



Politics. Rivista di Studi Politici

www.rivistapolitics.eu

n. 19 (3), 1/2023, 31-48

Creative Commons BY-NC

ISSN 2785-7719

Guida editori s.r.l.

Nel tempo della fine. Storia, politica e Antropocene in Latour e Chakrabarty

Jacopo BONASERA

Abstract

This essay takes into account the conceptual nexus between history, politics, and critique established by two major theorists of the Anthropocene: Bruno Latour and Dipesh Chakrabarty. It is argued that despite important theoretical differences between their reflections, they both find the Anthropocene to have disruptive effects on human possibilities to comprehend and criticize history. On the one hand, for Latour the discovery of Gaia brings about a new geo-history which allows us to both 'disinvent' old historical categories, and favor the political composition of a new order. Chakrabarty, on the other hand, finds in the Anthropocene the key to a new 'negative universal history' that makes the 'evolutionary' history of the species crucial for a critical understanding of the present. Finally, the way Latour and Chakrabarty utilize the concepts of 'class' and 'population' is used to draw conclusions on their conceptualization of political ecology.

Keywords

Latour - Chakrabarty - Anthropocene - History - Reproduction

La storia ha una sua inerzia. Di che ordine dovrebbe essere il ΔV necessario per liberarsi dai vincoli della storia, per sfuggire a un'inerzia così potente e creare un nuovo corso? La parte più difficile è lasciarsi la Terra alle spalle.
(K.S. Robinson, *Il rosso di Marte*)

Il concetto di Antropocene intrattiene un rapporto tanto complesso con la storia – con le sue interne classificazioni e con il portato critico o di legittimazione politica che essa può dischiudere – che la stessa possibilità di stabilire un rapporto tra i due termini è stata recentemente messa in discussione (Simon 2017, 1-7). In quanto «epoca geologica», l'Antropocene irrompe nella storia naturale scritta dagli

scienziati della Terra relegando l'Olocene a un passato ormai risolto dalla sopraggiunta possibilità di rintracciare un'impronta umana nella crosta terrestre. Come segnalano i dibattiti ancora in corso nell'ambito dell'«Anthropocene Working Group» – il consesso di scienziati chiamato a raccogliere e sistematizzare l'ingente mole di studi prodotta negli ultimi vent'anni dalla comunità scientifica internazionale – la 'scoperta' dell'Antropocene non si limita a inaugurare una nuova epoca, ma mette in tensione la precedente classificazione stratigrafica prodotta dai geologi. Così si può comprendere l'annosa questione, ancora aperta, sulla data più adeguata a segnare l'ingresso del Pianeta e dei suoi abitanti in questa nuova fase della loro geo-storia (AWG 2019). Travalicando gli argini di quasi ogni sapere scientifico, l'Antropocene ha ormai da diversi anni cominciato a segnare in profondità anche un'altra dimensione dell'indagine storica, quella perseguita dalle scienze umane. Così, esso è oggi un catalizzatore di nuove storie – inquadrare in diversi ambiti disciplinari, dalla storia ambientale a quella sociale, economica, o politica – e ricerche filosofiche, sociali e storico-concettuali molto variegata tra di loro. Non solo questo, però. La consapevolezza di essere entrati in una nuova epoca, il cui tratto distintivo coincide con il fatto che l'azione umana è esercitata su scala così ampia e profonda da divenire una «forza tellurica» (Crutzen, Stoermer 2000), ha messo in discussione lo statuto stesso dell'analisi e della comprensione storica del presente. Secondo uno dei più importanti teorici dell'Antropocene, Dipesh Chakrabarty, insieme al clima della Terra muterebbe perciò anche il 'clima' della storia stessa (Chakrabarty 2021a), dunque le coordinate temporali e concettuali attraverso cui è possibile pensare i processi storici e le continuità e discontinuità che li costituiscono. Mentre segnala l'opportunità di riconoscere che i viventi e il Pianeta sono congiunti da un'unica storia, l'Antropocene annuncerebbe anche un radicale spiazzamento e decentramento della «storia umana», che si rivela ormai insufficiente a dar conto dei tempi lunghi del cambiamento climatico. Anche Bruno Latour ha posto la storia al centro dei suoi studi sull'Antropocene, rinvenendo in essa il terreno di sedimentazione degli effetti prodotti dalla scoperta di «Gaia» sulla politica. In quanto depositaria di una storia che coinvolge tanto gli umani quanto i non-umani, Gaia dissolve i confini delle storie tradizionali sfidandone la capacità di porsi come elemento costitutivo del pensiero critico. Si introduce così, al cuore del rapporto che l'Antropocene intrattiene con la storia, anche il problema di definire lo statuto teorico e politico della crisi ecologica in corso, del soggetto a cui essa può essere o meno imputata, così come delle possibilità residue che oggi la critica e l'agire politico collettivo hanno a disposizione per fare i conti con la catastrofe annunciata dall'Antropocene.

Le diverse traduzioni dell'Antropocene da mero tassello della nomenclatura geologica a categoria interpretativa del nostro tempo hanno perciò introdotto nuovi termini e contenuti con cui le teorie politiche del presente sono chiamate a fare i conti; ciò dà conto dell'urgenza di comprendere e criticare il concetto (Missiroli 2022), le divisioni che illumina e i rapporti che istituisce con altri riferimenti fondamentali del discorso politico moderno e contemporaneo. Da questo punto di vista, non può sorprendere che una delle più serrate critiche mosse al concetto di Antropocene, proveniente dalla tradizione di pensiero eco-marxista (Bergamo 2022) e condensatasi intorno all'ipotesi del «Capitalocene», ponga al centro della polemica proprio il nodo della storia:

quello di Antropocene è diventato il concetto ambientalista più importante, ma anche più pericoloso, del nostro tempo. La sua pericolosità sta nel fatto che proprio mentre mostra con chiarezza i 'passaggi di stato' delle nature planetarie esso mistifica anche la loro storia (Moore 2017, 21).

Il peccato originale delle narrazioni sull'Antropocene sarebbe perciò di leggere la trasformazione geologico-ecologica in corso attraverso la lente deformante dell'*Anthropos*, che non permette di mettere a fuoco le responsabilità del capitalismo fossile (Malm 2016) o il ruolo giocato dal «metabolismo» del capitale (Bellamy Foster 2022), finendo con l'avvallare interpretazioni della crisi ecologica che rinunciano a parlare «di capitalismo e di guerra», o del ruolo delle imprese multinazionali nella produzione di quella crisi (Bonneuil, Fressoz 2019).

Più che attraversare analiticamente l'intensa diatriba intellettuale tra queste diverse ipotesi interpretative, con questo contributo si intende sezionare gli scritti di Chakrabarty e di Latour secondo la linea concettuale tracciata dal rapporto che essi istituiscono tra storia e Antropocene. L'ipotesi è che proprio questo nodo concettuale permetta di mettere in luce sia i presupposti fondamentali della prestazione teorica dei due autori, sia gli esiti cui essi giungono nel tentativo di tratteggiare una critica ecologista della storia moderna e capitalistica. Entrambi ambiscono a dare conto delle conseguenze per l'analisi e la comprensione storica prodotte dall'essere entrati in una nuova epoca geologica. Per Latour, l'Antropocene è il nome della «fine della Natura» come concetto capace di unificare, per contrapposizione a essa, la storia umana; a ciò si accompagna la scoperta di una geostoria (quella di Gaia) che impone di pensare la politica come ricomposizione e istituzione di un ordine che la modernità ha per secoli occultato. Con Chakrabarty, d'altra parte, l'antropogenesi del cambiamento climatico coincide con la messa in

discussione della capacità stessa degli umani di comprendere la loro storia, dunque anche di agire per cambiarla. Così, come si argomenta in conclusione del saggio con riferimento all'uso da parte degli autori dei concetti di «classe» e di «popolazione» (Latour-Schultz 2023; Chakrabarty [2014] 2021), entra in crisi la possibilità stessa di stabilire un nesso tra diagnosi e prognosi storica (Koselleck 2007, 300-322) e di comprendere criticamente l'Antropocene. Sia la storia evolutiva della specie e della popolazione cui approda Chakrabarty, sia l'ipotesi latouriana di fare della «classe ecologica» l'agente di una nuova classificazione della società sostengono la sostanziale indifferenza storica, concettuale e politica tra la sfera della produzione e quella della riproduzione. Così, la definizione della sfera riproduttiva in termini biologici rivela una tendenza a pensare l'Antropocene come tempo della fine dell'umano e della storia come strumento di indagine critica del presente.

1. Latour: la politica senza storia

Nel 1609, Galileo Galilei punta il proprio cannocchiale verso la Luna, scorge montagne e vallate adombrate e applica i propri studi prospettici al nuovo oggetto di indagine per sostenere che quelle ombre sono prodotte dai raggi solari. Così, egli dichiara la commensurabilità della Terra con ogni altro corpo in caduta libera nell'Universo (Bucciantini, Camerota, Giudice 2012). Secondo la celebre formula di Alexandre Koyré, ciò contribuisce a inaugurare il moderno come passaggio «dal mondo chiuso all'universo infinito» (Koyré 1988). Nel 1965, James Lovelock e Dian Hitchcock muovono i propri strumenti di rilevazione della composizione chimica dell'atmosfera verso Marte, ne sanciscono lo stato inerte e così, trovando quelle particolarissime condizioni di equilibrio biochimico che permettono la vita sulla Terra e non altrove, sostengono l'incommensurabilità dei corpi celesti tra di loro e, sulla scorta di questa scoperta, nel 1979 Lovelock pubblica la propria «ipotesi Gaia» (Lovelock 2011).

Con questo parallelismo, con cui Latour intende segnalare la rottura con l'orizzonte epistemologico moderno operata da Lovelock, si apre la *Conferenza III* intitolata *Gaia, figura (finalmente profana) della natura* contenuta in *La sfida di Gaia* (2015). Leggere il volume a partire dalla triangolazione concettuale tra Antropocene, Gaia e natura permette di cogliere sia alcune fondamentali implicazioni del discorso sulla modernità come scissione tra «natura» e «cultura» che Latour aveva cominciato a tracciare in *Non siamo mai stati moderni* (1991), sia il modo in cui l'Antropocene riconfigura il rapporto tra storia e politica. Come recita il sottotitolo del volume del 2015, l'Antropocene è il nome di un *Nuovo regime climatico* caratterizzato dal fatto

che «il contesto fisico, che i moderni avevano dato per scontato, il terreno su cui la loro storia si era sempre dispiegata, è divenuto instabile» (Latour 2015, 21). All'instabilità fisica della natura si accompagna uno smottamento concettuale della stessa che fa dell'Antropocene l'innescò di un mutamento nel rapporto che gli individui e gli enti collettivi intrattengono con il mondo. La concezione moderna del rapporto tra azione umana e supposta inazione – inerte disponibilità – della natura si dimostra perciò insostenibile. La natura non può essere pensata al di fuori del suo rapporto costitutivo con la «cultura», ed entrambe sono poli di un'unica costellazione concettuale che l'autore propone ora di approcciare per mezzo di Gaia. Con Lovelock, Gaia è per Latour la Terra intesa funzionalmente come sistema e organicamente come «il risultato provvisorio e fragile di una geo-storia» (Latour 2015, 122)¹. Ovvero, solo all'interno di questa nuova storia geologica, i cui confini racchiudono tutte le compresenti interazioni tra viventi, è possibile fare a meno della scissione dialettica che ha tradizionalmente orientato la comprensione storica e scientifica del mondo. In sintesi, Gaia è per Latour innanzitutto il nome di una fusione tra i soggetti e lo spazio all'interno del quale essi si muovono, agiscono e fanno la loro storia. In questa prospettiva, essa costituisce una figura sostanzialmente relazionale che permette all'autore di tracciare un ponte teorico tra le acquisizioni fornite dalla Actor-Network Theory, dove era stato formulato per la prima volta il concetto di «attante» come compresenza e compenetrazione di attori ed eventi, entrambi comprensibili solo sul piano complessivo del *network* cui appartengono (Latour 2022; Greimas, Courtes 2007; Graham 2014, 32-55; Croce 2020, 35-60), e le più recenti riflessioni ecologiste. È solo in quanto costituisce un principio di sfondamento della polarizzazione tra natura e cultura che Gaia può divenire una potenza di storicizzazione, ovvero di produzione di una geo-storia capace di svelare «l'ordine senza parti» cui appartengono sia gli umani sia i non-umani (Latour 2015, 159). Se con l'Antropocene si giunge per Latour alla «fine della natura intesa come concetto che ci consentirebbe di riassumere i nostri rapporti con il mondo e di pacificarli» (Latour 2015, 66), ciò dipende proprio dal fatto che Gaia pone al centro il rapporto che gli umani intrattengono non tanto con la natura in generale – frutto di una finzione e di una riduzione insostenibile – quanto piuttosto con tutti gli «attanti» che con loro condividono la Terra. Siccome tutti variabilmente contribuiscono a fare di Gaia un terreno con qualità uniche e specifiche idonee alla

¹In dialogo con Latour, e criticando la sua eccessiva «fedeltà» a Lovelock, Isabelle Stengers ha proposto di leggere il rapporto tra storia e Gaia nei termini di una «intrusione» più che di una diversa «appartenenza», non di un «ordine» ma di una «trascendenza» che non cancella «la nostra storia», che non ha una funzione prescrittiva, ma che può spingere a «politicizzare la crisi climatica» (Stengers 2021, 66-69).

sopravvivenza, la sua storia non può appartenere a nessuno in particolare, perché nessuno può dire di esserne l'autore esclusivo².

Proprio su questo terreno è possibile tracciare un'altra linea di continuità interna al discorso latouriano: nel disconoscimento delle possibilità umane di comprendere e criticare la propria storia, in quanto è impossibile coglierne le infinite implicazioni e processi di produzione, risuona la critica della fondazione della scienza e della politica moderne operata in apertura del volume *Non siamo mai stati moderni*. In quella sede, Latour aveva assunto Robert Boyle e Thomas Hobbes come modelli utili a delineare la fondamentale divisione dei campi di pertinenza della scienza e della politica, per cui la prima ha il compito di «rappresentare i non umani» attraverso l'artificio del laboratorio, mentre la seconda «rappresenta i cittadini» (Latour 2009, 42-43) tramite l'altrettanto artificiale costruzione del Leviatano. Se questo duplice movimento costitutivo del moderno ha prodotto una dissociazione radicale tra natura e politica, tra il movimento in avanti della seconda e l'immobilità della prima, in *Politiche della natura* (1999) all'ecologia politica è assegnato proprio il compito di «disinventare» tale distinzione (Latour 2000, 217) e costruire una nuova relazione tra storia, politica e scienza:

l'ecologia politica non potrà mai spingere a poco a poco il cursore del tempo lungo una linea irreversibile che andrebbe da un passato ambiguo a un futuro luminoso. [...] L'ecologia politica deve rinunciare con questo a immergersi nella storia? Deve abbandonare il movimento in avanti? Non esiste più, per lei, freccia del tempo? [...] Mentre i moderni andavano sempre dal confuso al chiaro, dal misto al semplice, dall'arcaico all'oggettivo, e quindi salivano sempre la scala del progresso, progrediremo anche noi, ma discendendo sempre seguendo una via che non è, però, quella della decadenza: andremo sempre dal misto all'ancor più misto, dal complicato all'ancor più complicato, dall'esplicito all'implicito (Latour 2000, 214-215).

Con questo gioco di contrappunti, spiegabile con riferimento al fronte polemico aperto da Latour verso il «riduzionismo» moderno (Schmidgen 2015, 26-39), il nesso tra storia, scienza e politica dentro il quadro costituito dalla «fine della natura» emerge come posta in gioco cruciale del discorso ecologista. Se una certa esperienza del tempo ha potuto imporsi solo grazie a una specifica configurazione scientifica

²Si noti come a esser messa in discussione da Latour è la legittimità stessa della concezione scientifica della storia quale insieme di fatti conoscibili perché umani, così come della cultura scientifica sperimentale che garantisce di comprendere la natura riducendola a una serie di fatti dimostrabili (Vitiello 2008; Shapin-Shaffer 1994).

della natura e della politica, la ridefinizione di ciò a cui la scienza può ambire e di quanto la natura come concetto può racchiudere impongono di ripensare anche i limiti e le finalità della politica ecologista.

Per mezzo di Gaia Latour tenta di sciogliere questo intreccio concettuale indicando sia a quale configurazione moderna la politica debba rinunciare, sia quali possibilità politiche offre la nuova esperienza del tempo inaugurata dall'Antropocene. «Qualsiasi cosa facciamo oggi», sostiene l'autore, «la minaccia rimarrà con noi per secoli» (Latour 2015, 70; Northcott 2015, 100-111); lo statuto di questa «minaccia» è tale per cui la fine della natura coincide con una limitazione del raggio d'incidenza possibile dell'azione individuale o collettiva. La Terra e la sua storia, come visto, possono essere comprese in maniera solo accidentale e nell'estrema contingenza delle relazioni che continuamente ne fanno e disfano la trama. Così si comprende il richiamo latouriano alla definizione che Carl Schmitt ha fornito del «politico» in termini di «distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*)», unica via per pensare proprio la radicale contingenza, dunque anche la possibile «autonomia», dei «criteri» della politica (Schmitt 2014, 108; Galli 1996, 733-780; Lazzarich 2009, 126-130). Ora, per Latour è Gaia a «ridisegnare il fronte fra amici e nemici» (Latour 2015, 135), cosicché la domanda da porsi è «che cosa accade quando riconosciamo l'assenza di una terza parte esterna e disinteressata che arbitri i conflitti fra umani e *altri esseri*, vale a dire i non umani?» (Latour 2015, 329). Che cosa accade, detta altrimenti, se al riconoscimento che la natura non può più essere un referente unitario cui fare appello si aggiunge il fatto che la «minaccia» sotto cui vivono tutti i terrestri produce uno scenario in cui a contare sono questioni «di vita e di morte»? (Latour 2015, 316) Accade, per Latour, che l'ecologia può finalmente divenire politica, può cioè abbracciare radicalmente l'argomento di Schmitt ed estenderlo «a tutti i conflitti, compresi quelli che mettono in gioco gli agenti un tempo naturali» (Latour 2015, 329; Turner 2023, 40-56). Così, dissestando il terreno su cui gli umani hanno pensato e costruito la loro storia, Latour estremizza il portato del testo schmittiano per pensare Gaia come possibilità di politicizzare l'ecologia, cioè di praticare una politica intesa come composizione di nuovi spazi collettivi in grado di «istituire» la pace e la sicurezza che il Leviatano non può più garantire. Non essendoci alcun attore terzo in grado di mediare il conflitto, la guerra diviene la metafora più calzante per definire il presente, mentre la «diplomazia» si erge a unica pratica di superamento possibile del conflitto (Gertenbach 2016, 281-297). Solo un agire diplomatico, portato avanti da quelli che Latour qui chiama provvisoriamente «Umani e Terranei» (Latour 2015, 343), può risultare sufficientemente plastico da adattarsi all'alto grado di contingenza e complessità che caratterizza il «politico» di

Gaia. Nell'Antropocene, Gaia è l'unica storia che conta, perciò l'unica politica plausibile è quella di sperimentare composizioni capaci di «instaurare e istituire» (Latour 2015, 257) l'«ordine senza parti» che esiste da sempre, ma che la modernità ha da sempre occultato. L'ordine artificiale, scientifico e politico, frantumatosi sotto il peso delle infinite catene di azione e retroazione di tutti i terrestri, ritorna come progetto diplomatico di rifacimento del vero ordine, quello che la geo-storia di cui tutti sono parte, senza che nessuna parte possa agire come tale al suo interno, annuncia. Se da un lato l'*Anthropos* «non è più unificabile» in quanto «non è più fuori dalla storia terrestre» (Latour 2015, 179), ma immerso in essa, dall'altro la rilettura latouriana di Schmitt segnala la persistenza di un problema che riguarda la possibilità di determinare sia gli spazi di azione e di critica politica dei nuovi collettivi, sia le condizioni della loro composizione «relazionale».

2. Chakrabarty: la divaricazione nella congiunzione

Fin dal 2009, anno di pubblicazione de *Il clima della storia: quattro tesi*, Chakrabarty sostiene l'importanza di fare i conti con la storia della globalizzazione capitalistica per comprendere lo spiazzamento teorico e politico prodotto dall'Antropocene. In particolare, «se la globalizzazione e il riscaldamento globale sono nati da processi sovrapposti», si chiede l'autore, «in che modo possiamo concepirli come parti di un tutt'uno nella nostra interpretazione del mondo?» (Chakrabarty 2021a, 54). La tesi principale portata avanti da Chakrabarty in quella sede è che l'antropogenesi del cambiamento climatico mette in crisi il modello occidentale di articolazione del sapere storico lungo la linea di divisione uomo/natura, limitando con ciò la stessa capacità degli umani di comprendere la loro storia, ora ripercorribile solo attraverso scale di misurazione che rendono desueta ogni cronologia canonica e sfaldano consolidati rapporti di causa-effetto tra gli eventi passati e presenti. L'attuale accelerazione nel mutamento della natura (un movimento che non ha le sembianze rassicuranti di un ciclo, ma quelle spaventose di un'apertura all'ignoto) impedisce di relegare la Terra sullo sfondo del sapere umano. Gli stessi ideali di libertà ed emancipazione che avevano contribuito a riporre quel sapere sui binari del progresso non possono sfuggire alla critica ecologista, perché essi hanno un 'costo' di cui solo la cronologia del «tempo profondo» della Terra – formula che Chakrabarty assume dal geologo John McPhee – può conteggiare (McPhee 1981; Chakrabarty 2021a, 64; Charbonnier 2020)³. Solo congiungendo la storia del mutamento profondo della

³ La pandemia da Covid-19 ha aperto un ulteriore filone di indagine sul rapporto tra questa e la crisi ecologica, così come sul modo in cui entrambe investono consolidate concezioni della libertà individuale e liberale (Scamardella 2021, 215-229).

natura con quella attraverso cui «siamo diventati agenti geologici», dunque «abbiamo raggiunto numeri e inventato tecnologie che hanno una scala abbastanza grande da avere un impatto sul pianeta stesso» (Chakrabarty 2021a, 66), possiamo dotarci di strumenti idonei a interpretare storicamente il mondo. Eppure, ne è certo l'autore, mentre l'individuo moderno conquistava le proprie libertà, esso contribuiva a delineare i contorni di un'altra storia che ora conflagra con quella canonica. Con ciò, nella congiunzione delle due storie resa manifesta dall'Antropocene si esprime anche la loro irreversibile divaricazione, la quale rende per Chakrabarty «l'Illuminismo (cioè la ragione)» ancor più necessario che in passato perché «la critica del capitale non è più sufficiente per affrontare le questioni inerenti alla storia umana» (Chakrabarty 2021a, 74, 76). Ciò che egli afferma è dunque la necessità di una critica razionale della ragione moderna; una critica capace di riconoscere i disastrosi effetti mondiali e di lunga durata della storia dell'universalismo capitalistico, così come di valorizzare l'esistenza di un'altra storia che di quell'universalismo può costituire un limite e una condizione ultima di possibilità. Su questo terreno è perciò possibile individuare l'ambizione di portare «l'idea dell'essere umano [...] oltre al punto in cui il pensiero postcoloniale l'ha portata» (Chakrabarty 2021b, 55; Giuliani 2021, 140-190). Mentre richiama il precedente gesto teorico di rottura della supposta omogeneità della «Storia 1» del capitalismo tramite l'individuazione di una «Storia 2» interna a essa, la storia del cambiamento climatico non costituisce tuttavia una «seconda storia del capitalismo» (Chakrabarty 2004, 71-104), ma l'apertura di un campo radicalmente alternativo di indagine e di possibile comprensione universale dell'umano. In altre parole, il «modo di vita industriale» (Chakrabarty 2021a, 86) ha certamente unito gli esseri umani in un'unica storia universale, ma la critica ecologista non può limitarsi a mostrarne l'insostenibilità interna; essa deve ricercare le condizioni di possibilità di una nuova storia all'insegna di un diverso universalismo.

È necessario a questo punto fare riferimento al significato che Karl Marx e Friedrich Engels avevano per primi assegnato alla formula «modo di vita» in *L'ideologia tedesca* (1845-1846). Lì, la «vita» era stata individuata come condizione minima di possibilità di qualsiasi «storia umana» e del suo necessario rapporto con «il resto della natura»:

gli uomini cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. [...] Il modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza dipende prima di tutto dalla natura dei mezzi di sussistenza che essi trovano e che debbono riprodurre. Questo modo di produzione non si deve

giudicare solo in quanto è la riproduzione dell'esistenza fisica degli individui; anzi, esso è già un modo determinato dell'attività di questi individui, un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un *modo di vita* determinato (Marx-Engels 1975, 8-9).

Il «modo di vita» è l'espressione che Marx ed Engels scelgono per segnalare la necessaria determinazione storica del rapporto che sempre sussiste tra gli umani, tra loro stessi e la natura che li circonda, nonché tra l'organizzazione della produzione e la sfera della riproduzione sociale (Luporini 2022, 162-163; Rudan 2019, 267-284). Quest'ultima non è riducibile alla mera «esistenza fisica» in quanto produzione e riproduzione sono fin da subito colte in una dinamica storica e sociale che dà forma alla vita. Nelle pagine successive, tale assunto diventa un presupposto fondamentale del possibile rovesciamento dell'ideologia che nasconde i rapporti di produzione e riproduzione della società stessa, dunque «riempie gli individui di una universalità irrealistica» (Marx-Engels 1975, 23; Visentin 2018, 28) che si nutre anche dell'affermazione di una scissione tra uomo e natura la cui «unità» è invece garantita, secondo forme diverse, dallo «sviluppo dell'industria» (Marx-Engels 1975, 17). Così, nel «mercato mondiale» è infine possibile per il proletariato «esistere sul piano della *storia universale*», perché è a quell'altezza che si dà il suo «modo di vita determinato» (Marx-Engels 1975, 25), dunque anche la sua possibilità di riconoscersi in una storia dotata di un universalismo specificamente costruito in opposizione a quello capitalistico (Hobsbawm 1984, 103-114; Balibar 2018, 47-57; Ricciardi 2019, 53; Consolati 2020, 42).

È a questa definizione della storia universale – che Marx ed Engels costruiscono all'intreccio tra l'influenza delle condizioni date in cui gli individui si trovano ad agire e la loro forza di rivoluzionarle collettivamente – che rinuncia Chakrabarty con la sua riabilitazione dell'espressione «modo di vita industriale». Per lui, esso troverebbe all'esterno di sé il proprio limite e la propria contraddizione, in particolare nella scoperta che «non possiamo permetterci di destabilizzare i parametri che rendono possibile la vita umana» (Chakrabarty 2021a, 87). Da punto di partenza di ogni possibile analisi sulla forma storica di organizzazione dei rapporti politici e sociali, tali «parametri» diventano con Chakrabarty «indipendenti dal capitalismo o dal socialismo» (Chakrabarty 2021a, 87). La funzione che egli assegna a tale 'scoperta' è quella di posizionare gli umani fuori da una storia lunga al più «cinque secoli» (Chakrabarty 2021e, 117). Questo è il contributo specifico che il concetto di 'Antropocene' può portare all'umana comprensione del mondo: un 'decentramento' dell'umano (De Michele 2021, 7-34) e della sua storia universale cui si affianca la consapevolezza «che la catastrofe in atto accomuna tutti noi» (Chakrabarty 2021a,

88). Privilegiando l'idea che ciascuno, a prescindere dalla propria collocazione nel mondo, condivide con ciascun altro un comune destino di catastrofe, Chakrabarty disarticola il nesso tra produzione e riproduzione definendo la seconda solo in relazione alla sua condizione ultima, ai parametri che la rendono possibile in generale piuttosto che a quelli che la determinano storicamente. È il tempo della fine ad accomunare uomini e donne, ricchi e poveri, e a costituire il punto prospettico privilegiato da cui ri-osservare la storia e ripensare il soggetto che la può criticare. Da un lato, siamo «noi stessi come specie» a essere colpiti e chiamati in causa dalla crisi climatica; dall'altro, «noi facciamo esperienza diretta solo di effetti specifici della crisi, ma non del fenomeno nella sua interezza», perciò esso ci è storicamente inaccessibile (Chakrabarty 2021a, 91-92). Il tratto distintivo della «storia universale negativa», concetto ripreso dagli studi di Vázquez-Arroyo su Theodor Adorno e Walter Benjamin (Vazquez-Arroyo 2008, 451-473) con cui Chakrabarty chiude il suo saggio, è proprio questo: il suo soggetto universale emergente può essere unicamente «la specie», un soggetto che per costituzione si colloca in un orizzonte temporale che trascende qualsiasi determinazione storica (Žižek 2011, 462-470; Del Vecchio 2020, 1-19). Un soggetto, in definitiva, che riabilita una concezione «evolutiva» della storia, in quanto solo «la storia attraverso la quale ci siamo evoluti fino a diventare la specie dominante del pianeta» (Chakrabarty 2021c, 120) può rendere conto delle dinamiche profonde che afferiscono al cambiamento del clima. Così, al complesso divenire specie dell'umanità si accompagna il riconoscimento dell'irreversibilità dell'Antropocene, ciò che proprio una concezione evolutiva della storia può assecondare. L'ambizione di criticare l'universalismo moderno e capitalistico per mezzo di un dislocamento della sua storia all'interno di quella del sistema-Terra conduce Chakrabarty a una riunificazione enigmatica dell'umanità alle prese tanto con un passato quanto con un futuro «profondi» (Archer 2009, 6). L'Antropocene si configura allora come un tempo della fine che estremizza il nesso tra passato e futuro tessuto da quello che François Hartog ha definito «regime moderno di storicità» (Hartog 2007; Scuccimarra 2016, 91-111; Hartog 2022, 296), complicando la possibilità di pensare il presente come spazio di un'azione politica rivolta al mutamento del «modo di vita» esistente. Ancora, con le parole di Chakrabarty, non si tratta di disconoscere «le storie politiche che ci dividono» dentro l'attuale crisi, ma di soppesare la loro incidenza alla luce del «quadro molto più ampio della storia geologica ed evoluzionistica» in cui l'Antropocene le situa (Chakrabarty 2021d, 112).

3. «Classe» e «popolazione»

Letti alla luce del rapporto che istruiscono tra storia e Antropocene, gli sforzi critici di Latour e Chakrabarty si ritrovano su un terreno comune. Entrambi stabiliscono l'insufficienza della storia 'umana' e lavorano intorno ai fondamenti di una nuova storia che sia all'altezza della sfida del cambiamento climatico. Se l'appello a una rinnovata ragione illuministica di Chakrabarty non può trovare riscontro nello sforzo de-costruttivo/ri-costruttivo latouriano, entrambi riconoscono però nell'Antropocene un concetto capace di mettere in crisi un modo di pensare la storia divenuto insostenibile. Questo è ritenuto uno sforzo critico necessario a riporre la politica 'nella Terra' e nella sua geo-storia. L'uso dei concetti di «popolazione» e «classe» da parte degli autori mostra due punti di precipitazione rilevanti di tale ipotesi: il decentramento della storia della produzione e dei rapporti capitalistici, al pari dell'indifferenza di questi per una riproduzione da intendere invece in senso meramente bio-geologico, circoscrivono il campo della critica e dell'ecologia politica.

Solo con l'Antropocene, ne è certo Chakrabarty, storia naturale e storia umana entrano in collisione, perché solo ora si è scoperta la dipendenza della seconda dalla prima e il movimento di entrambe⁴. La popolazione sarebbe «chiaramente una categoria che unisce le due storie» (Chakrabarty 2021c, 121), perché in essa si esprimono sia tratti tipici di una storia umana come quella del capitalismo, sia elementi costitutivi della storia profonda della vita umana sulla Terra. La condizione necessaria per giustificare tale affermazione, che erge la popolazione sia a fattore della crisi climatica sia a categoria utile a districare il rapporto temporale tra Antropocene e capitalismo, è considerare la popolazione come un tutto indistinto in cui il ruolo esercitato dalle dinamiche storiche si confonde con quello della riproduzione della specie in quanto tale. Ciò non significa disconoscere che le «disuguaglianze economiche» (Chakrabarty 2021c, 115) sezionano la popolazione lungo linee di divisione che la politica deve farsi carico di governare; tra l'altro, quelle divisioni corrispondono anche a diseguali emissioni climalteranti pro-capite che segnalano per Chakrabarty come gli individui non siano tutti uguali di fronte alla crisi climatica, per la quale non condividono nemmeno lo stesso grado di responsabilità. Non di meno, è l'«entità totale» della popolazione a lasciare la propria impronta anonima sul Pianeta, incoraggiando il ricorso crescente ai «combustibili fossili» ed

⁴ Nel tentativo di fornire una lettura unitaria della concezione moderna della storia lungo la linea di divisione uomo/natura o natura/cultura, sia Chakrabarty sia Latour non considerano come anche la natura sia stata attraversata a partire almeno dal XIX secolo da un intenso processo di risemantizzazione e temporalizzazione dei concetti con cui viene descritta o con cui le si assegna una funzione politica normativa (Koselleck 2018, 24-40; Lepenies 1991).

esercitando una «pressione» sulle altre specie viventi (Chakrabarty 2021c, 117). L'esito della scissione concettuale operata da Chakrabarty tra produzione e riproduzione è la scrittura di una «storia della popolazione» come «storia condivisa dell'evoluzione umana» (Chakrabarty 2021c, 120) in cui la società e le divisioni che la strutturano sono catturate dalle maglie strette di una storia evoluzionistica (Lewontin 1998, 75) che sottrae spazio alla critica e alle pretese politiche tanto di individui, quanto di soggetti collettivi.

Di fronte al problema di definire i contorni della critica ecologista, ovvero di un'«ecologia politica», Latour, insieme a Nikolaj Schultz, ha prodotto un *Manifesto per una nuova ecologia* in cui il lessico della «classe» è messo al servizio dell'impresa di «dare un senso alla storia» (Latour-Schultz 2023, 11). Il tentativo è rilevante perché mentre riconoscono al concetto di «classe» di esser stato nel tempo capace di veicolare una visione della politica cui l'ecologia non può rinunciare, gli autori lo svuotano dei presupposti teorici che hanno reso ciò possibile. Essi lo adoperano cioè a partire dalla sua presunta funzione descrittiva della società, più che di posizionamento polemico contro di essa. La critica mossa alla definizione marxiana del concetto consiste allora nel decretarne l'insufficienza nel dare conto della nuova «esistenza materiale» degli umani:

Secondo Marx, il fondamento della storia sociale era rappresentato proprio dalla produzione di tali condizioni materiali di riproduzione, intesa prima di tutto come la riproduzione *degli esseri umani* [...] Ragionando quasi esclusivamente in termini di *produzione e riproduzione*, la bussola socialista non può dar conto del modo in cui il paesaggio delle classi sta cambiando forma. [...] L'analisi in termini di classe ecologica resta materialista, ma deve orientarsi verso fenomeni che trascendano la sola produzione e la riproduzione degli esseri umani (Latour-Schultz 2023, 13).

Stante la moltiplicazione di fattori esterni «materiali» – finalmente conoscibili per mezzo di Gaia – che «avvolgono» la produzione e lo sviluppo, tracciando una linea che confina la loro sostenibilità, è chiaro per Latour e Schultz che il terreno della produzione non deve più essere al centro della lotta di classe, la quale dovrebbe invece aggregarsi intorno al tema dell'«abitabilità» (Latour-Schultz 2023, 18). Più che la bontà o meno dell'interpretazione del testo marxiano o della tradizione marxista occidentale, ciò che rileva di questi passaggi è la specificità del nesso tra politica di classe e critica ecologista che stabiliscono. Se la produzione capitalistica ha generato la crisi climatica in quanto condizione generale in cui ciascuno può riconoscersi, quello ecologista è l'unico campo in cui la classe può oggi porsi il problema di «fare

la propria storia» non per dotarla di una 'riduttiva' «unicità», ma al contrario per muovere verso una «molteplicità» che corrisponda alla «diversità» e compresenza delle diverse storie di ogni vivente (Latour-Schultz 2023, 37). Così, mentre la critica trova il proprio oggetto nella preservazione delle condizioni ultime di abitabilità della Terra, la classe può divenire il soggetto dell'ecologia politica solo a patto di riconoscere l'urgenza di riclassificare il campo dei propri alleati per 'comporre', istituire e mediare tra i diversi rapporti di dipendenza che da sempre avvincono i viventi. Gli autori inseriscono dunque il concetto di classe dentro l'orizzonte semantico del rinnovamento e della ricomposizione della politica, più che di una sua trasformazione radicale. La ricerca di una classe ecologica si pone nel solco già tracciato da Latour della torsione in chiave ecologista dell'armamentario concettuale moderno, che rivive nella concezione di Gaia come figura di un «ordine» senza storia adeguato all'Antropocene e dell'ecologia politica come composizione di un «buon governo» della Terra (Latour-Schultz 2023, 80).

Il tentativo di individuare nella popolazione l'anello mancante della storia evolutiva della specie, al pari della proposta di imprimere al concetto di classe una torsione tale da svuotarlo di qualsivoglia determinazione parziale, non risolvono, ma pongono con rinnovata urgenza il problema di pensare criticamente l'Antropocene, dunque di sospendere il presente fuori dal tempo politicamente impraticabile della fine per mezzo di una interpretazione storica del suo passato.

Bibliografia

- Anthropocene Working Group. 2019. "Results of Binding Vote". Ultimo accesso 25 dicembre 2023: <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>.
- Archer, David. 2009. *The Long Thaw. How Humans Are Changing the Next 100.000 Years of Earth's Climate*. Princeton: Princeton University Press.
- Balibar, Étienne. 2018. *Gli universalisti. Equivoci, derive, strategie dell'universalismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bergamo, Jacopo Nicola. 2022. *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*. Verona: ombre corte.

- Bonneuil, Christophe e Jean-Baptiste Fressoz. 2019. *La terra, la storia e noi. L'evento Antropocene*. Roma: Treccani.
- Bucciantini, Massimo, Michele Camerota e Franco Giudice. 2012. *Il telescopio di Galileo. Una storia europea*. Torino: Einaudi.
- Chakrabarty, Dipesh. 2021a. *Il clima della storia: quattro tesi* (2009), In *Clima, Storia e Capitale*, a cura di Matteo De Giuli e Nicolò Porcelluzzi, 49-96. Verona: nottetempo.
- Chakrabarty, Dipesh. 2021b. *Gli studi postcoloniali e la sfida del cambiamento climatico* (2012). In *La sfida del cambiamento climatico*, a cura di Girolamo de Michele, 35-56. Verona: ombre corte.
- Chakrabarty, Dipesh. 2021c. *Clima e capitale: storie congiunte* (2014), In *Clima, Storia e Capitale*, a cura di Matteo De Giuli e Nicolò Porcelluzzi, 97-138. Verona: nottetempo.
- Chakrabarty, Dipesh. 2021d. *La condizione umana nell'Antropocene* (2015). In *La sfida del cambiamento climatico*, a cura di Girolamo De Michele, 57-112. Verona: ombre corte.
- Chakrabarty, Dipesh. 2021e. *Il significato umano dell'Antropocene* (2016), In *La sfida del cambiamento climatico*, a cura di Girolamo de Michele, 113-128. Verona: Ombre corte.
- Charbonnier, Pierre. 2020. *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*. Parigi: La Découverte.
- Consolati, Isabella. 2020. *Spezzare la catena dei tempi. Marx e gli storici francesi*. In *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, a cura di Matteo Battistini, Eleonora Cappuccilli, Maurizio Ricciardi, 41-56. Milano: Meltemi.
- Croce, Mariano. 2020. *Bruno Latour. Riduzionismo/Attante/Piattezza/Ibridi/Gaia*. Roma: DeriveApprodi.
- Crutzen, Paul e Eugene Stoermer. 2000. "The 'Anthropocene'." *Global Change Newsletter* 41: 17.
- Del Vecchio, Antonio. 2020. "Dipesh Chakrabarty, cambiamento climatico e tempo dell'Antropocene: provincializzare il globale?." *Storicamente* 15-16: 1-19.

- De Michele, Girolamo. 2021. *Nella tana del Bianconiglio. A partire da Chakrabarty, per un'ecologia radicale*, In *La sfida del cambiamento climatico*, a cura di Girolamo De Michele, 7-34. Verona: Ombre corte.
- Foster, John Bellamy. 2022. *Capitalism in the Anthropocene. Ecological Ruin or Ecological Revolution*. New York: Monthly Review Press.
- Galli, Carlo. 1996. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: il Mulino.
- Gertenbach, Lars. 2016. "Politik – Diplomatie – Dezionismus: Über das Politische in den neueren Schriften von Bruno Latour." *Soziale Welt* 67(3): 281-297.
- Giuliani, Gaia. 2021. *Monsters, Catastrophes and the Anthropocene: A Postcolonial Critique*. London: Routledge.
- Graham, Harman. 2014. *Bruno Latour. Reassembling the Political*. London: PlutoPress.
- Greimas, Algirdas e Joseph Courtés. 2007. *Semiotica. Dizionario ragionato di teoria del linguaggio*. Milano: Mondadori.
- Hartog, François. 2007. *Regimi di storicità*. Palermo: Sellerio.
- Hartog, François. 2022. *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*. Torino: Einaudi.
- Hobsbawm, Eric. 1984. "Marx and History." *Diogenes* 32 (125): 103-114.
- Koselleck, Reinhart. 2007. *Spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa: due categorie storiche*. In *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, 300-322. Macerata: CLUEB.
- Koselleck, Reinhart. 2018. *Space and History*. In *Sediments of Time. On Possible Histories*, a cura di Sean Franzel e Stefan-Ludwig Hoffmann, 24-40. Stanford: Stanford University Press.
- Koyré, Alexandre. 1988. *Dal mondo chiuso all'Universo infinito*. Milano: Feltrinelli.
- Latour, Bruno. 2000. *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Latour, Bruno. 2009. *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Éleuthera.
- Latour, Bruno. 2015. *La sfida di Gaia. Il Nuovo regime climatico*. Milano: Meltemi.
- Latour, Bruno. 2022. *Riassemblare il sociale. Actor-Network Theory*. Milano: Meltemi.

- Latour, Bruno e Nikolaj Schultz. 2023. *Facciamoci sentire! Manifesto per una nuova ecologia*. Torino: Einaudi.
- Lazzarich, Diego. 2009. *Guerra e pensiero politico. Percorsi novecenteschi*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- Lepenies, Wolf. 1991. *La fine della storia naturale. La trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo*. Bologna: il Mulino.
- Lewontin, Richard. 1998. *Biologia come ideologia. La dottrina del DNA*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lovelock, James. 2011. *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Luporini, Cesare. 2022. *La concezione della storia in Marx (1983)*, In *Libertà e strutture. Scritti su Marx (1964-1984)*, a cura di Rosario Croce, 155-188. Pisa: Edizioni della Normale.
- Malm, Andreas. 2016. *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London: Verso.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. 1975. *L'ideologia tedesca*. Roma: Editori riuniti.
- McPhee, John. 1981. *Basin and Range*. New-York: Noonday Press.
- Missiroli, Paolo. 2022. *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*. Milano: Mimesis.
- Moore, Jason. 2017. *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*. Verona: Ombre corte.
- Northcott, Michael. 2015. *Eschatology in the Anthropocene: from the Chronos of Deep Time to the Kairos of the Age of Humans*. In *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, a cura di Clive Hamilton, Christophe Bonneuil e François Gemenne, 100-111. London, New York: Routledge.
- Ricciardi, Maurizio. 2019. *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*. Milano: Meltemi.
- Rudan, Paola. 2019. "Il femminismo e Marx. Sul bordo di una frattura." *Filosofia politica* 33: 267-284.
- Shapin, Steven e Simon Shaffer. 1994. *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*. Firenze: La nuova Italia.
- Scamardella, Francesca. 2021. "Libertà senza responsabilità: l'arte del governare in tempo di pandemia." *Politics. Rivista di Studi Politici* 15(1): 215-229.

- Schmidgen, Henning. 2015. *Bruno Latour in Pieces: An Intellectual Biography*. New York: Fordham University Press.
- Schmitt, Carl. 2014. *Le categorie del 'politico'*. Bologna: il Mulino.
- Scuccimarra, Luca. 2016. "Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck." *Scienza&Politica* 28(56): 91-111.
- Simon, Zoltàn Boldizsár. 2017. "Why the Anthropocene Has No History: Facing the Unprecedented." *The Anthropocene Review* 4(3): 1-7.
- Stengers, Isabelle. 2021. *Nel tempo delle catastrofi. Resistere alla barbarie a venire*. Torino: Rosenberg&Sellier.
- Turner, Stephen. 2023. "Latour and Schmitt: Political Theology and Science." *Perspectives on Science* 31(1): 40-56.
- Vàzquez-Arroyo, Antonio. 2008. "Universal History Disavowed: On Critical Theory and Postcolonialism." *Postcolonial Studies* 11(4): 451-473
- Visentin, Stefano. 2018. *La critica dei soggetti collettivi tra l'Ideologia tedesca e il 18 Brumaio*. In *Marx: la produzione del soggetto*, a cura di Luca Basso, Michele Basso, Fabio Raimondi, Stefano Visentin, 23-48. Roma: DeriveApprodi.
- Vitiello, Vincenzo. 2008. *Vico. Storia, linguaggio, natura*. Roma: Storia e Letteratura.
- Zizek, Slavoj. 2011. *Vivere alla fine dei tempi*. Firenze: Ponte alle Grazie.

Jacopo Bonasera is a post-doc researcher at the Italian Institute of Philosophical Studies, Naples. After completing his Phd at the University of Bologna discussing a thesis on the political thought of Thomas Robert Malthus, he is now broadening his field of scientific interests to Neo-Malthusian environmentalism and critical theories of the Anthropocene. He is author of essays on Hobbes and melancholy, on Malthus' theory of population, on British social reformers of the early 19th century, and on 20th century's reappraisals of Malthusian ideas within the birth of environmentalism as both a scientific and a political doctrine.

E-mail: jacopo.bonasera2@unibo.it