

CATERINA RESTA*

LA FINE DEL MONDO
GEOFILOSOFIA DELLA CATASTROFE AMBIENTALE

Abstract: *The End of the World. Geophilosophy of Environmental Catastrophe*

Beyond the persistent denialism, the ecological catastrophe is not the pessimistic prognosis of Cassandra, but a merciless diagnosis of the state of planetary health, which is supported by scientific data. It cannot simply be considered a crisis of the *environment*, as if it were *only* a process affecting *nature*; in the age of the Anthropocene, it is clear that ecological disaster is the result, the product, of man's actions, due to his *unbalanced* relationship with the environment in which he lives. Its premise is the "calculative thinking" that has characterised Western rationality since the Modern Age and the scientific revolution, from which comes a development model that has now become unsustainable. Only a radical turnaround and an overall change in our way of life can perhaps prevent the imminent extinction of the human species. We should reconsider the Earth as *Ecumene* (Berque), as a World in which we co-habit together with other living beings, entering into a new pact of alliance with the biosphere. Only a Constitution of the Earth (Ferrajoli), capable of guaranteeing the protection of the environment and the inalienable common goods that are essential to humankind's survival, could adequately face the challenge of a global world that is destined for catastrophe.

Keywords: Anthropocene, Earth Constitution, Ecumene, Environmental Catastrophe, Calculative Thinking

1. *Cassandra*

A condizione di non esserne travolti, la catastrofe diventa l'ultima *chance*.
(E. Morin, *Oltre l'abisso*)

Quando, nell'ormai lontano 1972, apparve il rapporto su *I limiti dello sviluppo*, commissionato dal Club di Roma a uno dei maggiori centri mondiali di ricerca tecnologica, il Massachusetts Institute of Technology (MIT), furono in molti a considerare quelle analisi, tutte fondate su dati scientifici, come eccessivamente allarmistiche e, soprattutto, a non ritenere plausibile la prognosi di inevitabile collasso del pianeta che in quel documento veniva annunciata. I successivi rapporti non hanno fatto altro che confermare e anzi aggravare quella diagnosi rimasta a tutt'oggi in gran parte inascoltata. L'elenco dei disastri ambientali ormai conclamati è troppo lungo perché si possano anche solo enumerarne le singole voci, tra le quali mi limito a ricordare: l'iper-produzione di rifiuti, la maggior parte dei quali tossici per l'ambiente e per l'uomo; l'inquinamento delle acque, dei suoli e dell'aria; la crescente scarsità di risorse, prima tra le quali quella *fondamentale* dell'acqua; i mutamenti climatici, le cui devastanti ripercussioni colpiscono vari aspetti dell'ecosistema, provocandone squilibri e alterazioni sempre più allarmanti; la galoppante deforestazione e cementificazione dei suoli, le cui disastrose conseguenze riguardano non soltanto l'assetto idro-geologico del territorio e la perdita di biodiversità, ma influiscono anche sulle variazioni climatiche, aggravando l'effetto serra dovuto all'immissione nell'aria di CO₂; infine la conseguente progressiva desertificazione di sempre più vaste aree del pianeta, con ripercussioni considerevoli non solo sull'estinzione di piante e di animali, ma anche sull'endemico problema della fame nel mondo.

* Università degli Studi di Messina.

Alla luce di tutti questi fenomeni, la cui concatenazione e interconnessione è ormai impossibile disconoscere, quella che veniva considerata una “crisi” ecologica, si è nel frattempo trasformata in una vera e propria *catastrofe*¹, che fa prefigurare quella che gli scienziati hanno chiamato “la sesta estinzione”, nella quale, tra le altre specie viventi, anche quella umana potrebbe essere coinvolta, quella specie, del resto, che l’ha provocata. Solo una irresponsabile volontà di denegazione, che assume ormai i tratti di un colpevole *negazionismo*, può continuare a minimizzare una situazione così allarmante, rendendo in tal modo ineluttabile il suo esito nefasto.

La globalizzazione ci consente di cogliere in un unico sguardo, in tutta la sua gravità ed estensione, il disastro ambientale che coinvolge ormai ogni angolo del pianeta. È lo specchio impietoso di come l’occidentalizzazione del mondo abbia unificato la Terra all’insegna di un arrogante modello di sviluppo che ne sta decretando la distruzione e la devastazione, a una velocità impressionante. Solo con grave ritardo e attraverso infinite resistenze di ogni genere comincia a farsi strada l’idea – per molti versi ovvia – che la vita del pianeta che ci ospita è il risultato di infinite e spesso misteriose interconnessioni, che la biosfera è una fitta rete di relazioni in costante divenire, impossibile da padroneggiare da parte dell’uomo. Interferire in maniera dirompente e significativa, alterando questo delicato e fragile equilibrio, espone inevitabilmente non la singola interconnessione, ma l’intera rete a un rischio altissimo di collasso e all’eventualità, sempre più reale, di innescare processi a catena irreversibili e ingovernabili, che minacciano ormai la stessa possibilità di sopravvivenza della specie umana. Anche se questa idea offende il nostro orgoglio antropocentrico, dobbiamo ammettere che la Terra potrebbe sopravvivere benissimo senza di noi; siamo noi, invece, che non possiamo sopravvivere senza la Terra, senza mantenere su di essa quelle condizioni che, in un certo momento della sua storia, hanno favorito l’insorgenza della specie *homo sapiens*, trasformatasi nella sua millenaria evoluzione in *homo demens*².

Per ironia non della sorte, ma del delirio di potenza della specie umana, l’era che comincia ad essere definita Antropocene, ultimo segmento dell’Olocene, caratterizzata dalla fondamentale impronta impressa dall’uomo sul pianeta, in quanto principale e più incisivo fattore di mutamento, rischia di essere anche l’era dell’estinzione di questa specie, come per il passato è accaduto ai dinosauri, con l’unica differenza, non di poca importanza, che, nel caso dell’uomo, si sarà trattato di una forma di suicidio, di un processo di *autodistruzione* sconosciuto in natura.

Per quanto questa previsione possa apparire apocalittica e catastrofista, in effetti essa si fonda ormai su di una tale quantità di solidi dati scientifici da fare apparire irrealistica piuttosto la previsione opposta, ossia quella di una sopravvivenza umana su questo pianeta. Purtroppo riusciamo a temere solo una minaccia imminente e incombente, che riguarda direttamente la nostra vita; difficilmente riusciamo a percepire un pericolo che riguarda un tempo futuro, ancora non esattamente calcolabile³. È come se l’intera umanità visse alla giornata, sottovalutando, se non addirittura rimuovendo, il fatto che le scelte, le azioni, le omissioni di oggi avranno inevitabili ripercussioni sul domani e innescano processi di lungo periodo, talvolta irreversibili, ai quali, in un prossimo futuro, non si potrà più porre rimedio. Questo “egoismo generazionale”, che si preoccupa solo del presente, tipico di una civiltà individualistica, predatoria e consumistica come la nostra, incapace di vedere al di là dell’immediato soddisfacimento di bisogni sempre più indotti e futuri, è certamente il maggiore ostacolo che si frappone ad una presa di coscienza

¹ Cfr. Dupuy (2002).

² Cfr. Morin (2006).

³ Per questo aspetto – e non solo – si rimanda all’ormai classico Jonas (2009). Per contrastare la connaturata tendenza dell’uomo a non tenere nel debito conto una minaccia che non avverte come imminente, Jonas ritiene che si debba far ricorso ad una «euristica della paura». Ha invocato il «coraggio della paura» anche Anders (2003), (1992).

individuale e collettiva del disastro ecologico, con il quale, invece, è urgente confrontarsi, prima che sia troppo tardi per arrestarlo.

La consapevolezza della nostra (relativa) indipendenza dalla natura, che chiamiamo “cultura” o “civiltà”, e che ci differenzia dagli altri viventi, non può prescindere dal riconoscimento della nostra (relativa) dipendenza da essa; il che comporta che un abuso sfrenato, uno sfruttamento massiccio, fino al saccheggio, delle risorse della Terra, che sono *limitate*, un intervento prolungato e violento di alterazione degli ecosistemi, non possono che comprometterne irreversibilmente l’equilibrio naturale, fino al definitivo collasso.

Per questo la catastrofe ecologica non può essere considerata semplicemente una crisi dell’*ambiente*, come se essa fosse riconducibile *soltanto* a un processo che riguarda la *natura*; nell’era dell’Antropocene appare ormai chiaro come il disastro ecologico sia il risultato e il prodotto dell’azione dell’uomo, conseguente ad una relazione *squilibrata* con l’ambiente nel quale vive. Proprio per questo esso va in primo luogo concepito come un suicidio *culturale*, che ha investito inizialmente la civiltà occidentale e che, da essa, si è diffuso nel resto del mondo. Questa civiltà, giunta all’apice del suo trionfo, mostra ormai apertamente a quale prezzo esso sia stato conseguito: una rottura senza precedenti dell’alleanza tra uomo e natura, tale da minacciare la sopravvivenza stessa della biosfera e, con essa, quella di tutti i viventi. Tutta la storia dell’umanità si interseca con la storia della Terra e va dunque considerata, sotto questo aspetto, come storia della relazione tra l’uomo e l’ambiente naturale nel quale vive, da cui trae sostentamento. Da quando ha fatto la sua apparizione, emergendo dalle altre specie animali, in varie forme questo vivente ha impresso mutamenti a tal punto radicali al proprio *habitat* da trasformarlo in *Mondo*, fonte inesauribile di simboli, di senso, di significato per la propria esistenza, di cui divenire l’*abitante*. In quanto animale *culturale*, egli è il solo, tra i viventi, in grado di escogitare, volta per volta, le forme di vita più propizie allo sviluppo della propria specie, ma soprattutto l’unico capace di *abitare* la Terra, mai semplicemente di *vivere* nel suo grembo, quasi fosse un elemento tra gli altri della biosfera, come propugnano le frange più estreme della *deep Ecology*. Se così fosse, gli sarebbe stato impossibile distruggerla. Per questo il disastro ecologico non è qualcosa che riguarda solo l’ambiente naturale, ma, primariamente, mette in questione il *posto dell’uomo nel mondo*, la sua relazione *culturale* con quell’altro – la biosfera – che è il suo ambiente di vita, dal quale in nessun modo potrà mai del tutto prescindere. Questa catastrofe investe dunque lo statuto stesso dell’umano, la sua *eccezione* di animale *culturale*, che lo ha portato a emanciparsi a tal punto dalla natura, fino al delirio di ritenere persino auspicabile potersene *del tutto* liberare.

Per tutti questi motivi l’ecologia, in quanto *scienza* dell’*oikos*, della casa comune, intesa come biosfera e litosfera, non può, con i suoi soli strumenti teorici, essere in grado di affrontare la complessità dei problemi che si prospettano⁴, i quali hanno in primo luogo i loro presupposti nel *pensiero*, attraverso cui, volta per volta, l’uomo ha fatto della Terra la sua “dimora”. L’ecologia può fornire tutt’al più un quadro *scientifico* dei problemi che si prospettano e fare alcune previsioni che devono essere tenute nella giusta considerazione, ma un approccio meramente ecologista non ha nulla da dirci sulle ragioni profonde che, a un certo momento della storia dell’umanità, hanno condotto l’uomo occidentale a intraprendere un cammino di progressiva e sempre più invasiva e intrusiva manomissione della natura, fino a dispiegare una vera e propria opera di devastazione della Terra. Proprio in quanto sapere scientifico, l’ecologia può solo limitarsi ad un’analisi, certo preziosa e indispensabile, dei presunti nessi causali atti a descrivere il progressivo degrado del pianeta, che consente anche di avanzare ipotesi predittive sulla futura evoluzione, ma non dispone di quell’apparato concettuale indispensabile per comprendere i presupposti, spesso rimasti nell’ombra, che hanno determinato e continuano a determinare esiti così catastrofici, né è in grado di mettere seriamente in questione quel modello di sviluppo che ne è all’origine.

⁴ Sui limiti dell’approccio meramente ecologista cfr. Russo (2000).

È necessario, perciò, ricorrere ad una prospettiva *geo-filosofica*, l'unica in grado di offrire una *interpretazione* della crisi ecologica, che la collochi entro il quadro più ampio di una messa in questione generale del pensiero occidentale, affermatosi ormai su scala planetaria, della sua *ratio*, dei suoi valori e del complessivo modello di sviluppo tecnico-scientifico-economico che esso ha finito con l'imporre ovunque. Senza questo necessario allargamento di prospettiva, non solo non si riesce a comprendere quanto i presupposti della catastrofe ecologica siano profondamente radicati nelle forme del pensiero occidentale, ma diviene anche impossibile fornire qualche soluzione che non sia un mero rattoppo contingente, dettato dall'emergenza, e non un autentico tentativo di trovare una possibile via d'uscita da essa. Proprio perché si richiede una trasvalutazione di tutti i valori oggi imperanti e un'attiva condivisione di questa "conversione", proprio perché si tratta di rifondare su nuove basi l'intero assetto di una civiltà, quella occidentale, divenuta nel frattempo planetaria, questo drastico mutamento di prospettiva assume i contorni di una vera e propria "rottura", di una rivoluzione culturale che coinvolge tutti gli abitanti del nostro pianeta, di una drastica inversione di rotta i cui tempi, verosimilmente lunghi, purtroppo cozzano contro l'urgenza di intervenire su processi in rapido peggioramento, il cui stadio ormai avanzato non è detto si faccia ancora in tempo ad arrestare. Tuttavia, proprio il progressivo divenire evidente della catastrofe prossima ventura, potrebbe forse rappresentare l'ultima *chance* per una presa di coscienza collettiva in grado di avviare questa necessaria svolta.

2. La Nuova Età

Per comprendere il lungo processo che, da ultimo, ha avuto come suo sbocco la presente catastrofe ecologica è necessario interrogare la storia di quella civiltà europeo-occidentale i cui presupposti ne sono certamente all'origine e il cui fatale esito pone inequivocabilmente sotto accusa un modello di pensiero e di razionalità, prima ancora che uno specifico modello di sviluppo.

Si tratta di una civiltà sorta sulle sponde del Mediterraneo, nel crogiuolo di culture e di lingue differenti, che affonda la sua duplice e più profonda radice nella religione giudaica, per un verso, e nella cultura greco-romana, dall'altro. Due radici che giungono a intrecciarsi saldamente nella nuova civiltà sorta con l'Impero romano e protrattasi per un lungo tratto di storia, proprio *attraverso* il cristianesimo, a partire dall'impresa missionaria di Paolo. Non desidero tornare sulla *vexata quaestio* del ruolo giocato dal Cristianesimo⁵ nel processo di sdivinizzazione del mondo; a questo bisognerebbe affiancare la demitizzazione causata dalla filosofia greca, sviluppatasi intorno al VI sec. a.C., il cui *logos* si affranca dal *mythos*, unitamente all'influsso, certo non trascurabile, della *ratio* romana.

Certamente più interessante, rispetto all'ormai logoro dibattito circa il ruolo di "dominio" assegnato all'uomo nella Creazione o la generale sdivinizzazione del mondo operata dal monoteismo giudaico-cristiano, colpevole di averlo desacralizzato e disanimato per meglio assoggettarlo al volere dispotico dell'uomo, è *la storia degli effetti* di questa "desacralizzazione" della natura che, non a caso, fino alle soglie della Modernità, si è mantenuta entro i limiti di un antropocentrismo temperato da una concezione del mondo ancora metafisicamente ancorata in modo saldo alla trascendenza divina. È solo in epoca moderna, sul suolo europeo, che il difficile equilibrio tra uomo e

⁵ Tra i più strenui sostenitori della responsabilità della religione ebraico-cristiana, in quanto matrice di quel concetto antropocentrico di "dominio" sulla natura, che sarà suggellato dal sapere tecnico-scientifico moderno, è stato White (1973). Più articolata la posizione di Passmore (1986). Si può reperire una lettura filologicamente attenta dei passi biblici più controversi in Löning, Zenger (2006), pp. 146-194. Per una ricostruzione della "storia degli effetti" e delle differenti interpretazioni all'interno della tradizione cristiana cfr. Flecha (2001). Per quanto significativi accenni alla questione ecologica siano rinvenibili anche in diversi documenti dei due precedenti pontificati, non c'è dubbio che l'Enciclica *Laudato si'* promulgata nel 2015 da un papa che ha voluto chiamarsi Francesco, dedicata alla «cura della casa comune», segni una svolta e annunci un'attenzione non marginale nei confronti della cura e salvaguardia dell'ambiente. Per un'analisi complessiva degli aspetti problematici legati all'eredità ebraico-cristiana cfr. Morandini (1999), (2005).

natura si spezza davvero ed è dunque con questa precisa epoca della storia dell'Occidente che occorre fare i conti, per rinvenire in essa i presupposti dell'attuale disastro ambientale. Senza volermi dilungare su aspetti che ormai sono stati ampiamente messi in luce, è tuttavia necessario ribadire che, non soltanto solo a partire dalla Modernità il progetto di conquista, possesso e dominio della Terra diviene l'obiettivo qualificante della "Nuova Età" che si annuncia, ma che pure, per la prima volta, solo in questa precisa fase storica esso si dota degli strumenti concettuali, teorici e pratici per potersi concretamente attuare. La rivoluzione scientifica, tra la metà del Cinquecento e la fine del Seicento, quella tecnico-industriale del Sette e Ottocento, quella cibernetica del Novecento e digitale del Duemila, con i suoi attuali sviluppi, segnano le tappe di un processo che, nel brevissimo arco temporale di poco più di cinque secoli, ha cambiato radicalmente la faccia della terra e la nostra forma di vita, innescando una profonda mutazione antropologica, le cui conseguenze stentiamo ancora a riconoscere.

La nascita della scienza moderna, ossia della libera investigazione della natura, volta alla formulazione delle sue leggi, attuata con il rigore scientifico di un *metodo*, che per la prima volta prescrive delle procedure condivise, inaugura un nuovo tipo di sapere che non riconosce più alcun limite estrinseco e richiede all'uomo di esercitare il proprio *assoluto* potere di indagine e di trasformazione del mondo, in un crescente delirio di potenza che, da ultimo, trasforma l'*homo faber* in *homo creator*. Questo nuovo sapere non è pura *theoria*, mera contemplazione della natura, ma già *immediatamente* sapere-potere tecnico-operativo, scienza *applicata*, votata alla manipolazione del reale, ormai ridotto ad uno spazio omogeneo e vuoto, calcolabile e misurabile, mero contenitore di risorse da estrarre, impiegare, consumare, sostituire, riprodurre, manipolare all'infinito. Cambia con ciò il ruolo stesso dell'uomo e il posto che assume nel mondo: benché totalmente asservito al dispositivo tecnico e parte del suo ingranaggio, diviene ormai non solo sua aspirazione prometeica, ma suo concreto *progetto titanico*, il completo dominio della Terra.

Tuttavia, ben prima della rivoluzione scientifica che con Copernico, Bacone, Galilei imprimerà la sua inconfondibile impronta alla Modernità, attraverso quel processo di matematizzazione che investe il cosmo, le sue leggi e la natura nel suo complesso, la Nuova Età comincia non a caso con Colombo e con la scoperta del Nuovo Mondo, con quella che Carl Schmitt ha chiamato una fondamentale *rivoluzione dello spazio*⁶, la quale, a sua volta, fu resa possibile da quella *rivoluzione dello sguardo* che in campo artistico era stata introdotta da Brunelleschi con la scoperta della *prospettiva* e in campo geografico dall'impiego della *proiezione* cartografica, mediante la quale il globo terrestre viene ridotto a *tabula*, ad una trascrizione dei dati geografici rappresentabile su di un piano orizzontale bidimensionale. Come Franco Farinelli ci ha insegnato⁷, il fatto che la Terra, nella sua sfericità, venga adesso "distesa" su di una tavola, su di una superficie piana com'è una mappa, richiede una trasposizione che non accade senza resti. Mediante la *proiezione*, si tenta di tradurre ciò che è incommensurabile: la mappa e il globo sono infatti irriducibili l'una all'altro, e ciò che sembra si guadagni in precisione, in effetti mantiene un carattere ben poco realistico di artificio, non esente da effetti illusivi. In questo senso non deve stupire l'utilizzo che in psicoanalisi si farà del termine 'proiezione'. È davvero un peccato che, nel suo fondamentale saggio dal titolo *L'epoca dell'immagine del mondo*⁸, dedicato alla cartesiana riduzione del mondo moderno a immagine, a oggetto di rappresentazione, Heidegger non abbia prestato attenzione al cambiamento radicale introdotto dal dispositivo cartografico nel modo di rappresentare il Mondo. Attraverso di esso viene conseguita l'esatta calcolabilità della Terra ridotta a spazio omogeneo e vuoto, a estensione misurabile, attraverso l'impiego di una scala. Proiettando sulla superficie piana della carta un'immagine, una rappresentazione fittizia della Terra, di fatto si impiega uno strumento davvero efficace per padroneggiarla,

⁶ Cfr. Schmitt (2002).

⁷ Cfr. Farinelli (2003).

⁸ Heidegger (1968).

conquistarla e dominarla. La potenza di cattura del dispositivo cartografico è la stessa di quella che farà dire a Sir Francis Bacon: «Tantum possumus quantum scimus», motto condensato nella formula «scientia potestas est», che, non a caso, compare nel *De homine* (1658) di Thomas Hobbes, per cinque anni segretario di Bacone e ideatore di quel prodigioso artificio che è lo stato moderno territoriale, la più potente “macchina” per il governo dello spazio politico. Galilei, il fondatore del metodo scientifico, sosteneva, d’altra parte, che la natura è come un libro e, per leggerlo e capirlo, è necessario comprenderne il linguaggio. Questo «grandissimo Libro» – scriveva Galilei in un celebre passaggio de *Il Saggiatore* (1623) – «è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per uno scuro laberinto»⁹. Infine, per Cartesio, il mondo non è che *res exstensa, ob-jectum*, oggetto della rappresentazione per un *sub-jectum*, l’uomo, che è *res cogitans*. Lo stesso Cartesio, nella sesta parte del *Discorso sul metodo*, enunciava chiaramente l’aspirazione condivisa nell’epoca, il progetto di diventare «padroni e possessori della Natura»¹⁰.

È nel breve arco di poco più di un secolo, tra Cinque e Seicento, che si compie la “rivoluzione scientifica”¹¹ che getterà le basi della scienza moderna, soprattutto nell’ambito della matematica e della fisica, in vista della conquista della natura, ritenendo di poterla dominare in virtù della sua calcolabilità. Con l’annuncio della razionalità scientifica non si aggiunge semplicemente un nuovo senso da conferire alla natura, ma si introduce un senso *unico* e *univoco* della realtà, una ragione calcolante, la cui presa su *tutto* il reale diventerà irresistibile, giungendo, infine, nell’Ottocento, con la nascita delle scienze umane, ad annettere al proprio incontrastato dominio anche l’uomo. Non vi è altro esercizio della ragione che non sia quello di un “pensiero calcolante”.

Se non si comprende in tutta la sua portata la svolta impressa dalla Modernità e lo statuto della scienza-tecnica moderna, credo che ogni richiamo a comportamenti più responsabili e rispettosi nei confronti della natura e dell’ambiente sia destinato a cadere nel vuoto o a ridursi ad una mera esortazione etica del tutto ineffettuale.

3. *Tecnica ed economia: lo sviluppo insostenibile*

Forse l’aspetto più discutibile e problematico della maggior parte delle interpretazioni della catastrofe ambientale consiste in una mancata comprensione dello statuto della tecnica moderna. Dobbiamo a Heidegger l’aver colto nella “provocazione” [*Herausforderung*] non solo il carattere di novità della tecnica moderna¹² rispetto a quella del mondo antico, ma soprattutto di averla compresa non come l’insieme degli strumenti di cui l’uomo può disporre per potenziare i propri interventi sulla realtà, ma come un modo di *essere* cui corrisponde un modo di *pensare*. Per questo essa va considerata nella sua portata *ontologica*. La tecnica moderna è un manifestarsi epocale della verità dell’essere, tale per cui *tutto* il reale diviene fondo-risorsa [*Bestand*], di cui l’uomo ritiene di poter disporre liberamente, mentre, al contempo, lui stesso, lungi dal poter governare e dominare il mondo *attraverso* la tecnica, ne è inevitabilmente asservito, a sua volta ridotto a “risorsa umana” da impiegare e consumare.

Se non è immaginabile, né auspicabile, tornare ad un mondo pre-tecnologico, tuttavia, per affrontare la crisi ecologica adeguatamente, è innanzitutto necessario cogliere l’essenza *non tecnica della tecnica*, ossia il fatto che essa non è un docile strumento e neppure consiste nell’aspetto meramente applicativo del sapere scientifico, ma è un modo *totalitario* di pensare l’insieme degli enti, al quale neppure l’uomo, che ne è l’agente, può sottrarsi, se non attinge *altrove* e *altrimenti* l’antidoto necessario per poterne adeguatamente fronteggiare la potenza annientante.

⁹ Galilei (1953), pp. 16-17.

¹⁰ Descartes (1994), p. 542.

¹¹ Per le ripercussioni ecologiche della rivoluzione scientifica dell’Età moderna cfr. Merchant (2022).

¹² Ci limitiamo a segnalare Heidegger (1976a), (2002). Su questi temi mi permetto di rinviare a Resta (2013).

Con l'avvento dell'età della tecnica la natura viene dunque ridotta a mero serbatoio di risorse, al cui saccheggio si dedica un'umanità che ha elevato il profitto economico a suo valore supremo. Non si comprende a sufficienza il processo di distruzione e rapina della Terra, se non si coglie l'indissolubile alleanza tra tecnica ed economia, le quali rispondono ad un medesimo pensiero calcolante. Se il capitalismo, fin dal suo primo apparire in seguito alla rivoluzione industriale, sembra certamente il tipo di economia più rispondente alla provocazione tecnica, anche gli esperimenti di economia comunista non si sono sottratti al culto moderno della tecnica e ad un'interpretazione della natura come bacino di risorse messo a disposizione dell'uomo. Non a caso la formula coniata da Lenin per definire il comunismo era: «Tutto il potere ai soviet + elettrificazione di tutto il paese». I disastri ambientali provocati con spirito particolarmente titanico dal comunismo sovietico, come da quello cinese, sono del resto ormai acclarati.

Capitalismo e comunismo, infatti, condividono una medesima sconfinata fiducia nell'idea di progresso tecnico e di sviluppo delle forze produttive e vedono nell'economia la struttura portante dei rapporti sociali, luogo di produzione del *valore*. Medesima è la concezione della natura quale terreno di prelievo e di trasformazione incessante mediante il lavoro, bacino di risorse e di energie da impiegare e da rendere del tutto disponibili al consumo indiscriminato e all'usura da parte dell'uomo in vista dei propri fini.

Tecnica ed economia non sono che le due facce di una stessa medaglia, sorrette dal medesimo pensiero, che tutto riduce a quantità misurabile, e dalla medesima cieca fiducia, ormai divenuta religione, nonostante le molte, clamorose smentite inferte dalla storia del Novecento, nel carattere *infinito* e *illimitato* del progresso e dello *sviluppo*, intesi esclusivamente sotto il profilo tecnico-economico, nei quali si riconosce anche il presupposto indispensabile per un accrescimento complessivo delle qualità umane.

In verità la Terra intera – ivi compresi gli uomini che vi risiedono – viene ridotta da questo dispositivo tecno-scientifico-economico, straordinariamente potenziato dalla globalizzazione, a insieme di “risorse” da rapinare, sfruttare, accumulare, ordinare, impiegare, manipolare, consumare, distruggere e tentare, in qualche modo, di smaltire, in un incessante e sempre più veloce processo di *annientamento*. Il circolo che descrive questa pervertita economia votata alla distruzione non è altro che il vorticoso e sempre più accelerato *consumo* di ogni cosa, già pre-disposta per non durare, trasformata in merce e ridotta a *niente*. Neppure l'uomo può sottrarsi a questa cogente logica dello sfruttamento e dell'indiscriminato consumo, merce di cui si svendono non solo le braccia per lavorare, ma ormai anche scampoli di intelligenza, affettività, emozioni, desideri. L'*homo technicus-œconomicus*, che lascia la sua inconfondibile impronta nell'Antropocene, assolve quotidianamente con scrupolosa osservanza la ritualità di questo culto del niente che lo rende schiavo, e sembra addirittura esserne contento, quando può *economicamente* permetterselo.

Oikonomia ha la stessa derivazione da *oikos* di ecologia; nomina la legge della casa, la buona amministrazione di quella casa comune dell'uomo che è la Terra. Dobbiamo allora chiederci che cosa accade a questa casa, dal perimetro *circoscritto*, quando la legge che la governa si propone come suo obiettivo la follia di uno sviluppo e di una crescita *illimitati*, che si risolvono in crescente *consumo* di ogni “bene”, ridotto a merce da cui trarre profitto, visto che *nulla* sfugge ormai alla presa tecnico-economica. Questa legge folle della casa non può che provocarne il crollo, nell'ansia di oltrepassare la finitezza del suo insormontabile perimetro e delle sue risorse inevitabilmente limitate. Essa, nell'attuale fase neo-liberista e biopolitica¹³ del capitalismo, è ormai in grado di catturare ogni aspetto della vita e di creare dal nulla desideri inimmaginabili, al solo scopo di indurci a soddisfarli, per meglio incatenarci attraverso questa dipendenza. Legge perversa, che promette ed esibisce un regno di abbondanza per tutti, riservandolo di fatto solo a pochi, accrescendo la penuria, con il risultato di aumentare la frustrazione per la forzata

¹³ Ha messo in luce il carattere biopolitico del neoliberismo economico e la forma “governamentale” delle sue tecniche di potere sulla vita Michel Foucault in analisi divenute ormai classiche: si veda, in particolare, Foucault (2005a), (2005b).

privazione e il risentimento sociale causato dalla crescente disuguaglianza. Ancor più che legge *naturale* immutabile, dopo il fallimento delle economie comuniste, Capitalismo, Mercato e Consumo costituiscono ormai la santissima Trinità di una nuova, idolatrica, religione monoteistica del Denaro¹⁴, la quale non può che ispirare e promuovere un'economia di rapina della Terra, dello sfruttamento intensivo delle sue risorse, ivi comprese quelle umane.

Con il suo primo comandamento della crescita ad ogni costo e con la sua visione utilitaristico-economicistica, il capitalismo, soprattutto nella sua versione neo-liberista, si mostra *costitutamente* incompatibile con quella necessaria svolta, indispensabile per poter tentare di salvare la Terra dal disastro. Da questo punto di vista parlare di *eco-capitalismo* o di *green economy* è solo un'astuta, quanto ingannevole, trovata pubblicitaria e propagandistica.

Occorre una legge della casa comune che non solo impedisca il saccheggio di già scarse risorse, ma che, al contempo, si sforzi di essere *equa* nella redistribuzione della ricchezza, assicurando ai più svantaggiati non solo la mera sussistenza, ma una forma di esistenza rispondente alla loro dignità di esseri umani, che consenta di realizzare le loro più profonde aspirazioni. Quando si giunge alla brevettazione degli organismi viventi¹⁵ per trarne esclusivo profitto o a privatizzare l'acqua, come altre fonti primarie di sostentamento, si comprende come la mercificazione e il profitto privato investano ormai ogni aspetto della vita e ovunque si affermi il principio di una crescente disuguaglianza sociale ed economica, che si traduce nell'esclusione di intere popolazioni dalla fruizione di beni comuni¹⁶, necessari per la loro stessa sopravvivenza, come acqua e cibo.

Per tutte queste ragioni non si può che guardare con sospetto all'idea di uno "sviluppo sostenibile". Proprio perché gli stessi concetti di "sviluppo" e di "crescita" sono pensati a partire da un paradigma economicistico, che si rapporta alla natura come a un insieme di *risorse* da sfruttare, attraverso il quale si persegue la «*onnimercantilizzazione* del mondo»¹⁷, lo sviluppo, anche quello "sostenibile", è insostenibile, come ormai da più parti è stato constatato¹⁸. Lo stesso discorso vale per l'altra parola "salvifica", quasi un mantra del nostro tempo: "crescita"¹⁹. Chiunque comprende che non si può crescere all'infinito all'interno di un orizzonte in cui da ogni parte facciamo esperienza della finitezza. Proporsi un tale obiettivo, del resto *essenziale* per la logica espansiva del capitale, il cui decorso procede in realtà non in modo lineare e *progressivo*, ma attraverso crisi successive, da cui si fa sempre più fatica a risollevarsi, significa né più né meno che perseguire un esito catastrofico.

4. *Ecumene*

Al cospetto della catastrofe ambientale, di cui abbiamo cercato sommariamente di indicare le ragioni e di accennare agli aspetti più preoccupanti, un'umanità che, per la prima volta nella sua storia, deve accollarsi il gravoso compito di decidere della propria stessa sopravvivenza, oltre che della permanenza delle altre forme di vita sul pianeta che le ospita, ha l'*obbligo* morale e politico non solo di interrogarsi sul destino della Terra, ma anche di assumersi la responsabilità di tentare in tutti i modi, prima che sia troppo tardi,

¹⁴ Latouche (2014), p. 40: «L'economia è diventata la religione ufficiale del nostro tempo». Ma di questo si era già accorto, in un frammento risalente al 1921, Benjamin (2013), su cui cfr. Gentili, Ponzi, Stimilli (a cura di) (2014).

¹⁵ Cfr. Shiva (2006).

¹⁶ Sulle potenzialità giuridiche e politiche, oggi più che mai *attuali*, di questo antico concetto si vedano almeno: Mattei (2011) e Marella (a cura di) (2012). Più in generale, anche in riferimento alla questione ecologica, sono interessanti le riflessioni di Marzocca (2015).

¹⁷ Latouche (2014), p. 42.

¹⁸ Lo ha ribadito, tra gli altri, in numerose occasioni, anche Edgar Morin, secondo il quale occorre «liberarci del termine di sviluppo, anche di quello modificato o edulcorato in sviluppo durevole, sostenibile o umano» (Morin, 2010, p. 56). Si veda pure, ad es., Morin (2007a).

¹⁹ Serge Latouche è forse il più noto critico del concetto cardine dell'economia capitalista, quello di "crescita", unitamente a quello di "sviluppo", in contrapposizione ai quali ha coniato quello di "decrescita": Latouche (2005), (2007), (2011).

di salvare dall'annientamento, oltre che se stessa, anche ogni altra forma di vita e l'*habitat* che le rende possibili, avendo chiaro il fatto che non si tratta di perseguire un duplice obiettivo, ma di ottemperare ad una medesima ingiunzione.

Com'è ovvio, data l'estrema complessità della situazione, non si possono prospettare facili ricette o indicare rapide soluzioni. Occorre innanzitutto ritrovare il *sensu* del nostro abitare sulla Terra, trasformandola in Mondo, luogo dell'*abitare* dell'uomo. Solo una svolta *radicale*, che parta da una presa di coscienza individuale capace di diventare collettiva, potrà forse imprimere un significativo cambiamento di rotta.

Come abbiamo cercato di mostrare, sia la tecnica, sia la visione economica non sono che le due facce di un medesimo *pensiero* calcolante, affermatosi dapprima in Occidente, soprattutto a partire dall'Età moderna, ma che ha poi finito per imporsi sul resto del mondo, tanto da diventare il pensiero unico dominante a livello globale. È dal carattere *totalitario* di questa forma di razionalità tecnico-scientifico-economica che dobbiamo in tutti i modi prendere le distanze, poiché essa esprime, come abbiamo visto, una specifica concezione dell'uomo e della sua relazione con tutti gli enti con i quali entra in rapporto. Non si tratta tuttavia di auspicare un'astorica regressione a forme di vita e di pensiero pre-moderne, magari cedendo alla seduzione di nuovi animismi o rispolverando antiche religioni della Terra. Le pur diverse declinazioni *olistiche* dell'ecologia profonda²⁰, che pongono al centro la biosfera, magari reclamandone anche i "diritti", relegando l'uomo ad uno dei tanti viventi di cui questo Tutto si compone, non solo finiscono con il negare il carattere *culturale* del vivente-uomo, in virtù del quale la sua vita non può essere ridotta in alcun modo alla sola sfera biologica, ma sono del tutto inadeguate a prospettare quella svolta necessaria a garantire la stessa sopravvivenza di quella biosfera che pure affermano di voler salvaguardare.

Come ha osservato Edgard Morin, riconoscendo all'uomo un posto non solo eccentrico, ma anche *trascendente*, rispetto alla biosfera:

La Terra non è l'addizione di un pianeta fisico più la biosfera, più l'umanità. La Terra è una totalità complessa fisico-biologico-antropologica, dove la Vita è un'emergenza della storia della Terra e l'uomo è una emergenza della storia della vita terrestre. La relazione dell'uomo con la natura non può essere concepita in modo riduttivo o in modo disgiunto. L'umanità è un'entità planetaria e biosferica. L'essere umano naturale e al tempo stesso soprannaturale deve nascere nella natura vivente e fisica, ma ne emerge e si distingue per la cultura, il pensiero e la coscienza²¹.

Trovare una nuova alleanza con la natura non può voler dire, per l'uomo, reimmergersi in quel grembo dal quale, con grande fatica e lungo il corso di una laboriosa evoluzione, è emerso, assumendo il proprio statuto di vivente *umano*, differenziandosi così dal resto degli altri viventi non umani²². Se l'uomo ha conquistato il potere di distruggere le basi della sua stessa sopravvivenza sulla terra, solo all'uomo può spettare il difficile compito di evitare questa catastrofe, che mette a rischio, oltre alla vita delle generazioni future, anche quella di tutti gli altri viventi. Solo dall'uomo, dalla sua cultura, dal suo pensiero,

²⁰ Una delle critiche più radicali alle concezioni olistiche della corrente della *deep Ecology* è quella avanzata da Berque, il quale non ha esitato a segnalare i rischi di anti-umanesimo, di totalitarismo e di fascismo insiti in queste teorie. L'olismo, infatti, presuppone «un'ontologia dove, all'interno della stessa categoria dell'essere, l'essere generale viene prima dell'essere particolare. Nell'olismo ecologico la categoria dell'essere in questione è l'essere vivente, senza distinzione tra l'umano e gli altri; e poiché l'essere generale di questa categoria d'essere è la biosfera, di conseguenza l'interesse della biosfera prevale su quello dell'umanità (che è solo una parte del tutto, che è la biosfera appunto), e, a maggior ragione, sull'interesse dell'individuo. L'olismo ecologico elimina, come mostrato, la questione della soggettività umana, che immancabilmente si pone ancora con la duplice questione iniziale dell'etica. In questo, la sua posizione è eticamente indifendibile» (Berque, 2021, p. 85). Nelle sue forme più estremistiche l'"integralismo ecologico" può giungere a teorizzare la soppressione stessa degli esseri umani in soprannumero, pur di favorire un qualche equilibrio ecologico.

²¹ Morin (2010), p. 45.

²² Su questi aspetti e sul frastagliato confine tra uomo e animale cfr. Di Martino (2017).

dalla sua assunzione di responsabilità può scaturire la formula di un nuovo rapporto con la natura, che renda compatibile la sua forma di vita, che è *culturale*, e non meramente biologica, con l'ambiente *naturale* in cui vive. Occorre saper distinguere tra antropocentrismo e soggettivismo, tra antropocentrismo ontologico e antropocentrismo etico-politico. A differenza di tutti gli altri viventi, che vivono nella loro nicchia ecologica, l'uomo non *vive* semplicemente sulla Terra, ma *abita* un Mondo che, di volta in volta, è chiamato a salvaguardare e re-inventare.

Il filosofo e geografo Augustin Berque ha riscoperto un termine antico per nominare la Terra di cui noi siamo gli unici *abitanti*: *ecumene*²³. Nell'espressione *oikoumene ge*, che nel mondo antico designava la terra abitata, corrispondente a quella conosciuta, in contrapposizione agli oceani e alle terre desertiche o incognite, risuona il verbo *oikeo*, abitare, e *oikos*, la casa, suggerendo l'idea che la Terra sia la casa abitata dall'uomo²⁴. L'*ecumene* non è dunque solo biosfera o litosfera, ma è Mondo in quanto Terra resa abitabile, casa in cui l'uomo soggiorna non come in una tana o in un nido, perché il linguaggio è la sua dimora, una molteplicità di lingue, di case, che ciascun abitante è chiamato ad abitare, a custodire e trasformare, in un'opera incessante di traduzione. L'uomo non *vive*, al pari degli altri animali, in un ambiente, ma sempre *abita* un Mondo in quanto *ecumene*. Come magistralmente ha scritto Berque:

L'*ecumene* è la Terra stessa. Non la Terra come semplice corpo fisico, né come entità ecologica, come potrebbe essere se noi – l'umanità – non esistessimo più; l'*ecumene* è la Terra in quanto noi l'abitiamo. Ancora di più: *in quanto luogo del nostro essere*. [...] La Terra non è solamente l'ambiente naturale indispensabile alla nostra vita biologica, come lo è per tutte le specie viventi della biosfera. Essa è, in quanto *ecumene*, la condizione che ci permette di essere umani. Senza *ecumene*, noi saremmo come gli altri animali. La distinzione tra *ecumene* e biosfera è dunque dello stesso ordine di quella esistente tra umano e animale; e pone gli stessi problemi. In effetti, l'umano non si riduce all'animale (o all'essere vivente in generale), *ma è anche* animale (o vivente). Analogamente, l'*ecumene* non si riduce alla biosfera (ecologica) e ancor meno al pianeta (fisico), *ma è anche* pianeta e biosfera.

In questo *ma anche* si nasconde un groviglio di domande su ciò che è la natura propria dell'umano. L'essere umano, in effetti, è l'essere la cui natura è di andare oltre la natura.

Andare al di là della natura è ciò che chiamiamo cultura o civiltà. Distinguiamo evidentemente questa dalla natura, eppure essa fa parte della nostra natura di esseri umani. Si può persino dire che ciò che di più naturale c'è in noi è di essere civilizzati. Vivere come degli animali non sarebbe del tutto naturale, perché siamo umani²⁵.

Abitare un Mondo, per l'uomo, non è dunque una questione ecologica, ma *etica*. *Ethos*, come ricorda Heidegger, ha originariamente il significato di "soggiornare"²⁶, in cui sono compresi anche la *forma* e i *modi* dell'"abitare" umano. Per questo l'*ecumene*, indicando la relazione tra l'uomo e la Terra, in quanto luogo del suo soggiornare, ha fin dall'inizio un carattere etico. Questa "etica" originaria prescrive non solo di salvaguardare, per quanto è possibile, tutte le differenti forme di vita, ma anche quegli aspetti geosimbolici che caratterizzano le *differenti culture* e che rendono ogni luogo *singolare e unico*.

Come sostiene Berque, «l'*ecumene* è qualcosa di più che una questione ecologica; è una questione etica (e così pure, senza ombra di dubbio, estetica, politica, economia, ecc.). L'*ecumene*, e cioè la relazione tra l'umanità e l'estensione terrestre, è per natura

²³ Cfr. Berque (2019).

²⁴ La prospettiva di Berque è esplicitamente in debito con il concetto heideggeriano di "abitare" [*wohnen*]: cfr. Heidegger (1976b), (1976c).

²⁵ Berque (2021), pp. 41-42.

²⁶ «*Ethos* significa soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo» (Heidegger, 1987, p. 306).

qualcosa di etico»²⁷. Non si tratta tanto di ricercare i principi di un'ennesima "etica ambientale": già questa espressione mostra di concepirsi come una *applicazione* dell'etica all'ambiente, là dove è invece la *relazione* tra Uomo e Terra, pensata come ecumene, ad essere di per se stessa etica²⁸. L'ecumene nomina, dunque, in una sola parola, la Terra in quanto abitata dall'uomo, nomina la loro *relazione* che – non dovremmo mai dimenticarlo – è quanto mai fragile e precaria, proprio perché non è *naturale*: dipende dalla *cultura* dell'uomo trovare ogni volta le forme di un accordo, in grado di consentirgli di *abitare* la Terra, così trasformandola in Mondo. Ecumene non è altro che il nome di questa possibile alleanza, da cui sorge un Mondo. Mentre la Terra è affidata, in ultima istanza, al destino dell'universo, il Mondo, in quanto ecumene, è affidato alla cultura, alla capacità dell'uomo di coltivare, curare, salvaguardare il luogo in cui soggiorna. Così come solo da lui dipende in gran parte la possibilità di trasformarla in un inospitale deserto. Nessuno all'infuori dell'uomo può tentare di salvare la propria specie – così come anche le altre forme di vita che con lui con-vivono – da quell'estinzione che ormai non solo le visioni più catastrofiste cominciano a prospettare.

Così come *kosmos* indicava il mondo in quanto intima relazione armonica, caratterizzata da ordine e bellezza, con il macrocosmo, allo stesso modo l'ecumene è Mondo, termine che, nel suo impiego aggettivale, significa pulito, netto, ordinato, e non un im-mondo caotico cumulo di rifiuti e di veleni, che rendono inabitabile la Terra. Se vogliamo salvare l'ecumene, ossia la nostra stessa possibilità di essere umani, in quanto abitanti di un Mondo, dobbiamo assumerci la responsabilità di questo compito che richiede una svolta epocale. Non è dalla tecnica che dobbiamo aspettarci la soluzione dei complessi problemi che dobbiamo affrontare. È tornando a interrogare geofilosoficamente il senso dell'abitare dell'uomo sulla Terra che un'etica e una politica dell'ecumene possono dettarci le regole per sperimentare nuove forme di vita, magari anche riscoprendo quelle antiche, colpevolmente dimenticate, gettando così le basi per una nuova civiltà planetaria. Accomunata da uno stesso destino in quanto abitante del medesimo pianeta, oggi la comunità umana ha urgente bisogno di un'etica e di una politica che si assumano una responsabilità mai prima d'ora neppure concepita, quella di evitare la fine del Mondo.

Come ha osservato Edgar Morin, «non è più tempo di lamentarsi per le catastrofi ecologiche. Né di immaginare che l'evoluzione delle tecnologie, da sola, potrebbe porvi rimedio. Il sussulto salvifico potrebbe venire soltanto da un enorme stravolgimento dei nostri rapporti con l'uomo, gli altri esseri viventi, la natura»²⁹. Ciò sarà possibile, forse, solo a patto che l'uomo riacquisti il senso del *limite*³⁰ e rinunci all'arroganza della sua volontà di potenza, spinto dalla quale si è incoronato Signore della Terra, nell'illusione di poterla dominare e padroneggiare a suo piacimento.

L'uomo [*homo*] può riconquistare il suo essere ecumenale, ossia la sua stessa umanità, solo a patto di recuperare il senso del *limite*, solo ricordando il suo essere fatto di terra [*humus*] e ritrovando l'*umiltà* [*humilitas*] della sua condizione di terrestre e di mortale.

Custodire la Terra, abitare in un Mondo, salvare la vita sul nostro pianeta e, per questo, trovare una forma di vita diversa per quanti lo abitano, sarà forse un giorno possibile solo se riusciremo ad assumerci una responsabilità immensa: essendo cresciuta a dismisura la nostra libertà di pensiero e di azione, è interamente affidata a ciascuno di noi la possibilità di evitare il disastro che ci incombe. Solo rinunciando alla titanica pretesa di esserne il sovrano assoluto, l'uomo potrà, forse, salvare la Terra,

²⁷ Berque (2021), p. 42.

²⁸ Come nota ancora Berque, «l'etica ecumenale è altro dalla somma dell'etica, in quanto fatto che riguarda l'umanità, e dell'ecologia, che riguarda l'ambiente» (ivi, p. 92), ma scaturisce dalla *relazione* tra l'uomo e la Terra («relazione ecumenale») (*ibidem*). Non si tratta quindi di «trovare un innesto tra etica ed ecologia come tali perché l'essere umano, in quanto essere etico, non esiste al di fuori dal luogo del suo essere che è la Terra. Non è dunque nell'etica in quanto tale che bisogna ricercare i principi di un'etica dell'ecumene, ma nella relazione del nostro essere con la Terra» (ivi, pp. 42-43).

²⁹ Morin (2007b), p. 31.

³⁰ Cfr. Latouche (2012).

riconoscendosi l'umile custode di un Mondo che non può prescindere dalla pace e dalla giustizia, dall'equa ripartizione dei frutti della terra e dal riconoscimento che essa è un bene comune. Solo salvaguardando la Terra potrà renderla davvero abitabile, spazio di vita e di esistenza, ecumene che l'uomo è chiamato a coltivare e condividere con tutti gli altri viventi, tenendo a freno la propria propensione alla dismisura e all'egoismo. Trasformandola così in un Mondo in cui poter *co-abitare*.

Luigi Ferrajoli ha di recente lanciato l'idea di dar vita ad un movimento per la Costituzione della Terra³¹. A fronte di problemi globali come quello del disastro ambientale e dei cambiamenti climatici, della crescente povertà, delle migrazioni, per contrastare lo strapotere dei mercati e l'incapacità dei governi nazionali di guardare più lontano della prossima elezione, a suo avviso diventa della massima urgenza completare quel processo di Costituzione globale iniziato con la Dichiarazione dei diritti umani del 1948 e con le Carte successivamente sottoscritte. Che non si tratti di un progetto utopico, ma dell'unica realistica risposta per arginare una catastrofe che ormai appare non solo imminente, ma conclamata e ineluttabile, lo dicono ormai tutti i dati in nostro possesso. La fine del Mondo, di quel mondo che è tale solo in quanto abitato da uomini, sebbene appaia di giorno in giorno l'esito fatale di processi ormai irreversibili, tuttavia forse non è ancora un destino ineluttabile; anzi, se presa sul serio, questa spaventosa prospettiva potrebbe forse fornire la spinta per una radicale e urgente inversione di rotta, finché si è ancora in tempo. Come osserva Ferrajoli:

per la prima volta nella storia l'umanità, a causa della catastrofe ecologica, rischia l'estinzione, e [...] di questa minaccia sono consapevoli perfino i maggiori attori della politica e dell'economia che ne sono responsabili. Ma allora non basta lamentarsi e denunciare i crimini di sistema. Alle denunce e alle diagnosi è necessario fornire una risposta politica e istituzionale alla loro altezza, in assenza della quale troverebbe conferma la massima corrente che a quanto accade non ci sono alternative. È questo lo scopo del progetto qui avanzato di una Costituzione della Terra: mostrare la sua possibilità, oltre che la sua necessità e la sua urgenza. Al di là delle difficoltà della sua realizzazione, tale progetto vale a indicare, alle lotte sociali e politiche contro le tante emergenze in atto, un concreto obiettivo strategico e un conseguente programma di azione³².

La fitta rete di interconnessioni, che collega in vario modo tutti i punti della terra, costringe a prendere atto che abitiamo la stessa casa che brucia e che nessuno può illudersi di salvarsi da solo. I confini, le frontiere, le barriere che dividono stati e continenti – come la recente pandemia ha esemplarmente mostrato – non hanno più alcun senso di fronte al problema globale della catastrofe ambientale che, per la prima volta nella storia dell'umanità, unifica i diversi popoli che abitano la Terra in un comune destino. Se si vuole scongiurare l'estinzione della nostra specie, oltre a quella della maggior parte di altri viventi, occorre costringere i Signori della Terra a raccogliere questa sfida epocale che richiede un radicale cambiamento, per il quale occorre un patto comune. Solo una Costituzione della Terra, in grado di garantire la tutela dell'ambiente e di quei beni comuni inalienabili, come cibo, acqua e aria respirabile, che sono la precondizione della stessa sopravvivenza del genere umano, potrebbe davvero corrispondere adeguatamente alla sfida di un mondo globale destinato alla catastrofe se continuerà imperterrita, nonostante il moltiplicarsi dei campanelli d'allarme, a perseguire un modello di sviluppo ormai palesemente insostenibile.

³¹ Cfr. Ferrajoli (2020), (2021).

³² Ferrajoli (2022), pp. 131-132.

Bibliografia

- Anders, G. (1992), *Die Antiquiertheit des Menschen Band II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Verlag C.H. Beck, München 1980; trad. it. a cura di M.A. Mori, *L'uomo è antiquato 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Anders, G. (2003), *Die Antiquiertheit des Menschen Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Verlag C.H. Beck'sche, München 1956; trad. it. a cura di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Benjamin, W. (2013), *Kapitalismus als Religion* (1921), in *Gesammelte Schriften. Fragmente, Autobiographische Schriften*, Bd. VI, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; trad. it. e cura di C. Salzani, *Capitalismo come religione, il melangolo*, Genova.
- Berque, A. (2019), *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 1987; trad. it. a cura di C. Arbore, S. Gamba e M. Maggioli, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*, a cura di M. Maggioli, Mimesis, Milano-Udine.
- Berque, A. (2021), *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. a cura di M. Maggioli e M. Tanca, *Essere umani sulla terra. Principi di etica dell'ecumene*, Mimesis, Milano-Udine.
- Descartes, R. (1994), *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, vol. I, Torino.
- Di Martino, C. (2017), *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Cortina, Milano.
- Dupuy, J.-P. (2002), *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Paris.
- Farinelli, F. (2003), *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino.
- Ferrajoli, L. (2020), "Per una Costituzione della Terra", *Teoria politica. Nuova serie Annali*, n. 10, pp. 39-57.
- Ferrajoli, L. (2021), *Perché una costituzione della terra?*, Giappichelli, Torino.
- Ferrajoli, L. (2022), *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano.
- Flecha, J.-R. (2001), *El respeto a la creación*, BAC, Madrid 2001; trad. it. a cura di R. Schenardi, *Il rispetto del creato*, Jaca Book, Milano.
- Foucault, M. (2005a), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2004; trad. it. a cura di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M. (2005b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2004; trad. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- Galilei, G. (1953), *Il Saggiatore*, a cura di F. Flora, Ricciardi, Milano-Napoli.
- Gentili, D., Ponzi, M., Stimilli, E. (a cura di) (2014), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata.
- Heidegger, M. (1968), *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, hrsg. von F.-W. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978; trad. it. a cura di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 71-101.
- Heidegger, M. (1976a), *Die Frage nach Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. a cura di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 5-27.
- Heidegger, M. (1976b), *Bauen Wonen Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. a cura

- di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 96-108.
- Heidegger, M. (1976c), „... *dichterisch wohnt der Mensch...*“, in *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. a cura di G. Vattimo, «... *Poeticamente abita l'uomo...*», in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 125-138.
- Heidegger, M. (1987), *Brief über den „Humanismus“*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, pp. 267-315.
- Heidegger, M. (2002), *Bremer und Freiburger Vorträge (1949-1957)*, hrsg. von P. Jaeger, *Gesamtausgabe*, Bd. 79, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; trad. it. di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Jonas, H. (2009), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979)*, Suhrkamp, Frankfurt 1984; trad. it. a cura di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino.
- Latouche, S. (2005), *Survivre au développement. De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Fayard, Paris 2004; trad. it. a cura di F. Grillenzoni, *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Latouche, S. (2007), *Le pari de la décroissance*, Fayard, Paris 2006; trad. it. a cura di M. Schianchi, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano.
- Latouche, S. (2011), *Sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, Les liens qui libèrent, Paris 2010; trad. it. a cura di F. Grillenzoni, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Latouche, S. (2012), *L'Âge des limites*, Mille et une nuits, Paris 2012; trad. it. a cura di F. Grillenzoni, *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Latouche, S. (2014), *Renverser nos manières de penser: métanoïa pour le temps présent. Entretiens avec Daniele Pepino, Thierry Paquot et Didier Harpajès sur la genèse et la portée d'une pensée alternative*, Mille et une nuits, Paris 2014; trad. it. a cura di F. Grillenzoni, *L'economia è una menzogna. Come mi sono accorto che il mondo si stava scavando la fossa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Löning, K., Zenger, E. (2006), *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Patmos & Co. KG, Düsseldorf 1997; trad. it. a cura di C. Danna, *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione*, Queriniana, Brescia.
- Marella, M.R. (a cura di) (2012), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona.
- Marzocca, O. (2015), *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma.
- Mattei, U. (2011), *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari.
- Merchant, C. (2022), *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco 1980; trad. it. a cura di L. Sosio, *La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica*, a cura di P. Savoia, Bibliografica, Milano.
- Morandini, S. (1999), *Nel tempo dell'ecologia: etica teologica e questione ambientale*, EDB, Bologna.
- Morandini, S. (2005), *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia.
- Morin, E. (2006), *Culture et barbarie européennes*, Bayard, Paris 2005; trad. it. a cura di S. Lazzari, *Cultura e barbarie europee*, Cortina, Milano.
- Morin, E. (2007a), *Oltre lo sviluppo e la globalizzazione*, in *L'anno I dell'era ecologica. La terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra*; trad. it. e cura di B. Spadolini, Armando, Roma, pp. 79-95.
- Morin, E. (2007b), *Il pensiero ecologizzato*, in *L'anno I dell'era ecologica. La terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra*; trad. it. e cura di B. Spadolini, Armando, Roma, pp. 29-47.

- Morin, E. (2010), *Vers l'abîme?*, L'Herne, Paris 2007; trad. it. a cura di B. Spadolini, *Oltre l'abisso*, Armando, Roma.
- Passmore, J. (1986), *Man's Responsibility for Nature*, G. Duckworth & Co. Ltd, London 1974 and 1980; trad. it. a cura di M. D'Alessandro, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano.
- Resta, C. (2013), *Nichilismo Tecnica Mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano-Udine.
- Russo, N. (2000), *Filosofia ed ecologia*, Guida, Napoli.
- Schmitt, C. (2002), *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1954; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano.
- Shiva, V. (2006), *Earth Democracy. Justice, Sustainability, and Peace*, Southend Press, Cambridge (USA) 2005; trad. it. a cura di R. Scafi, *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano.
- White, L. (1973), "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*, 155, 1967; trad. it. "Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica", *il Mulino*, 2, pp. 251-263.