

GIANLUCA CUOZZO*

NATURA E DISPOSITIVO TECNOLOGICO
ALLA LUCE DI UN'ETICA DEI RESTI

Abstract: *Nature and the Technological Device. In the Light of an Ethics of Remains*

The theme of remains (from domestic waste to trash) offers a philosophical test case for our projects of order and meaning, both personally and socially. Through a multilayered argumentative articulation, ranging from the theories of the subject (in light of the psychoanalytic problem of repression and the double) to a few paragraphs of Heidegger's *Sein und Zeit*, and to the topic of the current technological waste (WEEE), the present paper attempts to lay the philosophical foundations of a "new humanism". To that effect, the conclusions center on the figure of Aurelio Peccei, the founder of the Club of Rome, and on that of Jorge M. Bergoglio. Both of them propose, as a response to the danger of an imminent environmental catastrophe, a new anthropological model and a new theory of action.

Keywords: Action, Feedback, New Humanism, Repentance, Subject

1. Introduzione

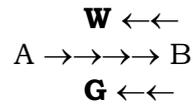
È da qualche tempo che medito sul tema dei resti: sotto forma di spazzatura, di rimasuglio, di scarti, di ciò che non riesce a essere riassorbito dai vari processi che danno origine al senso, all'identità e coerenza della forma e al valore¹. Siano questi processi di tipo economico, di produzione materiale, culturale, artistica o della stessa *Bildung* personale: la formazione del sé. I resti, anche quelli tecnologici, hanno ai miei occhi un fascino del tutto particolare: sono sempre rivelatori di qualche difetto, fallimento o semplicemente di un margine di imprevedibilità e di non desiderabilità che si accompagna ai nostri progetti d'ordine: una sorta di "tara materiale" insita in essi, la quale – introducendo una variabile imprevista – consente di valutare la loro riuscita allo stato lordo (stato in cui devono annoverarsi, ad es., le conseguenze ambientali), soppesando con più precisione e realismo costi e benefici del risultato raggiunto. Prima cioè che subentri un'operazione, sempre *post factum*, di rielaborazione secondaria di quegli stessi processi di formazione, tale da cancellare ogni traccia di incertezza o errore, nonché ogni effetto di ricaduta secondario – il non programmato/desiderato della nostra produttività, il cui costo non entra mai nel computo del risultato raggiunto. Per fare il verso a Freud – il quale, a sua volta, riprendeva il componimento di Heinrich Heine *Die Heimkehr* – questa è una funzione della psiche che procede un po' come il filosofo ottimista formatosi alla scuola di Pangloss, la cui versione attuale (2.0) è quella del filosofo-influencer che si trastulla con i suoi dispositivi tecnologici senza sapere come essi siano fatti: con le sue pezze e con le sue toppe, questi tura le lacune esistenti nella struttura del mondo attraverso l'incanto tecnologico dell'immagine digitale. Questa immagine, festosa e seducente, sembra aver un senso razionale, e tuttavia da ciò che è realtà – così scriveva Freud – «è anche più distante del reale significato del sogno»². Si tratta di una gaia allegoria in cui le contraddizioni del reale perdono peso, creando legami immaginari e consolatori tra fatti distanti e tra loro poco coerenti che di per sé soli – fatti saltare dalla catena anestetizzante e apologetica degli eventi progressivi, come

* Università degli Studi di Torino.

¹ Cfr. Cuzzo (2012), (2013), (2014), (2017).

² Freud (1988), p. 447.

avrebbe detto Benjamin – possederebbero la forza di sconfessare l'ideologia ottimistica del migliore dei mondi possibili.



Schema 1: la controfiliere della produzione, dove W e G possono essere indicati come effetti di ricaduta secondari dell'ottenimento del valore prodotto B (nel processo formativo AB)

Il resto, com'è evidente, s'impone subito come una categoria che riguarda l'etica, favorendo una definizione critica della coerenza della forma in generale. Ciò che rimane escluso dalla costruzione identitaria della forma/significato/nozione di ordine ci interpella sia sul piano materiale (problema ecologico), sia su quello di carattere interpersonale (problema morale in senso stretto).

a. Nel primo caso parliamo di un oggetto defunzionalizzato o di spazzatura: come possiamo permetterci il lusso, oggi, di gadget e beni di consumo la cui produzione è imprescindibile dal rilascio nell'ambiente di rifiuti particolarmente difficili da smaltire? Si tratta di un esercizio di critica che possiamo già intraprendere quando i nostri prodotti, anche quelli tecnologici, si mostrano in tutto il loro splendore (un po' come nel romanzo avveniristico *Ubik* di Philip K. Dick, del 1966): basta osservare il loro packaging (la prima cosa di cui, in qualità di mero scarto circostanziale, ci sbarazziamo). Come Don DeLillo fa dire al personaggio di *Underworld* Dick Shay, imprenditore visionario della spazzatura,

Marian e io vedevamo i prodotti in termini di spazzatura anche quando luccicavano sugli scaffali dei negozi, ancora invenduti. Non ci chiedevamo, Che pietanza sarà? Ci chiedevamo, Che tipo di spazzatura sarà? Sicura, pulita, ordinata, facile da eliminare? La confezione potrà essere riciclata e trasformata in buste marroncine difficili da incollare? Prima vedevamo la spazzatura, poi vedevamo il prodotto come cibo, lampadine o shampoo antiforfora. Quanto vale come spazzatura, ci chiedevamo. Ci chiedevamo se fosse corretto consumare un certo prodotto venduto in una confezione destinata a durare un milione di anni³.

A ben vedere, adottando questa lente di ingrandimento, ci si imbatte in una dimensione problematica tanto dal lato della produzione (*resto*), quanto da quello dei consumi (*scarto*). Si tratta di due momenti di analoga *sottrazione ontologica*, ma qualitativamente diversi: da un lato abbiamo a che vedere con la scoria che dà origine alla forma al momento della lavorazione (per cui essa è sempre materia prelevata dall'ambiente a cui è stato sottratto qualche elemento superfluo o d'impurità⁴), dall'altro con quella che deriva dalle pratiche di consumo (secondo cui la metabolizzazione della forma, in vista dell'appagamento soggettivo/sociale, è inevitabilmente connotata da un resto/spazzatura che, alla stregua di un corollario affetto da negatività, si aggiunge all'ambiente come il non-voluto, il non-desiderato, il non-progettato). Questi due momenti trovano un punto d'incontro nei costi ambientali, traducibili in scarti collaterali, il cui effetto di ritorno (*la risulta*) minaccia le nostre fantasie di una crescita illimitata, affidata al sogno della piramide esponenziale del

³ DeLillo (1999), p. 127.

⁴ Per fare un solo esempio, per fabbricare una lattina di bevanda gassata del peso di 15 grammi si producono 800 grammi di rifiuti, vengono scartati alcune centinaia di grammi di minerale grezzo per estrarre dalla bauxite alluminio puro, si spremano alcune decine di litri d'acqua, viene impiegata una quantità di energia elettrica equivalente a circa un terzo di litro di benzina, con l'effetto di immettere nell'aria di 24 grammi di CO₂: cfr. Simon, Amor, Földényi (2006), pp. 238-248; Saleh (2016), pp. 28-42; Visini, Princigallo, Bonoli, Niero (2017), pp. 240-252; Notarnicola, Tassielli, Renzulli, Castellani, Sala (2017), pp. 753-765; Boesen, Bey, Niero (2019), pp. 1193-1206.

benessere (sogno schizofrenico che è indice, come scrive Luigi Sertorio, di «una crescente disgiunzione fra privilegio e realtà»⁵). Il *global warming*, quale oggetto-evento di portata epocale (o *iperoggetto*), è, in tal senso, la conseguenza di più vasta portata, capace di convertire un certo tipo di scarto (la CO₂) in orizzonte minaccioso complessivo della vita sul nostro pianeta; nel senso di una *sfera di risulta* che condiziona le nostre pratiche di vita come un trascendentale carico di negatività. Dall'enormità di questo sottoprodotto, scrive Timothy Morton, emerge la scabrosa verità che il concetto di mondo-natura, in cui abbiamo finora creduto, «ha smesso di essere operativo»; mentre l'umanità, d'altra parte, si è rivelata pienamente «come forza geofisica in grado di agire su scala planetaria»⁶.

b. Nel secondo caso (livello interpersonale dell'etica), seguendo Zygmunt Bauman, parlerei invece di vite di scarto, esseri umani che sono ridotti alla stregua di veri e propri «rifiuti della globalizzazione»⁷: essi sono tali in quanto non possono servire al processo produttivo, ma nemmeno danno il loro contributo sul versante dei consumi, acquistando prodotti che dovranno essere ben tosto smaltiti; questi individui sono cioè disfunzionali in tutto e per tutto, inutili e dannosi da qualsiasi lato si guardi il nostro progetto/forma di civiltà. Sono la differenza in sé e per sé, alla stregua della *hyle* di cui parla Plotino: l'indeterminato puro e semplice, l'instabile per se stesso, elemento in sé deprecabile e contagioso. Quale «negazione del pensiero e della forma», questi individui divengono principio d'insofferenza per l'anima che si approssima loro, «non tollerando questa di soffermarsi troppo nel non-essere»⁸, vero principio di ogni male metafisico e morale. Un tale regno di reietti, in altre parole, assurge a *malum per contactum* (da qui le politiche di profilassi e le pratiche di immunizzazione che erigono i muri⁹): si tratta di uomini del sottosuolo, creature infere e potenzialmente pericolose, che vivono di quegli scarti che non devono essere riportati alla luce del sole. Lo *scavenger*, da questo punto di vista, non è il bisognoso o il disperato, bensì il sovversivo: colui che compromette la compagine ordinata e monda della civiltà, e ciò per il solo fatto di riportare alla luce un segreto scabroso che riguarda il *modus vivendi* invalso: la spazzatura, evidentemente, qui assurge a ritorno del rimosso.

Eppure, sempre più spesso, scrive Beppe Sebaste, «tra i cumuli di rifiuti e detriti sul ciglio della strada emerge una prostituta nera quasi bambina» – *avatar* postmoderno della passeggiatrice descritta da Baudelaire; «cosa fra le cose, vita dismessa, come i gruppi di africani che stagnano in attesa di un lavoro (magari nei campi inquinati di pomodori), immagine di una diversa prostituzione»¹⁰. Anche costoro sono l'effetto di risulta nel nostro progetto di civiltà: non ha senso intenderli come l'estraneo o l'alieno, essi sono il corollario necessario di una produzione di senso la cui tara disfunzionale – quale regione immonda della differenza perturbante fatta di resti e rifiuti – cresce in ragione proporzionale rispetto alle plusvalenze dell'economia. Un po' come nella *Leonia* descritta da Italo Calvino, in cui i resti di ieri, «avviluppati in tersi sacchi di plastica», crescono senza tregua ai margini del mondo visibile, accumulandosi in una gigantesca fortezza di rimasugli indistruttibili alta come una montagna¹¹.

c. Ma vi è un ulteriore livello del residuale, che interpella direttamente il soggetto come tale: si tratta del tema della scelta, che è legato a ogni umano progetto di senso, anche sul piano strettamente individuale. Tale per cui l'identità stessa si costituirebbe attraverso rinunce, scarti e rimozioni di varianti della soggettività rifiutate e tuttavia – almeno fino a un dato momento – pur sempre possibili. Si tratta della meticolosa separazione tra logica dell'ordine e mostruosità dell'informe, che corrisponde al principio del *garbage in-garbage*

⁵ Sertorio (2005), p. 119.

⁶ Morton (2018), pos. 159.

⁷ Bauman (2007), p. 74.

⁸ Plotino (1992), II 4, 10.

⁹ Cfr. Sferrazza Papa (2020).

¹⁰ Sebaste (2010).

¹¹ Calvino (2008), p. 113.

out formulato da John Scanlan: un processo alchemico per il quale qualcosa di grezzo viene assunto nel nostro progetto d'ordine per essere ripulito, mondato e ordinato; mentre qualcosa d'altro, inevitabilmente, ne viene espulso come scoria, rifiuto e *nonsense* del tutto inservibile. Questo secondo aspetto può essere definito lo smaltimento delle rimanenze che non sono più inquadrabili in alcun progetto di senso della persona, e che danno luogo alla discarica di ciò che è indesiderato e privo di forma – quel che si suppone essere «la nullità dell'inutile»¹², il limite o il resto della forma della soggettività che sta prendendo forma a costo di rinunce, rimozioni e drastiche scelte di vita.

Vi è come un altro *me* che, per quanto dormiente e accantonato nel dimenticatoio, avrebbe potuto anche essere, e che – in questa forma depotenziata e residuale – si accompagna al mio io ricordandomi delle possibili alternative sacrificate in nome della coerenza, della logica identitaria e della continuità dei vissuti. Il rimorso, gli spettri, il sosia e ogni forma di *rêverie* a occhi aperti sembrano nutrirsi delle falle di questa sapiente costruzione/rimozione mediante cui erigiamo le barriere rassicuranti che separano ordine e disordine, *comme il faut* e *comme il ne faut pas*, regno della luce e regno delle tenebre, coscienza e rimosso, io e non-io. Queste riemersioni di ciò che è stato ripudiato sono come la lacerazione improvvisa del fondo impermeabilizzato della discarica che, a nostra insaputa, lascia filtrare il percolato sudicio e maleodorante, minando dalle fondamenta l'operazione di profilassi quotidiana che rende e conserva abitabile il mondo.

Per quanto concerne questa potenzialità alternativa e rimossa del soggetto è stato maestro Italo Calvino nelle splendide pagine de *La poubelle agréée*, pagine non a caso dedicate alla genesi della composizione letteraria (in cui rientra anche la tara della produzione narrativa: le storie scartate): «Il contenuto della *poubelle* rappresenta la parte del nostro essere e avere che devo quotidianamente sprofondare nel buio perché un'altra parte del nostro essere e avere resti a godere la luce del sole»¹³. Ora, continua Calvino,

l'importante è che in questo gesto quotidiano [del buttar via: *NdA*] io confermi la necessità di separarmi da una parte di ciò che era mio, la spoglia o crisalide o limone spremuto del vivere, perché ne resti la sostanza, perché domani io possa identificarmi per completo (senza residui) in ciò che sono e ho. Soltanto buttando via posso assicurarmi che qualcosa di me non è stato ancora buttato e forse non è né sarà da buttare¹⁴.

Anche la scrittura, secondo Calvino, è fatta di queste scelte selettive e luttuose, che producono le scorie delle storie mai ultimate, dei romanzi progettati e incompiuti, delle parole mai scritte – sicché, in ogni scrittore, vi è come un altro narratore che reclama i suoi diritti, riemergendo a tratti, come un vero e proprio spettro, dal mondo infero della scomparsa e della perdita: «Questi miei pensieri che leggete sono quanto s'è salvato di decine di fogli appallottolati nel cestino»¹⁵.

Produco scorie dunque sono... Si tratta di un nuovo cartesianesimo da netturbini, in cui io confermo me stesso soltanto separandomi da ciò che sembra anticipare la mia mortalità naturale, prendendo le distanze dalla soglia della putrescenza, la cataratta della munnezza in cui tutto prima o poi sparisce... *Se sono produttore di scorie vuol dire che non sono scoria io stesso*: scrive Kristeva, «io mi espello, mi sputo, mi abietto nello stesso movimento con cui 'io' pretendo di pormi [...], io sto diventando un altro al costo della mia stessa morte. Nel tragitto con cui io divengo, mi partorisco nella violenza del singulto, del vomito»¹⁶. La mia vita coincide con questa operazione instancabile e chirurgica, in cui affido pezzi della mia vita al «sacrificio domestico e municipale della spazzatura» – la tomba di tutto ciò che ho scelto di non essere per eligere la forma dello stesso: «Soltanto buttando via posso

¹² Scanlan (2006), p. 87.

¹³ Calvino (1990), p. 278.

¹⁴ Ivi, p. 276.

¹⁵ Ivi, p. 280.

¹⁶ Kristeva (2006), p. 5.

assicurarmi che qualcosa di me non è stato ancora buttato e forse non è né sarà da buttare [...] e non vi è confusione possibile tra ciò che sono e ciò che è estraneità irriducibile»¹⁷.

2. Heidegger: essere e resto

Se dovessi indicare una delle più rigorose trattazioni filosofiche del punto a) – l'oggetto defunzionalizzato o spazzatura –, rimanderei a *Sein und Zeit* di Martin Heidegger, laddove questi si sofferma sul carattere ovvio di utilizzabilità di ogni strumento alla presenza però del caso limite: l'interruzione di ogni rinvio-per da parte di un dato utilizzabile. Nei paragrafi 15 e 16 Heidegger, riferendosi a un contesto qualificato in senso eminentemente pragmatistico, scrive come «nella pratica sono reperibili enti che si usano-per scrivere, -per cucire, -per operare, -per viaggiare, -per misurare»¹⁸, e così via; sicché «il produrre stesso (*das Herstellen selbst*) è ogni volta impiego di qualcosa per qualcosa» d'altro (*ist je ein Verwenden von etwas für etwas*)¹⁹; e in questo rimando della *Verwendbarkeit* alla propria impiegabilità d'uso è incluso pure il rinvio «a colui che se ne servirà e fruirà»²⁰, producendo con ciò ulteriori conseguenze significative nel mondo dischiuso dal proprio operare industrioso. Qui, tuttavia, quello che mi pare importante ai fini del nostro discorso, è il caso limite che si verifica, in situazioni eccezionali, all'interno della logica del rimando degli utilizzabili. Quando cioè la catena delle operazioni e dei rimandi, di fronte a un caso inaspettato (una sorta di secolarizzazione dell'*extremus necessitatis casus* di Carl Schmitt, in cui le leggi vigenti sono rese inoperose nel loro complesso), risulta sospesa, ingenerando un senso di paralisi operativa, di stallo che – nel caso di *Essere e tempo* – rivela per *viam negationis* la struttura della connessione dei rimandi (*Verweisungszusammenhang*) come tale: vale a dire, la rete dei rimandi complessivi, in cui ogni singolo oggetto, in quanto strumento, può trovare la propria collocazione/funzione/impiegabilità all'interno di un contesto eminentemente transitivo.

Oggi, se dovessimo cercare un'applicazione concreta delle suggestive analisi di Heidegger, mi pare accada la stessa cosa con i nostri gadget tecnologici: la loro essenza specifica consiste nel servire-per, entrando così in un contesto di riferimenti strumentali – amplificati vertiginosamente dalla rete dei social media – in cui sparisce del tutto la dimensione materiale del dispositivo, emergendo solo la sua funzionalità virtuale, sganciata da ogni riferimento al mondo naturale. A meno che non si giunga al malaugurato caso della interruzione specifica di un determinato *in-vista-di* implicato nella sua costitutiva struttura di rimando(-a): se uno smartphone si rompe, ad esempio, immediatamente appare – come per miracolo – la sua *gravitas* materiale, fonte di imbarazzo, di un indeterminato sentore di frustrazione e, direi, quasi di colpevolezza. Il gadget, consegnato alla sua inutilità, ci rende perplessi proprio per la sua ingombrante consistenza oggettuale, presentandosi a noi come *un resto materiale di senso* che rifiuta ogni sua immissione/risoluzione nelle trame dell'utilizzabilità reticolare offerte dall'officina del mondo, in cui esso – almeno finché funziona – si sfibra fino a sopravvivere unicamente nelle sue potenzialità virtuali: capienza di archiviazione, velocità di trasferimento dati, capacità di catturare immagini ad alta risoluzione e immediatamente trasferibili in un certo profilo social, ecc. Tutto questo, a ben vedere, non ha nulla a che vedere con la materialità del dispositivo, ma rimanda alla semplice rielaborazione di bit – quel contenuto di informazioni (articolate nel linguaggio binario 0/1) che è l'elemento basilare di quella rete di rimandi del mondo tecnicizzato (o *tecno/info-sfera*).

In questo svelarsi della non-impiegabilità, ciò che si usa-per (in quanto *inibito nella meta*) dà inevitabilmente nell'occhio. Questa *vistosità*, in modo del tutto paradossale, offre l'uso-per allamano di un certo dispositivo in una specie di non-essere-allamano (*Unzuhandenheit*). E ciò implica che «l'inutilizzabile sta lì e basta – appare come un 'Coso' [perturbante] (*Zeugding*), che ha questo o quell'aspetto e che sotto tale aspetto era sempre

¹⁷ Calvino (1990), p. 277.

¹⁸ Heidegger (2006), § 15, p. 205.

¹⁹ Ivi, p. 208.

²⁰ Ivi, p. 211.

stato sottomano, anche nel suo essere-alla-mano»²¹ – rivelando, insomma, la tara materiale di ciò che, finché funzionava, era inteso come una mera funzione. In questo punto preciso, in cui ciò di cui abbiamo bisogno-per ci appare come del tutto inutilizzabile (o in riparazione), «ciò che è allamano emerge come non-allamano nel modo del *fare urgenza* (*Aufdringlichkeit*)»²². Fissandolo interdetti, scopriamo – nel non essere utilizzabile dello strumento intransitivo – che esso «im Wege liegt». Esso, cioè, sta tra i piedi, risultando inespessivo al nostro sguardo attonito, alla stregua di una pietra d’inciampo rispetto alla nostra brama di scorrevolezza dematerializzata tra i riferimenti virtuali del mondo; ci ostacola cioè nella nostra motilità tra i vari riferimenti virtuali pronti all’uso, un po’ come Odradek (e non è un caso che lo strano oggetto descritto da Kafka, di cui nessuno capisce a cosa serva, sia forse nato per far incespicare la gente sui gradini delle scale)²³. Nel suo carattere di impertinenza, il Coso non-impiegabile – introducendo un salto semantico nella grammatica dell’utilizzabilità – «turba l’ordine» complessivo del mondo amministrato dalla tecnica²⁴. In fondo, Odradek è l’oggetto allegorico che meglio caratterizza la situazione intransitiva di Gregor Samsa nella *Metamorfosi*: anche la scorza chitinoso Gregor è ciò che impedisce che il protagonista si alzi → per far colazione → per poi prendere il treno delle 7.00 → per andare dritto al lavoro → con il cui ricavato far fronte al debito contratto dal padre → affinché anche la sorella Grete possa studiare senza affanni musica (il violino). Rimando qui solo alle date di pubblicazione: *Gli affanni del padre di famiglia* esce nel 1917, dieci anni prima di *Sein und Zeit*; il lungo racconto di *Verwandlung* è invece del 1915.

Se dovessimo raccogliere i caratteri del non-essere-allamano, nel senso voluto da Heidegger, mi soffermerei sui seguenti tratti, che costituiscono i caratteri trascendentali che definiscono la scabrosità del “Coso”/Odradek:

- *Aufälligkeit* (vistosità, nel senso di cadere sotto lo sguardo come qualcosa di inusitato)
- *Aufdringlichkeit* (carattere emersivo d’urgenza della cosa nella forma di un rebus incomprensibile)
- *Aufsässigkeit* (impertinenza, ciò che mette a soqquadro l’ordine costituito)

Sono tutti caratteri che possono essere adoperati anche per descrivere Odradek (e del suo parente prossimo Gregor Samsa). Essi, quindi, qualificano l’essere-allamano (nel senso della sua strumentalità) quando lo strumento/dispositivo tecnologico perde il suo specifico *Wozu*, rivelandosi come un “Coso” inutilizzabile, avulso dalla rete dei rimandi. Di questo “Coso”, dicevamo, è parente stretto Odradek: essere enigmatico a forma di rocchetto a stella, cui è avvolto del filo, dotato di una stanghetta metallica alla quale poggia come unica gamba; esso, inoltre, possiede una voce che è simile «al fruscio di foglie che calpestiamo»²⁵, di cui non intendiamo alcun senso distinguibile. Odradek, scrive Kafka ne *Gli affanni del padre di famiglia*, vive chiuso nei bauli e nei solai, per comparire di tanto in tanto – osservava Benjamin – come «cifra di una colpa enigmatica»²⁶. Il cruccio angoscioso del padre di famiglia è che, sebbene esso non paia far male a nessuno, possa sopravvivergli, ruzzolando giù per le scale davanti ai piedi dei suoi figli, e dei figli dei suoi figli, «trascinandosi appresso tutto quel filo» variegato per forme e colori in cui è facile inciampare²⁷. Il Coso, nei fatti, è la pietra d’inciampo del paradigma dell’utilizzabilità, nei cui rimandi il mondo materiale si sfibra costituendosi, scevro di ogni *gravitas* materiale, in grammatica/regola d’uso di ogni essere-per.

²¹ Ivi, § 16, p. 219.

²² *Ibidem*.

²³ Kafka (1985), p. 232.

²⁴ Heidegger (2006), § 16, p. 221.

²⁵ Kafka (1985), p. 232.

²⁶ Benjamin (2003), p. 146.

²⁷ Kafka (1985), p. 232.

Quando il rimando costitutivo è disturbato (*ist gestört*), allora, si produce invece quella sospensione della scorrevolezza che possiamo definire l'*effetto-Odradek* prodotto in seno alla totalità dei rimandi (*Verweisungsganzheit*), totalità che è il fondamento del concetto della mondità stessa. Ciò che qui viene alterata è la struttura del rimando (*die Störung der Verweisung*), su cui si regge il mondo ambiente visto sotto lo stigma di «un modo universale di relazione»²⁸: vale a dire, come insieme delle regole d'uso dell'impiegabilità dei vari strumenti dati. A venir messa in discussione – e ad apparire come tale nella sua struttura di rimando, proprio a causa del guasto – è così l'intera officina (*Werkstatt*)²⁹ del mondo, il mondo ambiente inteso alla stregua di un mero costrutto strumentale: la natura disvelata dal rimando è infatti sempre e solo quella di una *Natur im Lichte der Naturprodukte*; dove la «foresta è forestazione, il monte è cava di pietra, il fiume è energia idrica, il vento è “vento in poppa”»³⁰. Nel punto di rottura, nel *vulnus* della rimandatività, la connessione degli usi per si illumina improvvisamente non come qualcosa di mai visto prima: un po' come quando ci accorgiamo di cosa sia un bosco nel momento in cui perdiamo il sentiero e vaghiamo disorientati in cerca di una via d'uscita. Allo stesso tempo, il mondo-officina emerge come un tutto che già in precedenza era stato atematicamente precompreso dalla nostra *Umsicht (circumpectio)* alla stregua del presupposto trascendentale/esistenziale della possibilità d'impiego del singolo strumento. Qui, tuttavia, si annuncia il mondo-circostante *come problema*, che arresta la scorrevolezza dell'azione nell'assenza di ogni rimandatività. Come qualcosa, cioè, che appare come tale, per la prima volta, proprio in virtù della condizione difettiva data: la non utilizzabilità rivela – *per viam negationis* – come il mondo dovrebbe essere, tenendoci in bilico tra stato di normalità (sempre data per scontata nella condizione fluida della struttura dei rinvii) ed eccezionalità della situazione data (per cui il rimando si sclerotizza al cospetto dello sguardo vuoto del Coso/Odradek, che non significa alcunché perché non serve a nulla). L'azione, allora, qui si pianta contro il muro dell'assenza di ogni rimando-a, «diventando a se stessa problematica»³¹; quasi sospesa nell'assenza di ogni istruzione d'uso nella grammatica operativa garantita dalla transitività.

Un simile stato di eccezione concernente il nostro quotidiano rapportarci ai singoli oggetti-strumento è ben descritto nel romanzo di Ben Lerner *Nel mondo a venire*. Al cospetto di una New York, a seguito del riscaldamento globale, trasformatasi in città tropicale su cui si abbattono tifoni, uragani e tempeste, persino la normale routine della spesa diviene un'esperienza straniante, orfana di ogni in-vista-di. Nell'improvvisa scarsità dei prodotti sugli scaffali del supermarket, ecco infine una confezione di caffè solubile allamano del protagonista:

Presi la confezione di plastica rossa, una delle ultime tre rimaste sullo scaffale, la tenni in mano come la meraviglia che era: i semi racchiusi nei frutti violacei delle piante di caffè erano stati raccolti sui pendii delle Ande, tostati e macinati, filtrati nell'acqua ed essiccati in una fabbrica di Medellín, messi sotto vuoto e spediti in aereo al JFK e poi trasportati in blocco via camion a Pearl River, a nord di New York, per essere divisi nelle singole confezioni e poi trasportati fino al negozio dove in quel momento stavo leggendo l'etichetta. Fu come se le relazioni sociali che avevano prodotto l'oggetto che tenevo in mano cominciassero a risplendere nel suo interno quasi fossero in pericolo, come se ribollissero dentro la confezione, donandole una certa aura: *la grandiosità e la stupidità omicida di tempo, spazio, carburante e forza lavoro diventavano visibili nel prodotto stesso, ora che gli aerei erano fermi sulle piste e le autostrade iniziavano a chiudersi*³².

Tornando a Heidegger, nelle pagine commentate emerge un aspetto del nostro rapporto con la tecnologia e con il mondo della natura di fondamentale importanza. È ovvio che,

²⁸ Heidegger (2006), § 17, p. 229.

²⁹ Ivi, § 16, p. 223.

³⁰ Ivi, § 15, p. 211.

³¹ *Ibidem*.

³² Lerner (2015), p. 32 (il corsivo è mio).

quando tutto scorre senza problema, molte dimensioni delle cose che ci stanno attorno ci sfuggono; queste sono attraversate troppo velocemente, conformemente ad un agire strumentale teleologicamente orientato che non si pone mai domande sul fare come tale, sulla consistenza effettiva di quanto impieghiamo distrattamente, sull'entità specifica di cui il singolo strumento – nel suo essere costituito di elementi tratti dalla natura, sebbene trasformati in modo quasi irriconoscibile – è composto nel suo essere materiale. Ad es., non ci viene mai in mente che il nostro telefonino contiene oro, o alcune terre rare, la cui estrazione presuppone politiche del territorio e assetti geopolitici che hanno un impatto a livello globale. Eppure, si potrebbe far notare, vi è più oro in una tonnellata di iPhone (circa 8101 telefonini) di quanto ve ne sia in una tonnellata di materiale grezzo proveniente dalle miniere attive di Escondida, in Cile: «0,85 grammi di oro puro contro i 275 del carico di melafonini»³³.

Se ciò è vero, vale la triste previsione di Latouche: «Le nuove miniere, nel giro di appena una generazione, saranno le discariche: attraversate da gallerie, si cercheranno al loro interno vecchie scatole di latta arrugginite per far fronte all'esaurimento delle risorse naturali»³⁴.

3. Il rifiuto tecnologico

Il nome in codice dei nuovi rifiuti tecnologici, caratterizzati da veloce accumulo, difficoltoso smaltimento e massimo ingombro, è offerto dall'acronimo WEEE, ossia Waste of Electric and Electronic Equipment – o più semplicemente E-Waste. Essi, paradossalmente, sono il ricettacolo di alcuni metalli preziosi (come oro, argento, rame, cerio, ittrio e xenomite), alcuni dei quali presenti nelle cosiddette terre rare (*rare earth metals*), tra cui quelli strategici come il lantanio, il promezio, l'olmio e il lutezio. Il bello è che nessuno di questi minerali utilizzati nella fabbricazione delle tecnologie avanzate viene di fatto riciclato.

Queste scorie preziose sono il volto in ombra della nostra età scientifica avanzata siglata Industry 4.0, una sorta di «sottoprodotto della creazione dell'ordine» di cui noi percepiamo soltanto il dato immateriale: big data, accelerazione delle comunicazioni satellitari (5G), grandi archivi digitali, data mining, leggerezza e duttilità dei dispositivi smart³⁵. Questa euforia digitale si diffonde al ritmo di una globalizzazione che ha già deciso chi sia il fruitore dei servizi offerti dai dispositivi tecnologici e chi sia il custode dei loro miseri rottami: chi ne gode, a buon diritto, può considerarli apportatori di benefici virtuali-oggettivi (velocità delle connessioni, rapidità dell'elaborazione dati, ecc.); a chi deve accogliere le scorie occorre invece accontentarsi della spoglia del mero tecnema in disuso, incontrato nella sua greve materialità defunzionalizzata. Qui, la concreta entità ilemorfica del sinolo che costituisce la realtà di un dato dispositivo (costituito da materia e forma, supporto materiale e funzione digitale-mediatico-virtuale) è del tutto dissimulata, condannando l'aspetto hardware (in disuso) all'invisibilità, alla sua rimozione forzata e spesso irresponsabile. E ciò avviene distribuendo benefici e costi ambientali in aree differenti del pianeta ben definite, senza possibilità di contaminazioni impure: mondo dello *speeding-up* (o della crescita continua), come lo chiamava Arthur Holitscher³⁶, da un lato, e terzo mondo-pattumiera (il ricettacolo in cui attuare la rimozione degli scarti), dall'altro. Sicché, si potrebbe dire, seguendo Floridi, nell'uso delle odierne tecnologie «vi sono molti portatori di rischio che non sono tra coloro che hanno assunto il rischio», progettando e utilizzando determinati gadget³⁷: anzi, molto spesso ne sono ben lontani, essendo condannati a essere «fruitori» della mera Cosalità o tara defunzionalizzata delle moderne tecnologie (a loro, insomma, rimane soltanto l'effetto Odradek). Questo processo di scotomizzazione geopolitica ci riporta nel pieno del meccanismo allegorico, capace di dissezionare la sostanza ilemorfica di ogni datità: dove il contenuto materiale è mero frammento, runa,

³³ Cosimi (2013).

³⁴ Latouche (2013), p. 98.

³⁵ Douglas (2014), p. 243.

³⁶ Holitscher (1913), p. 307 (pos. 4000).

³⁷ Floridi (2017), p. 238.

rovina di un contenuto di verità (in questo caso ideologica) che sta su tutt'altro piano (per meglio dire, in altro luogo fisico del pianeta); separazione tanto grande quanto quella che divide vetrina commerciale e discarica, mondo della tecnologia avanzata e paesi sottosviluppati (il sepolcro imbiancato del nostro *modus vivendi*). Dimenticandoci che, ben diversamente, nel mondo dopato di consumi, «supermercato e discarica sono l'uno il riflesso dell'altra, si specchiano e si rivelano a vicenda come una stessa materia, un'unica logica»³⁸.

Posso fare a tal proposito un esempio eclatante: il pensiero, per formarsi, oggi ha bisogno di biblioteche, trasporti, viaggi all'estero, scuole, università, energia elettrica, database e archivi informatici, computer, data mining – esponendosi a ciò che Floridi chiama rischio di «sovraccarico cognitivo, distrazione e amnesia (che corrisponde all'oblio del nostro presente)»³⁹. Persino i grossi data center, che custodiscono nella memoria hardware la enorme mole di informazioni (anche bibliografiche) di cui abbiamo bisogno, hanno come effetto l'emissione di calore e di CO₂ nell'ambiente. Si calcola che i data center attualmente in funzione a livello globale producano tanta CO₂ quanto l'intero trasporto aereo planetario: processi che sembrano dematerializzati, e che sorreggono la struttura reticolare del mondo dell'informazione, hanno bisogno di enormi quantità di energia elettrica e, quindi, contribuiscono al riscaldamento globale: «Sebbene le fabbriche dell'informazione non possano emettere fumo nero o macinare gli ingranaggi ben ingrassati, non sono prive di impatto ambientale. Poiché la domanda di traffico internet e di telefoni cellulari è alle stelle, l'industria dell'informazione potrebbe portare a un'esplosione del consumo di energia»⁴⁰. Non è un caso allora che, per evitare i problemi di surriscaldamento dei server, Google, Amazon e Microsoft abbiano collocato le proprie enormi banche dati (costituite da milioni di server) sui ghiacci dell'Europa del Nord, o addirittura sotto gli Oceani, a circa 35 metri di profondità. Qualcosa di puramente virtuale, in effetti, non esiste; i dati, apparentemente senza peso e sostanza, «vengono registrati, archiviati, calcolati e restituiti in ogni sorta di macchina, applicazione e dispositivo in modo nuovo, creando infinite opportunità per ambienti adattivi e personalizzati»⁴¹; nel suo insieme, dunque, «lo sviluppo dell'infosfera sta attualmente mettendo a repentaglio il benessere della biosfera»⁴². Questa falsa credenza nell'informazione disincarnata, in grado di offrirci una percezione obiettiva e imparziale della realtà, è l'ultimo esito della teoria dell'atto puro, immune da ogni considerazione della tara materiale, il cui ultimo avatar si è impossessato della retorica che accompagna le odierne *digital humanities* (o ICTs, le *Information and Communication Technologies*) sotto forma di una fiducia indistruttibile nel potere delle odierne tecnologie quale panacea universale di ogni problema e criticità, odierna e avvenire: «L'impressione è che lo scopo finale di questo progetto fosse quello di edificare una strana sala di transito al di fuori della storia nella quale i personaggi, le tecnologie, le idee di tutte le epoche potessero girovagare in uno stato di beata semi-incoscienza»⁴³.

Il rifiuto, per essere tale (ovvero rimovibile dall'orizzonte del senso e dell'ordine), implica sempre una divisione del mondo in due sfere, funzionali a un doppio passo sistemico, insito nell'accezione odierna di progresso: consumo euforico (il volto solare della nostra società tecnologica) *versus* luogo segreto dello stoccaggio-rimozione dei *reiecta membra* di gadget ormai dissociati dalle rappresentazioni festose dello *happening* sociale (la faccia perennemente in ombra del consumo gaudente, in cui, per citare l'Intercenale IV *Somnium* di Leon Battista Alberti, «troverai tutto ciò che è stato abbandonato»⁴⁴). In questo controcanto negativo della società tecnologica la natura, riprendendo una formula benjaminiana, finisce per rivelarsi nella sua mera *facies hippocratica* di un «irrigidito

³⁸ Sebaste (2010).

³⁹ Floridi (2015), pos. 245.

⁴⁰ Jones (2018), p. 163.

⁴¹ Floridi (2015), pos. 356.

⁴² Floridi (2017), p. 237.

⁴³ Morton (2018), pos. 101.

⁴⁴ Alberti (1998), IV 1, pp. 77-80.

paesaggio originario»⁴⁵: un mondo agonizzante, che non ha futuro, inchiodato al proprio destino luttuoso e saturo di resti di una «festa sporca, gigantesca, psicopatica» celebrata altrove⁴⁶. Anche questo corrisponde all'impianto allegorico della nostra civiltà: il significato si trova sempre altrove dal dato materiale. Ma si tratta di un significato ricavato attraverso una rielaborazione secondaria, frutto di un'ideologia che ha scisso i due aspetti necessariamente implicati nella costruzione della forma: idea e materia, *proiectus* e *reiectus*, valore netto social-soggettivo e tara materiale – vale a dire, sfera digitale (senz'altro «un nuovo ambiente meritevole di cura e di attenzione morale», come scrive Floridi⁴⁷) e ambiente naturale, intasato dalle scorie effetto delle plusvalenze dell'oro digitale costituito da dati e informazione.

4. Conclusioni

Rimangono aperte alcune questioni, a cui si può solo accennare. Esse, in particolare, hanno a che fare con una possibile proposta teorica che sappia affrontare alcuni aspetti della crisi individuata. A tal proposito, credo sia assai significativa riconsiderare la figura di Aurelio Peccei, economista e manager torinese, il quale nel 1968 fondò il Club di Roma, associazione che commissionò al MIT i vari rapporti su *The Limits to Growth*⁴⁸. Con lui collaborò J. Forrester, ingegnere elettrotecnico e informatico del MIT di Boston, autore del volume *Principles of Systems* (1968), cuore della dinamica dei sistemi, dottrina su cui vennero basati alcuni modelli di previsione circa la salute del pianeta nei decenni a seguire (World 1, World 2 e World 3, con cui furono definite più di quaranta equazioni non lineari che collegavano le variabili prescelte – popolazione, investimento di capitali, sfruttamento di risorse non rinnovabili, inquinamento e produzione alimentare –, permettendo l'analisi dell'interdipendenza dinamica di quelle stesse cinque variabili nel corso del tempo⁴⁹). La dinamica dei sistemi si struttura su un nesso profondo tra cibernetica, vita e attività materiali (quali la produzione industriale e l'agricoltura), secondo cui l'equilibrio del Macrosistema-Terra sarebbe garantito dalla prevalente omeostasi a livello globale, omeostasi fondata su ciò che la fisica definisce anelli di retroazione. Tale per cui «una modificazione di un elemento si propaga lungo l'anello fino a ripercuotersi sull'elemento di partenza con un'influenza operante in senso contrario rispetto alla modificazione iniziale. Un anello negativo tende allora a regolare la crescita mantenendo un sistema in una condizione di stabilità»⁵⁰. Si tratterebbe, in definitiva, di definire l'azione umana e i suoi effetti nell'ambito di una teoria consequenzialistica che tenga nella giusta considerazione la portata dei *feedback* negativi: la possibilità, per gli esseri che agiscono nel sistema, di riformulare i propri progetti in base all'effetto di ritorno delle conseguenze – a medio e lungo termine – in essi prodotte, rivedendoli in ragione di quelli che si rivelano precisi limiti fisici. Solo in questo modo, ripensando la nostra prassi sulla base della valutazione delle

⁴⁵ Benjamin (2001), p. 202.

⁴⁶ Dick (2008), p. 122.

⁴⁷ Floridi (2017), p. 252.

⁴⁸ Ricordo solo la prima di queste importanti ricerche: Meadows, Meadows, Randers, Behrens III (1973).

⁴⁹ La *dinamica dei sistemi* prende in esame il comportamento dei sistemi complessi nel corso del tempo, sistemi i cui elementi «interagiscono molteplici» (Forrester, 1975, p. 17). Intendendo la vita come un sistema tendenzialmente chiuso, essa analizza i cosiddetti anelli o circuiti di retroazione nonché i ritardi e le interferenze che incidono sul comportamento di tutto il complesso dei fenomeni osservato. Ciò che rende questa teoria diversa da altri tipi di studio relativi ai sistemi complessi è il rapporto tra gli anelli di retroazione e i flussi dei processi osservati, spesso non lineari e molto difficili da comprendere dagli stessi attori sociali – nel caso dell'applicazione del modello fisico a un contesto socio-economico – a livello «delle conseguenze determinate dall'interazione delle varie ipotesi» (ivi, p. 20). Ora, una tale considerazione dei *feedback* come elemento determinante, da cui dipende l'equilibrio del sistema osservato, risulta particolarmente importante per una valutazione del costo ambientale dei cosiddetti *effetti di risulta* (o «tara materiale» dei vari processi di formazione del senso/valore analizzati). Questi ultimi, in effetti, ci inducono a considerare come anche i sistemi apparentemente semplici, a causa del nesso *feedback*-resilienza, implicino una certa non linearità nel loro decorso temporale, portando alcuni comportamenti a conseguenze del tutto inattese, le quali suggerirebbero una transizione della civiltà «dallo sviluppo all'equilibrio» (ivi, p. 34). Su queste teorie James Lovelock costruirà la nozione di Gaia, che molto deve agli studi di cibernetica. Cfr. Lovelock (2011).

⁵⁰ Meadows, Meadows, Randers, Behrens III (1973), p. 38.

conseguenze sistemiche prodotte, potremmo salvarci dalla crisi ecologica e dal conseguente crollo della civiltà: «Questo processo di comparazione della volontà con la realtà, di sentire l'errore e quindi di correggerlo mediante la precisa applicazione di una forza opponente»⁵¹, è precisamente il segno di un'esistenza avveduta/ravveduta, capace di interagire con il mondo attraverso *il processo cibernetico del tentativo e dell'errore*. Tipica di questo atteggiamento è «una logica circolare che può essere ignota ed estranea a coloro che [...] sono stati abituati a pensare in termini di logica lineare tradizionale, di rapporto di causa ed effetto»⁵².

In Peccei una tale preoccupazione per il futuro dell'umanità diede luogo alla sua singolare proposta di un "nuovo umanesimo", atteggiamento culturale in cui dovevano convergere dimensione etica, tecnologia, sapere filosofico, scienze della natura e informatica, dando origine a una nuova *koiné* scientifico-filosofica sul modello di quella realizzata – in pieno Rinascimento – dal genio poliedrico di Leonardo da Vinci. Si tratta di una rinascita dei saperi «a misura d'uomo» in grado di guidare a una trasformazione dell'essere umano che ne elevi capacità e qualità all'altezza delle sue nuove responsabilità nel contesto globale: «È questo l'unico modo in cui possiamo rimanere costantemente in sintonia con il nostro universo in rapida evoluzione». Una tale filosofia di vita umana, alla base di una adeguata *coscienza della specie* (fondata su tesi eminentemente biocentriche), all'occorrenza avrebbe dovuto assumere tratti rivoluzionari, rovesciando «principi e norme oggi considerati intoccabili, e favorendo il sorgere di nuove motivazioni e nuovi valori – spirituali, etici, sociali, estetici, artistici – rispondenti agli imperativi di quest'epoca»⁵³. Ora, tale rivoluzione, di fronte al pericolo della scomparsa del genere umano, dovrebbe far sì che l'intero sistema politico, sociale ed economico scongiuri il proprio *malpasso* strutturale, portando le istituzioni collettive nel loro complesso (politiche, economiche, educative, ecc.) «a un livello di comprensione e organizzazione più elevato, basato su uno stabile equilibrio interno e su una feconda comunione con la Natura»⁵⁴.

Il superamento del *predicament of mankind*, erosivo e dimentico del mondo (e della tara materiale insita in ogni prodotto umano), fin dai tempi di Aurelio Peccei, continua a essere la scommessa per il futuro della nostra civiltà; quando egli, con acume e premonizione, auspicava la rinascita di un nuovo sapere umanistico, fondato su ben altri presupposti rispetto alle mode del presente che inneggiano al semplice innesto delle cosiddette *humanities* sulle tecnologie digitali (le cosiddette ICTs), accettate in modo del tutto acritico. Unico ad avere riproposto con forza il rinnovamento di una tale prospettiva umanistica (in una sintesi ricreativa basata sulla rivelazione biblica, arricchita dall'eredità della tradizione classica come pure dalle riflessioni sulla persona e dalle varie sensibilità contemporanee presenti nelle diverse culture per «una ricerca dell'armonia interiore e con il creato») è stato papa Francesco, quando scrive che oggi, a fronte di una catastrofe preannunciata, «non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è *ecologia* senza un'adeguata *antropologia*»⁵⁵; quindi, ai fini di una *ecologia integrale* (come interazione di discipline scientifiche, umanistiche, sociologiche, economiche, politiche e giuridiche), «ci è chiesto [...] di ripensare alla presenza dell'essere umano nel mondo alla luce della tradizione umanistica: come servitore della vita e non suo padrone, come costruttore del bene comune con i valori di solidarietà e di compassione»⁵⁶; e ciò a fronte di quelli che vengono definiti «i meccanismi sacralizzati del sistema economico imperante»⁵⁷, a causa di cui «la terra, nostra casa, sembra trasformarsi sempre più in un deposito di immondizia»⁵⁸.

⁵¹ Lovelock (2011), p. 66.

⁵² Ivi, p. 67.

⁵³ Peccei (1976), p. 155.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Bergoglio (2013).

⁵⁶ Bergoglio (2021), p. 91.

⁵⁷ Bergoglio (2013), p. 46.

⁵⁸ Bergoglio (2015), p. 19.

Nel caso di Peccei si trattava di «una filosofia di vita umana»⁵⁹ nata dal connubio tra etica, politica, scienza ed ecologia, che cercasse di fronteggiare l'incorreggibile illusione secondo cui gli sviluppi tecnico-scientifici sono il solo «elemento portante del progresso umano, nonostante il loro carattere anarchico e il pessimo impiego che se ne fa»⁶⁰. Eppure, a fronte di un appello fondato su una solida visione etica della realtà, negli ultimi cinquant'anni è stato fatto pochissimo, mentre i problemi ambientali si sono di fatto ingigantiti. Per cui, ancora oggi, vale il monito secondo cui «o eleviamo e sviluppiamo la nostra qualità di vita, in armonia con i cambiamenti che provochiamo nel mondo esterno, oppure la nostra sarà una corsa verso la catastrofe»⁶¹.

Il compito che ci spetta è quello di orchestrare, con acuto senso della realtà, ideali diversi sgorganti da queste varie fonti [spirituali, filosofiche, etiche, sociali, estetiche: *NdA*] al fine di generare in noi stessi quelle tensioni morali e quella volontà che sono necessarie per le attività creative, fissandoci nel contempo una serie di mete consone con la nostra epoca⁶². Mi pare che andasse proprio in questa direzione il «realismo degli umili» (un'espressione coniata da Ivan Illich)⁶³ riproposto da Peccei: farsi carico degli errori del passato nei nostri progetti, al contempo cercando di declinare l'azione nel contesto reale della prassi. Il mondo non è mai un pretesto aleatorio; anch'esso – al pari del soggetto che lo indaga e conosce – non è equiparabile a una *tabula rasa*. È come se la superficie di ogni essere, ricompreso nel complesso sistema mondano di interdipendenze, recasse iscritte condizioni oggettive e limiti reali a cui rapportare tutto ciò che l'uomo – in rapporto a questi stessi elementi dati – può desiderare e realizzare; quasi che il mondo, nell'offrire se stesso alla nostra percezione, ci comunicasse pure le sue *regole d'uso*, non rispettando le quali si compromette il funzionamento di quell'immenso prodigio, meraviglioso e delicato, che è la biosfera. Ricordarsi del mondo, prendere atto dei suoi limiti indelebili, far tesoro delle regole offerteci dalla sua *inemendabile testualità pre-documentale*, è il primo dovere cui siamo richiamati trovandoci al cospetto «di oggetti esterni ai nostri schemi concettuali, e resistenti alla loro azione»⁶⁴. L'animale, a tal fine, è dotato dell'istinto innato di sopravvivenza, l'uomo della capacità di preservare tracce trasmissibili delle proprie acquisizioni scientifiche e pragmatiche. Senza cultura, opportunamente fissata e registrata in norme pragmatiche, per l'uomo non esiste mondo praticabile; ma senza attenzione al mondo e al suo funzionamento non può esistere vero sapere e alcun paradigma credibile della prassi (soprattutto in relazione al buon esito delle nostre azioni, le quali, secondo Peccei, devono essere «più realistiche e austere» di quanto oggi non siano). Grazie alle nostre acquisizioni culturali, quindi, «è di vitale necessità ristabilire e mantenere una serie di equilibri soddisfacenti tanto all'interno del sistema umano quanto nei rapporti con la natura»⁶⁵. Oltretutto, dopo aver forgiato il mondo in modo titanico e formidabile, l'uomo ha scoperto che «il problema del significato è l'unico al quale non si possa trovare alcuna risposta scientifica»: «Egli è giunto alla drammatica scoperta di non poter incaricarsi delle funzioni di regolazione di cui necessita l'intero complesso del sistema naturale-artificiale, e che in precedenza pensava fossero di dominio della Natura stessa o della Provvidenza»⁶⁶. Senza una conversione radicale come unica via da percorrere rimarrebbe il solo capitalismo globale, con la sua interpretazione del mondo come mero sistema di utilizzabili all'insegna di una transitività accelerata – o *isterismo ad alta velocità*⁶⁷ – che mira a uno sfruttamento senza misura della natura, fino a che il mondo non sia letteralmente *consummatum*. Si tratta di una «formidabile macchina inegualitaria, che attizza i fuochi di ogni sorta di disordine: finanziario, economico, sociale e ambientale»; essa fa assomigliare il mondo, da

⁵⁹ Peccei (1986a), p. 71.

⁶⁰ Peccei (1984), p. 8.

⁶¹ Peccei (1986a), p. 72.

⁶² Peccei (1976), p. 151.

⁶³ Illich (2005), p. 32.

⁶⁴ Ferraris (2009), p. 35.

⁶⁵ Peccei (1986b), p. 123.

⁶⁶ Peccei (1986c), p. 129.

⁶⁷ DeLillo (2010), p. 123.

un lato, a un «calderone che brucia le scarse risorse», incoraggiando le politiche dell'accaparramento e accelerando l'effetto serra, nonché la produzione forsennata di scorie; dall'altro, lo riduce ad «un casinò dove si esprimono tutti gli eccessi del capitalismo finanziario»⁶⁸, non in ultimo l'acuirsi della discrepanza tra i redditi da capitale (costantemente in aumento) e il tenore di vita del ceto medio (impoverito drasticamente). Tutto ciò, tra eccessi e scommesse azzardate, è stato definito la *trappola sistemica* del nostro modello produttivo, «che aggiunge disgrazia a disgrazia»: mantiene povero il povero e continua a far crescere il reddito e i capitali dei pochi, «danneggiando i suoli, le acque, le foreste e gli ecosistemi»⁶⁹ – altro che sogno dell'abbondanza e *mondialisation heureuse*⁷⁰. La globalizzazione senza mondo non è di certo meglio di una gioia senza soggetto umano che ne possa godere.

Presupposto di ogni strategia utile a scongiurare la crisi, per Peccei, consisterebbe in ultima istanza nell'impresa titanica concernente il riallineamento della memoria storica (con cui l'uomo costruisce le proprie narrazioni e misura i suoi successi) con quella geologica (il *tempus naturae*), riconfigurando di conseguenza obiettivi e valori delle proprie strategie di produzione materiale. Di fatto, se dovessimo misurare la storia dell'*homo sapiens* sull'intero arco delle ventiquattro ore con cui misuriamo la storia del mondo, essa occuperebbe lo spazio di appena qualche decimo di secondo. Come ricorda Benjamin, sulla scorta degli studi di J. Rostand⁷¹, «i miserabili cinquantamila anni dell'*homo sapiens* rappresentano, in rapporto alla storia della vita organica sulla terra, qualcosa come due secondi al termine di una giornata di ventiquattro ore. La storia dell'umanità civilizzata, riportata su questa scala, occuperebbe inoltre un quinto dell'ultimo secondo dell'ultima ora»⁷².

Peccei, per illustrare il problema, accosta i tempi dello sfruttamento delle risorse a quelli ciclici con cui la natura rigenera se stessa, evidenziando la discrepanza tra le rispettive scale di misurazione (per cui vale l'asserto *nulla proportio*):

Per fabbricare un centimetro di humus, la natura ha bisogno in media da 1 a 4 secoli. Ciò detto, tutto quello che distruggiamo ora, tutte le specie che cancelliamo non ritorneranno alla vita al tempo dei nostri figli, dei nostri nipoti e pronipoti. I deserti si estendono, le foreste tropicali, che sono l'habitat del più grande numero di specie animali e vegetali, vengono abbattute, bruciate, tagliate a un ritmo vertiginoso. Tutto ciò avrà delle ripercussioni sull'ecologia umana [...] che non sarà possibile calcolare [...]. Credo che tale fenomeno di distruzione della natura sia il fattore più pericoloso, perché avanza in sordina. Non ci accorgiamo di ciò che perdiamo, di ciò di cui ora siamo ben più poveri dei nostri padri e che verrà a mancare ai nostri figli ancor più che a noi: le risorse naturali indispensabili alla vita⁷³.

Il problema, oggi, si è ulteriormente acuito; basta pensare a quello iato incolmabile cui si è dato luogo per il fatto che, in tempi storici rapidissimi, abbiamo consumato enormi quantità di risorse (carbone, gas e idrocarburi) che si sono formate in processi geologici di centinaia di migliaia di anni: «Quando avvio la mia macchina sto dando alle fiamme ossa liquefatte di dinosauro»⁷⁴. Le conseguenze di questa accelerazione, oltre a una devastante immissione di CO₂ nell'atmosfera (causa del *global warming*), non ci sono ancora del tutto note; per cui il nostro esistere sembra librarsi su un vuoto abissale, che sta mettendo a repentaglio la stessa ecologia umana: il nostro equilibrio e la nostra salute mentale. In un momento in cui la *Verweisungszusammenhang* sta andando a fondo, erodendo le basi materiali di ogni riferimento semantico-operazionale, urge un *katéchon* di ordine giuridico,

⁶⁸ Artus, Virard (2008), p. 8 e p. 14.

⁶⁹ Meadow, Meadow, Randers (2006), pp. 71-72.

⁷⁰ Artus, Virard (2008), p. 59.

⁷¹ Rostand (1939), p. 104.

⁷² Benjamin (1997), p. 55.

⁷³ Peccei (1986d), p. 201.

⁷⁴ Pellegrino (2021), p. 19.

etico e metafisico, presupposto di una nuova filosofia del limite, tale da permetterci di riscrivere da capo a fondo le regole di utilizzo di ogni dato naturale. E siamo solo agli inizi dell'impresa, mentre il sistema-mondo mostra – *per signa rerum futurarum* – di volgere inesorabilmente verso la fine...

Bibliografia

- Alberti, L.B. (1998), *Le intercenali*, a cura di I. Garchella, ESI, Napoli.
- Artus, P., Virard, M.-P. (2008), *Globalisation: le pire est à venir*, La Découverte, Paris.
- Bauman, Z. (2007), *Vite di scarto*, trad. it. a cura di M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari.
- Benjamin, W. (1997), *Sul concetto di storia*, trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2001), *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. a cura di F. Cuniberto, in *Opere complete*, vol. II (Scritti 1923-1927), a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, pp. 69-268.
- Benjamin, W. (2003), *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, trad. it. a cura di R. Solmi, in *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, vol. VI (Scritti 1934-1937), a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, pp. 128-152.
- Bergoglio, J.M. (2013), *Lettera enciclica Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, Tipografia Vaticana, Roma.
- Bergoglio, J.M. (2015), *Esortazione apostolica Evangelii Gaudium*, Tipografia Vaticana, Roma.
- Bergoglio, J.M. (2021), *Videomessaggio del Santo Padre Francesco in occasione dell'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura* (Roma, 23 novembre 2021), <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pontmessages/2021/documents/20211123-videomessaggio-plenaria-pcc.html>.
- Boesen, S., Bey, N., Niero, M. (2019), "Environmental Sustainability of Liquid Food Packaging: Is There a Gap Between Danish Consumers' Perception and Learnings from Life Cycle Assessment?", *Journal of Cleaner Production*, n. 210, pp. 1193-1206.
- Calvino, I. (1990), *La poubelle agréée*, in *La strada di San Giovanni*, Mondadori, Milano, pp. 245-282.
- Calvino, I. (2008), *Le città invisibili* (1972), Mondadori, Milano.
- Cosimi, S. (2013), "La nuova corsa all'oro passa dagli smartphone usati", *La Repubblica* del 14 aprile 2013, http://www.repubblica.it/tecnologia/2013/04/24/news/smartphone_corsa_all_oro-57243167/.
- Cuozzo, G. (2012), *Resti del senso. Comprendere il mondo a partire dai rifiuti*, Aracne, Roma.
- Cuozzo, G. (2013), *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- Cuozzo, G. (2014), *A spasso tra i rifiuti. Tra ecosofia, realismo e utopia*, Mimesis, Milano-Udine.
- Cuozzo, G. (2017), *La filosofia che serve. Realismo, ecologia, azione*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- DeLillo, D. (1999), *Underworld*, trad. it. a cura di D. Vezzoli, Einaudi, Torino.
- DeLillo, D. (2010), *Cosmopolis*, trad. it. a cura di S. Pareschi, Einaudi, Torino.
- Dick, P.K. (2008), *La penultima verità*, trad. it. a cura di M. Nati, Fanucci, Roma.
- Douglas, M. (2014), *Purezza e pericolo*, trad. it. a cura di A. Vatta, il Mulino, Bologna.
- Ferraris, M. (2009), *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.
- Floridi, L. (2015), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Oxford (ebook).
- Floridi, L. (2017), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, trad. it. a cura di M. Durante, Cortina, Milano.

- Forrester, J.W (1975), *Comportamento controintuitivo dei sistemi sociali*, trad. it. a cura di F. Macaluso, in *I limiti dello sviluppo. Verso un equilibrio globale*, a cura di Meadows D.L., Meadows D.H., Mondadori, Milano.
- Freud, S. (1988), *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. a cura di E. Fachinelli e H. Tretti, Bollati, Torino.
- Heidegger, M. (2006), *Essere e tempo*, trad. it. e cura di A. Marini, Mondadori, Milano.
- Holitscher, A. (1913), *Amerika Heute und Morgen*, Fischer, Frankfurt a. M. (ebook projekt.gutenberg.de, Nachdruck der Originalausgabe von 1912).
- Illich, I. (2005), *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, trad. it. a cura di M. Cucchi, Red, Milano.
- Jones, N. (2018), "The Information Factories. Data Centres are Chewing up Vast Amounts of Energy", *Nature*, n. 561, pp. 163-166.
- Kafka, F. (1985) *Gli affanni del padre di famiglia*, in *I racconti*, trad. it. e cura di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano, pp. 231-232.
- Kristeva, J. (2006), *Poteri dell'orrore Saggio sull'abiezione*, trad. it. a cura di A. Scalco, Spirali, Milano.
- Latouche, S. (2013), *Usa e getta. Le follie dell'obsolescenza programmata*, trad. it. a cura di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lerner, B. (2015), *Nel mondo a venire*, trad. it. a cura di M. Testa, Sellerio, Palermo.
- Lovelock, J. (2011), *Gaia. Nuove idee sull'ecologia* (1981), trad. it. a cura di V. Bassan Balducci, Bollati Boringhieri, Torino.
- Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens III, W.W. (1973), *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group MIT per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità* (1972), Prefazione di A. Peccei, Mondadori, Milano.
- Meadow, D.H., Meadow, D.L., Randers, J. (2006), *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio* (1972), trad. it. a cura di M. Riccucci, Mondadori, Milano.
- Morton, T. (2018), *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*, trad. it. a cura di V. Santarcangelo, Nero, Roma (ebook).
- Notarnicola, B, Tassielli, G., Renzulli, P.A., Castellani, V., Sala, S. (2017), "Environmental Impacts of Food Consumption in Europe", *Journal of Cleaner Production*, n. 140, pp. 753-765.
- Peccei, A. (1976), *La qualità umana umana*, Mondadori, Milano.
- Peccei, A. (1984), *Il mondo di domani*, in AA.VV., *Verso il Duemila*, Mondadori, Milano, pp. 1-18.
- Peccei, A. (1986a), *L'imperativo di un nuovo umanesimo* (1974), in *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, pp. 69-73.
- Peccei, A. (1986b), *Il Club di Roma ha dieci anni – L'umanità alla svolta* (1978), in *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, pp. 110-115.
- Peccei, A. (1986c), *La questione dell'uomo e i mutamenti da lui operati* (1979), in Idem, *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, pp. 129-135.
- Peccei, A. (1986d), *Introspezione nel problema dell'apprendimento e dell'educazione* (1983), in *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, pp. 198-205.
- Pellegrino, G. (2016), *Dopo la natura. La New-Wave post-ecologista di Timothy Morton*, Prefazione a Morton, T., *Ecologia oscura. Logica della consistenza futura*, trad. it. a cura di V. Santarcangelo, LUISS, Roma, pp. 7-38.
- Plotino (1992), *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano.
- Rostand, J. (1939), *Héredité et racisme*, Gallimard, Paris.
- Saleh, Y. (2016), "Comparative Life Cycle Assessment of Beverages Packages in Palestine", *Journal of Cleaner Production*, n. 131, pp. 28-42.
- Scanlan, J. (2006), *Spazzatura. Le cose e le idee che scartiamo*, trad. it. a cura di M. Monterisi, Donzelli, Roma.

- Sebaste, B. (2010), “Spazzatour: reportage dall’olocausto bianco dei rifiuti”, *Archivio blog*, <http://beppesebaste.blogspot.com/2010/07/spazzatour-reportage-dallolocausto.html>.
- Sertorio, L. (2005), *Vivere in nicchia, pensare globale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sferrazza Papa, E. (2020), *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano-Udine.
- Simon, B., Amor, M.B., Földényi, R. (2006), “Life Cycle Impact Assessment of Beverage Packaging Systems: Focus on the Collection of Post-consumer Bottles”, *Journal of Cleaner Production*, n. 112, pp. 238-248.
- Visini, D., Princigallo, R., Bonoli, A., Niero, M. (2017), “Valutazione combinata di impatti e costi ambientali: il caso delle lattine in alluminio in un’economia circolare”, *Ingegneria dell’Ambiente*, n. 4 (3), pp. 240-252.