



Citation: Ubaldo Fadini (2022). Ecologia “grigia” e metamorfosi antropologiche. Un contributo. *Società Mutamento Politica* 13(26): 43-49. doi: 10.36253/smp-14145

Copyright: ©2022 Ubaldo Fadini. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Ecologia “grigia” e metamorfosi antropologiche. Un contributo

UBALDO FADINI

Abstract. The acceleration of times and modes of existence makes even more urgent the need to outline, albeit partially, a grey ecology (Paul Virilio), capable of dealing with the pollution of distances, of the ‘greatness of nature’, of what is leading to a real ‘twilight of places’, the expression of a progressive impoverishment of our relation with the ‘world’. On this basis – and in relation to the research, among others, of Edgar Morin and Tim Ingold – the question arises again of how precisely to return to live in the latter and of how to concretely think of a ‘new civilization’ (André Gorz) founded on knowing how to live ecologically and politically worthy of the conviction that there is no other wealth in the world itself than living.

Keywords. Acceleration, technology, civilization, world, ecology, politics.

Una stimolante fenomenologia dei processi di accelerazione complessiva della società contemporanea è sicuramente delineata da Hartmut Rosa con il suo tentativo di ripresa e di rilancio criticamente avvertito di alcuni dei temi della ricerca “francofortese”, soprattutto nel confronto con i regimi di temporalità che si fanno valere nel nostro vivere quotidiano. Nella sua indagine a proposito di alcune caratteristiche essenziali della “società dell’accelerazione”, supportata dall’impiego di tre categorie (accelerazione tecnologica, accelerazione dei cambiamenti sociali e accelerazione dei ritmi di vita) in grado di investire uno spettro di fenomeni sociali comprensivo pure di ciò che rimane costante o addirittura decelera, Rosa incontra la ricca e vivacissima ricerca di Paul Virilio proprio laddove si fanno i conti con la forma dell’accelerazione che si basa sulla intenzionalità che specifica la crescita della velocità di quei processi “orientati verso un fine” che spiccano negli ambiti della produzione, dei trasporti e, più in generale, della comunicazione. In tale ottica, sulla scia di rimandi assai significativi a David Harvey, con il suo *La crisi della modernità* (1993), e alle analisi ormai “classiche” di Reinhart Koselleck sul “lessico della modernità”, Rosa scrive:

È soprattutto questo aspetto a trovarsi al centro della ‘dromologia’ di Paul Virilio, una narrazione della accelerazione storica che procede dalla rivoluzione dei trasporti a quella nel campo delle trasmissioni e infine alla imminente rivoluzione dei ‘trapianti’, culminando nelle possibilità oggi emergenti delle biotecnologie (...). Gli effetti dell’accelerazione tecnologica sulla realtà sociale sono di certo spropositati. In particolare, hanno trasformato completamente il ‘regime spazio-tem-

porale', ossia la percezione e organizzazione dello spazio e del tempo nella vita collettiva. Così la priorità 'naturale' (ossia antropologica) dello spazio sul tempo nella percezione umana, che ha la sua radice nei nostri organi sensoriali e negli effetti della gravità e permette di distinguere immediatamente il 'sopra' dal 'sotto', il 'davanti' dal 'dietro', ma non il 'prima' dal 'dopo', sembra esser stata invertita: nell'epoca della globalizzazione e della u-topicità di Internet, il tempo viene sempre più spesso percepito come qualcosa che comprime o addirittura annichilisce lo spazio (Harvey 1993). Lo spazio appare virtualmente 'contrarsi' per l'effetto della velocità dei trasporti e della comunicazione. Così, misurato in base al tempo necessario per percorrere la distanza tra, diciamo, Londra e New York, lo spazio dall'età preindustriale dei velieri a quella dei jet si è ridotto a un sessantesimo di quello iniziale, ossia da tre settimane a otto ore (Rosa 2015: 10)1.

È nota l'attenzione di Virilio alle trasformazioni della città e del vivere urbano, all'emergere di "nebulose urbane" che restituiscono un fallimento di fondo del moderno progetto "metropolitano", la crisi profonda di tutti i fattori di assistenza ad una esperienza sempre più frammentata, a costrutti identitari caratterizzati da precarietà crescente, da difficoltà evidenti di tenuta complessiva. In tale prospettiva mi piace ancora richiamare una osservazione preziosa di Stefano Rodotà, in chiusura del secolo scorso, sulla fragilità di una democrazia concretamente investita da quelle tecnologie della comunicazione e dell'informazione che trasformano radicalmente gli stessi luoghi della politica, conferendo un po' di senso ulteriore alle formule altrimenti ondivaghe della "democrazia diretta" o della "società della sorveglianza" (di cui parlava in termini non scontati David Lyon). Lo studioso italiano ha avuto infatti il merito di evidenziare il valore delle tesi di Virilio nel momento in cui quest'ultimo individua la necessità di un cambiamento generale di paradigma, a livello pure interpretativo, effettivamente imposto dall' "incidente" corrente, ripetuto incessantemente, di un inquinamento diffuso che molto segnala della criticità radicale del nostro odierno modo di vivere:

Se ne avvede lo stesso Virilio quando misura la portata del mutamento introdotto dalle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, e lo ritrova nella perdita dell'antico senso della distanza e del tempo, che quelle tecnologie sconvolgono, o annullano del tutto. Si perde la percezione della 'Grandeur-Nature', si assiste alla 'degradazione post-industriale della profondità di campo del paesaggio terrestre', che fa avvertire l'urgenza, accanto alla ecologia verde, di una ecologia grigia. Ma lo stesso bisogno di ecologia si avverte nel mondo così modificato, dove il proliferare delle informazioni altera i ritmi dell'azione sociale, distorce il

funzionamento del sistema politico, modifica le condizioni per la costruzione della sfera privata. Lo stesso significato di 'informazione' finisce con l'essere inteso diversamente, a seconda della quantità dei dati considerati e della loro funzione, che può essere quella di rendere effettiva una delle precondizioni della democrazia, di espandere le possibilità di azione individuale e collettiva (Rodotà 1997: 167).

Della "narrazione" di Virilio interessa qui soprattutto l'urgenza di delineare una ecologia "grigia", che trovo espressa in una intervista, intitolata *La fine del prossimo*, sempre del 1997, nella quale lo studioso francese affianca alla ecologia "verde", che si occupa dell'inquinamento dell'elemento naturale, l'inquinamento della "grandezza della natura". Va bene cioè occuparsi dell'inquinamento delle sostanze naturali (acqua, aria, fauna e flora) ma non si deve rimuovere l'inquinamento delle distanze ("che non sono sostanze"), il vero e proprio oggetto dell'ecologia "grigia". I progressi sbalorditivi dell'accelerazione nei trasporti e nelle trasmissioni "favoriscono la fine del mondo, che non va intesa in senso apocalittico, ma solo come riduzione del mondo a nulla. La Terra, infatti, sta diventando troppo piccola per la nostra percezione: 40 mila chilometri, mentre rappresentano ancora una notevole distanza per aerei supersonici (...), diventano un'inezia se vengono rapportati alla velocità assoluta delle onde elettromagnetiche, che è di 300 mila chilometri al secondo. Le prossime generazioni proveranno un senso di imprigionamento, che sarà il risultato dell'inquinamento della grandezza della natura e della riduzione delle distanze.

Infatti, noi siamo uomini, donne, umani, terrestri, non solo perché possiamo beneficiare dell'aria, della respirazione e dell'alimentazione offerte dalla Terra, ma anche perché il mondo ha una certa scala di grandezza. Noi abbiamo bisogno delle distanze per vivere (...)"(Virilio 1997)². E ancora, dopo aver sottolineato il motivo della perdita del mondo su cui ritornerò, lo studioso francese osserva che:

noi siamo umani perché siamo terrestri, siamo terrestri perché siamo umani: queste due realtà sono inseparabili. Ripeto: noi abbiamo bisogno della dimensione del mondo. Le faccio un esempio preso dall'architettura: le distanze in un edificio fanno parte della sua qualità, che non è data solo dalle mura in marmo o dagli affreschi meravigliosi che può contenere, ma anche, e soprattutto, dallo spazio interno, perché le dimensioni, la scala di grandezza dello spazio, sono la prima qualità di un luogo. Ma la scala di grandezza della Terra viene sempre più ridotta dall'accelerazione tecnologica iniziata due secoli fa con l'invenzione della macchina a vapore. Di qui la necessità dell'ecologia 'grigia',

¹ Sull'opera complessiva di Virilio si rinvia a Fadini 2020b.

² Si veda www.unacitta.it, consultato in data 10 dicembre 2022.

cioè di una intelligenza della velocità che non dica solamente che si deve accelerare sempre e comunque (Ibidem).

Il carattere “rivelatorio” (*revelationary*) della ricerca dromologica sull’“ultimo assoluto”, quello appunto della velocità, è rivolto ad indagare gli effetti negativi, gli “incidenti” della progressione tecnologica complessiva, tra i quali prendono sempre più campo – nonostante l’“oscurantismo progressista” della tecnocrazia imperante – quelli che sembrano annunciare l’“incidente integrale”, vale a dire l’insieme delle minacce ambientali e climatiche. Certamente Virilio pone l’accento – a differenza di Rosa, che insiste sulle forme dell’alienazione (dallo spazio, dal tempo, dagli oggetti, dall’agire stesso e dagli altri e dunque da sé) per individuare come si delineino a partire dalla crescita di ordine “sociale” della velocità – sul carattere ambivalente dell’oggetto tecnico, della stessa accelerazione tecnologica che senza dubbio consegue dei “successi” ma che può portare anche a quel “successo dell’eccesso” che quasi inevitabilmente si trasforma in incidente. Non voglio però insistere su quest’ultimo punto. Mi interessa maggiormente ritornare sull’ecologia “grigia”, richiamando anche uno dei testi più significativi di Virilio, *L’università del disastro*, pubblicato nel 2007, nel quale tale motivo viene chiaramente riferito a quella “ritenzione spaziotemporale dovuta alla compressione del tempo reale” che provoca proprio l’inquinamento a grandezza naturale, ciò che fa transitare il nostro pianeta “da un ordine mondano di potenza assoluta all’ordine *intramondano* di una povertà di risorse che è ormai riconosciuta da una scienza ecologica divenuta pura e semplice escatologia...”. E ancora, prendendo atto che

ogni grandezza della potenza”, inclusa anche la grandezza geofisica della Terra, “ritorna alla polvere (atomica), al suo “humus”, la scienza fisica “dovrebbe, a sua volta, ritornare a questa umiltà di fondo che fondava fin qui il suo sapere pratico. Anzi la finitezza della Grandezza Naturale ha ridotto a nulla, o quasi, la Grandezza Culturale di una filosofia delle scienze acquisita, un tempo, nell’immensa estensione di un corpo territoriale che sopporta sempre meno le nostre eccentricità (Virilio 2008: 133).

In quest’ottica si può pure apprezzare il richiamo, al di là del principio di precauzione, al “principio di responsabilità” formulato da Hans Jonas e i rimandi non scontati alle indagini di carattere ecologico-critico sviluppate da André Gorz, ma ciò che ora mi preme sottolineare è lo spostamento dello sguardo appunto analitico che va a investire non semplicemente il fenomeno dell’inquinamento dell’aria, bensì lo stesso spazio geofisico confermando l’importanza di realizzare una

ecologia “grigia” del contrarsi progressivo delle distanze di tempo, dell’esaurirsi della stessa ampiezza del nostro pianeta e tutto questo ancor prima che l’ecologia verde arrivi a cogliere l’inquinamento di tutte le *sostanze* che lo costituiscono.

È essenziale che lo sguardo ecologico si rivolga all’inquinamento della natura, vale a dire della biodiversità delle sostanze, ma altrettanto significativo è il prestarsi di una attenzione socialmente e tecnoscientificamente ben avvertita, anche e soprattutto in senso critico, etico e politico, ai problemi derivanti da un inquinamento della Grandezza Naturale delle distanze, vale a dire “di una superficie sempre più screditata nella sua vastità, nella sua immensità” (Virilio 2004: 11).

Virilio è un fine ricercatore di un fenomeno del nostro tempo che viene ad essere raffigurato con l’immagine brillante del “crepuscolo dei luoghi”, che a questo punto voglio proiettare su uno sfondo tematico sempre contraddistinto dalla percezione diffusa di un impoverimento progressivo del nostro rapporto con il “mondo” che rischia addirittura di sfociare in una vera e propria “perdita” di quest’ultimo (come aveva già indicato Günther Anders nel complesso riccamente articolato delle sue indagini, a partire dagli anni ’30 del secolo scorso) e che ha trovato una sua purtroppo incisiva esemplificazione nel cosiddetto lockdown dei tempi della pandemia. In questo senso, riprendo anzitutto alcuni testi di Edgar Morin traendoli dalla sua fertile produzione degli ultimi anni. Ho in mente in primo luogo il lavoro, scritto in collaborazione con Sabah Abouessalam, pubblicato proprio nel periodo dell’emergenza Covid, vale a dire *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, nel quale ritorna prepotentemente un’idea centrale della pluridecennale ricerca moriniana, cioè il proposito di avanzare con forza le figure e i contenuti maggiormente significativi di un umanesimo da riqualificare in modo tale da presentarlo sotto la veste di un *umanesimo rigenerato*, supportata da una pratica radicalmente riformatrice tesa a cambiare in profondità i modi di conoscere, di educare, di relazionarci, di vivere con cura e consapevolezza il nostro rapporto con gli altri e quindi anche con il “mondo” (Morin 2020).

Se dovessi in primo luogo indicare la “dominante” dell’assai articolato percorso dell’indagine moriniana, la coglierei senz’altro nella sottolineatura del bisogno di una “nuova civilizzazione”, soprattutto nel momento in cui quella odierna ha manifestato e sempre più evidenzia delle criticità irrisolvibili, pesantemente negative. In effetti è facile rendersene conto – di tale “dominante” – se si sfogliano appunto i tanti testi degli ultimi due decenni, nei quali si delinea una fenomenologia dei diversi mali che affliggono la nostra civiltà. Sono piuttosto

sto conosciuti i motivi-chiave della ricerca dello studioso francese: ad esempio, la messa in rilievo del carattere avventuroso della vita umana e che ciò consegna a un confronto ineludibile con una incertezza di fondo mai del tutto risolvibile e dunque all'acquisizione continua di conoscenze pertinenti riferibili alle innumerevoli problematicità che si possono manifestare, di saperi situati in grado di raccogliere serie di insegnamenti a cui prestare tutta l'attenzione possibile, da quella concernente il conoscere come si conosce a quella riguardante il comprendere come si comprende e si comunica e così via (non dimenticando l'essenziale "insegnare a insegnare").

Vivere vuol dire affrontare l'imprevedibile, l'improbabile, l'inatteso ed è quindi importante saper gestire/governare, sia pure parzialmente, quel senso di incertezza che sempre più si diffonde all'interno di società particolarmente complesse, all'interno delle quali siamo rischiosamente collocati (per dirla con Ulrich Beck e la sua "società del rischio"), esposti cioè a stimoli/sollecitazioni che mettono in pericolo i nostri già traballanti equilibri e richiedono così azioni urgenti, di un qualche ripristino di pur minima normalità/sicurezza. Morin sottolinea come in quest'ottica si abbia certamente bisogno di competenze tecno-professionali di qualità ma anche e in modo particolare di competenze esistenziali, quelle che in fondo gli appaiono come realmente capaci di collegare i saperi acquisiti al vivere, all'esperienza concreta. Soltanto quando tale collegamento sarà effettivamente saldo, efficacemente assicurato e coltivato con soddisfazione, allora si riuscirà forse a vivere e non unicamente a sopravvivere (oltretutto in termini "selvaggi", come osservava Theodor W. Adorno, a scapito dell'altro, degli altri ridotti a mezzi/strumenti per un agire rivolto unicamente ad obiettivi che si presumono di successo, a livello individuale e collettivo): ad articolare insomma un "ben-vivere" – in termini di solidarietà/collaborazione, di convivialità (nel senso indicato da Ivan Illich) e spirito critico/libero – comprensivo di quel "ben-essere" che troppo spesso viene riferito alle logiche di funzionamento della cosiddetta "società dei consumi", con quel suo principio rivolto a celebrare ad ogni costo la massimizzazione dei profitti (per alcuni e non per "i molti").

In questi termini viene ad essere delineata una filosofia del saper-vivere, di un esistere corredato da conoscenze/saperi in grado di arricchire le possibilità di scelta dei soggetti, ricordando così la riformulazione dell'imperativo kantiano proposta da Heinz von Foerster: "(...) agisci sempre in modo di accrescere il numero totale delle possibilità di scelta" (Tagliagambe 2016: 66)³.

Senza comunque rimuovere il fatto che l'esistere si combina sempre con un po' di dispendio, con ciò che appare come qualcosa di poco ragionevole agli occhi di coloro che aspirano ad ogni costo a sistemarsi comodamente in delle situazioni di esistenza scomode per quasi tutti. In *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione* si trova un rimando a un passo noto di Cornelius Castoriadis che osserva come l'essere umano sia da raffigurare come un "animale folle la cui follia ha inventato la ragione", il che vuol dire che non si può credere di riuscire a individuare o a mettere in piedi un criterio di valutazione in grado di qualificare pienamente un determinato esistere come di fatto ragionevole (Morin 2015: 24).

Ovviamente il saper-vivere è compito di difficile soluzione ed è a questo punto che Morin avverte ancora di più l'esigenza – resa particolarmente acuta oggi – di "cambiare rotta", di "cambiare strada", per riprendere ancora il titolo di uno dei suoi ultimi testi, dedicato in particolare alla crisi pandemica. Si può in effetti cercare di vivere meglio, di affrontare la stessa crisi di civiltà, nel momento in cui si comprende, tra l'altro e su un piano teorico e pratico, l'importanza di ricucire ciò che è stato strappato, il rapporto tra il soggetto e il mondo e la secolare lacerazione/rottura tra le due componenti dell'impresa culturale, quella scientifica e quella umanistica. Tentativo, comunque, alquanto problematico poiché i bisogni tecno-economici della nostra società vengono raffigurati in modo tale da far apparire come scontato il restringimento della componente umanistica, soprattutto all'interno del sistema dell'istruzione.

È rispetto a quest'ultimo elemento che si può ritornare al discorso della "rigenerazione", che tiene assieme la riflessione sull'educazione e la proposta filosofica di carattere generale oltre che fornire contenuti di sostanza all'idea di una "nuova civilizzazione". In una prospettiva neumanistica, è da prendere atto del manifestarsi di un ostacolo reale a tale processo di "rinascita", cogliendolo pure come una difficoltà seria a comprendersi, il che invita a cercare di capire la causa del fatto che tra gli esseri umani, nelle loro relazioni, ha ormai largamente la meglio una incomprensione profonda. Morin insiste a tale proposito sulla differenza tra spiegare e comprendere, cavallo di battaglia della tradizione ermeneutica (in senso filosofico), sostenendo l'importanza di accompagnare la comprensione intellettuale con quella più immediatamente "umana", direi esistenziale, mossa anche dal bisogno dell'auto-riconoscimento attraverso la presenza/relazione dell'altro e del suo corrispondere. In effetti, ciò che consente un collegamento tra i due modi della comprensione è suggerito dall'immagine dell'essere umano come costitutivamente "instabile", come un vero e proprio "homo complexus", "plastico" e "metamorfico".

³ Il rinvio di Tagliagambe è a Heinz von Foerster, *Sistemi che osservano*, traduzione a cura di Mauro Ceruti e Umberta Telfner, Ubaldini, Roma 1987: 233.

Riprendendo Telmo Pievani, si potrebbe dire che l’essere umano è una imperfezione che però funziona e sarebbe forse di una qualche utilità ritornare a tale proposito su alcune delle tradizioni del pensiero filosofico novecentesco, particolarmente sulla “antropologia filosofica moderna” (Pievani 2019)⁴. Quest’ultima può ben supportare, a mio avviso, con la sua idea dell’essere umano come insieme “carente” ed “eccedente” (povero a livello istintuale nel confronto con le altre forme del vivente e invece straordinariamente ricco sul piano dell’impulsionale, delle “risorse” indispensabili per affrontare il compito ostico del sopravvivere di fronte a un “mondo” da considerarsi come un “campo di illimitate sorprese”), una riflessione sulla “comprensione antropologica” rivolta pure ad evidenziare alcune delle cause dell’odierno degrado ecologico e sociale che intacca la qualità complessiva della vita e che viene reso manifesto dalla “progressiva” atrofizzazione delle nostre attitudini sensoriali e cognitive.

Non è poi un caso che Morin qualifichi con forza il suo ragionamento in termini propriamente etico-politici, ribadendo che l’attenzione alla dinamica del comprendere, la sua migliore coltivazione/cura possibile con senso appropriato di responsabilità, può aiutare a prevenire lo scoppio di violenze purtroppo sempre più diffuse e a favorire la disposizione maggiormente “benevola” (il ben-volere *per* un ben-vivere così “comprensivo” del bene-essere) nei confronti del vivente complessivo, su tutti i livelli della sua articolazione.

È opportuno a questo punto sottolineare come nell’ottica radicalmente riformatrice dell’indagine moriniana il sistema dell’istruzione appaia strategicamente rilevante nella misura in cui può restituirci la singolarità irriducibile dell’*homo complexus*, la sua metamorficità biologica che può combinarsi con cambiamenti radicali delle dimensioni sociali, politiche, economiche della nostra società. In particolare, è a tale sistema che si può riferire una più soddisfacente individuazione delle ragioni di fondo dell’esperienza umana, del suo carattere “avventuroso”, e più specificamente quel modo di procedere sotto veste direttamente cognitiva capace di collegare proficuamente, ulteriormente, soggetti, cose, processi, situazioni e i loro contesti di riferimento; non dimenticando che questi ultimi sono a loro volta rimandabili ad altri spazi/contexti, a determinati insiemi.

In questa prospettiva, delineata a partire dalla rilevanza dell’importanza della riforma radicale del sistema dell’istruzione per pensare/progettare dinamiche di civilizzazione differente, comunque più avanzata rispetto a quella presente, mi sembra possibile connettere le

idee di Morin con alcune delle riflessioni di Tim Ingold a proposito del rapporto essenziale tra “antropologia ed educazione” (Ingold 2019), nel momento in cui lo studioso inglese rimarca, confrontandosi con la filosofia dell’educazione di John Dewey, la raffigurazione della pedagogia come arte d’insegnare, come una pratica educativa che comprende e coinvolge attivamente persone, cose, situazioni, il “mondo” in generale. Così considerata, l’educazione non è riducibile alla sola trasmissione di conoscenze, di saperi ma va intesa, accanto a tutto ciò, come attività trasformativa in grado di affinare/disporre sempre più “socialmente” la nostra sensibilità e la nostra intelligenza in relazione ad una società realmente complessa. Per Ingold tale dinamica non va considerata semplicemente come processo di relativo adattamento alle strutturazioni oltretutto mutevoli di quest’ultima, in quanto si deve prendere responsabilmente atto della rottura palese della relazione tra noi soggetti e appunto il “mondo”, una lacerazione che ha molteplici cause (soprattutto di ordine economico e politico). C’è in breve una sorta di venir meno, di sfilacciamento/indebolimento, del nostro “essere-nel-mondo”, per riprendere una terminologia filosofica riferibile all’analitica esistenziale sviluppata da Martin Heidegger, a cui si deve rispondere a partire dalla ri-affermazione del valore della partecipazione e della comunicazione, una volta che si raffigura l’essere umano come un essere di parte, di relazione, anche da un punto di vista socio-antropologico.

A trasmissione/trasformazione e comunicazione/comprendimento Ingold affianca il concetto di ambiente a partire dal fatto che comunicare vuol dire mettere appunto in comune le esistenze, la vita, e che trasmettere/trasformare significa “perpetuare” proprio l’esistenza non consegnandola così all’ordine della mera ripresentazione di qualcosa che in fondo risulta sempre-uguale. L’ambiente è in effetti la condizione di possibilità della variazione dell’esistere, così come sostiene Dewey laddove afferma (ad esempio in *Esperienza ed educazione*, del 1938) come esso sia da intendere come il fattore di trasformazione degli assetti e delle configurazioni dell’essere umano. Il processo educativo dovrebbe consentire un affinamento delle nostre “capacità di rispondere e ricevere domande”. La stessa coltivazione delle cosiddette “abilità di risposta” è premessa indispensabile di qualsiasi pratica di apprendimento ed è ciò che rafforza il collegamento con il mondo, un effettivo *cor*/rispondere con e ad esso. È proprio il motivo del corrispondere, della corrispondenza, a sostenere lo stesso tentativo moriniano di “umanesimo rigenerato” in quanto veicolo sensato di principi imprescindibili come quelli della solidarietà, della collaborazione/condivisione e della responsabilità. Insomma, è sulle *linee* del corrispondere, sugli sviluppi

⁴ Per approfondimenti si rimanda a Fadini 2020a; 2021.

di tale dinamica ad ogni piano della vita sociale, che può prendere corpo quell'incremento di possibilità di scelta sulla base dell'acquisizione di conoscenze e saperi continuamente riformulati e attraverso delle buone pratiche di attenzione e di cura da parte di "esseri umani in divenire": a tutto questo, insieme ovviamente anche ad altro, dobbiamo attribuire la funzione essenziale di favorire le prime articolazioni di una "nuova civilizzazione", sperabilmente molto diversa da quella oggi "data".

In questo senso mi pare importante porre l'attenzione anche sul tema dell'"ecologia dell'azione" sviluppato da Morin soprattutto laddove risulti indispensabile sottolineare in termini di coscienza ecologica il "legame ombelicale" tra noi e la natura, tra i soggetti umani e il "mondo": si deve cioè riconoscere che qualsiasi azione tende a sfuggire nel suo svolgimento "alle intenzioni e alla volontà del suo autore per entrare in un gioco di interazione e di retroazione con l'ambiente (sociale o naturale) che può modificarne il corso, talvolta anche fino a invertirlo" (Morin 2015: 31). Così intesa, in riferimento a quello che è il suo particolare "oggetto", l'"ecologia dell'azione" risulta prossima alle posizioni di critica ecologista che evidenziano la negatività di un approccio al "fuori" (naturale e/o sociale, oltre che "mentale", come sostiene Félix Guattari: con il suo) che non faccia realmente i conti fino in fondo con la questione centrale del nostro tempo, quella – per dirla ancora con Ingold – di come ritornare a vivere positivamente nel mondo.

La questione di "come vivere nel mondo", recuperando capacità di messa in relazione con esso non scontata e quindi non inevitabilmente depotenziata/indebolita ("deprezzata", verrebbe voglia di dire...), è presente, come visto, anche nel disegno concettuale dell'ecologia "grigia", delineato da Virilio e proprio lo studioso della "dromologia" consente di recuperare direttamente, in ragione della sua ricorrente attenzione, l'ecologia politica nella versione fornita da Gorz in decenni d'indagine articolata e sorretta da una sensibilità fuori dal comune per le trasformazioni dell'umano, afferrato in particolare sotto la veste della sua messa al lavoro. Lo studioso di *Écologie et liberté* e delle *Métamorphoses du travail* non smette infatti di occuparsi delle minacce ecologiche in termini tali da consentire di riferire la sua ricerca complessiva ad una componente ben definita di ecologia critica, vale a dire a un complesso di autori e di indagini che rimarca come si rischi di perdere appunto la valenza critica dell'ecologia se non si parte da una analisi approfondita del capitalismo e dei suoi sviluppi. È in quest'ottica che l'ecologia può qualificarsi come intimamente "politica" laddove si colleghi a una critica puntuale del "nostro" modo di produzione, del suo presente:

Se si parte, al contrario, dall'imperativo ecologico, si può arrivare tanto a un anticapitalismo radicale quanto a un pétainismo verde, a un ecofascismo o a un comunitarismo naturalista (Gorz 2009: 18).

Dell'impresa teorica gorziana, con la sua singolare ripresa di carattere "esistenzialista" di temi marxisti, a me pare opportuno segnalare un motivo che appunto ritroviamo, ovviamente anche con accenti e sfumature differenti, in Morin e in Virilio (non dimenticando Ingold), cioè quello di arrivare infine a pensare proprio una nuova "civilizzazione del mondo", quanto mai oggi urgente, in modi effettivamente diversi da quelli correnti, abituali. Quali sono i passi per arrivare a progettare *eine ganz andere Weltzivilisation*, una "civilizzazione del mondo" realmente altra? Così si legge nella traduzione italiana di un'intervista realizzata nel 2000, concessa ad una rivista tedesca, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, nel momento in cui si ribadisce come sia fondamentale muovere da una fenomenologia coerente delle trasformazioni produttive che a partire dagli anni '70 hanno profondamente cambiato gli assetti e le configurazioni dell'allora "società industriale", con il suo contratto sociale di stampo fordista. La convinzione di Gorz è che "la politica istituzionale e le istituzioni politiche" non abbiano ormai nessun genere d'influenza di segno positivo "sui processi spontanei messi in moto dal neoliberalismo" e che certamente si debba invece puntare su quei "movimenti sociali", "iniziative civiche", "raggruppamenti sovranazionali" che contestano il dettato dei cosiddetti esperti ufficiali del fare politica. È da tale insieme di realtà, costituite mutualmente, che si può ricavare una qualche risorsa teorica e pratica in grado di fare fronte al perpetuarsi degli stereotipi dell'ideologia dominante. Si sa che però tutto questo, per concludere proprio con Gorz:

non basta a impedire il crollo di intere società né la nascita di nuove e vecchie forme di barbarie, di schiavitù, di guerre di religione e di conquista, di 'pulizia etnica', e via dicendo. Non si arriva a niente se non si riesce a vedere che, dietro alle tendenze contraddittorie degli attuali sviluppi, ci sono delle possibilità latenti di costruire un'altra civiltà a livello mondiale (Gorz 2020: 41-42).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Fadini U. (2020a), *Soggetto e fantasia. Per una antropologia macchinica*, Clinamen, Firenze.
 Fadini U. (2020b), *Velocità e attesa. Tecnica, tempo e controllo in Paul Virilio*, Ombre corte, Verona.
 Fadini U. (2021), *Eterotopie dell'umano. Metamorfosi antropologiche*, Ombre corte, Verona.

- Gorz A. (2009), *L'ecologia politica, un'etica della liberazione*, in «Ecologica», Jaca Book, Milano, pp. 11-25.
- Gorz A. (2020), *Addio al lavoro*, Castelvecchi, Roma.
- Ingold T. (2019), *Antropologia come educazione*, Edizioni La Linea, Bologna.
- Morin E. (2015), *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Raffaello Cortina, Milano.
- Morin E. (2020), *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Cortina, Milano.
- Pievani T. (2019), *Imperfezione. Una storia naturale*, Cortina, Milano.
- Rodotà S. (1997), *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Rosa H. (2015), *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino.
- Tagliagambe S. (2016), *I cardini e le finalità del codice deontologico degli insegnanti*, in M. Ostinelli e M. Mainardi (a cura di), *Un'etica per la scuola. Verso un codice deontologico dell'insegnante*, Carocci, Roma.
- von Foerster H. (1987), *Sistemi che osservano*, Ubaldini, Roma.
- Virilio P. (1997), *La fine del prossimo*, a cura di M. Bellini, *Una città*, 60, (si veda www.unacitta.it, consultato in data 10 dicembre 2022).
- Virilio P. (2004), *Città panico*, Cortina, Milano.
- Virilio P. (2008), *L'università del disastro*, Cortina, Milano.