, hence its not being eternal, whereas the world soul is. If, indeed, we assume that, throughout the *Timaeus*, the motion described by the verb κινεῖν implies physicality, only bodies are properly κινούμενα [Thein 2021, 97]. If bodies are constituted according to a stereometric structure given by the world soul that connects, in reality, the level of numbers and that

tization" of the mathematical-geometric structure of the world in Speusippus' thought concerning Plato's ontological dualism see Isnardi Parente 2005, *fragm.* II, 14-17.

²⁶ On the dimensional series and geometric atomism from *Tim.* 53c-e see at least Brisson 1974, 314-332, Cattanei 1996, 217-218, Verde 2013, 146-159, Zilioli 2020, in part. *Introduction* and Pitteloud 2020, Krása 2021.

²⁷ fr. 123-145 IP. The quantitative-mathematical analysis of the structure of reality is flanked by the qualitative-sensitive analysis suitable for determinate realities, which can only be examined on the basis of the criterion of similarity (see Isnardi Parente 2005, *fragm.* II, 18-20).

of magnitudes to the sensible one, there is neither need to hypothesise a demiurge to initiate movement and time, nor need to specify that time as a moving quantity proceeds according to numerical order, since reality itself follows these principles thanks to the world soul.

Therefore, the above appears to be the plausible way in which Speusippus approached the definition of time, linking it to a recasting of Platonic philosophy²⁸. However, this is not the only possible reinterpretation of Plato's definition. Within a different philosophical framework, indeed, Xenocrates also seems to have dwelt on time, a crucial issue that is extremely connected to the structure and composition of reality.

3. *Xenocrates*

Even for the second Head of the Academy after Plato's death, a testimony on the conception of time is preserved, which is worth analysing in its context. In book 1, chapter 22 of Aëtius' *Placita*, a doxographical list of definitions of time is given (*Titulus* κβ'. Περὶ οὐσίας χρόνου). Paragraphs 1-5 are about time *qua* συμβεβηκός, but still regard it as something that subsists in reality. In § 3 the Xenocratean definition of time is reported as follows:

Ξενοκράτης μέτρον τῶν γενητῶν, καὶ κίνησιν αἰδίων.

Xenocrates (says it is) a measure of what is generated, and (also) everlasting motion.²⁹

Mansfeld and Runia do not point out anything relevant, content-wise, about the paragraph on Xenocrates, except that Aëtius in-

²⁸ Although I cannot elaborate on this issue here, it is interesting to note that, like Speusippus, Strato of Lampsacus also regards time as (a) quantity (31 Sharples). However, while Speusippus linked it to Plato, Strato traced the theoretical origins of this idea back to Aristotle, whose conception of time he criticizes in reference to the presence of number and the link to change (35 Sharples). For a detailed analysis of Strato's conception of time and its relation to Aristotle, see Verde 2022, 107-26; for an updated analysis of Strato's philosophical position, see Schorlemmer 2022, Chapter VI. I thank the referee for this suggestion.

²⁹ Aët. *Plac.* I 22, 3 = F. 79 IP = p. 624 Mansfeld-Runia, tr. p. 2084.

interprets Plato's cosmogony-in-time not literally as Aristotle did but (as so often in the wake of Speusippus and Xenocrates) as being presented in the way it is for pedagogical reasons [Mansfeld & Runia 2020, 625-626]. Just as Plutarch implies that the definitions of time he criticises were inspired by Plato's *Timaeus*, at least in the case of Speusippus and Aristotle, also Aëtius' testimony seems to confirm that even Xenocrates' conception of time emerges from an exegesis of the *Timaeus* and the allegorical consideration of it.

Let us see how Xenocrates reinterprets the *Timaeus* in particular concerning the question of time and, therefore, the world soul. Xenocrates unifies mathematical ideas and numbers by placing them in a continuous derivation system from principles to sensible reality via magnitudes and indivisible lines.³⁰ By analysing his psychological conception, in my view, there emerges, for him as for Speusippus, a demythologising of the *Timaeus*' verisimilar narrative that passes through a new conception of the world soul. As reported in Aristotle, *De anima* I 2, 404b27-30 = F. 85 IP, the soul for Xenocrates is conceived of as a self-moving number (ἀριθμὸν κινουῦνθ' ἑαυτὸν), which gives it kinetic and cognitive capacity.³¹ The possibility of the soul's knowledge de-

³⁰ For the conception of ideal numbers as the foundational elements of reality, replacing Platonic Forms and derived from the principles of the Monad and the Indefinite Dyad, see FF. 26-28 IP, which concern the identification of the μοναδικός and εἰδητικός numbers. These serve as the basis for Aristotle's critiques of the impossibility of mathematical operations, found in FF. 29-30 IP. Interpretations of Xenocrates' metaphysical framework vary significantly. I just refer, therefore, to Krämer 1964, 117 ff., who locates ideal numbers within the divine intellect (*Nous-Theologie*) and connects this doctrine to Middle Platonism (see also Thiel 2006 and, in part, Dillon 2003b, 102-107); *contra* Isnardi Parente 1979, 109, Ead. 2012, 400-1, who argues that ideal numbers arise from the hypostatization of the concept of principle into the two fundamental forms of the One and the Indefinite Dyad of the Pythagorean tradition. According to this view, ideal numbers encompass both unity and multiplicity, constituting a unified complex formed by a multiplicity of ἄτομα εἶδη.

³¹ «Since they believed that the soul was capable of bringing about movement and capable of awareness, some wove it together out of both and declared that the soul was a self-moving number» tr. Miller 2018. For an analysis of Xenocrates' presence in *De Anima* I see Rossitto 2011 and for a more general examination of how Aristotle critiques Xenocratean perspective to develop his own doctrines by contrast, see Carter 2019, 103-122.

rives from its numerical-ideal structure, i.e. from the fact that it shares the same nature as the elements that are the foundation of reality, the ideal numbers, but differs from simple ideal numbers in its capacity to be the principle of movement and thus of life to itself and the sensible world (insofar as it is αἴτιον τοῦ ζῆν: F. 105 IP). Thus, Xenocrates combines the numerical ontological structure of the soul that emerges from *Timaeus* 35a ff., revisited according to his doctrine of ideal numbers, with the self-kinesis that is expressed in *Phaedrus* 245d-e, *Timaeus* 36e ff. and *Laws* 896a ff.³²

But what about the “chronological dimension”? Plutarch, *De procr. anim. in Tim.* 1, 1012D ff. = F. 108 IP, reported that according to Xenocrates, the soul is born from the mixture of the One and the Indefinite Dyad (the Indivisible and the Divisible of *Tim.* 35a ff.) which generate numbers, to which are added rest and motion (the Same and the Other of *Timaeus*).³³ But Plutarch also says that the soul for Xenocrates «neither derives its beginning from time nor is the product of generation» (ὁμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγενῆσθαι μηδ’ εἶναι γεννητήν).³⁴ Indeed, the soul for Xenocrates is self-moving and therefore eternal, so also for Xenocrates the “constitution” of the soul is to be understood in an allegorical sense.

Building on an allegorical reading of the *Timaeus*, Xenocrates, like Speusippus, seems to eliminate the figure of the demiurge from his system. Indeed the world soul constitutes reality through its numerical structure, which is linked to the geometric level, and imparts movement and life by moving on its own. As an ideal number endowed with motion and connected to the sensible world, the cosmic soul could, within Xenocrates’ system of derivation culminating in indivisible lines,³⁵ represent the element that bridges the ideal and geometric dimensions.

³² On this see in particular Isnardi Parente 1979, 190 ff., Ead. 2012, 296 and Sedley 2021a, 22-25.

³³ Cf. Opsomer 2020, 176-178.

³⁴ Tr. J. Philips in Goodwin 1874a.

³⁵ On Xenocrates’ indivisible lines, see FF. 44-67. Sedley 2021a, 19-20 has proposed that indivisible lines serve as Xenocrates’ justification for his conception of the cosmos as eternal. As «limite ultimo teorico dello spazio» [Isnardi 2012, 281], they appear to prevent the infinite dissolution of reality (see, for example, F. 60 IP).

Rather than being the projection of the dyadic principle alone,³⁶ the world soul, determined by the cooperation of μονάς and ἀόριστος δυάς, and whose geometric counterpart would be the indivisible line, would represent the “working hand” of the principles in reality, providing the ontological and geometric-spatial justification of the progressive derivation of reality from the principles down to the sensible body, passing through the geometric level.³⁷ In the *Timaeus*, the demiurge was the efficient cause that, using the ideal model (perfect living being) as the paradigmatic cause of the sensible world, shapes the living world, and renders it self-sufficient. Differently, Xenocrates seems to identify the efficient cause of the cosmos with the paradigmatic cause (i.e. with the structure of the ideal numbers) to which he also attributes the connotations of movement and life, making the world soul itself a perfect living being, which is self-sufficient and perfect insofar as it has a numerical-ideal nature, even though it moves and moves the cosmos without this affecting its intelligible nature. From this, it would appear that Xenocrates identified both the demiurge and the paradigm of *Timaeus* with the world soul. Therefore, the soul is the most “complete” reality and the one that explains and determines life itself.

How does the conception of time fit into this? By eliminating the medium of the demiurge and considering the constituted soul as the very entities of reality to which movement and knowledge are also added, the world soul expresses in itself and legitimises the ideal structure of the sensible realm, which is therefore ordered and regular. The fact that time is defined as “eternal movement” and is also said to be the measure of what is generated – which implies that it is numerical – brings it rel-

³⁶ Isnardi Parente 1979, 190-201, identifies the cosmic soul as a projection of the dyadic principle, given that the elementary-geometric structure of the universe appears to be reducible to duality – specifically represented by the άτομος γραμμή (F. 47 IP). By contrast, Dillon 2003b, 102-107 proposes a metaphysical and cosmological tripartition (based on his reconstruction of F. 2 IP and F. 133 IP), considering the world soul an intermediate entity – a «creative repository of the Forms» [ivi, 107] – generated by the two principles of the Monad and the Indefinite Dyad.

³⁷ This is what explains the nature of “intermediate” (FF. 113-115 IP) between the ideal numbers and the sensible realm, which does not mean that it lacks something; rather, it unites and justifies the different characteristics of the various degrees of reality, enabling knowledge and movement.

evantly close to the definition of the soul as a number that moves itself; they are, indeed, highly connected. The conciliatory character of this Xenocratean definition has been rightly noted, as it places the concept of κίνησις and that of μέτρον (and so of number) on the same plane, but to which the important condition of eternity is also added.³⁸ These are the very characteristics of the world soul too. Furthermore, the Xenocratean world soul is said to be that which «governs the realities below the heavens».³⁹ This implies that as a number and as the principle of movement and itself in movement, located at the level of the heavens, it is the soul itself that scans the temporal dimension of everything that is below the heavens. This would also fit the fact that, in Aëtius' account, time is considered an accident. I would therefore tend to believe that the Xenocratean definition of time indicates one of the characteristics of the soul, namely that of allowing and regulating the movement of the sensible. The world soul, therefore, is that which allows for not only movement and knowledge but also the temporal dimension. Although differently, Xenocrates aligns with the idea emerging from the *Timaeus* of time as a product of the cosmic soul,⁴⁰ insofar as it can be attributed to the sovereignty that the soul exercises within the astral sphere.

I would not venture further, as the absence of textual references prevents a more explicit elaboration of this already highly speculative point.

4. Conclusions

As has been shown in this article, Speusippus' definition of time presents a dynamic and quantitative conception, yet without explicitly invoking numbers. Xenocrates, on the other hand, offers a definition that emphasizes the mathematical nature of time, bringing together the notions of “motion” and “number” – the latter being implicit in the concept of μέτρον – while also underscoring the eternal dimension of time (αἰδιος). This difference in approach suggests that, for both scholars,

³⁸ Isnardi Parente 2012, 292.

³⁹ F. 133 IP = Aët, *Plac.* I 7, 30 = p. 374 Mansfeld-Runia. On this passage and some textual and interpretative problems see Thiel 2006, 265 ff.

⁴⁰ For this interpretation see *supra* (0000, fn. 8).

time could not exist independently of the world soul, but for distinct reasons. According to Xenocrates, time depends on the soul because the soul is the very source of motion, and without it, there would be no movement to measure. Speusippus, however, does not attribute to the soul an intrinsic connection with motion; rather, motion is an inherent property only of sensible and quantitative entities, whose ultimate ontological constitution depends on the soul. Thus, while both philosophers see time as necessarily linked to the world soul, they do so from different perspectives: one emphasizing the soul as the active principle of motion, the other considering it as the foundation of the very existence of things that undergo change.

This article has aimed to bring to light how Plato's immediate successors, as scholars of the Academy, developed a philosophical reflection on time that was neither marginal nor accidental. Their engagement with this theme was deeply rooted in an exegesis of Plato's *Timaeus*, which they read through the lens of a broader reinterpretation of the dialogue. This reinterpretation followed an allegorical and demythologized approach, placing particular emphasis on the nature and function of the world soul. In this context, the world soul emerges as a crucial intermediary between the purely intelligible and the sensible realms. It bridges these two dimensions by structuring reality mathematically and geometrically, ensuring continuity between the eternal and unchanging domain of intelligibles and the ever-changing world of sensory experience. Through this mediating role, the world soul allows for a conception of time that is not merely an abstract framework but is something intrinsically connected to the very structure of reality. If time is dependent on the world soul, it is because the soul itself acts as the principle that unifies and organizes the cosmos, making possible the transition from intelligible order to the perceptible, measured flow of temporal existence.

Bibliography

- Baltes, M. [1999], Γέγονεν (Platon, *Tim.* 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?, in: M. Baltes, M.-L. Lakmann, A. Hüffmeier, M. Vorwerk (eds.), *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Berlin/Boston, B.G. Teubner, 303-326.

- Bénatouïl, T. [2017], Speusippe et Xénocrate ont-ils systématisé la cosmologie du Timée?, in: A. Michalewski, M. Gavray (éd.), *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*, Turnhout, Brepols, 19-38.
- Bostock, D. [1980], Aristotle's Account of Time, in: *Phronesis* 25 (2), 148-169.
- Brague, R. [1982], *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris, Puf.
- Brisson, L. [1974], *Le meme et l'autre dans la structure ontologique du Timee de Platon*, Paris, Éditions Klinksieck.
- Carter, J.W. [2019], *Aristotle on Earlier Greek Psychology. The Science of Soul*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cattanei, E. [1996], *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano, Vita e Pensiero.
- Cavagnaro, E. [2002], *Aristotele e il tempo: analisi di Physica, IV, 10-14*, Bologna, Il Mulino.
- Cherniss, H.F. [1944], *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, J. Hopkins Press.
- Coope, U. [2005], *Time for Aristotle: Physics IV. 10-14*, Oxford, Clarendon Press.
- Cornford, F.M. [1937], *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, London, Kegan Paul & Co.
- De Cesaris, G. [2023], The So-called Sempiternalism of the Early Academy, in: *Méthexis* 35/1, 5-28.
- Dillon, J.M. [2003a], The Timaeus in the Old Academy, in: J. Reydams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 80-94.
- Dillon, J.M. [2003b], *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford, Clarendon Press.
- Ferrari, F. [2012], L'anima dell'essere. *Sofista*, 248 E-249 A e *Timeo*, 30 C-31 A, in: L. Palumbo (a cura di), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli, Loffredo, 601-613.
- Finamore, J., Dillon J. (eds.) [2002], *Iamblichus. De anima. Text, translation, and commentary*, Leiden/Boston/Köln, Brill.
- Fronterotta, F. (ed.) [2018], *Platone. Timeo*, Milano, BUR (I ed. 2003).
- Fronterotta, F. [2021], *Panteles zōion e pantelōs on: Vita, anima e movimento intellegibile nel Timeo (e nel Sofista)*, in: Jorgenson et al., 49-69.
- Goodwin, W.W. (ed.) [1874a], *Plutarch's Morals, Vol. II*, Boston, Little, Brown & Co.
- Goodwin, W.W. (ed.) [1874b], *Plutarch's Morals, Vol. V*, Boston, Little, Brown & Co.

- Harry, C.C. [2015], *Chronos in Aristotle's Physics: On the Nature of Time*, Cham, Springer.
- Helmig, C. (ed.) [2020], *World Soul – Anima Mundi. On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, Berlin/Boston, De Gruyter.
- Ilievski, V. [2022], The Demiurge and His Place in Plato's Metaphysics and Cosmology, in: Vázquez & Ross, 44-77.
- Ilievski, V., Vázquez, D., De Bianchi, S. (eds.) [2023], *Plato on Time and the World*, Cham, Palgrave Macmillan.
- Isnardi Parente, M. (ed.) [1979], *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze, Olschki.
- Isnardi Parente, M. (ed.) [1980], *Speusippo. Frammenti*, Napoli, Bibliopolis.
- Isnardi Parente, M. (ed.) [2005], *Speusippo. Frammenti*, Roma, ed. elettronica C.I.S.A.D.U.: <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/isnardi/fronte.htm> (accessed March 30, 2025).
- Isnardi Parente, M. (ed.) [2012], *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, edizione rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Pisa, Edizioni della Normale.
- Johansen, T.K. [2004], *Plato's Natural Philosophy. A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jorgenson, C., Karfik F., Špinka S. (eds.) [2021], *Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden/Boston, Brill.
- Karfik, F. [2004], *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Leipzig, De Gruyter.
- Krämer, H.J. [1964], *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, P. Schippers.
- Krása, O. [2021], Bodies and Space in the *Timaeus*, in: Jorgenson *et al.*, 131-148.
- Long, A.A., Sedley, D. [1987], *The Hellenistic Philosophers*, vol. I and II, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mansfeld, J., Runia, D.T. (eds.) [2020], *Aëtiana V, An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, Leiden/Boston, Brill.
- Marongiu, L. [2023], Psychogony: Did Plato's World Soul Come into Being (in Time)?, in: Ilievski *et al.*, 77-99.
- Merlan, Ph. [1960], *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Nijhoff.
- Metry, A. [2002], *Speusippos: Zahl-Erkenntnis-Sein*, Bern/Stuttgart/Wien, Haupt.
- Miller, F.D. [2018], *On the Soul, And Other Psychological Works*, Oxford, Oxford University Press.

- Opsomer, J. [2020], The Platonic Soul, from the Early Academy to the First Century CE, in: B. Inwood, J. Warren (eds.), *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 171-184.
- Opsomer, J. [2004], Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo*: Manipulation or Search for Consistency? in: P. Adamson, H. Baltussen, M.W.F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, I, Institute of Classical Studies, University of London, London, 137-162.
- Palmieri, F. [2025], *Le dottrine dell'anima nell'Accademia antica: Speusippo e Senocrate*, Roma, Tab edizioni.
- Petrucci, F.M. (ed.) [2022], *Platone. Timeo*, Introduzione di F. Ferrari; testo, traduzione e commento a cura di F.M. Petrucci, Milano, Fondazione Lorenzo Valla.
- Pitteloud, L. [2020], Atomism in Plato's *Timaeus*, in: Zilioli, 136-155.
- Pitteloud, L. [2022], Goodbye to the Demiurge, in: Vázquez & Ross, 78-110.
- Roark, T. [2011], *Aristotle on Time: A Study of the Physics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rossitto, C. [2011], Aristote et Xenocrate dans le premier livre du *De Anima*, in: C. Rossitto (éd.), *La psychologie d'Aristote*, Paris/Ousia/Bruxelles, Vrin, 31-44.
- Salles, R. [2022], Stoic Cosmic Intelligence and Its Platonic Background, in: Vázquez & Ross, 196-217.
- Schmidt, E.A. [2012], *Platons Zeittheorie: Kosmos, Seele, Zahl und Ewigkeit im "Timaios"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Schorlemmer, R. [2022], *Transmission und Transformation. Überlieferungsanalysen und Rekonstruktionen frühperipatetischer Seelenlehren*, Basel, Schwabe Verlag.
- Sedley, D. [2007], *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley, The University of California Press.
- Sedley, D. [2021a] Xenocrates' Invention of Platonism, in: M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci, M. McOsler (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 12-37.
- Sedley, D. [2021b], *An Iconography of Xenocrates' Platonism*, in: M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci, M. McOsler (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 38-63.
- Sorabji, R. [1983], *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth.
- Tarán, L. (ed.) [1981], *Speusippus of Athens. A critical Study with related Texts and Commentary*, Leiden, Brill.

- Thein, K. [2021], Planets and Time: A Timaeian Puzzle, in: Jorgenson *et al.*, 92-111.
- Thiel, D. [2006], *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, München/Leipzig, K. G. Saur.
- Ulacco, A. [2019], Die präkosmische Bewegung in Platons Timaios: ἵχνη, χώρα und Ideen, in: D. Koch, I. Männlein-Robert, N. Weidtmann (eds.), *Platon und die Physis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 185-202.
- Vázquez, D. [2022a], *Introduction: Time and the Cosmos in Plato and the Platonic Tradition*, in: Vázquez & Ross, 1-21.
- Vázquez, D. [2022b], Before the Creation of Time in Plato's Timaeus, in: Vázquez & Ross, 111-34.
- Vázquez, D., Ross A. (eds.) [2022], *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, Leiden, Brill.
- Verde, F. [2013], *Elachista. La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven, Leuven University Press.
- Verde, F. [2022], *Peripatetic Philosophy in Context: Knowledge, Time, and Soul from Theophrastus to Cratippus*, Berlin/Boston, De Gruyter.
- Vlastos, G. [1995], Creation in the *Timaeus*: Is it a Fiction?, in: Id., *Studies in Greek Philosophy, II. Socrates, Plato, and their Tradition*, Princeton, ed. D.W. Graham, 265-282.
- Zeller, E. [1921], *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Vol. II, Leipzig, O.R. Reisland.
- Zilioli, U. (ed.) [2020], *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to the Present*, London/New York, Bloomsbury Publishing.

Keywords

Speusippus; Xenocrates; time; world-soul; cosmology

Abstract

Speusippus and Xenocrates, the first two Heads of the Platonic Academy after Plato's death, mainly take their cue from *Timaeus* to elaborate their philosophical systems from a pre-eminently mathematical point of view. Both are credited with the allegorical reading of the *Timaeus*, i.e. they use the fictitious narrative of chronological anteriority to explain the ontological priority of metaphysical principles. Anyway, the definitions of time attributed to them differ considerably from one another and the one of Plato: whereas by Plato, time is «an everlasting likeness moving according to number» (*Tim.* 37d6-7), for Speusippus it is «quantity in motion» (τὸ ἐν κινήσει ποσόν) (fr. 93 IP) and for Xenocrates time is «a measure of what is generated, and (also) everlasting

motion» (μέτρον τῶν γενητῶν, καὶ κίνησιν αἰδίων) (F. 79 IP). The two definitions remain isolated accounts and are usually not analysed and explored within the overall philosophical systems of Speusippus and Xenocrates by most scholars. My aim in this article is to explore what these two definitions of time have to do with the constitution of the cosmos and how, based on the different systems developed by the scholars, they recast the main aspects of the Platonic *Timaeus*, such as the world soul, the figure of the demiurge, and the principles of reality.

Speusippo e Senocrate, i primi due scolarchi dell'Accademia platonica dopo la morte di Platone, prendono principalmente le mosse dal *Timeo* per elaborare i loro sistemi filosofici da un punto di vista preminentemente matematico. A entrambi viene attribuita la lettura allegorica del *Timeo*, ossia l'utilizzo della narrazione fittizia dell'antiorità cronologica per spiegare la priorità ontologica dei principi metafisici. Tuttavia, le definizioni di tempo a loro attribuite differiscono notevolmente l'una dall'altra e da quella di Platone: mentre per Platone il tempo è «un'immagine eterna che procede secondo il numero» (*Tim.* 37d6-7), per Speusippo è «quantità in movimento» (τὸ ἐν κινήσει ποσόν) (fr. 93 IP) e per Senocrate il tempo è «misura delle cose in divenire e movimento eterno» (μέτρον τῶν γενητῶν, καὶ κίνησιν αἰδίων) (F. 79 IP). Queste due definizioni rimangono isolate e solitamente non vengono analizzate né esplorate all'interno dei sistemi filosofici complessivi di Speusippo e Senocrate dalla maggior parte degli studiosi. Ciò che intendo indagare è il rapporto tra queste due definizioni di tempo e la costituzione del cosmo e come, sulla base dei diversi sistemi sviluppati dai due scolarchi, esse rielaborino i principali aspetti del *Timeo* platonico, quali l'anima del mondo, la figura del demiurgo e i principi della realtà.

Flavia Palmieri

Sapienza Università di Roma, Italy

E-mail: flavia.palmieri@uniroma1.it

GIUSEPPE FORNARI

OGGETTO E MORTE DI DIO IN GEORGES BATAILLE

SOMMARIO: 1. Filosofia e morte di Dio da Hegel a Bataille; 2. Misticismo “ateologico”.

... l’homme de la «negativité sans emploi» ...
est devant sa propre négativité comme devant un mur.

(Georges Bataille, *Le coupable*,
Lettre à X., chargé d’un cours sur Hegel...)

1. Filosofia e morte di Dio da Hegel a Bataille

Georges Bataille è un pensatore che si sottrae ad ogni schema classificatorio prefissato, e che vi si sottrae con lo scatto dell’animale selvatico che, per un istante di esitazione del suo cacciatore, scappa dalla trappola per lui predisposta. Eppure noi, questo animale tassonomicamente classificato e in verità sconosciuto, pensavamo di averlo intrappolato e ingabbiato, senza renderci conto che a restare dietro le sbarre era un’immagine illusoria, un *avatar* librario e mediatico, un φάντασμα. La conclusione è che noi non conosciamo Bataille, e viene da chiedersi quando ci rasseghneremo a conoscerlo, o quando potremo forse esaltarci nel farlo.

Il perché di questa situazione ermeneutica paradossale ci consegna a ciò che di noi stessi non vogliamo vedere né ammettere, noi i negatori di oggetto e di mondo, i distruttori di mondo e di mondi che si rifiutano di riconoscere quanto distruggono. Bataille ci mette di fronte alla crisi radicale dell’oggetto, del mondo, che egli registra in se stesso e che storicamente avverte intorno a sé, ma a differenza

di noi chiama tale evento per quello che è. Invoca l'oggetto di cui denuncia la perdita e di cui esplora il tramonto, dentro di sé e attorno a sé, in una crisi epocale definitiva di un'epoca che pensa di essersi lasciata alle spalle tutte le epoche.

Analogamente a un sismografo che ausculti le profondità della terra, Bataille sente il bisogno di registrare la rovina della dimensione oggettuale, il suo crollo reiterato e continuo che alla fine si trasforma in distruzione rivelatrice. Ma rivelatrice di cosa? Per capirlo, egli non può accontentarsi del piglio concettuale e speculativo della filosofia del suo tempo, che ignora o attutisce i colpi della distruzione nei suoi pseudo-mondi verbali. Solo collocandosi al di fuori della filosofia e della sua gabbia di prestidigitazioni dialettiche egli può trascrivere fedelmente l'innominabile, ossia ciò che gli altri non vogliono nominare attutendolo in qualche gioco nominalistico, in qualche nominazione illusoria.

Per questo il tramonto e il bisogno dell'oggetto domina in pagine frammentate e folgoranti, che per trovare l'ignoto devono essere ignote a se stesse, sapendo di affidarsi all'ignoto, e all'ignoranza di chi ignora l'ignoto. Pensiero sperimentale nel senso dolorante dell'*experimentum crucis*, in cui l'autore non si accontenta di descrivere il venir meno dell'oggetto, ma descrive il proprio venir meno come soggetto al pari del naufrago che avverta il *clinamen* liquido che lo sta trascinando verso il fondo del Maelstrom. Il suo occhio lucido rimane aperto, sbarrato, e ci trasmette fino all'ultimo i segnali oggettivati, oggettivanti di un caos pronto a cancellare qualunque oggettivazione, qualunque soggettivazione.

Significativa la sua fascinazione e contrapposizione rispetto a Kojève, che negli anni Trenta aveva tenuto a Parigi le sue famose lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito*, dov'è interpretata in provocatorii termini politici novecenteschi la vicenda dello Spirito umano tracciata da Hegel ripercorrendo le diverse costellazioni intercorse tra soggetto e oggetto.¹ Nella visione della *Phänomenologie des Geistes* otteniamo una serie di disposizioni epocali, fino a un'armoniosa realizzazione e riconciliazione tra soggetto e oggetto in una conclusiva sintesi storico-speculativa, quella dell'*absoluter Geist* di cui Hegel presenta e ricapitola la fenomenologia complessiva. Bataille semplicemente non ci

¹ Sui rapporti di Bataille con Kojève, v. Surya 1992, 230-233, 319-320, 337-338.

crede, non per scetticismo, ma per ammirazione, per via del *mirari* a cui questa rappresentazione perviene, vivendo del suo spettacolo e demolendo il suo credito nel momento medesimo in cui lo allestisce.

Certo, la contrapposizione a Hegel acquista peso specifico nella misura in cui parte da un terreno (da un *Grund*) comune e, mentre nella protesta di Kierkegaard contro Hegel e contro l'idealismo abbiamo un'incompatibilità teologica di impronta luterana fra ragione totalizzante ed esistenza del singolo, in Bataille abbiamo un'incompatibilità che potremmo definire ontologica e storica fra una totalizzazione reclamante la determinatezza del singolo per realizzarla e voce del singolo che protesta la sua totalizzazione mancata, che rifiuta il suo ruolo di tappabuchi rispetto a una rappresentazione previamente decisa di cui capisce sin troppo bene le ragioni e l'astuzia. Il problema di Hegel non è quello di non porre la determinatezza dell'essere, ma di non sapersela porre *fino in fondo*. È Hegel, infatti, a sollevare la questione del *cominciamento* (*Anfang*), l'inizio assoluto che si dà come unione dialettica di Essere indeterminato e Niente (*Nichts*) nel Divenire, che si risolve a sua volta nell'essere determinato. Il Niente, l'assolutamente Negativo (la Negazione in vista dell'Assoluto, potremmo dire), è ciò che imprime l'abbrivio al movimento della Totalità in via di determinazione, la quale per compiersi lungo il suo avventuroso cammino deve schiacciare più di un "fiore innocente", per ricorrere alla nota espressione delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, nella prospettiva di un adempimento che sarà infinito (*unendlich*) e, in quanto determinato, in-finito. Tuttavia codesto finito, che dovrebbe essere parte integrante del vero Infinito, non persiste a venirne negato, ad essere obliterato nella significazione apofatica del prefisso da cui l'Assoluto pianifica di redimerlo? Il cominciamento determinato tramite il Niente diviene riconoscimento del Ni-ente, ma lo riconosce per consegnarlo al Tutto che si limita a negarne la negazione, sotterraneamente perciò mantenendola, sicché da questo compimento denegatore risulta in ultimo che la Storia per dispiegarsi si chiude, la Totalità per realizzarsi si blocca. Il Negativo resta per così dire incastrato nel mezzo e non svolge alcun ruolo autonomo, assorbito com'è dapprima nell'indeterminato e infine nell'ultra-determinato che ratifica definitivamente se stesso, per cui il caos primordiale e lo Stato prussiano assolvono in pratica alla stessa funzione. L'obiezione di Bataille a Hegel non si basa perciò sulla totalità come tale, ma sull'incapacità

hegeliana di totalizzarla davvero, di includere davvero in se stessa ciò che vi si sottrae per definizione, ovvero ciò che sta *nel mezzo*, il “fiore innocente” calpestato dal trionfo dello Spirito, e che proprio con il suo rimanere schiacciato ne spiega lo slancio, funzionando in quanto arresamente se stesso, in quanto frammento irrelato e spezzato che consegna la sua negazione ad un'algebra a lui sconosciuta che se ne nutre.

Tutto ciò equivale a dire che la Ragione (*Vernunft*) hegeliana non riconosce *ab imis* il sacrificio sul quale il suo monumentale edificio si innalza. Ha un cominciamento, ma non riesce a spiegare il contenuto della sua indeterminazione né della sua successiva determinazione, per cui oscilla fra entrambe al momento della sua realizzazione definitiva, troppo determinata per aprirsi liberamente all'indeterminato e troppo indeterminata per appropriarsi sino in fondo del determinato. Tematizza e intende realizzare la Storia, ma non si apre alla sua ragion d'essere, alla *storicità*. Non accede alla Temporalità originaria, per dirla con Heidegger, a sua volta piegato su un rifiuto della totalità realizzata che ne nega i contenuti ontici pur di far valere il darsi totalizzante e mai totalizzato del *Sein*. Anche se ignora questi passaggi di carattere tecnico, Bataille fa qualcosa di meglio, li intuisce in una presa d'atto viscerale, attuata cioè nelle viscere, cercando l'unica strada fenomenologicamente ontologica, quella dell'elaborazione intellettuale *in statu nascendi*, del fenomeno interno descritto mentre si svolge, del sacrificio analizzato mentre è compiuto, con l'osservatore che si fa insieme vittima e celebrante.

Ma tutto ciò passa “per” (*durch*) l'aforisma nietzschiano sulla morte di Dio, testo sacro su cui da generazioni si sono raggiunti i vertici dell'incomprensione categoriale, della riconduzione al teorema vacuo dell'inesistenza che permetta al categoriale di mantenere se stesso a costo del collasso ermeneutico, dello svuotamento mentale. Un'ambiguità serpeggiante in Nietzsche per primo, oscillante tra il luogo comune dell'inesistenza di Dio, ripetuto e variato in molti altri passi dei suoi scritti, e l'inaggirabile storicità della sua uccisione che si proclama quasi da sé nell'aforisma 125 de *La gaia scienza*. In realtà, anche il filosofo della morte di Dio mostra di essere in debito verso la filosofia hegeliana, effettuando uno sbilanciamento simmetrico e inverso rispetto ai geniali sforzi del giovane Hegel di riconoscere l'imprescindibilità dell'uccisione storica di Dio e ricondurla al suo cammino speculativo,

un passaggio essenziale per cogliere sia la necessità per Bataille di ricorrere a Nietzsche, sia la sottigliezza e complessità del suo distanziarsi dall'autore della *Fenomenologia dello Spirito*.

Nel suo saggio *Glauben und Wissen* del 1802, Hegel interpreta la sentenza di provenienza teologica: «Dio stesso è morto» (*Gott selbst ist tot*), dapprima come sentimento rispondente a una mancanza empirica, e poi «come momento dell'idea più alta», in vista dell'«idea della libertà assoluta» proveniente alla filosofia dall'accettare «la Passione assoluta o il Venerdì Santo speculativo [*den spekulativen Karfreitag*] che già fu storico», ristabilendo «quest'ultimo nella piena verità e violenza della sua perdita di Dio [*in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit*]», sola premessa affinché di Dio possa esserci la resurrezione.² È dunque il momento sintetico dello Spirito a riconoscere nella sua «piena verità e violenza» la derivazione dell'aver “perso” Dio, della *Gottlosigkeit*, dalla realtà storica della sua uccisione, della sua crocefissione cristica e cristiana, ed è un riconoscimento questo saturo di conseguenze nel pensiero tedesco ed europeo, senza il quale non si capirebbe appieno il contesto storico in cui è maturato l'aforisma nietzschiano. Senonché, questo riconoscimento “patemico” avviene in forza di uno Spirito che si mostra indipendente da qualunque uccisione e che è pronto a superarla, a obliterarla, nel suo conclusivo e resurrezionale trionfo, di cui l'empiria del sentimento e la posizione astratta del pensiero, come lo stesso cristianesimo storico, sono una fasa preparatoria.

L'eccezionale perspicacia storica di questo affondo fa toccare con mano perché Bataille non potesse non essere affascinato da Hegel, e perché fosse per lui ancora più urgente prescindere se non voleva lasciarsi irretire dalla filosofia nella sua accezione più alta di sapere della totalità consapevole di aver pagato un prezzo per la propria totalizzazione, e tuttavia “determinato”, in nome del concetto di intero, ad attribuirne la titolarità esclusivamente a se stesso. In questa non facile emancipazione si annidava peraltro un'insidia ulteriore. Considerando che Hegel mantiene il primato filosofico e teologico dell'Idea, sembrerebbe sufficiente rovesciare il rapporto tra Idea e negatività storica del

² Hegel 1986, 432 (tr. mia – traduco *Härte* con «violenza» per sottolineare la drammaticità della Passione a cui il termine hegeliano rimanda. Ringrazio Markus Ophaelders per la consulenza linguistica).

Venerdi Santo per ripristinare l'effettivo rapporto causale nella prassi dell'azione politica di Marx, ed è questa l'altra "musa" politico-filosofica da cui Bataille non è meno attratto, in particolare nella teoria marxiana del lavoro desunta da Hegel, e incaricata di fornire alla prassi il suo momento antropologico e storico di partenza nel distacco dalla natura che la sua onerosa trasformazione consente. Eppure, anche l'inversione marxiana che, al soggetto hegeliano che mediante il lavoro raggiunge l'oggetto, sostituisce il lavoro che mediante l'oggetto permette al soggetto di realizzarsi, resta un rovesciamento dialettico che, pur mettendo il concreto al posto dell'ideale, non riesce a giustificare storicamente se stesso, a delucidare il proprio insorgere, col risultato di sostituire all'idealismo hegeliano una sorta di ergonomia naturalistica che ne perpetua lo schema. La constatazione finale è che sia in Hegel sia in Marx vi è una spiegazione della storia a cui Bataille non si mostra affatto insensibile, ma che non riesce a nascondere la latitanza di un processo genetico in grado di innescarla. Dispiegamento che non spiega, in altre parole, esplicazione che si attua a prezzo dell'*explicandum*, del suo tradimento per i trenta denari della metafisica realizzata o della filosofia della prassi.

Per questa ragione, oltre a respingere Hegel, Bataille deve sottrarsi anche a Marx, di cui recepisce la teoria del lavoro, ma riconoscendone l'evasività gnoseologica, l'inadempienza oggettivante. Come dichiara a tale proposito in *Teoria della religione*: «La conoscenza perfetta – compiuta, chiara e distinta – che il soggetto ha dell'oggetto è del tutto esteriore, attiene alla fabbricazione» [Bataille 2002, 30 (tr. modificata); Bataille 1976, 298]. Ciò sta a significare che, nella fase del lavoro e dell'utensile, manca un'oggettualità vera e propria rispetto alla quale possa costituirsi stabilmente il soggetto («una oggettività di tale natura [...] rimane confusa: questo elemento mantiene a un tempo tutti gli attributi di un soggetto e di un oggetto» [Bataille 2002, 32 (con una modifica); Bataille 1976, 300]). L'ingegnosa piegatura antropologica che Bataille imprime alla concezione marxiana del lavoro non ancora alienato è insoddisfacente per più motivi: l'oscillazione tra soggetto e oggetto è usata per spiegare gli slittamenti e le inversioni della sacralità arcaica, che invece presuppone dei sistemi in sé compiuti e diversi di universalità rappresentativa, sia pure a livelli di differenziazione minore

rispetto alle fasi culturali seguenti,³ ma è innegabile che questa carenza di perspicuità serva a Bataille per superare le inadeguatezze esplicative del materialismo storico. L'orizzonte più stabile della cultura propriamente detta, ossia capace di essere un mondo, è raggiunto allorché egli introduce, sempre in *Teoria della religione*, «la più grande negazione dell'ordine reale» che è il sacrificio, con il conseguente «ordine mitico» [Bataille 2002, 44; Bataille 1976, 308]. L'atto sacrificale, malgrado «un suo aspetto di puerile gratuità» (legato alle circostanze accidentali della scelta delle sue vittime), rivela per la prima volta «l'*invisibile* splendore candente [*éclat*] della vita che non è una *cosa*» e dà quindi luogo alla differenziazione decisiva, suscettibile di far tornare per qualche istante all'immanenza del mondo animale ma su di un piano più alto di realizzazione e riconciliazione [Bataille 2002, 44-45 (con una modifica); Bataille 1976, 308-309].⁴ Alcuni tratti essenziali del pensiero di Hegel e di Marx in qualche maniera ritornano, e tuttavia si mettono in moto solo una volta che sono espianati dal loro apparato categoriale e ideologico, restituiti a una verità performativa e rituale inconcepibile alla dimensione filosofica tradizionale, consegnati a un'incertezza esistenziale imprevedibilmente esposta al futuro. Si può quindi con pieno fondamento affermare che Bataille ascolta le sirene speculative e politiche di ambedue i pensatori senza mai cedervi, legato al pari di Ulisse all'invisibile albero maestro di un esistente (ossia esistenziale al livello più basso, più elementare) sottrarsi all'intero che gliene fa rivivere integralmente l'origine, la storicità.

Gli astratti appaiamenti e rovesciamenti dialettici in cui va a impigliarsi anche il più audace pensiero storico del XIX secolo aiutano a capire con quale facilità il Venerdì Santo speculativo di Hegel sia potuto degenerare, per mano degli infiniti chiosatori dell'aforisma nietzschiano, in crocefissione della pura evidenza, in seppellimento, non seguito da alcuna resurrezione, di una testualità letterale resa impotente a veicolare qualunque spirito. La verità esplorata da Nietzsche e da Bataille,

³ Per un'ipotizzabile spiegazione di questo passaggio teorico lacunoso, v. *infra* nota 11.

⁴ Va aggiunto che in Bataille anche il conseguimento pieno dell'oggetto rimane instabile (come suggerisce la stessa immagine dell'*éclat*, lo splendore frutto dell'incandescenza, di un processo igneo) ed è sempre revocabile, rendendo i sistemi culturali costantemente esposti alla loro crisi e caduta.

con un'impressionante progressione rispetto ad Hegel, è invece quella *ad verbum* per cui la morte di Dio non è affatto la sua esangue scomparsa, bensì l'evento trascendentale da cui scaturisce ogni nozione di Dio, l'atto sanguinoso con cui uomini che non erano ancora uomini, animali che non erano più animali, hanno scoperto il Divino nella carne di un loro simile ucciso per loro mano, decretando l'inizio di un essere che era animale *e* divino al contempo, e che da quel momento avrebbe avuto un "lacerante" (aggettivo sul quale tornare) bisogno di entrambi i lati della sua equazione impossibile e necessaria.⁵ Ecco il Cominciamento assoluto, l'Evento capace di includere in sé, con modalità brutalmente adialettica, finito e infinito. Nietzsche è la prima clamorosa dimostrazione che la filosofia moderna poteva trovare se stessa solamente oltrepassando se stessa, senza nessuna *Aufhebung* trionfale. Soltanto il sacrificio della filosofia è in grado di far rinascere la filosofia dal sacrificio, questo può essere considerato il lascito filosofico e antifilosofico di Bataille, unico vero continuatore di Nietzsche nel XX secolo.

2. *Misticismo "ateologico"*

Andiamo a scorrere alcuni passi da *Il colpevole* (1944), uno dei tre libri composti da Bataille durante gli anni della guerra che, assieme a *L'esperienza interiore* (1943) e *Su Nietzsche* (1945), vengono a formare quella che egli battezza *Somme athéologique*, che è come dire *Summa atheologica*, con evidente allusione ironica alla *Summa theologiae* di san Tommaso, da non equivocare superficialmente come un prender-sene beffe.⁶ L'intento è piuttosto quello di raggiungere un'altra *Summa* intesa non come celebrazione della totalità, ma come consegna finale a una totalità sottratta che per noi è l'unica vera, e che come tale è l'unica condizione per porla. La "ateologicità", in altre parole, non è lo spazio cerebaramente vuoto dell'assenza di Dio, bensì l'azzeramento delle

⁵ Su questo v. Fornari 2021, 47-52 e ss.

⁶ Sull'intenzionalità del riferimento, e il parallelo con il bombardamento della cattedrale di Reims durante la Prima guerra mondiale, cfr. Hollier 1993, in particolare 82-91; alla distruzione della cattedrale della città dove Bataille ha trascorso la sua infanzia è dedicato il primo scritto da lui pubblicato, *Notre-Dame de Rheims* [Hollier 1993, 35-43].

condizioni categoriali che lo riconducono a un esistente già dato, bloccando le sorgenti precategoriali che ne hanno determinato l'insorgere, e che ritorneranno ad agire sotto i colpi di maglio avviati a distruggere ogni esistente già dato.

Una precisazione si rende necessaria ai fini di una valutazione filosofica di questo pensiero strutturalmente, disperatamente esperienziale. Esso ha una sua indiscutibile sistematicità, ma non nel senso del sistema acquisito, che implicherebbe il ricadere nell'impalcatura hegeliana, bensì in quello dinamico di un procedimento frammentario per illuminazioni o folgorazioni fedelmente riprodotte da uno stile non meno incisivo e tagliente di una ferita. Sembrano scorci, e sono squarci, da commentare con analiticità proporzionale alla profondità del taglio che infliggono, alla densità del sangue che ne scorre e che ci lascia in vita più che altro perché si raggruma all'istante. Nelle opere del secondo dopoguerra Bataille tenta a più riprese il saggio sistematico, onde affermarsi negli ambienti intellettuali parigini come pensatore *à la* Sartre, ma non è un caso che questi scritti rimangano in sostanza incompiuti e mantengano una struttura discontinua che riserva la piena forza del pensiero ai momenti in cui la folgorazione, lo squarcio illuminante interviene. Per questa ragione i tre titoli della *Somme athéologique*, benché anch'essi a loro modo incompiuti e incompatibili, possono essere considerati i suoi capolavori, sospesi come sono sul precario equilibrio tra l'affermazione di sé propria della scrittura e la perniciosa attrazione del nulla e del vuoto che l'atto stesso di scrivere documenta, sicché la pagina ci restituisce la fragile cresta sommitale su cui cammina l'autore, la vertigine di una lucidità zenitale sempre in procinto di cadere nel suo abisso stellare, ma appunto per questo capace di brillare nelle tenebre siderali che riconosce come sue. La mia scelta è quella di analizzare alcuni passi e sequenze di questa camera di condensazione dell'intera trilogia che è *Il colpevole*, strana torcia di pensieri e parole che riesce a illuminare perché è lo stesso scrittore a fornirle il combustibile e a trasformarne i proferimenti in gas incandescente, in plasma radiante, in una parola in *éclat*, in processo di fusione materica che ci raggiunge sotto forma di scheggia rovente, di lapillo vulcanico.

All'inizio de *Il colpevole* Bataille esordisce con una dichiarazione di rigore intellettuale da prendere assolutamente alla lettera, non tanto per i suoi risultati, che pure hanno il potere di catturare il lettore anche

in assenza di una comprensione immediata, ma più ancora come indicazione di metodo, come delineazione di una *methodos* che trova da sé la sua ódós creandola in mezzo al Ni-ente e alimentandola in forza di codesta negazione dell'ente.⁷ È l'esatto opposto di ogni soggettivismo sfrenato, di ogni espansione illimitata e presuntuosa, presumemente, dell'io:

Odio il romanticismo: la mia testa è una delle più solide che ci siano. Il disordine in me deriva dalla forza inutilizzata [*inemployée*]. Ho strappato (o perduto) la lettera a X..., in cui esprimevo l'idea che, al compimento della storia, la negatività [*négativité*] sarebbe senza impiego [*sans emploi*]: la negatività, ovvero l'azione – che disturba (si trattava di Hegel). La negatività senza impiego distruggerà [*détruirait*] colui che la vive: il sacrificio illuminerà il compimento come illuminò l'aurora della storia [Bataille 2021, 71 (con una modifica); Bataille 1973, 289].

La «lettera a X», che non senza ironia lo scrivente dichiara di aver stracciato o smarrito, è la minuta di una lettera indirizzata e mai spedita a Kojève, che viene riportata in parte ne *Il colpevole*⁸ e ci conduce subito al cuore della contrapposizione batailliana alla filosofia *par excellence* rappresentata da Hegel. La negatività di cui parla Bataille è innanzi tutto quel fattore di contrapposizione frontale inseparabile dal raffronto tra soggetto e oggetto. Anche etimologicamente, *objectum* dà l'idea di qualcosa a cui mi contrappongo, come nell'equivalente tedesco del termine latino, che è *Gegenstand*. Si tratta quindi di *ciò contro cui io sto*. Nel pensiero hegeliano il *Gegen*, l'essere contro, è riconosciuto, ma in via più che altro finalizzata a ottenere la sua imponente sintesi storico-speculativa che vede la realizzazione armoniosa di tutti gli aspetti dello spirito umano, laddove invece Bataille non esita a scrivere che nel

⁷ Il Bataille maturo cerca di distinguere dal semplice Niente il Nulla in quanto distruzione “direzionata” che come tale permette la rielaborazione simbolica: la distinzione ha valore più che altro euristico e, una volta acquisita, non ha bisogno di essere mantenuta a livello terminologico; stessa considerazione vale per il sacrificio, che a più riprese l'autore distingue dal puro e semplice annientamento: una volta compresane la struttura interna, ciò non toglie che esso sia, per l'essere sacrificato e dal nostro punto di vista, un annientamento.

⁸ La minuta è datata 6 dicembre 1937 ed è riprodotta in Bataille 2021, 163-165 (Bataille 1973, 369-371; parti inedite pubblicate in apparato, 562-565).

compimento della storia più che mai permane la negatività senza impiego. È una conclusione che descrive anzitutto lui stesso, e che trova la sua verità nel mantenersi rigorosamente circoscritta al suo fallimento di singolo, alla *débâcle* della sua singolarità *qua talis*. Non ci sono mezzi termini, né intervengono astrazioni filosofiche, *engagements* alla Marx o alla Sartre, ad attutire il colpo. Per essere esatti, Bataille ricorre al concetto astratto di «negatività», che è una citazione hegeliana e kojèviana, ma per piegarlo a enunciato di una negazione *ad personam*, a cui la categorizzazione universale toglie ogni possibile scampo o parziale eccezione. La stessa astrazione filosofica diviene così un mero strumento per esprimere una verità desolatamente personale, esistente nel senso di un venir meno all'esistenza medesima. La «negatività senza impiego» designa lui come persona fallita, interamente consegnata al *non* del suo fallimento. Egli è un tutt'uno col fallimento di dichiararsi un perdente davanti al filosofo di successo, ammirato e acclamato sulla piazza intellettuale parigina.

Si direbbe la confessione di uno smacco personale, del tutto idiosincratica e particolare rispetto a un sistema pienamente dispiegato come quello di Hegel secondo la brillante riattualizzazione che ne dava Kojève.⁹ Tuttavia, negli intendimenti batailliani, è proprio questa negatività senza impiego, questa opposizione dialettica deprivata di qualunque dialettica, a far fallire il sistema di Hegel, e implicitamente la sua ripresa kojèviana. Da una parte, abbiamo il tentativo della razionalità filosofica moderna di spiegare tutto e di riconoscere il negativo all'interno di un compimento complessivo in cui tutto si giustifica e “si tiene”. A questo trionfalismo Bataille così controbatte nella sua minuta: «Immagino che la mia vita – vale a dire l'aborto [*avortement*], meglio ancora, la ferita aperta che è la mia vita – da sola costituisca la confutazione del sistema chiuso di Hegel» [Bataille 2021, 163 (tr. modificata); Bataille 1973, 369-370].

Le espressioni impiegate dall'autore per descrivere la propria vita sono molto forti e non ne va attenuata la fisicità, la tragica inadempien-

⁹ Questo è un fraintendimento presente anche nella miglior letteratura batailliana: cfr. Surya 1992, 486, che definisce la lettera a Kojève come scritta *en des terms acerbes* e non manca di banalizzarne la *négativité sans emploi* del testo citandola a senso come *une insignifiance sans appel*.

za rispetto a un progetto vitale concreto che si vede condannato, sottratto a quella che dovrebbe esserne la naturale realizzazione. L'argomentazione è puramente ontologica, nel senso che è inseparabile dalla condizione ontologica in cui si trova chi la presenta *in re*, vale a dire in se stesso. È sintomatico che in un suo saggio Agamben mostri di non accorgersi della punta acuminata dell'argomento batailliano [Agamben 2003, 12-15]. Agamben fa fare a Bataille la figura del povero gramo che non riesce a venire a capo dei problemi che descrive, mentre è proprio questo non venire a capo che Bataille utilizza come argomento decisivo contro l'illusoria conciliazione hegeliana.

Arriviamo così all'unico passo coerente, quello in cui la negatività senza impiego si risolve in un sacrificio produttore di splendore, capace di un cominciamento radicalmente diverso dall'*Anfang* indeterminato da cui il sistema hegeliano prende le mosse, inutilmente rovesciato dall'utilitarismo del lavoro marxiano. Bataille sta asserendo che la negatività senza impiego – e perciò senza riscatto, senza salvezza, senza redenzione (non c'è un lieto fine che ne rovesci l'esito, che la riporti all'esistenza) – non è un semplice dato personale, poiché viene a fare un tutt'uno con la morte di Dio, tramite un'identificazione pre-personale con chi ne ha pagato di volta in volta il prezzo. Il sacrificio di Bataille stesso (come aggiunge tra parentesi: «niente ora mi impedirebbe di salire i gradini d'un altare sul quale forse sanguinerò» [Bataille 2021, 72 (con modifiche); Bataille 1973, 290]) potrà allora illuminare il compimento della storia umana perché di questa storia ha reso possibile il sorgere. L'annuncio nietzschiano trova in Bataille la sua unica vera ripresa novecentesca, che tuttora si è lontani dal riconoscere nella sua effettiva portata. Il suo percorso arriva a coincidere con l'intuizione, con l'esperienza storica e personale della morte di Dio. E, con la stessa acutezza, Bataille sa che il sacrificio "finale" di chi diventa consapevole della morte di Dio non può essere uguale al sacrificio iniziale. Ecco il seguito del passo sull'odio del romanticismo: «Il sacrificio non può essere per noi ciò che fu all'inizio dei "tempi" [*au débuts du "temps"*]. Noi facciamo l'esperienza dell'appagamento [*apaisement*] impossibile. La santità lucida riconosce in se stessa la necessità di distruggere, la necessità d'una soluzione tragica» [Bataille 2021, 71-72; Bataille 1973, 289-290].

Ciò significa che l'evento originario dell'uccisione di Dio si è trasformato, nell'uomo moderno, in esperienza estrema del limite, in una ricerca «dell'appagamento impossibile» che è la metamorfosi individuale e desiderativa del sacrificio. Questo azzardo dissipatore, questa tentazione disposta in qualsiasi momento a mettere a repentaglio la vita e quanto serve alla vita, è ciò che Bataille descrive come *chance*, la vertigine di appropriarsi *mentalmente* del caso e del pericolo che ci avvolgono al pari di una scia cometaria di scoscendimenti invisibili, per attingere alla bellezza di un'esistenza che di nulla deve rispondere, che a nulla è subordinata, e che appunto in questo suo assoluto prescindere si presenta come *sovrana*.

Prima di fare qualche altro passo in queste non misurabili prospettive, è necessario approfondirne le premesse storiche e personali. Non v'è dubbio che in Bataille agisca una costante vena autodistruttiva, che lo conduce negli anni Trenta a rischiare la follia e il suicidio, ma il culmine di questo percorso implosivo è assai meno noto, e ci porta al tentativo di farsi uccidere ritualmente nella società segreta da lui fondata di *Acéphale*, tentativo fallito per il rifiuto degli altri iniziati della *conjuración sacrée*. Per la sua importanza riporto la testimonianza di uno dei membri di *Acéphale*, Patrick Waldberg, che in uno scritto di molti anni dopo chiarisce questo punto oscuro della biografia batailliana [Waldberg 1995]. Siamo nell'autunno del 1939, a guerra mondiale già cominciata, nello strano snervante interludio della *drôle de guerre*; la località che fa da sfondo all'episodio è una foresta nei pressi di Parigi che, negli ipotizzabili intendimenti del capo di *Acéphale*, doveva riprodurre il bosco di Nemi il cui re era destinato a regnare finché qualcuno non lo sfidasse e uccidesse, come riporta Frazer ne *Il ramo d'oro*. Questo il breve racconto di Waldberg: «Durante l'ultimo incontro, nel cuore della foresta, eravamo solo in quattro, e Bataille chiese solennemente agli altri tre di metterlo a morte, perché quel sacrificio, fondando il mito, assicurasse la sopravvivenza della comunità. Quel favore gli fu negato» [Bataille 1997, 296, nota 1 al testo 68; cfr. Fornari 2021, 646-648].

È da notare come il protagonista di questa cruciale testimonianza applichi su di sé quella derivazione del mito dal sacrificio che teorizzerà pochi anni dopo. L'episodio si rende più comprensibile se teniamo presente la disperazione di Bataille in quel periodo, a causa del dolore e dei sensi di colpa per la morte della donna con cui aveva avuto la

liaison più intensa e contrastata della sua vita, Colette Peignot (Laure), una catastrofe personale che confluisce nell'acuta percezione della catastrofe verso cui si era avviata la Francia, e con lei l'Europa, senza trovare una risposta culturale, *spirituale*, alla sfida del nazionalsocialismo (non per niente la scena conclusiva de *Le bleu du ciel*, ispirato alla storia con Laure, è un amplesso del protagonista con la sua donna nei pressi di un cimitero in Germania durante una fiaccolata notturna delle SA).¹⁰ A differenza di altri in quegli anni (e non solamente in quegli anni), Bataille non reagisce a questa disperazione individuale e collettiva cercando di infliggere a qualcun altro l'evento risolutore del sacrificio, ma offre se stesso come vittima espiatoria, con un gesto rituale (non dimentichiamo l'avverbio «solennelemente») che, facendo ricadere su di sé la violenza, assume un inevitabile sapore cristico. Né va sottovalutata la capacità reattiva con cui egli riesce a sopravvivere a questi momenti di effusione autodistruttiva, ricavandone nuove energie, nuove conoscenze. La *chance* che si colloca al centro del suo pensiero è l'interiorizzazione della casualità e del pericolo, è l'arte di amare la vita accettandone in pieno la distruttività luminosa, per cui la soglia arrischiata della contingenza è anche la soglia che dona l'eccedenza incalcolabile della bellezza, della vertigine, della gloria. Mentre il sacrificio preconizzato da Nietzsche si risolve in una sinistra divinizzazione ottenuta al prezzo dell'immolazione di sé, finalmente esperita sotto forma di pazzia dionisiaca, Bataille testimonia una tendenza analoga, ma estrovertendola nell'eccedenza affettiva del sacrificio per gli altri, con un ultimo rovesciamento adialettico che mostra come sopravvivere al centro medesimo della distruzione, per trasformarlo in perno invisibile di consapevolezza, di condivisione.

Dal *clinamen* scivoloso e scosceso della distruzione di sé, preceduta e accompagnata dall'autodistruzione relazionale ed emotiva della *débauche* erotica che possiede l'autore con la forza di un demone antisocratico, si sprigiona una singolare capacità di ripresa, che non solo non attutisce la realtà del sacrificio, della morte di Dio, ma ne richiede un'esperienza reale, vissuta senza abbellimenti né compromessi, e metabolizzata in orizzonte spirituale e mentale, secondo modalità di tipo sciamanico rivisitate a livelli di coscienza, e di potenziale stabilizzazio-

¹⁰ Sulla storia d'amore con Colette Peignot, v. Surya 1992, 240-251.

ne, sconosciuti al loro prototipo preistorico.¹¹ Le ricadute conoscitive e teoriche di un simile percorso, metamorfico nel senso geologico delle rocce trasformate chimicamente dalle profondità telluriche attraversate, si possono immediatamente apprezzare negli esiti della riflessione battailliana matura, di cui l'atto sacrificale, come abbiamo visto, è l'asse fermo di rotazione, l'inoltrapassabile punto di condensazione.

Il sacrificio, secondo quanto stabilito in *Teoria della religione*, è la sottrazione di qualcosa all'ordine delle cose per assicurare o ripristinare un ordine più elevato [Bataille 2002, 43-49], ed è essenzialmente ciò che avviene sul piano economico nella *dépense*, il dispendio che sperpera i beni accumulati riaffermando la sovranità di chi li sottrae alla legge quantitativa della ricchezza rimettendola così in circolo, e sul piano psicologico nell'erotismo, la sessualità proibita che deve soddisfarsi trasgredendo le norme e così confermandone, nella dissipazione e nel pericolo di un soddisfacimento fine a se stesso, la ragion d'essere. Queste analogie strutturali confermano che il dispendio e l'erotismo non sono che le ricadute in ambito produttivo e desiderativo di una sottrazione più originaria che, prima di investire le cose materiali e gli oggetti del desiderio, veniva a lambire e a ingoiare *qualcuno*, come sottolinea la situazione ambigualmente intermedia dell'attrazione erotica che mette in gioco la sfera più corporea e intima. È il sacrificio umano la verità nascosta, l'«*invisible splendore candente*» della negatività senza impiego, che celebra la sottrazione radicale dell'oggetto nel soggetto medesimo che la attua, o che piuttosto fa emergere nel baricentro invisibile tra oggetto e soggetto una sorta di buco nero da cui provengono entrambi, con una precedenza da assegnare all'oggetto che è la prima estroflessione di una funzione soggettivante (di un'intenzionalità potremmo dire, ma senza l'astrattezza della nozione husserliana) che solo esternandosi può articolare se stessa.

È il sacrificio umano il fuoco incomburente attorno a cui si muove la vita di Bataille, e che si riverbera in ogni aspetto della sua produzione, imperniata sul venir meno dell'oggetto e dei processi di mediazione che

¹¹ Forse è questa la ragione per cui Bataille attribuisce alla religiosità arcaica un'oscillazione tra soggetto e oggetto che è invece ascrivibile a una fase di tipo sciamanico, in cui una simile oscillazione mostra di corrispondere a nuove forme di mentalizzazione (Fornari 2021, 111-113, 146-147, e altrove).

un tempo lo rendevano raggiungibile, dando così esistenza al soggetto. Senonché, questa constatazione negativistica, che sembrerebbe avallare i più abusati cliché postmoderni, segna invece un inizio imprevisto, poiché ci riporta allo scenario angoscioso e rivelatore della morte di Dio che apre alla possibilità di una sua rinascita, rivissuta da Bataille nella scandalosa mimèsi su di sé del rituale del re del bosco di Nemi. Osserviamo in un'altra incalzante sequenza de *Il colpevole* il convergere di tali momenti (venir meno di sé e dell'oggetto, morte di Dio, sacrificio) in un'unica presa di coscienza che Bataille asserisce spavalamente. Il discorso sembra psicologico, ma trascende di colpo ogni psicologia:

Non credo in Dio, a causa del non credere in me [*faute de croire en moi*].

Credere in Dio è credere in se stessi. Dio è soltanto una garanzia che si dà all'io.

Se non avessimo abbandonato l'io all'assoluto, ne rideremmo [Bataille 2021, 62 (con una modifica); Bataille 1973, 282].

Si direbbe l'ennesima affermazione di egotismo, accentuata dall'immagine ricorrente e in qualche caso persino sinistra del riso, ma è vero il contrario. Il riso batailliano esprime in sé una convulsione – non esente da tocchi patologici, che si avvertono più clamorosamente nei momenti di esaltazione maniaco-depressiva di Nietzsche –, ma nella circolarità esplorativa che Bataille raggiunge l'atto di ridere viene a indicare la radicalità di un congedo da ogni possibile appoggio proiettivo e consolatorio. Non è un precipitare nella psiche, è piuttosto un liberarsene in quanto avventizia, in quanto “ridicola” nella sua veste fallace di costruzione simbolica protettiva. Bataille si riferisce nel passo all'io e all'assoluto intesi come qualcosa che c'è già e che possiamo dare per presupposto, per cui al Dio-garanzia corrisponde un io-garanzia, ed entrambi dovrebbero determinare il mondo degli oggetti, laddove invece entrambi precipitano nel baratro dell'insussistenza poiché la loro correlazione, ridotta ad appaiamento svuotato, altro non è che un *circulus vitiosus* autoconfermativo. L'inconfondibile esperienza della contemporaneità si può far corrispondere al momento in cui i pensatori più avanzati avvertono che la mediazione tra soggetto, oggetto e mediatore divino si è inceppata perché riconoscibile nelle sue radici storiche e umane. Il precedente collante sacrale magico metafisico ai loro occhi non funziona più, ed è la luce stessa del mondo a oscurarsi, come pre-

conizzato nell'aforisma nietzschiano dalla lanterna accesa dall'uomo folle al primo mattino, a significare il distacco della terra da un sole precipitato in un tramonto cosmico irreversibile.

La conoscenza che sorge da questa liberazione angosciosa, dopo aver raggiunto la frenesia dionisiaca in Nietzsche, si accelera nel Novecento a ritmi sempre più concitati man mano che è l'intero mondo storico dell'Europa a venir scosso e travolto dall'acquisizione, barbaricamente appiattita nella percezione passiva delle sue ideologie, del tragico oscuramento di Dio, di un Venerdì Santo privo di resurrezioni speculative. Ma il movimento che Bataille compie consiste nell'abbandonare scientemente ogni possibile garanzia, col risultato di scoprire che tutte le componenti dell'uomo e del mondo, a cominciare dal Divino che le istituisce, mai sarebbero esistite senza la messa in gioco del sacrificio, che è l'esatto opposto dell'illusorio mantenimento della metafisica e della teologia, ma anche di una dichiarazione di inesistenza illusa di essere definitiva: «Se abbandono la mia vita alla vita stessa, alla vita da vivere, alla vita da perdere (non mi piace dire: all'esperienza mistica), apro gli occhi su di un mondo in cui ho un senso solo ferito, smembrato [*déchiré*], *sacrificato*, in cui la divinità, allo stesso modo, è solo smembramento [*déchirement*], messa a morte, sacrificio» [Bataille 2021, 62-63 (tr. modificata); Bataille 1973, 282].

Bataille spiega subito perché non gli piace parlare di «esperienza mistica», che secondo il senso comune rimanda a una realtà divina preesistente a cui il mistico si congiunge nell'*unio mystica* celebrandone e dimostrandone l'esistenza. Al contrario, per intendere il vero tenore del passo bisogna evitare la metaforizzazione automatica delle sue espressioni cruente, in particolare dell'atto del *déchirement*, che è il fare a pezzi una vittima in un'azione collettiva convulsa e pressoché istantanea corrispondente allo *σπαραγμός* dionisiaco, che nella sua versione più originaria coincide con l'omofagia (*ὁμοφαγία*), l'atto collettivo del mangiare una vittima cruda (*ὁμός*), ossia ancora viva. In queste evocazioni sacrificali nulla vi è di metaforico, come vorrebbe lo stereotipo del Bataille "letterato", poiché ci conducono subito nei gangli vitali e mortali del pensiero di Nietzsche, mostrandosi intimamente legate alla sua follia dionisiaca, di cui come nessun altro Bataille avverte la terribile verità religiosa. Più che di raggiungere una comprensione diversa, e diversamente drammatica, del destino di Nietzsche, si tratta di com-

prendere che per lui era questo l'Evento (*Ereigniss*, com'egli scrive nell'aforisma 125) posto all'origine dell'intera umanità, l'atto originario che fa di Dioniso l'epitome religiosa della sua genesi e del suo destino. La scomparsa del sole dalla terra non è la cancellazione del sole, è il traumatico simbolo delle condizioni che in noi lo fanno sorgere, che in noi lo fanno ri-sorgere. La grandezza del mistico misconosciuto che è Bataille sta tutta nell'esser travolto da questa intuizione e nel capire che da essa dipende il futuro dell'uomo contemporaneo, accecato dall'ottundimento degli spettatori al mercato che deridono ferocemente l'uomo folle nietzschiano per vanificarne l'annuncio. È questo a rendere unico il ruolo di Bataille, prontamente neutralizzato dalle successive mode della filosofia transalpina e dal *cliché* letterario e surrealista cucitogli addosso.

La riprova di quanto dico viene dal constatare che soltanto questa premessa permette di cogliere lo spessore di riflessioni – filosofiche e teologiche in un senso ben più originario delle stanche esercitazioni etichettate sotto tale nome – che è Bataille il primo a sviluppare con la spavalda temerarietà che anche Heidegger in quegli anni sfiora senza mai farla sua, e per il motivo essenziale (“essenziante”) che il capo visionario di *Acéphale* non impazzisce al pari di Nietzsche, scampando al sacrificio di sé da lui predisposto e mantenendo così uno sguardo lucidamente sbarrato sull'abisso da cui tutti noi proveniamo. Dà da riflettere che un simile evento, che segna una delle punte più alte del pensiero occidentale del XX secolo, persista a venir ignorato. Più che mai oggi regna la menzogna della folla al mercato, e la plenarietà di questa menzogna è tale da preludere forse a un disvelamento che non avrà più bisogno di parole precipitate nel vuoto, ma di *facta*, di πράγματα, che parleranno nel linguaggio brutale delle “cose stesse” preposte a fare e disfare il mondo umano, in una fenomenologia performativa che un intero mondo sembra invocare.

La conferma viene dallo spessore conoscitivo che le parole di Bataille manifestano non appena le si prenda sul serio, non appena le si disinserisca dalla ganga falsificante dello sfogo soggettivistico, della letterarietà deresponsabilizzante e ontologicamente svuotata. L'esperienza batailliana è mistica in un senso sconvolgente e sconvolto che non ha nulla di “confessionale” in quanto precede ogni nozione storica di credo religioso, in quanto “ateologica” nell'accezione vertiginosa di

una condizione ancestrale dove Dio non esiste per la ragione, la *ratio*, che ne sorgono le premesse, per la ragione che Dio – “ciò” che sarebbe corrisposto al Divino – *viene ucciso* in un’azione teo-gonica *che è antropo-gonica*. L’ombra del grottesco, senza alcun riso liberatorio, cade su una cultura inabilitata a riconoscere i suoi più alti raggiungimenti, su una storia del pensiero ancora incapace di cogliere la portata di intuizioni che ne rivivono il nascere raccontandolo in tutta semplicità, con l’arresa coerenza del condannato a morte che riesce per qualche istante a descrivere il proprio supplizio. Nell’esperienza proto-mistica di Bataille tutti e tre i poli tradizionali dell’esperienza religiosa (soggetto, oggetto, Dio) si fondono e portano allo scoperto la transitività segreta che ne reggeva il rapporto, palesandosene come il processo generatore:

Mi vengono a dire che, per chi si esercita nella contemplazione, Dio è tanto necessario quanto un estremo lo è all’altro, se si vuole la scintilla elettrica tra i due. L’estasi ha bisogno di un oggetto idoneo a farla scaturire: anche se ridotto a un punto, quest’oggetto esercita un’azione tanto lacerante [*déchirante*] che talvolta sarebbe conveniente o comodo nominarlo. Ma è il caso di aggiungere che in tutto questo si annida un pericolo: il limite (il peso) a cui diamo il nome di Dio interviene prima della folgorazione. In verità, l’oggetto o il punto davanti a me, verso cui l’estasi è diretta, corrisponde esattamente a ciò che altri hanno visto e hanno descritto parlando di Dio. Ciò che viene chiaramente enunciato ci rassicura: la definizione di un IO immutabile, principio degli esseri e della natura, offri la tentazione di rendere chiaro l’oggetto della contemplazione. Una simile definizione proietta ciò che siamo nell’infinito e nell’eternità. L’idea di una esistenza individuale è favorevole alla posizione dell’oggetto verso cui l’estasi è diretta (la posizione dell’oggetto può, a rigori, precisare la sua scoperta nell’estasi). Ciò nondimeno, questa posizione è un limite detestabile: nella scintilla dell’estasi gli estremi necessari, soggetto-oggetto, devono necessariamente essere consumati, devono essere annientati. Ciò significa che nel momento in cui il soggetto si perde nella contemplazione, l’oggetto, il dio o Dio, è la vittima agonizzante. (Altrimenti, la situazione della vita ordinaria, il soggetto fisso sull’oggetto utile, conserverebbe la schiavitù inerente all’azione, la cui regola è l’utilità) [Bataille 1973, 282-83 (tr. mia)].

In questo *tour de force* rabdomantico Bataille inizia a dipanare, in maniera concentrata e incoativa, l’enorme potenziale conoscitivo e religioso racchiuso nella morte di Dio che è uno smembramento di Dio

da cui è sorto Dio, e clamorosamente ci porta alla situazione d'origine di ogni perdita d'oggetto moderna. Il suo linguaggio, come nei mistici, si fa di precisione assoluta, e delinea una genesi sacrificale della cultura a partire dal momento di cristallizzazione dell'estasi (*ek-stasis*: stare-fuori-da), intesa quale separazione rispetto a un *ob-jectum* che si staglia "contro" chi lo ha separato, dando così luogo a un principio di oggettivazione suscettibile di estendersi all'intera realtà, uno scenario da me delineato nei suoi tratti costitutivi in quella che ho definito teoria estatico-oggettuale [Fornari 2021, 131-134, e altrove]. La precedenza dell'*oggetto divino*, puntualmente registrata da Bataille, è fenomenologicamente strutturale nell'esperienza storica dell'estasi; ma l'acquisizione moderna è che l'estasi umana, coi processi antropologici che la rendono possibile, non è meno necessaria al prodursi dell'oggetto divino, in una duplice correlazione di cui l'umano non è l'antefatto, bensì l'imprevedibile punto di incontro, un "punto" sottraente e sottratto che unisce insieme immaterialità e concretezza, a priori e a posteriori, in una sintesi trascendentale che viene a coincidere con l'intuizione ancestrale che la istituisce.¹² L'oggetto divino, la funzione oggettivante perché divinizzante, «esercita un'azione così lacerante», ossia letteralmente "squartante", proprio perché viene «ridotto a un punto», il punto immateriale e simbolico lasciato dalla vittima sbranata e divorata da un'intera orda secondo la scena d'origine di Freud, elaborata grazie al pasto totemico di Robertson Smith, benché ancora anchilosata dalla sua formulazione in termini edipici. Come giustamente rileva Girard, a contare nella scena di origine della cultura è in realtà l'indifferenziazione di un meccanismo che diventerà universale, anche se a sua volta Girard non ne afferra la radicalità distruttiva/creativa, che costituisce all'opposto l'asse portante della riflessione di Bataille, come della mia teoria estatico-oggettuale.

È l'orrore cruento e puntiforme che Bataille registra nella propria esperienza la soglia estatica di produzione dell'oggetto. La tentazione di dare un nome a codesto oggetto puntiforme e divino («talvolta sarebbe conveniente e comodo nominarlo») è fuorviante perché subito categorizzabile e categorizzata; e tuttavia, nella sua scaturigine, que-

¹² Questo è il passaggio chiave in Heidegger 2010, 24; per un'esplicitazione teoretica e storica del passo, v. Fornari 2021, 297-303.

sto movimento asseconda un impulso che è originario, giacché è da quel punto lacerante e lacerato, da quella sospensione significativa, che nascerà ogni nome, ogni nominazione. Ma questo processo originario si può scoprirlo a condizione di bruciare tutti i vascelli destinati a più pacifici approdi, a patto di ripercorrere con una diversa saldezza di nervi, con un'abnegazione più silenziosa, la navigazione folle di Nietzsche. L'indistinzione di soggetto e oggetto non conduce all'indistinto di Schelling né all'Assoluto omniesplicativo di Hegel, poiché trascina all'esperienza reale della vittima fatta a pezzi. Con Bataille l'angoscia moderna mostra il suo più vero volto di fosca ed esaltante scoperta dell'origine dell'umanità e del divino che l'ha resa possibile. Questa "opera al nero" non ci porta a scenari lunari di desolazione cosmica o alla patologia cara alle nostre tassonomie psicologiche. Essa coincide con la scoperta di un essere umano che subisce su di sé l'esperienza che per millenni fu generatrice del divino, riportata documentalmente su alcune foto di un supplizio cinese (il supplizio dei cento pezzi) che Bataille vede negli anni Venti e da cui sarà ossessionato per tutta la vita:

Non ho scelto Dio come oggetto ma, umanamente, ho scelto il giovane condannato cinese, che le fotografie mi mostrano grondante di sangue mentre il boia lo sottopone al supplizio (la lama è entrata nelle ossa del ginocchio). A questo sventurato mi legavano i legami dell'orrore e dell'amicizia. Ma se contemplavo l'immagine *fino all'accordo* [jusqu'à l'accord], essa sopprimeva in me la necessità di essere solamente me stesso: allo stesso tempo, quest'oggetto che avevo scelto si disfaceva in un'immensità, si perdeva nella tempesta del dolore [Bataille 1973, 283 (tr. mia)].

Il rifiuto di «Dio come oggetto» non implica, come si è pronti a pensare con insipidità postmoderna, la semplice distruzione dell'oggettualità, quanto piuttosto la visione febbrile di un altro "oggetto" sanguinante, che si rende fondamento sottratto dell'oggettualità divina e di ogni possibile oggetto umano. Questo disvelamento dell'orrore, lo stesso racchiuso nell'evento e nell'annuncio della morte di Dio, dà luogo a quella che Bataille chiama «comunicazione» o «amicizia», la continuità tra sacrificatore e sacrificio che si trasforma in meditazione acuita *«fino all'accordo»*, ossia fino al diapason lacerante della solidarietà che il dolore consapevole può stabilire tra gli uomini. L'esperienza

di Bataille si rivela esperienza cristica della vittima su cui tutti gli uomini edificano il loro mondo, un mondo che comincia a sfaldarsi perché mostra di che cosa è intrisa la sua totalità storica. Senonché, questa scoperta angosciosa non è necessariamente la fine di tutto, può essere anzi l'unico vero inizio, quello di una luce non più menzognera che mostra l'origine e la possibile rinascita degli oggetti umani, del mondo.

Riferimenti bibliografici

- Agamben, G. [2003], *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bataille, G. [1973], *Œuvres complètes*, vol. V, tome 1, Paris, Gallimard.
- Bataille, G. [1976], *Œuvres complètes*, vol. VII, Paris, Gallimard.
- Bataille, G. [1997], *La congiura sacra*, a cura di M. Galletti, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bataille, G. [2002], *Teoria della religione*, a cura di P. Klossowski, tr. it. R. Piccoli, Milano, SE.
- Bataille, G. [2021], *Il colpevole / L'Alleluia*, tr. it. A. Biancofiore, Bari, Dedalo.
- Fornari, G. [2021], *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, Milano-Udine.
- Hegel, G.W.F. [1986], *Werke*, Bd. 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Heidegger, M. [2010], *Gesamtausgabe*, Bd. 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Hollier, D. [1993], *La prise de la Concorde*, Paris, Gallimard.
- Surya, M. [1992], *Georges Bataille, la morte à l'œuvre*, Paris, Gallimard.
- Waldberg, P. [1995], Acéphalogramme, in: *Magazine littéraire* 331.

Object and Death of God in Georges Bataille

Keywords

oggetto, morte di Dio, sacrificio, estasi, *chance*

Abstract

The article examines Bataille's difficult relationship with philosophy, essentially because philosophy does not put genetically into question its own conceptual frame,

whereas Nietzsche's announcement of the death of God puts in front of humanity the enigma of its own historical genesis. It is this journey to the limits of self-destruction which allows Bataille to regain the reasons for the object and the world.

L'articolo esamina il rapporto conflittuale di Georges Bataille con la filosofia, dovuto essenzialmente al fatto che la filosofia non mette fino in fondo in questione il proprio apparato concettuale, quando invece l'annuncio della morte di Dio di Nietzsche pone l'umanità di fronte all'enigma della propria stessa genesi storica. Solo questo viaggio ai limiti dell'autodistruzione consente a Bataille di recuperare le ragioni dell'oggetto e del mondo.

Giuseppe Fornari

Professore associato di Storia della Filosofia all'Università di Verona, Italia

E-mail: giuseppe.fornari@univr.it

ALBERTO GUIDO GIOVANNI ZALI

EROS AND HERMES: GERHARD KRÜGER AND THE SOCRATIC PATH TO NATURAL THEOLOGY

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction; 2. From Kant back to Plato: the Maßstab between natural law and eros; 3. Logos und Mythos: re-thinking Hegelian dialectic within the Symposium; 4. The multi-layered event of Ergriffenheit: eternal beauty and political striving; 5. Conclusion.*

1. Introduction

Over the past century, many students of Martin Heidegger have followed in their teacher's footsteps by engaging with ancient philosophical thought. In an account of his formative years in Marburg, Gadamer observes that, while it gradually became evident that the young professor approached Aristotelian texts with a critical intent, his early students were captivated by various interpretations that ignited vibrant interests. They came to believe that returning to the ancients addressed the need to recover a form of knowledge deeply rooted in everyday *praxis* [Gadamer 1967, 82-92]. Heidegger had made a significant promise: to restore the entirety of knowledge produced by modern science to its "practical" meaning, thereby avoiding the pitfalls of both naturalism and historicism, which complicate any normative reflection. However, this promise ultimately went unfulfilled. While his critique of modernity remains persuasive, Heidegger's constructive effort is far less convincing. The ethical paradigms he proposed over five decades – from resoluteness to releasement in response to the call of Being – seemingly lack sufficient justification. As a result, figures

such as Strauss, Klein, Löwith, Arendt and Gadamer himself distanced themselves from their master, pursuing their studies of the ancients independently, though still informed by the insights he provided.

A significant episode in this broader chapter of 20th-century philosophy, often referred to as the second *Querelle des Anciens et des Modernes* [Rosen 1989], is the debate between Leo Strauss and Gerhard Krüger regarding the role of Platonic dialogues in the history of Western philosophy: a crucial pathway to resolving the dilemma of what constitutes the good life for human beings. This study specifically focuses on the perspective developed by Krüger, an unjustly overlooked pupil of Heidegger, who may offer an intriguing insight into the correlation between eros and hermeneutics as the foundation of a natural theology. First, I will briefly provide some historical context regarding the genesis of *Einsicht und Leidenschaft* (1939), his masterwork in Platonic exegesis, with particular emphasis on its relationship with Heidegger and Strauss (2). Secondly, I explain the logic through which eros evolves, in tandem with the interpretation of the world it offers within a critical *mythologein* (3). In the third place, the hermeneutics of love proposed thus far should evolve into a metaphysics of desire, conceiving of a beauty that transcends the limits of time while also inspiring a political striving to create a better world (4). In conclusion, I will briefly show how this perspective differs from a Straussian paradigm and outline avenues for further development in this direction.

2. *From Kant back to Plato: the Maßstab between natural law and eros*

The ethical and religious interests of Gerhard Krüger, coupled with a mature perspective that remains skeptical of the ideologies of his time, illustrate a path for navigating the challenges of modernity without succumbing to the vortex of post-modern nihilism. However, secondary literature on the author is limited and almost exclusively focuses on his relationships with other contemporary thinkers. With the exception of a monograph in Catalan authored by Joan Ordi i Fernández, there are no volumes that extensively examine his thought, despite his development of original theoretical perspectives that could herald «a new spring for strong thinking» [Ordi i Fernández 2009, 12]. The *damnatio memoriae*

he endured warrants a biographical digression aimed at elucidating the context essential for understanding his Platonic work.

Krüger was born in January 1902 in Berlin. He completed his education in Marburg, where he earned his doctorate in 1924 with a thesis on *Kant's Doctrine of Sensory Affection*, supervised by Nicolai Hartmann. As a student of Bultmann, he engaged in discussions on theological issues during a period when dialectical theology critiqued the liberal theology of Ernst Troeltsch and Adolf von Harnack. Yet, Krüger also voiced reservations about Karl Barth's *Römerbrief*, which remained ensnared in the categories of German idealism: «Since Barth's conceptual framework does not explicitly address the question of Being, he cannot conceptually express the dialectical movement of the believer within his faith» [1926, 155]. The polemic against idealism is a constant theme in the reflections of the young philosopher, dating back to his arrival in Marburg in 1920 [Gadamer 2006, 813]. Such a stance is rooted in the profound belief that any effort to reassess the relationship between philosophy and religion – ensuring that the latter is neither subsumed under the former nor reduced to mere personal idiosyncrasy – must engage with the question of Being. This inquiry offers an alternative to both the idealist thesis of sovereign, self-sufficient self-consciousness and the materialist, historical perspective that denies the mind's ability to transcend prevailing circumstances.

These concerns are bound to converge with those of Heidegger, who began collaborating with Krüger in 1925 on his *Habilitationsschrift*, titled *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, which was completed in 1929 and was published in a more condensed form two years later. In this volume, Krüger positions himself in both continuity and discontinuity with *Kant und das Problem der Metaphysik*, as he is prompted to raise a fundamental philosophical question that initially takes a Kantian form: the question of *Maßstab*. According to Krüger, his mentor rightly highlighted the finitude upon which human knowledge is grounded, and the receptiveness of human beings towards Being.¹ However, he failed to

¹ Despite their shared theological background and similar viewpoints, or perhaps precisely due to these factors, Heidegger did not harbor excessive sympathy for his student. In a letter to Bultmann dated 29 March 1927, he remarked: «Krüger sent me his essay. I expected more. It's unclear whether it is theology, philosophy, or neither»

provide a criterion for interpreting Being, thereby rendering freedom an inexplicable abyss [1934, 161]. In contrast to Heidegger, Krüger argues that the decisive reason for human finitude is not death, but «the obedience to the unconditional injunction, which from this point of view has already been correctly characterized by Cohen as the final law» [1931, 8].² Hence, «whereas facticity is understood by Heidegger as *thrownness*, in Kant it must be interpreted as the fact of being created by God» [ivi, 40].

While I cannot delve deeper into Krüger's interpretation of Kant at this moment, it is sufficient to state that, for him, the moral law represents the cornerstone of Kant's *Aufklärung*. He claims that rational finite beings perceive this law within consciousness as if they themselves were its authors, thus aligning it with their inherent nature. Yet, this "as if" implies that they are not the authentic lawgivers [ivi, 68]. According to Krüger, the seeds of a natural theology are already embedded within the analytic of practical reason, which the dialectic merely confirms. More precisely, one might argue that if the analytic were properly conducted, a dialectic would either have been unnecessary, or at the very least, would have taken a different form. However, let us maintain our focus on the notion of moral law as the foundational element of a theological worldview that precedes any specific revelation.

[Bultmann & Heidegger 2009, 29]. This judgment is softened, albeit only slightly, in a letter dated 9 April 1929: «Nevertheless, I believe he will produce more than Gadamer, provided his Berlin rhetorical tendencies do not end up destroying everything» [ivi, 110]. The expectations were tragically misplaced: in 1960, alongside the publication of *Wahrheit und Methode*, which would achieve success comparable to *Sein und Zeit*, Krüger was forced to abandon teaching due to a severe stroke he had suffered in 1953. He passed away in 1972, without having been able to complete a work on Augustine, which would have represented the culmination of his philosophical efforts.

² Krüger expresses sympathy for Cohen, frequently citing the second edition of *Kants Begründung der Ethik*. Yet, he finds Cohen's interpretation of Kantian ethics to be lacking, arguing that «the law, for him, is the community of autonomous individuals whose pure will is only recognized in the act of producing itself». He further asserts that «Cohen understands autonomy solely as autotelic, as he overlooks the horizon of creation» [ivi, 131]. In other words, for Cohen, the kingdom of ends functions as a regulative ideal that should guide practical actions toward its future realization. Luc Langlois 2011, 146-147, ironically, claims that Krüger precisely misses this worldly-eschatological dimension of Kant. For more details about Krüger's *Kantbuch*, see Kirscher 1997; Grondin 2011.

In his correspondence with Strauss, Krüger faces reproach for his unquestioning acceptance of moral law's validity. If *das Gewissen* represents *das einzige Faktum der reinen Vernunft*, any such fact requires interpretation. Strauss contends that this assumption exposes Krüger's failure to engage in the kind of radical inquiry exemplified by Plato in his examination of «the right order of human life» [Strauss 2001a, 440]. Plato, Strauss argues, was not satisfied with merely knowing the law but sought to probe its meaning.³ This critique ultimately prompted Krüger to revise his positions in his 1939 work, which not only offers an interpretation of Plato but, more importantly, tackles the *Maßstab* problem, shaped by Strauss's critical insights. To summarize: starting with a positive assessment of Heidegger's question about the meaning of Being and his re-evaluation of human finitude, Krüger initially identifies moral law as a key interpretive framework for orienting oneself within philosophical thought. However, he eventually adopts Platonic positions so as to explore the possibility of natural theology. His Platonism will emphasize the notion of eros as a central element of his philosophical outlook.

3. Logos und Mythos: *re-thinking Hegelian dialectic within the Symposium*

In his tribute to Krüger, Gadamer distils the fundamental principles that characterize his friend's philosophical perspective. Rather than adopting the Christian synthesis of ancient philosophy and the Gospel, a defining feature of contemporary Neo-Scholasticism, Krüger opted to draw exclusively from classical philosophy, with a particular focus on Plato. Gadamer notes that «his book on Plato was a kind of foundation for natural knowledge of God» [2006, 819], presenting the Athenian philosopher not only as a critic of pagan polytheism, but also as a piv-

³ The correspondence has been published in an English translation edited by Shell [2018], accompanied by seven interpretative essays from various authors. For a more in-depth analysis of the correspondence, cf. Ghibellini's recent volume [2024, 69-103], which identifies two themes explored in the epistolary exchange: the problem of the second cave and the distinction between natural law and natural right. A third issue should also be considered: the reasonableness of faith.

otal figure within the tradition of Greek thought. Gadamer encapsulates the theoretical essence of *Einsicht und Leidenschaft* through a few incisive observations:

A new passion for vision, *eros philosophos*, enables Plato to transcend the passionate immersion in the world of archaic Greek society, while simultaneously preserving its religious foundations. In contrast, the modern concept of sovereign thought, whose aporias Krüger relentlessly pursued, endows classical philosophy with the defining characteristic of being an accommodating reason. From this starting point, Krüger sought to demonstrate the worldly order of things, as established by the Christian doctrine of creation based on revelation, as a teleological cosmos of goods. [...] The seventy pages of this introduction could stand among the enduring contributions to the philosophical dialogue with the Greeks [Gadamer 2006, 819].

From this heartfelt encomium four theses can be discerned. First, Plato transcends a passionate horizon linked to pagan religion, through a novel passion known as *eros philosophos*. Still, he remains an inherently religious thinker who accommodates a teleological view of the world. Thirdly, this perspective not only paves the way for Christianity, but also contrasts with the modern conception of sovereign thought, suggesting a broader openness to religious dimensions. The introduction to this essay, republished by Richard Schäffler as an independent volume in 1973, under the title *Eros und Mythos bei Plato*, constitutes a vital contribution to the philosophical dialogue with the Greeks, facilitating the expansion of one's own understanding. In this way, Gadamer aligns his colleague's thesis with his own: the Form of the Good emerges as an ideal, as an asymptotic goal pursued through an ongoing dialogue with oneself and the classics. Nevertheless, this reconstruction diminishes the theoretical potential of Krüger's work, which aims not only to interpret Platonic teleology for its integration into Christian thought, but also to offer a transhistorical response to the enduring question of the essence of philosophy.⁴

⁴ Thus, it becomes evident why, in a conversation with Reale, Gadamer characterizes his former study companion as «a man of great extremity and radicalism», maintaining that «Krüger's Platonic message remains fundamentally focused on the importance of dialogue» [Reale 2010, 851].

The essay opens by highlighting a key difficulty: «it is hard to attain an objective understanding of Plato's conception of philosophy», as the definitions offered in the dialogues are diverse and «appear rather unfamiliar to modern sensibilities» [Krüger 1978, xvii]. In the *Apology*, philosophy is depicted as a service to Apollo (20d); in the *Phaedo*, as a preparation for death (64a); in the *Symposium*, as a passionate love that ascends from the beauty of bodies to Beauty itself (210a); in the *Republic*, as both the salvation of the state and the pursuit of scientific dialectic (473d-e; 521c; 531d); in the *Seventh Letter*, philosophy is not something that can be taught but rather the object of illumination (341b). If we find ourselves perplexed by these definitions or inclined to dismiss them as outdated expressions of a bygone era, the end of modernity may provide an occasion to rediscover the deeper significance of Platonic philosophy [Krüger 1978, xi]. Krüger's wager is that, in the *Symposium*, Plato presents the autonomous reflection amid a state of *aporia* akin to that encountered by modernity, while also offering the means for its resolution. These means entail defining philosophy as an erotic endeavour and as the very pinnacle of natural eros, while conceiving autonomous reflection as ultimately sustained by the nocturnal passion of life. The inquiry into the essence of philosophy is then directed toward ancient thought, as the moderns have recognized a «problematicity that necessitates a serious examination of Plato, embodying the Socratic attitude of not-knowing» [ivi, xv]. In Krüger's view, Heidegger's engagement with the ancients merely reaffirms the tenets of modernity, making it plausible that “the moderns” here specifically refers to his students: Gadamer, Klein, Strauss and, of course, Krüger himself.⁵ But what is the distinctiveness of his interpretation?

According to Krüger, philosophy embodies a *logos* within *mythos* – or, perhaps more aptly, a critical *mythologein*, emerging from the conflict between archaic mythology and sophistry. The authoritative stance from which Plato engages with the mythical tradition does not alter the fact that «in particularly significant passages of his writings, *myth* takes precedence over *logos*, as it is undoubtedly the only form in which the

⁵ Krüger situates Heidegger within the framework of modernity on several occasions, most clearly in 1950; 1958a; 1959a.

philosopher can convey what is most important and encompass the entirety» [ivi, 18]. Reason emerges from myth, but it also culminates within it, as «the knowing man is an insufficient being, constrained and limited in his most intrinsic potential». Everything depends on how mythical understanding evolves through the negation brought about by reason, which, in an (anti)Hegelian scene, serves as the negative that negates itself. Krüger exemplifies the transition from mythical to mythological thought through its shift from Aphrodite to Eros.

While the goddess «emerges, even in sculpture, as the embodiment of an enchanting beauty», «he who perceives the power that primarily governs him in Eros has already come to remember himself, that is, his essential freedom» [ivi, 20-21]. The latter represents the force of passion and a desire perpetually directed toward beauty, which «ignites the “divine” flame that consumes». However, it can also prove to be a capricious lover, losing its path as it becomes hindered in self-reflection. In contrast, the truly devout pagan forgets his passion for the force that stirs it, «overlooking Eros in favour of his mother Aphrodite». Beyond metaphor, Eros is a passion that acts upon individuals, excavating within them an interior realm that remains open to the world without dissolving into it. First and foremost, since it is a passion, while one can assent to love and desire the beloved, this freedom does not equate to a causal power: «who, if one truly loves, cannot even choose to love». Just as in the mythical situation, «our behavior unfolds within a disposition in which we are immersed without our intervention» [ivi, 9]. Eros engages not only the senses, but encompasses human beings in their entirety, to the point that «even thought transforms under the influence of love».

Krüger asserts that freedom «must manifest as liberating enthusiasm» [ivi, 32]. Yet, he contends that for this freedom to be conscious, it requires one critical element: «that our love transforms us into seers, while Aphrodite (and Eros as her servant) blinds us». Within a poetic worldview, *die mächtige Schönheit der Natur* reveals itself through imagination, which, «enchanted by the given reality», becomes its clear reflection and seeks to establish itself as «the only legitimate means of knowing» [ivi, 37]. This “pious” poetry embodies a devoted surrender, yet it also signifies an indiscriminate yielding to worldly forces that, rather than illuminating the real, transmute it into a fantastical sphere.

In contrast, the worshipers of Eros break free from the constraints of traditional gods, who are now deemed significant only insofar as they relate to love. In Eros's domain, the world ceases to be the primary focus as everything orbits around human passion. This process of internalization (*insichgehen*) encourages the exploration of Eros as a criterion for distinguishing different forms of beauty, prompting an examination of our erotic constitution in order to understand the type of beauty in which the *daimon* Eros might attain its own *eu-daimonia*. Moreover, this inner space fosters a form of freedom that is fundamentally distinct from mere arbitrariness, as it unfolds through the contemplation of various images, each one presenting a *spectrum* of goods oriented towards the true good.

This perspective requires considering the Hegelian background previously mentioned, which resurfaces when Krüger asserts that the *Symposium* represents a «phenomenology of spirit» [1973a, 118]. The point is that spirit, initially articulated through myth and immersed in nature, gradually ascends and ultimately recognizes itself as the essence of nature. Nonetheless, the understanding of this spirit and the journey it must undertake to attain self-awareness and appreciate the significance of this ascent differ markedly from those in Hegel. Unlike absolute knowledge, which fulfils the course of consciousness in the *Phenomenology*, «Platonic myth expresses a religious knowledge that remains aporetic» [ivi, 62]. His aporetic language, rich in imagery, does not simply indicate a limitation of reason; rather, it unveils deeper truths about the realities myth engages with: the nature of the soul, the afterlife, and the transcendent good. As Richard Schäffler observes, whereas Hegel contends that religion manifests as a moment in the development of spirit toward its self-realization in the philosophical concept, according to Krüger, «Plato's discourse on Eros offers a religious understanding of philosophy» [1978, 90].

To recapitulate, Krüger thinks that Plato serves as an antidote to modernity, as he provides an alternative *Maßstab* grounded in the inner logic of Eros, which engages in a self-interrogation that lies at the heart of the philosophical act, of which it constitutes the essence. In this process, Eros seeks an object – or, more precisely, a ground – where it might become a *good* Eros, *eudaimonios*. What, then, can we identify as this foundational ground? And what does Eros come to perceive?

4. *The multilayered event of Ergriffenheit: eternal beauty and political striving*

One of the central concepts in Krüger's thought is *Ergriffenheit*, a term resisting easy translation into English. It conveys a range of meanings, including emotional upheaval, deep engagement, and ecstatic rapture. Personally, I find Reale's more neutral suggestion appropriate [cf. Krüger 1995, 152], opting for the paraphrase "*essere afferrati*" (being grasped). While Krüger mainly invokes this concept in discussion of the relationship between human beings and the divine, as in *Religiöse und profane Welterfahrung*, where it is contrasted with an Heideggerian critical sobriety and is described as a «feeling of devotion and surrender» [1973b, 89], the ways in which reality seizes us are manifold and often bypass our spontaneous will, acting upon us without consent.⁶ *Ergriffenheit* redefines the Heideggerian notions of *Verstehen* and *Befindlichkeit*, since it signifies "being-thrown-into-love". It compels each individual to engage properly with this circle, to take a stance in response to the love awakened within us by reality. Therefore, philosophy consists of «*being grasped* by the demoniac power of such a love» [1973a, 156]; that is, it is not beauty itself that captivates us, as with Aphrodite, but rather the happiness (*eudaimonia*) that beauty provides as a ground for love to actualize itself. Kluback observes that, in this context, philosophy arises in response to a mysterious passion that captivates those lovers who remain open to what surrounds them:

receptivity is the ground of our activity, the source of our understanding, the realization of the mutual dependence of all upon all and that higher dependence of man upon God, the measure of all reality, the source of love [Kluback 1987, 218].

⁶ Schäffler 1984 offers an overview of this lesser-known work by Krüger, based on his final lecture course from the winter semester of 1971/1972. In the limited critical literature on Krüger, the concept of *Ergriffenheit* has been recognized only by Kluback 1984; 1987, whose contributions on this subject, in just a few concise pages, explore some of the central themes of Krüger's work, from his opposition to idealism to the dialectic between freedom and love. I will avoid documenting every assertion I make regarding Heidegger. Regarding critical sobriety as an "ethical" paradigm, I would like to reference my own work [2024].

In other words, the degrees of openness we maintain toward beauty – requiring reflection on the satisfiability of Eros, incited by Eros itself, and potentially leading us to philosophy – shape how we perceive things and allow us to be touched by the beauty of reality. Without critical reflection, we remain captured by a natural beauty that dominates us, rendering us, so to speak, heteronomous. In which direction does this reflection lead us? According to Krüger, a Platonic theory of Eros begins with the phenomenon of time and transience, recognizing «the supreme expression of every lack and dependence in the necessity of death» [Krüger 1973a, 151]. Beauty serves as an appropriate foundation to withstand the ravages of time, enabling the possibility of immortal love. Ancient philosophy identifies the main characteristics of time in the enduring and passing of beings; «to be in time exhausts and burdens everything» [ivi, 166], which is to be «threatened and ultimately swallowed by time». In this sense, one might claim that «even time is a demon». Conversely, the transience of earthly things «is rendered irrelevant when confronted with the immobile stability of the entire world as shown by eternal stars». Eros and Chronos collide within the realm of consciousness, as everything in nature remains encapsulated in the unconscious cycles of life:

The travail of transience prevails if man, beyond the gaze directed toward the cosmos, cannot forget himself. [...] The greater the forgetfulness of self, the lesser the concern for the passage of time. If in the real world one believes to perceive divinity everywhere, and therefore immortality, even the excruciating travail of decay is considered, in its entirety, of little consequence [*ibidem*].

The importance of this passage from *Einsicht und Leidenschaft* cannot be overstated, as Strauss critically engages with it in his 1959 lecture series on *Symposium* [2001b, 220]. He argues that time is a concern for ordinary consciousness, not for philosophers capable of achieving a divine life – defined as the contemplative and peaceful existence that Aristotle seemingly attributed to the stars. While Eros undoubtedly finds a reason to love in an ephemeral beauty, its transience raises questions about the adequacy of such a reason. Thus, love gravitates toward increasingly stable forms of beauty, where one can love meaningfully. Krüger claims that an enduring beauty is first encountered in the

mathematical sciences, which reveal an order within the *phenomena*, and subsequently in the Forms that transcend the hypothetical nature of these sciences, leading us to recognize the goodness – and hence the reliability – of such a *taxis*. More precisely, the renowned allegory of the sun in *Resp.* VI (509b) illustrates how, through the mediation of dianoetic beauty, *eros philosophos* is led to conceive of reality as intrinsically good – and thus as a realm where love can be meaningfully pursued. In this way, it performs an interpretative indication of the Truth, one that Heidegger, in the SS 1923 *Vorlesungen*, attributed to hermeneutics in its original Platonic sense [Heidegger 1988, 9].⁷ Yet, such an interpretative stance swiftly turns into a metaphysics of love, resulting in a vision of reality as structured, in its very forms, according to a “logic of love”. In contrast, Strauss asserts that the inferential leap from the desire for a presence to its actual existence is not only difficult to justify, but also unnecessary; it is enough to correct our behavior to find true happiness within a contemplative life. As he maintains in *Philosophie und Gesetz*, Plato’s political philosophy should allow for “Aristotelianization” [Strauss 1995, 133]. Despite this major divergence, *eros* retains a central role in relation to its intrinsic hermeneuticity in Strauss as well, as clearly demonstrated by Chiaravalli [2019] and Fussi [2021]. The way we love shapes how we perceive the world.

I cannot offer even a remotely satisfactory comparative analysis of the perspectives developed by these two authors at this juncture. However, what I wish to highlight is the political significance of this theoretical contrast, which, in turn, enables a clearer appreciation of their understanding of the figure of Socrates. While Strauss views the love of political power as irrational and fundamentally at odds with the pursuit of knowledge – arguing that philosophy should engage with politics primarily for prudential reasons, since it arises from a critique of the *nomoi* of the *polis* and must defend itself against them –, Krüger identifies a notable continuity between these two realms.⁸ While the order sought

⁷ In this regard, see Camera 2011, 15-32, who examines the connections between Heideggerian hermeneutics and the Platonic Ion: in both instances, hermeneuein signifies the announcement of a salvific word, which entails a conferment of meaning.

⁸ The origin of philosophy as articulated through critical analysis of the *nomoi* is discussed in Strauss 1981, 41. In the scholarship on Strauss, several studies explore the

within a political community fails to fully satisfy the deeper yearnings of the heart, the *polis* still exhibits a form of desirable order. For this very reason, the philosopher is bound to make a return into the cave to enhance such an order, establishing it everywhere to the extent that he appreciates true beauty, and desires to replicate it in his surroundings.

Strauss argued that Socrates fell victim to the tribunal of the city since he lacked the prudence that Plato possessed, which enabled him to reconcile the paths of Socrates and Thrasymachus [Strauss 1952, 16-17; 1964, 123]. According to Krüger, this catastrophe is unavoidable and is connected to a far more tragic fate, one that is intrinsic to philosophy. This fate encompasses the features that once again relegate philosophy to the realm of *myths* or *pistis*, leaving no certainty about its outcomes or its ability to manifest truth in an unequivocal manner [Krüger 1973a, 298]. If one were to draw a distinction between Socrates and Plato, it should emphasize Plato's approach, which enables him to assert the noetic constitution of reality in a far more compelling manner than his mentor's. Krüger seemingly suggests this difference when he situates Socrates within the *scala amoris*, at the end of the so-called inferior mysteries [*ivi*, 176], claiming that his love finds satisfaction within the confines of his own city. In contrast, Plato sought to establish *kallipolis* elsewhere, away from Athens, as he acquired a trans-political worldview. Socrates embodies a love that pursues beauty to the point of self-sacrifice for the sake of his community. Ultimately, he falls short in articulating a response to the restlessness of desire, which should transcend imagination and engage with the reasonableness of *pistis*. Platonism, then, presents a potential resolution to this *impasse*.

5. Conclusion

Just like Strauss, Krüger identifies eros as a compelling force that underlies every interpretation of the world. However, he underscores the necessity of an object-oriented metaphysics, one that is propelled by desire and, in turn, translates into political action. Yet, the uncer-

tension between philosophy and the city; among them, Fussi 2011 provides the most comprehensive analysis of the subject.

tainty surrounding the correctness of our aspirations requires a gentle hermeneutic approach when engaging in political discourse. This implies that, on a political level, we are bound to a zetetic, if not a more Straussian method, even if motivated by Krüger's insights. This is especially significant given Krüger's belief that natural theology should give way for revealed theology. According to him, this transition, coupled with a quasi-Hegelian framework of philosophy of history, enriches our understanding of self-consciousness [1958b, 67-69], which proves vital for a more adequate conception of the divine intellect.⁹ Similarly, in *Einsicht und Leidenschaft*, Krüger presents the Augustinian conception of love as a reinterpretation of Platonic eros [1973a, 181], suggesting that it serves as a supernatural integration of this natural foundation.¹⁰

One aspect of Krüger's philosophy that I find unconvincing is highlighted by Strauss's critique: if eros genuinely strives to transcend time, there would be no need to postulate separate Forms in order to foster a contemplative life unbound by external constraints. In this light, should a new natural theology arise from an exploration of eros, it would need to rely on experiences that philosophy alone cannot satisfy – such as *philia*. Time offers opportunities to love and to remain constantly engaged in vibrant encounters with other stories. Gabriel Marcel perhaps provided the most convincing answer to the question of why we have faith: «I hope in You for us» [1944, 81]. This is followed by a thoughtful comment from Pietro Prini: «I hope in God, I must hope, because I love» [1977, 120]. Mature love knows how to be as capricious as a child: it chooses and loves this particular thing here, which, in an

⁹ The aporias encountered in the Aristotelian conception of *nous* are also explored in his correspondence with Jacob Klein [2006], whose study *On the Origins of Algebra* is utilized by Krüger in his analysis of Plato's mathematics.

¹⁰ More precise conclusions would require an analysis of an unpublished 1939 manuscript on Augustine, titled *Die Philosophie Augustins*. In a brief contribution dedicated to Augustine, Krüger observes that the Bishop believes «fallen man to be still capable of seeking God and Greek philosophy to have been on the right path in this regard», as he himself arrived at Christianity through this route. Moreover, human beings are created to know and recognize God: even in sin it's natural to seek God «as that which gives meaning to life, the *summum bonum*» [1959b, 115]. Georg Hartmann 2008, 138-153, had access to the manuscript and provided additional information on the matter.

irreplaceable way, forms its experiential fabric. I believe it is for this kind of love that “Jerusalem” endures as an existential option – for the trusting hope that such encounters will not fade into oblivion, and that closeness in love remains, and will always remain, possible.

Ultimately, I would argue that, while many authors in the last century have interpreted the Socratic way of life as a compass to navigate a perplexing existence, Krüger takes a distinctive approach to rediscovering a premodern mode of thought. His perspective encourages a *mythologein* informed by reason, a hermeneutics of love which inaugurates a metaphysical and cosmopolitical gesture, enabling us to escape the typically modern – and often paralyzing – quest for certainty. This hermeneutical risk may, in fact, be our only opportunity to pursue the true Reason that lies both before and beyond all myths.

References

- Bultmann, R. & Heidegger, M. [2009], *Briefwechsel 1925-1975*, hrsg. v. A. Grossmann, C. Landmesser, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Camera, F. [2011], *Sotto il segno di Hermes. Pensare in prospettiva ermeneutica*, Genova, Il Nuovo Melangolo.
- Chiaravalli, I. [2019], La fine dell’eros: Leo Strauss oppositore della modernità, in: E. Bertò, F. Del Bianco e F. Nobili (a cura di), *Il Novecento e il prisma della modernità*, Pisa, ETS, 13-34.
- Fussi, A. [2011], *La città nell’anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Pisa, ETS.
- Fussi, A. [2021], Il Metodo di Strauss, in: L. Strauss, *Sul Simposio di Platone*, Pisa, ETS, v-xx.
- Gadamer, H.G. [1967], *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.G. [2006], Gerhard Krüger, in: *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it. a cura di G.B. Demarta, Milano, Bompiani, 810-821.
- Ghibellini, A. [2024], *Leo Strauss and the Recovery of “Natural Philosophizing”*, New York, SUNY Press.
- Grondin, J. [2011], Gerhard Krüger et Heidegger, in: *Archives de Philosophie* 74 (1), 109-127.
- Hartmann, G. [2008], Erneuerung der Metaphysik? Gerhard Krüger zwischen Hermeneutik und natürlicher Theologie, in: M. Bormuth und U. von Bü-

- low (hrsg.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Göttingen, Wallstein Verlag, 128-153.
- Heidegger, M. [1980], *Gesamtausgabe, Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Kirscher, G. [1997], Heidegger, Krüger e Weil interpreti di Kant, in: L. Sichirollo (a cura di), *La dialettica degli antichi e dei moderni*, Bologna, Il Mulino, 199-219.
- Klein, J. [2006], Ausgewählte Briefe von Jacob Klein an Gerhard Krüger, 1929-1933, in: *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 6 (1), 308-329.
- Kluback, W. [1984], G. Krüger: à la recherche d'un humanisme religieux, in: *Archives de Philosophie* 47 (3), 385-407.
- Kluback, W. [1987], Gerhard Krüger's Search for the Eternal, in: *Ultimate Reality and Meaning* 10 (3), 214-227.
- Krüger, G. [1926], Dialektische Methode und theologische Exegese. Logische Bemerkungen zu Karl Barths Römerbrief, in: *Zwischen den Zeiten* 5, 116-157.
- Krüger, G. [1931], *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Krüger, G. [1934], Der Maßstab der kantischen Kritik, in: *Kantstudien* 29, 156-187.
- Krüger, G. [1950], Martin Heidegger und der Humanismus, in: *Theologische Rundschau* 18 (2), 148-178.
- Krüger, G. [1958a], Christlicher Glaube und existentielles Denken, in: Id., *Freiheit und Weltverwaltung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 183-212.
- Krüger, G. [1958b], Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: Id., *Freiheit und Weltverwaltung*, cit., 11-70.
- Krüger, G. [1959a], Die Philosophie der Existenz, in: Id., *Grundfragen der Philosophie. Geschichte. Wahrheit. Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Klostermann, 209-232.
- Krüger, G. [1959b], Das Schicksal der Wahrheitsfrage (im christlichen Zeitalter), in: Id., *Grundfragen der Philosophie. Geschichte. Wahrheit. Wissenschaft*, cit., 110-128.
- Krüger, G. [1973a], *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des Platonischen Denken*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Krüger, G. [1973b], *Religiöse und profane Welterfahrung*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Krüger, G. [1978], *Eros und Mythos bei Plato*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Krüger, G. [1995], *Ragione e passione*, trad. it. a cura di G. Reale ed E. Peroli, Milano, Vita e Pensiero.

- Langlois, L. [2011], Finitude morale et ontologie de la création. L'interprétation kantienne de Gerhard Krüger, in: *Archives de Philosophie* 74 (1), 129-147.
- Marcel, G. [1944], *Homo viator*, Paris, Aubier.
- Ordi i Fernández, J. [2009], *Idea de l'home, Idea de Déu. Filosofia i Religió en el Pensament de Gerhard Krüger (1902-1972)*, Barcelona, Cruilla.
- Prini, P. [1977], *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Roma, Edizioni Studium.
- Reale, G. [2010], Platone scopritore dell'ermeneutica: dialogo con Hans-Georg Gadamer, in: *Per una nuova interpretazione della filosofia di Platone*, Milano, Bompiani, 847-854.
- Rosen, S. [1989], *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity*, New Haven, Yale University Press.
- Schäffler, R. [1978], Nachwort des Herausgebers, in: G. Krüger, *Eros und Mythos bei Plato*, cit., 81-96.
- Schäffler, R. [1984], «Expérience religieuse et expérience profane du monde» dans les écrits inédits de Gerhard Krüger, in: *Archives de Philosophie* 47 (3), 375-383.
- Shell, S.M. (ed.) [2018], *The Strauss-Krüger Correspondence. Returning to Plato through Kant*, Cham, Palgrave Macmillan.
- Strauss, L. [1952], *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Strauss, L. [1964], *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Strauss, L. [1981], Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization, in: *Modern Judaism* 1 (1), 17-45.
- Strauss, L. [1995], *Philosophie and Law. Contributions on the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, transl. E. Adler, New York, SUNY Press.
- Strauss, L. [2001a], *Gesammelte Schriften*, vol. III, hrsg. von H. Meier, Stuttgart/Weimar, Metzler Verlag.
- Strauss, L. [2001b], *On Plato's Symposium*, ed. S. Benardete, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- Zali, A.G.G. [2024], Ethics of Hermeneutics: Heideggerian Resoluteness as a Meta-virtue, in: *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 16 (2), 436-462.

Keywords

Gerhard Krüger; post-modern Socrates; Platonic eros; hermeneutics; natural theology

Abstract

In the 20th century, several interpretations of Plato emerged within the framework of the so-called second *Querelle des Anciens et des Modernes*, revisiting the question of the good life. This paper examines the lesser-explored perspective of Gerhard Krüger, who, in his attempt to rethink the possibility of natural theology, develops a metaphysics and hermeneutics of love. His approach unfolds in critical dialogue with Leo Strauss, particularly around their diverging interpretations of Socrates. Although both the philosophers oppose Heidegger's ethical abyss, Krüger's emphasis on *mythologeîn* shapes a distinct understanding of theoretical and political action, contrasting with the clear separation Strauss establishes between these two realms.

Nel corso del XX secolo, la cosiddetta seconda *Querelle des Anciens et des Modernes* ha dato origine ad interpretazioni di Platone differenti, riaprendo il dibattito sulla questione della vita buona. Questo articolo prende in esame la prospettiva, tuttora poco studiata, di Gerhard Krüger, che, nel tentativo di ripensare la possibilità di una teologia naturale, sviluppa una metafisica e un'ermeneutica dell'amore. Il suo approccio si articola in un dialogo critico con Leo Strauss, in particolare sulla loro divergente interpretazione di Socrate. Sebbene entrambi i filosofi si oppongano all'abisso etico delineato da Heidegger, l'enfasi di Krüger sul *mythologeîn* configura una peculiare concezione del rapporto tra azione teoretica e politica, in contrasto con la netta separazione stabilita da Strauss tra questi due ambiti.

Alberto Guido Giovanni Zali
Scuola Normale Superiore
E-mail: alberto.zali@sns.it

Pensare la crisi ecologica
Thinking the Ecological Crisis

Luca Valera, Fiorenza Toccafondi
Thinking the Ecological Crisis. Introduction

Stefano Righetti
*La funzione critico-negativa del dualismo
natura-cultura nel pensiero ecologista*

Caterina Zamboni Russia
*Preservare un territorio insediato: Il
radicamento come fonte di ecologia*

Valentina González-Morales
*Derechos bioculturales y ética biocultural:
hacia una aplicación integral*

Andrea Natan Feltrin
*Rewilding Beyond Pristine: Decolonizing the
Wild for Multispecies Autonomy*

Fabio Carnevali
On Bookchin's Hidden Spinozism

Antonella Cutro
*Rinascere con la Natura: Panikkar pensatore
dell'ecosofia*

Cristián Borgoño
*Il Significato teologico dell'Antropocene e
l'agire tecnologico: L'essere umano tra
custode e co-creatore*

Essays / Saggi liberi

Flavia Palmieri
*What is Time? Speusippus' and Xenocrates'
Reinterpretation of Plato's Timaeus 37d*

Giuseppe Fornari
Oggetto e morte di Dio in Georges Bataille

Alberto Guido Giovanni Zali
*Eros and Hermes: Gerhard Krüger and the
Socratic Path to Natural Theology*