



CARLO DONOLO  
**SGUARDI  
SUL MUTAMENTO GLOBALE**

a cura di Furio Cerutti

Postfazione di Laura Centemeri e Ota De Leonardis

**FrancoAngeli**

**EUTROPIA**

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

CARLO DONOLO  
SGUARDI  
SUL MUTAMENTO GLOBALE

a cura di Furio Cerutti

Postfazione di Laura Centemeri e Ota De Leonardis

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

<b>Introduzione</b> , di <i>Furio Cerutti</i>	pag. 7
Piste di lettura	» 8
Un commento personale, ma non solo	» 11
<b>Avvertenza dell'autore</b>	» 13
<b>Quasi un prologo</b>	» 15
<b>1. Esperienze</b>	» 23
1.1. Una premessa doverosa	» 23
1.2. Esperienze personali e realtà globali	» 27
1.3. <i>Inquietum cor nostrum</i> : il disagio da globale	» 36
1.4. Gli ultimi giorni di Pompei dell'umanità	» 41
1.5. Le scale del globale	» 47
1.6. Il sociale globalizzato	» 53
1.7. La storia che non passa e la distruzione creatrice	» 60
1.8. Cambi di prospettiva	» 66
<b>2. Formazioni</b>	» 73
Nota preliminare	» 73
2.1. Quanto lontano è il mio prossimo	» 74
2.2. Coesione e fratture: <i>globalizing justice</i>	» 78
2.3. Baricentri e placche	» 84
2.4. Contagi e <i>mixité</i>	» 94
2.5. Meta-polis	» 99
2.6. Cigni neri globali: il planning dell'improbabile	» 105
2.7. <i>Networking e digital formations</i> : costruzione di capacità in mondi virtuali	» 114
2.8. Intendersi sulla tecnica	» 118

<b>3. Governo</b>	pag. 129
Nota preliminare	» 129
3.1. Sostenibilità globale: cielo e terra in disordine	» 129
3.2. Democrazia cognitiva globale? <i>Democratic vistas</i> oggi	» 137
3.3. Arti di un governo globale	» 144
3.4. Una società aperta globale	» 153
3.5. Egemonie	» 158
3.6. Uno sguardo dall'alto	» 165
3.7. I domatori di Behemoth crescono	» 170
3.8. Governance globale: un vocabolario di motivi	» 181
<b>4. Traiettorie</b>	» 189
4.1. Il sé multiplo diventa globale	» 189
4.2. L'io globale diventa capace: <i>enhancements &amp; capabilities</i>	» 201
<b>Nota bio-bibliografica</b> , di <i>Furio Cerutti</i>	» 215
<b>Postfazione. Passare il testimone</b> , di <i>Laura Centemeri, Ota De Leonardis</i>	» 219
1. La coscienza inquieta del globale. Come coltivarla e perché	» 220
2. Come domare Behemoth?	» 221
3. Il sogno terragno di un'umanità confederata	» 225
<b>Opere citate</b>	» 227
<b>Indice dei nomi</b>	» 235

# *Introduzione*

di *Furio Cerutti*

Il testo di Carlo Donolo (1938-2017) che qui si presenta è stato scritto – per sua stessa dichiarazione – fra il 2011 e il 2015, mentre sappiamo che egli continuò a lavorarci ancora nel 2016 finché le forze glielo permisero.

La domanda preliminare che il lettore potrà farsi si suppone sia duplice: ha senso pubblicare (e leggere) un testo sulla globalizzazione chiuso cinque e più anni fa? Non hanno la pandemia da Covid-19 e la guerra scatenata dalla Federazione russa contro l'Ucraina talmente sconvolto il mondo globale da rendere a priori obsoleta una teoria di tale mondo scritta prima di quegli avvenimenti?

Va da sé che una risposta autorevole a questa domanda potranno darla soltanto i lettori che abbiano letto una porzione rappresentativa del testo. Ma questa ovvietà non m'impedisce di suggerire una risposta positiva alla prima – la pubblicazione ha senso – e negativa alla seconda domanda. Negativa – il testo non è obsoleto – perché, mettendo da parte la chance improbabile (ma non impossibile) che la guerra russo-ucraina diventi guerra europea o mondiale, la spaccatura sia economica e politica (sanzioni, aiuti occidentali all'Ucraina) sia comunicativa apertasi fra la Russia e buona parte del restante mondo sembra lungi dal poter determinare una generale rinazionalizzazione e rilocalizzazione delle economie: l'interdipendenza sia fisica o tecnica (fonti energetiche, silicio, terre rare) sia finanziaria che lega insieme Cina, USA ed Europa non si vede come possa del tutto dissolversi a favore di una disastrosa autarchia.

Ma a far sì che il testo di Donolo non sia affetto da inguaribile obsolescenza sta soprattutto il suo carattere. Questa non è una teoria della globalizzazione in chiave di sociologia economica o di economia dello sviluppo. È piuttosto – si sarebbe detto cento e più anni fa – una teoria della globalizza-

zione come rivoluzione dello spirito, uno stimolo al ripensamento della posizione dell'essere umano nel mondo dopo che questo si è allargato a dismisura e si è rovesciato il rapporto fra ciò che è globale e ciò che è locale. In chiave polemica questo stimolo si trasforma nell'invito a «schiodarsi dall'irretimento localistico, familistico, tribalistico, campanilistico e nazionalistico. Compreso quello delle piccole patrie, oggi tanto modaiolo anche a sinistra» (p. 182). Si tratta insomma di una teoria il cui focus principale è sulle trasformazioni della soggettività nella globalizzazione – quelle in corso e quelle che la nuova dimensione del vivere sociale richiede, ma che vengono impedita da resistenze e vischiosità delle menti prima che dagli interessi sfavoriti. La validità o meno di un discorso condotto su questo piano non può essere determinata dai pochi anni trascorsi da quando venne formulato. Si aggiunga che da molta sociologia della globalizzazione esso si distingue altresì per il rilievo che vi assume il punto di vista filosofico – da dove viene, che cosa rivela, dove rischia di portarci questa globalizzazione – e quello normativo – dove non vogliamo che questa vada a finire, che cosa fare di quanto di meglio è in essa pur racchiuso insieme ai pericoli.

## Piste di lettura

Ne proporrei cinque: quella epistemologica, quella dell'Io, quella propriamente filosofica che lascia poi il passo a quella normativa da un lato ed a quello del governo dall'altro.

Sulla pista epistemologica troviamo ai primi posti la difficoltà che una mente fin qui abituata a muoversi nella dimensione locale prova «a fare presa sulla superficie immensa e in espansione di una realtà che sentiamo incombente e perfino vicina, ma in sostanza elusiva» (p. 23). Per quanta conoscenza possa essersi ormai diffusa dei processi di globalizzazione, «in sostanza il globale lo esperiamo principalmente come effetto locale, nel luogo e tempo della nostra vita» (ivi). Peraltro, il nostro «mondo della vita»<sup>1</sup> e quindi la nostra stessa esperienza di singoli sono ormai attraversati dalla dimensione globale dei processi e delle interazioni, in cui la realtà è l'astratto e non il concreto della situazione in cui si vive – sostiene ripetutamente Donolo riprendendo non esplicitamente, un tema che è ne *Il capitale I* e poi nel marxismo critico dal giovane Lukàcs a Sohn-Rethel (con il nome di *Rea-labstraktion*). Già nel nucleo originario del rapporto di capitale, ma a fortiori

<sup>1</sup> Al chiarimento di questo concetto della sociologia di radice husserliana e a quello di esperienza Donolo dedica i §§ 3-5 del cap. 1 di *Su ponti leggermente costruiti*, altro suo libro uscito postumo (v. *Nota bio-bibliografica*).

nel capitalismo globalizzato a determinare effettivamente i destini umani non sono le relazioni visibili fra persone e cose nella singola situazione concreta, bensì le forze e tendenze impalpabili ma tremendamente reali (Donolo fa l'esempio del PIL e dello spread) che risultano dall'interazione planetaria di capitali, mercati, Stati, attori non-statali – nonché, occorre aggiungere –, dalle reazioni che nell'ambiente naturale si scatenano oltre un certo livello di incidenza umana.

Così, per quanto l'essere immerso in un tutto più vasto possa contenere opportunità positive, l'esserlo significa parimenti «sentirsi schiacciati da dimensioni, orizzontali e verticali, esorbitanti la normale percezione empirica su cui si costruisce la nostra consapevolezza» (p. 52). Questo stato di cose ha decisive conseguenze sul soggetto e sollecita considerazioni di filosofia della storia (avvenire) e della civiltà.

Quali conseguenze?

Allo smarrimento cognitivo si aggiunge, moltiplicandolo, il senso di impotenza rispetto a processi di quella scala (globale), e ci si attrezza solo a sopportare le conseguenze. L'Io, già gracile per i processi di socializzazione precari e incoerenti, diventa frammentato e distratto, diffuso e bloccato, restio ad apprendere, poiché a ogni novità sarebbe connessa una rischiosità imprevedibile (p. 38).

Si pone il problema di un «governo possibile dell'Io» da pensare «in rapporto a un nuovo principio di realtà» (p. 193); a questa tematica è dedicata gran parte del cap. 4, *Traiettorie*. Senza affrontare questo nodo dell'Io non è possibile – sembra a Donolo – uscire dalle “retoriche obsolete” con cui si parla dei problemi suscitati o ingigantiti dalla globalizzazione. «Si pensi – egli scrive a p. 40 – al depistaggio operato da tutto il pensiero debole e post-moderno, vera apologia dell'esistente, o alle risibili critiche della tecnica ispirate a un heideggerismo strapaesano». Quei problemi vanno invece pensati concettualmente nella dimensione di «un disteso, dispiegato e cognitivamente denso *Diskurs* pubblico» (p. 182). Come egli intenda questa nozione cruciale della teoria habermasiana dell'agire comunicativo si intende leggendo la ridefinizione a p. 68.

Della filosofia della storia in cui Donolo inquadra le sue analisi della globalizzazione abbiamo a p. 92 un'efficace silloge d'autore:

Se consideriamo la globalizzazione come un fenomeno naturale, come un grande pack in perenne movimento, dobbiamo accettare l'implicazione che essa è più forte di noi, e non può che autoregolarsi come un sistema complesso? E che sono vani i tentativi di sottomettere questo mostro alla ragione umana? Purtroppo non sono domande retoriche. La globalizzazione è un processo quasi-naturale, il cui compito im-

manente è di sostituire compiutamente l'evoluzione naturale con quella socioculturale, l'ecosistema ricevuto e pur già modificato dall'azione umana con un ecosistema artificiale, in cui i mondi virtuali assumono valenza centrale. Ciò comporta prometeicamente un ancor maggior controllo sulla natura, compresa quella umana s'intende, uno sviluppo ipertrofico delle forze produttive, un terremoto nei rapporti tra presente, passato e futuro.

La riapplicazione al mondo globalizzato del pattern marxiano di una seconda natura d'incontrollata fattura sociale che ci sta sempre più sul collo non lascia molto spazio alla possibilità che in tale mondo avvenga una fioritura di *capabilities* e di benessere umano, come Donolo in più passi evoca adottando la vulgata ricavata dalle teorizzazioni di Sen e Nussbaum. Nemmeno ci si può rifugiare nel futuro se questo «secondo Blumenberg è passato, cioè è un vuoto già colmato ed evacuato nel presente» (p. 66; ma vedi anche p. 47). Dunque la globalizzazione è uno spazio nel quale «sembra che la storia si faccia, più che essere fatta da qualcuno. Semmai da qualcosa». Uno spazio senza uscite, tanto meno con volontaristiche illusioni di scarsa visione, fra cui le «buone intenzioni terzomondiste» (p. 24). Su questo punto Donolo è impietoso – e salutare, oggi più che mai, e non solo guardando all'Italia: «La sinistra è vecchia e vive di rimorsi e di rimasticature; la sua storia è quella di occasioni mancate e di conti fatti sempre troppo tardi» (p. 26).

Questo quadro soffocante non è però privo di spiragli: «La fine delle illusioni però non dev'essere fine delle speranze» (p. 41). Spiragli quindi prevalentemente di carattere normativo, anche se l'evocazione accoppiata di «giustizia e carità» (p. 75) non va al di là di una suggestione (e soffre della *conventional wisdom* che appiattisce la normatività sulla giustizia). Importante invece è che quegli spiragli non sono privi di un aggancio nella stessa configurazione del globale. Non solo e non tanto nel senso dell'«elaborazione delle passioni tristi in forze ricostruttive e nella formazione di un principio di realtà diverso da quello del passato» (ivi) – formulazione non facile a interpretarsi, ma per emozioni tristi si possono intendere le «emozioni di insicurezza e paura, di rischio e incertezza, di perdita di futuro ragionevole» (p. 37) proprie dello shock da globale. Lo spiraglio principale è che «la globalizzazione 'che funziona' (Stiglitz) apre per la prima volta nella storia la prospettiva di un'emancipazione massiccia dell'umanità da catene e miserie millenarie. Lo sviluppo umano è in principio possibile per tutti, e questo solo oggi è davvero pensabile. Il pensabile è una forza reale come potenza del possibile» (p. 157). Se è vero che ciò che è pensabile (interpretando lo stato del mondo globalizzato, che contiene anche *chances* emancipative) è anche possibile, allora le esortazioni di Donolo a raffigurarsi una globalizzazione più umana non nascono da mere pie intenzioni.

La tematica normativa ha più d'un contatto con quella di governo-governabilità che Donolo affronta in chiave sia filosofica (se la globalizzazione è seconda natura, come è pensabile di poterla governare?) sia di teoria della democrazia. Che il tema del possibile non venga lasciato alle vaghezze di molta filosofia sociale, ma ri-declinato in termini strettamente politici, e quindi di governo, sembra a me uno dei passaggi felici di questo libro. In ogni caso «per questo occorrono culture della governabilità di sistemi complessi e senso della transizione d'epoca» (p. 40) e l'esito non potrà essere che una «governance mista» (p. 149), composta di autoregolazione sistemica (Donolo però la chiama «naturale») e intervento di governo ovvero «auto-correzione umana». Quanto alla democrazia, il suo problema è se e come potrà convivere con la crescente importanza che nella governance del globale avrà la componente sociotecnica (p. 149). In una delle rare occasioni in cui Donolo svela la sua visione del possibile e auspicabile egli la formula in modo un poco sbarazzino così:

Un liberalismo post-borghese e in parte capitalistico, diciamo così, corretto con Sen, Nussbaum e l'ecologia. Questa idea non deve rispondere o essere coerente con le tradizioni da cui deriva, compreso il mutualismo, la solidarietà cristiana, il socialismo municipale e il sindacalismo operaio, ma deve essere coerente con le esigenze del globale. Perciò essa dovrà presto fare i conti con le idee di altri universalismi extra-europei, a variabile radice religiosa, o anche laici: un cantiere aperto e di cui abbiamo primi esiti ancora elementari (p. 155).

## **Un commento personale, ma non solo**

Donolo cita più volte (nella traduzione italiana del 2010) il mio libro del 2007 *Global Challenges for Leviathan: A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming*, e usa una o due volte nel suo testo la formula che forma il mio titolo. Le vicende della vita (gli impegni, l'insufficiente priorità data alle conversazioni scientifiche) e poi della morte ci hanno impedito di confrontare più che tanto nel merito le nostre vedute. Quando Carlo scriveva questo libro, me ne inviò parti per un parere, che io tardavo a formulare immerso com'ero nella stesura di un altro mio lavoro, anch'esso di ampio arco (*Conceptualizing Politics*, Routledge 2017). Finché fu troppo tardi. La mia cura di questo volume – assunta a dispetto del mio essere filosofo politico e non sociologo – è anche un tentativo di riscattare quella inadempienza con cui temo di esser venuto meno alle attese di un'amicizia nata nel 1965 a Francoforte, dove entrambi vivevamo per seguire l'insegnamento di Jürgen Habermas (essendo stati prima nel 1956-57 – ma io non me ne ricordavo – entrambi allievi del corso di lingua inglese alla Scuola Normale

Superiore, cui partecipavano anche gli studenti del Collegio medico-giuridico pisano).

Sfondo personale a parte, mi sono chiesto come avrei reagito, se ne avessimo potuto parlare a libro finito, al suo tentativo di inglobarmi nella sua concezione della globalizzazione. Avrei accettato con interesse, ma anche diffidenza la mossa di ricollegare la mia filosofia politica delle sfide globali (che nel frattempo preferisco ribattezzare letali, per scampare alla banalizzante inflazione del termine ‘globale’) a una veduta più onnicomprensiva della globalizzazione – fatte salve le differenze fra i nostri diversi statuti disciplinari (ma Donolo era un sociologo caratterizzato in modo tale da rendere agevole a un filosofo interloquire con lui). La diffidenza nasce da due elementi: primo, ho preferito esaminare due e due soli (armi nucleari e riscaldamento antropogenico globale) percorsi specifici, ma parzialmente assimilabili sotto una stessa categoria, tramite i quali il mondo è divenuto globale, anziché tentarne una teoria generale – ma sono rimasto affascinato scoprendo che Carlo l’aveva disegnata con successo. Inoltre mantengo la mia filosofica convinzione di una irriducibilità delle sfide letali portate alla politica moderna a un momento fra gli altri della globalizzazione come *Oberbegriff*, mantenendo esse una superiore rilevanza ontologica, assiologica e normativa (ne va della sopravvivenza fisica della civiltà umana, e quindi del destino del genere – delle donne e degli uomini presenti e avvenire – a essa legato).

Questa nostra ideale *concordia discors* rende più amara la percezione di un’assenza irrimediabile che frustra a priori ogni voglia – direbbe Carlo – di intrecciare su di essa un *Diskurs*.

## *Avvertenza dell'autore*

Questo volume raccoglie scritti di diversa natura dedicati tutti al tema che ritengo centrale per la nostra epoca, quella grande trasformazione che chiamiamo mutamento globale (*global change*). Nell'insieme rappresenta il tentativo da parte di uno scienziato sociale e di un cittadino idealmente cosmopolita di capirci qualcosa, anche in vista della possibilità di governare tale trasformazione secondo ragione. Chi scrive però non è un esperto di questioni globali e il lettore capirà bene, anche solo sfogliando alcuni dei testi, che una tale expertise non può esistere e può essere solo millantata. Tuttavia, chi scrive ha fatto i suoi studi, e ha potuto mettere alla prova su questo terreno indecifrabile il sapere acquisito occupandosi da ricercatore sociale di sostenibilità, processi sociali, beni comuni, istituzioni e regolazioni, politica e governance.

I testi permettono di praticare uno *hiking* nel globale, trascorrendo da un aspetto all'altro, nel mutare dei registri stilistici e comunicativi adottati. Il volume comprende tre parti di natura diversa, la prima dedicati ad assaggi iniziali – “schegge” – di alcune tematiche importanti, svolte soprattutto nell'ottica dell'esperienza che noi qui e ora riusciamo ad avere dei processi globali. La seconda – tramite delle brevi narrazioni, in genere ispirate dall'attualità e da fatti accaduti – tenta di entrare, *through the looking glass*, dentro il globale come mondo della vita, considerando come esso possa cambiarlo o dargli un tono particolare e spesso preoccupante.<sup>1</sup> La terza comprende invece analisi più approfondite di alcuni problemi specifici della grande trasformazione, senza pretesa che siano esaustive, ma solo seguendo alcune piste ritenute più creative, sempre anche in rapporto al nostro modo di riflettere sull'esperienza del globale che andiamo facendo.

<sup>1</sup> Questa parte, per le ragioni esposte nella *Nota bio-bibliografica* in fondo al volume, non viene pubblicata, e l'indice qui pubblicato è rimaneggiato rispetto al piano dell'autore (NdC).

Si parla molto anche di politica e di governabilità, naturalmente, insistendo sulle carenze attuali e sulle future difficoltà di dotarsi di una governance almeno soddisfacente e all'altezza delle più gravi criticità. Nello stesso tempo, chi scrive, progredendo nella stesura dei testi e riflettendo passo a passo, ha finito per assumere un atteggiamento possibilista – nel senso di Hirschman, e ora anche di Appadurai – verso questi fenomeni così problematici, o almeno ha cercato di guardare a fenomeni evolutivi, anche nella lunga durata, e al globale come a uno stadio critico dell'ominazione stessa. Le attuali piramidi del sacrificio inerenti alla globalizzazione non devono impedirci di capire meglio e in modo non riduttivo il suo senso nella storia del genere umano.

I testi sono stati scritti tra il 2011 e il 2015, e ovviamente alla lettura risentiranno del momento della loro redazione.<sup>2</sup> Ma intanto il globale evolve e si trasforma e trasforma noi stessi, perciò il lettore stesso nell'atto del leggere dovrà cercare di porsi dentro i flussi in movimento e in mutamento che comunque lo trascinano, tarando su tali trasformazioni anche le eventuali "verità" comunicate nei testi. La natura dei temi ha richiesto spesso di trasvolare letteralmente tra enciclopedie di motivi e bibliografie, tra discipline diverse e accostamenti azzardati. Di tutto ciò, comprese le inevitabili aporie di un discorso del genere, è responsabile chi scrive, chi legge invece del farne un uso creativo e costruttivo, come cittadino del globale.

Roma, 2015

<sup>2</sup> In realtà Donolo, scomparso nell'aprile 2017, continuò a lavorare al libro per gran parte del 2016 (NdC).

## *Quasi un prologo*

### **Un auspicio e un impegno: Terra! Il mutamento globale come esperienza che richiede un cambio di paradigma**

Eingedunkelt  
die schlüsselgewalt.  
der stosszahn regiert,  
von der kreidespur her,  
gegen die welt sekunde  
(Paul Celan)<sup>1</sup>

È oscurato  
il potere delle chiavi  
poiché dalla traccia del cretaceo  
la zanna d'assalto domina  
contro l'istante del mondo

La nature est un temple où de vivants piliers  
laissent parfois sortir de confuses paroles;  
l'homme y passe à travers des forêts de symboles  
qui l'observent avec des regards familiers.

comme de longs échos qui de loin se confondent  
dans une ténébreuse et profonde unité,  
vaste comme la nuit et comme la clarté,  
les parfums, les couleurs et les sons se répondent.  
(Charles Baudelaire)

<sup>1</sup> Mia traduzione. Il testo tipicamente ellittico di Celan merita di essere esplicitato per una comune comprensione: il predominio della violenza delegittima e rende inefficace il potere (artificiale e legittimo) sia di fonte religiosa che razionale, e ciò conserva e prolunga la traccia “preistorica” dell'uomo. Però il momento del mondo esigerebbe altro, “chiavi” contro “zanna”, civiltà contro giungla. La mia versione esplicita l'argomento e rapporta il testo di Celan all'esigenza di governare con ragione il *global change* (NdA).

Il testo di Celan *Eingedunkelt* (Oscurato) è tratto dall'omonimo ciclo. Quello di Baudelaire fa parte con il titolo *Correspondances* di *Les fleurs du mal*. Il titolo di questa parte, *Quasi un prologo*, è stato aggiunto dal curatore (NdC).

[La natura è un tempio dove viventi colonne  
lasciano vibrare a volte delle parole confuse;  
l'uomo vi attraversa foreste di simboli  
che lo osservano con sguardi familiari.

come lunghi echi lontani che si fondono  
in una unità tenebrosa e profonda,  
vasta come la notte e come lo splendore,  
i profumi, i colori e i suoni corrispondono].

La parola “Terra” deriva da una radice indoeuropea che indica un elemento asciutto e secco, in quanto contrapposto al bagnato e all’acqua. La terra è ciò che è terso, asciutto, ma dalla stessa radice viene la parola tedesca *Durst*, la sete, la mancanza d’acqua, fino a ciò che è tostato (essiccato). La «gran secca» di Dante (*Inferno*, XXXIV, verso 113) copre l’emisfero settentrionale, quello meridionale è coperto dall’oceano, seguendo Tolomeo. Abbiamo nell’etimo tutte le tensioni: tra il solido (suolo) e l’insondabile mare, tra l’abitare in sicurezza e il muoversi verso l’ignoto e con rischi, tra il delimitabile e lo sconfinato, e così via. La terra è ferma, salvo nel terremoto; è vissuta come conchiusa, salvo quando assomiglia al mare, nel deserto. La terra genera e nutre, il mare porta lontano e nell’abisso. Anche il mare è terra come Mediterraneo, almeno fino alle colonne d’Ercole che segnano il confine tra Terra e Mare. O in un arcipelago dove le terre emerse e come in rete danno al mare un carattere di pianura interstiziale. Nella terra si è sepolti, e in essa si compie ogni ciclo vitale. Anche l’acqua del mare viene dalla terra. Quando la terra è davvero secca, arida, diventa inabitabile, inospitale. La desertificazione è il mare di sabbia che avanza e inghiotte la terra abitabile. Invece il paradiso è terrestre. La vita dell’uomo si svolge sulla terra, anzi principalmente terra-terra, vicino alla madre terra. La navigazione e il volo sono forzature, forme dell’*ubris* umana, che poi sente il bisogno di atterrare e di ritornare a un porto, passaggio tra terra e mare.

Per abitare la terra occorre produrre artifici: agricoltura, città, strade, argini, ponti. Così la terra viene trasformata e non è più quella di prima. Diventa abitata, colonizzata dall’uomo, più conforme alle sue esigenze. Nella trasformazione si procede con cautela: da qui miti, riti, simboli, rispetto. Se l’uomo esagera, si dice che la terra diventa vendicativa, lo punisce: frane, inondazioni, desertificazione, squilibri ecologici. Con la modernità si perde il rispetto, la terra subisce di tutto e cede di tutto: fonti energetiche, materie prime, suoli, spazi, clima. Più tardi ancora la terra è malata: il suolo, l’aria, l’acqua sono inquinati, il clima è alterato, gli ecosistemi si sfasciano, la terra diventa matrigna.

Un tempo la Terra era abitata e non abitata (*hic sunt leones*), oggi è tutta

abitata, nei mesi estivi la base USA MacMurdo in Antartico diventa una piccola città. Dove si concentra la popolazione, nelle città, la terra non si vede più, prevalgono i suoi derivati: cemento, asfalto. Più di metà della popolazione mondiale vive ormai in questa terra non più terra. Una terra artificiale, la cui epitome sta nelle isole-città artificiali nel Golfo Persico. La terra abitata è trasformata, ma queste trasformazioni locali hanno impatti globali, alla fine tutta la terra ne risente. Esse possono essere superficiali o profonde, reversibili e irreversibili. Più l'uomo è tecnicamente potente più può trasformare definitivamente la terra.

Sulla Terra l'uomo ha voluto diventare potente. Il primo compito è acquisire il dominio sulla terra come suolo o superficie. Per far ciò occorre fissare confini, e poi cercare di estenderli. L'imperium è terrestre, o almeno parte da una base terrestre, anche se poi fatalmente incontra il mare o come limite o come medium di ulteriore dominio. Si può controllare la terra dal mare, dalla talassocrazia ateniese fino all'impero britannico. Ma l'idea di governo e di dominio nasce storicamente sulla terra, come spazio controllabile, e spazio capace di nutrire. Impero ha a che fare con la capacità di generare, di rendere possibile la riproduzione. E tutto questo è molto terrestre. Per compensazione, l'immagine del governare (con il timone la nave dello stato) è marina.

Visti da Marte noi siamo i terrestri. Non sappiamo se è un complimento. Vista da fuori la terra è bella, una palla azzurra. Perché la terra è fatta di zolle, cioè di gleba, che significa globo, un oggetto denso e rotondo: il globo terrestre, come rafforzativo. L'avevano intuito tanto tempo fa, ma oggi lo sappiamo per certo: la terra – nel suo rapporto con l'aria (atmosfera) e con l'acqua (oceani) – è un ecosistema globale, costruito e articolato in sottosistemi di vario livello e scala, e in ecosistemi con caratteri specifici. Vengono chiamati ambienti: pianure, foreste, tundra, catene montuose, deserti, zone umide: anche il mare si articola secondo caratteri macroregionali, tutta la terra è fatta di regioni. Perfino l'aria acquista caratteri dall'acqua e dalla terra, come vento e come clima. In realtà anche il mare riposa sulla terra, e quella che per noi è la terra è la terra emersa, abitabile appunto. È prima di tutto superficie, ominizzabile, ma sappiamo che essa scende molto in profondo, come ci segnalano i vulcani, e che là sotto c'è un'altra terra, ricca di sorprese tra Novalis e J. Verne. La placca che ci sorregge è spessa, mobile, in movimento perenne, così vicina al mare, all'acqua; la piattaforma terrestre minima è quel relitto (un manufatto terrestre) cui si aggrappa disperatamente l'orfano Ishmael. La terra è piatta, ma il globo è rotondo, le distanze lineari ci tengono lontani, ma la rotondità aiuta a essere vicini.

Sono tanti i gruppi umani che hanno gridato “terra, terra!” per intendere il compimento di un viaggio, la realizzazione di un sogno. Anche quelli che

hanno gridato “mare, mare!” intendevano dire che quel mare li avrebbe presto riportati in patria, cioè alla madreterra. La terra come il mare evoca il viaggio e le sue ansie, ma camminare è più connaturato che nuotare. Quando la terra è vicina e circoscritta è il paese natale, quando è lontana è una meta e uno spazio indeterminato, in cui ci si può perdere. Sulla terra ci si perde e ci si ritrova. Per mantenere la possibilità del contatto i ponti sono importanti: quelli di pietra e quelli virtuali delle reti. Sulla differenza tra ponte e porta come luoghi di passaggio e accessibilità si veda lo scritto di Simmel.<sup>2</sup> Che sia importante non perdere i contatti con la terra lo sappiamo da Anteo, e dall’espressione “con i piedi per terra”, che indica la modalità della concretezza e della possibilità pratica: come la terra stessa sempre limitata, ma anche sempre densa di potenzialità.

La terra è solida ed è stata sempre concepita come la cosa più solida per l’uomo. Oggi scopriamo che ha le sue fragilità, ovvero equilibri delicati che possono essere facilmente turbati da un eccesso di attività umana. Scopriamo che si sono limiti e confini dentro i quali l’uomo deve mantenersi in rapporto alla terra e all’ecosfera terrestre. Le fragilità indicano i punti in cui ci sono equilibri belli e buoni per noi, che dovremmo preservare. Molta bellezza terrestre è affidata alla fragilità come equilibrio improbabile, ma per noi necessario. Ci si chiede: ma come è possibile che un prodotto così terrestre come l’uomo possa rivolgersi contro la sua matrice? Eppure già scontiamo le conseguenze di una prodigalità insensata. Il genere umano ora sembra appunto il figlio prodigo che torna alla casa “materna”, alla Pachamama reinstaurata dei movimenti indigenisti. Si riscoprono legami terrestri. Le solidarietà tra diversi, come tra umanità ed ecosistema terrestre. A questo punto l’uomo deve aiutare la terra a curarsi le ferite da lui inflitte: essa ha una propria capacità di recupero, ma non può cavarsela senza l’apporto della conoscenza umana. In questo terra e uomo sono diventati alla lettera “solidali”.

Alla terra e ai suoi legami è stato contrapposto il cielo, e quindi si sono confrontate città celeste e città terrena. Quest’ultima viene svilita come luogo delle passioni più basse, organo di riproduzione, tra fango e condizione mortale. Solo di recente si sono rimessi i piedi per terra. Di veramente sacro c’è solo questo contatto, fonte di vita e di ogni possibile conoscenza. Si deve sgombrare l’equivoco che questo nesso significhi in primo luogo possesso, dominio. Idealmente questo atteggiamento predatorio è già superato, nella dimensione dell’equità intergenerazionale, dei diritti del vivente e dell’inanimato, dell’etica della cooperazione con la natura. La terra salvata dai “ragazzini”, appunto.

Poiché l’uomo è molto intelligente, ma anche parecchio stupido (a causa

<sup>2</sup> Si riferisce a Georg Simmel, *Brücke und Tür*, 1909, cf. Simmel 2011 (NdC).

della sua lunga evoluzione e a causa delle perversioni dell'intelligenza stessa), sta attendendo dalla terra segnali ancora più drammatici prima di darsi una smossa. Ma il messaggio è già arrivato a tutti gli uomini di buona volontà, cioè davvero terrestri e biofili.

La terra si è arricchita o gravata di artifici. Il mondo naturale è raddoppiato nei mondi virtuali e artificiali. Perciò la terra non è più quella che era: di notte le concentrazioni urbane appaiono come costellazioni celesti, smog e fumo coprono ampie regioni, i segni lasciati dall'uomo sulla terra sono sempre più visibili dal cielo. Molti ecosistemi sono già artificiali: foreste gestite, banchi di pesca regolati, fiumi canalizzati, tunnel sotto monti e mari, grattacieli di 500 o mille metri. Soprattutto la città con le sue infrastrutture è l'apporto più gigantesco. Artificiale e naturale convivono con frizioni, l'uomo domina la terra con l'artificio, e si tratta di un passo irreversibile. Proprio per questo si sognano tante volte ritorni immaginari al grembo terrestre, alla semplicità primitiva, a un rousseauiano uomo senza artifici, alla frugalità dei raccoglitori e dei cacciatori. Al contrario: solo la tecnica e l'artificio ci possono salvare, questo è il dio su cui Heidegger è inciampato, facendo ridere ancora una volta la donna di Tracia. Solo l'artificio ci permette di ridisegnare il nostro rapporto con la terra, come già mostrano le costituzioni e il catalogo dei diritti fondamentali, il massimo degli artifici intelligenti. La tecnica con la terra sarà omeopatica.

Stiamo re-imparando che dobbiamo guardare alla Terra come a un bene comune. Ciò vuol dire che essa è per tutti (evitiamo di dire ancora con gergo proprietario che è di tutti). È una risorsa dalla quale nessuno può prescindere e dalla quale tutti dipendiamo. Inoltre la condividiamo necessariamente. Più drasticamente: o è per tutti o sarà per nessuno. L'implicazione è che dobbiamo gestirla in comune. Ora noi sappiamo molto meglio appropriarcela che co-gestirla. Questo scarto è catastrofico. Porta al collasso. In primo luogo, va ristabilita l'idea dell'unità e della condivisione, con noi come parte dell'ecosfera. In secondo luogo, va compreso il modo in cui l'intero si articola in componenti, sottosistemi, ambienti, ecosistemi locali, "regioni". Tutti hanno molto in comune, ma anche tanti tratti differenziali. Ognuno ha le sue soglie, i suoi limiti, i suoi punti di catastrofe. Stiamo imparando a conoscerli in dettaglio, per poter meglio comportarci in futuro. Molti di essi hanno interfacce strategiche: l'atmosfera con l'acqua e la terra, la terra con il mare e i corpi d'acqua. Ognuno di questi anelli della grande catena è robusto e fragile, toccato dall'uomo, indispensabile. I beni comuni non sono oggetti, sono piuttosto nessi, relazioni, scambi, informazione. La terra perde il suo status cosale, e – conosciuta – diventa una rete di intrecci fitti e plurilivello, nelle cui maglie noi siamo intessuti, e sempre più in profondità.

La terra si autogoverna come sistema fisico, ma come bene comune la

dobbiamo governare noi. Tra l'ordine autopoietico e l'ordine costituito c'è ancora un abisso. Si sperimenta la governance del pianeta, si veda Kyoto o Cancun.<sup>3</sup> Quante reticenze (balbettii), esitazioni. Come se il genere umano fosse occupante dell'ecosistema terrestre e non suo co-prodotto. L'intelligenza ci pone in posizione esogena, e sempre più via mondi artificiali e virtuali. Ma l'evoluzione culturale è legata e anche vincolata a quella naturale. La precarietà della nostra comprensione del legame con la terra bene comune è anche precarietà del rapporto tra le due evoluzioni. Nel passaggio stretto del *global change* – con la globalizzazione che intreccia tutto i livelli e le scale intermedie tra locale e globale, mentre il mutamento climatico ci invia un messaggio sintetico sullo stato di tutti gli ecosistemi – il rapporto uomo-terra richiede di essere ripensato dalle radici. Ciò impone un'accelerazione dell'evoluzione culturale e quindi delle capacità umane all'altezza – come si dice –, cioè dello stesso livello, della complessità degli intrecci che evolutivamente e storicamente si sono istituiti. Così ci mostrano la via [Edgar] Morin o [Martha] Nussbaum o [Edward O.] Wilson.

La terra è natura, ma anche artificio, quando l'uomo la lavora o anche semplicemente la guarda. La Terra diventa suolo, superficie di appartenenza e matrice produttiva, quindi origine di potere e violenza. Diventa luogo, differenza nello spazio reale e ancor più simbolico. Il luogo c'è solo per lo sguardo umano. In certi casi il luogo diventa paesaggio, un luogo speciale della memoria, fonte di simboli e significati derivati, che diventano autonomi e creano legami. Sono trasformazioni silenziose che dalla terra come natura conducono alla terra come vocabolario di motivi, enciclopedia di saperi ed esperienze, fonte di emozioni. Quando la Terra si fa (la rendiamo) luogo, la capiamo meglio e siamo più a nostro agio con l'idea di farne parte, anche perché in parte l'abbiamo trasformata. Facciamo invece fatica ad accettare l'idea di essere Terra noi stessi, risultato di co-evoluzione. Usiamo allora tutte le mediazioni simboliche per assumere progressivamente il carico delle responsabilità condivise. La grande arte aveva già sempre anticipato questo messaggio, dove la terra appare come «un tempio, dove foreste di simboli...» (Baudelaire) ci vogliono dire qualcosa. Il singolo luogo o paesaggio, anche il suolo limitato che alimenta la nostra vita, ci dicono che siamo legati a un insieme – si tratta di legami e nutrienti terrestri – che poiché oggi è unificato dall'azione umana, e non più solo dalle sue autoregolazioni naturali, richiede un surplus di intelligenza e anche di relazione simbiotica, di biofilia

<sup>3</sup> A Kyoto venne stipulato nel 1997 il primo Protocollo mirante a ridurre le emissioni di gas serra, a Cancun (Messico) si tenne nel 2010 la Conferenza delle Nazioni Unite sul cambiamento climatico (NdC).

appunto. Affinché la terra possa sussistere per noi. Probabilmente può continuare a esistere anche senza di noi. Ma sarebbe un peccato (parola che implica un danno e una colpa) perché non è fatta solo per essere abitata, ma anche guardata e meditata da un occhio cosciente.

La terra non è solo ospitale. Siamo una specie tra le altre e comunque dobbiamo adattarci e cavarcela. Spesso essa è sembrata matrigna, scarsa e avara di risorse fino ad affamarci, oppure temibile tanto da indurci a trattarla come una divinità superiore. A volte colpisce duramente le case degli uomini, davvero alla cieca, come diceva Hölderlin, sbattendoci da una roccia all'altra, cacciati giù nell'incerto. Le immagini dello tsunami giapponese, l'onda che spazza la città, e supera ogni ostacolo, l'immenso *maelstrom* nel mare, e infine tutti gli oggetti umani artificiali spinti via quasi con fastidio, come ingombri inutili e superflui. L'auto, questa componente della vita e del paesaggio urbani oggi, diventa spinto dall'onda un giocattolo banale, quello che è davvero: una scatola di latta e nel suo cumularsi come detrito ci fa avvertire tutta la vanitas di questo oggetto così centrale nell'economia e perfino nelle passioni umane. Colpisce il ridimensionamento delle aspirazioni prometeiche, il ristabilimento di una proporzione forse in molti casi violata. Colpisce la fragilità intrinseca del mondo artificiale rispetto alla potenza di quello naturale. Ma occorre capire che l'artificio (città, infrastruttura, centrale atomica, auto) è frutto di un'alleanza squilibrata tra tecnica e capitale, che tutto prevede, ma solo nei limiti di una compatibilità contabile. I rischi a bassa probabilità sono sottovalutati (come l'esposizione delle centrali in riva al mare rispetto a uno tsunami), anche quando l'ordine di grandezza del danno è enorme. Nel passato era soprattutto il tempo che demoliva gradualmente le grandi costruzioni umane sulla terra. Ma era clemente, tanto è vero che ce ne ha lasciate molte in eredità. Oggi sono i grandi rischi – le situazioni di rischio create dall'uomo in rapporto ai limiti di abitabilità e fruibilità del pianeta – i *boundaries* che esigono rispetto. Ma la terra non è un essere che abbia progetti ed esegua sentenze. Piuttosto ha regole che dobbiamo decifrare per sviluppare un sapere prudenziale relativamente al posto che possiamo abitare, e a quali condizioni. Conoscere la terra significa riconoscerla lealmente come partner: non più dominarla ma disporsi a cooperare con essa. Poiché certamente il futuro ci riserva un mondo ancor più artificiale del presente, che davvero è solo un primo inizio, dobbiamo rimettere i piedi per terra come Anteo se non vogliamo essere colti di sorpresa proprio dove pensavamo di essere trionfanti nel dominio: mutamento climatico, grandi rischi di origine tecnologica, soglie imprudentemente superate.

Abitare la terra è un rischio, nelle condizioni di una società tecnologica avanzata, che richiede una governabilità cosmopolitica. La terra è una sfera che – immagine di perfezione – sembra suggerire un completamento nella

dimensione dell'artificio intelligente del genere umano confederato (Leopardi) verso quell'unificazione che già la complessa unitarietà dei suoi processi ecosistemici e la sua stessa superficie variegata e continua sembrano suggerire.

# 1. Esperienze

## 1.1. Una premessa doverosa

Con questo scritto introduco una serie di sguardi gettati sui processi globali. Si tratterà necessariamente di frammenti o schegge, sia per l'impotenza dell'osservatore, sia per l'immensità del tema. Il primo punto da sottolineare, infatti, è che noi, tutti noi, del globale, di questa inedita scala delle esperienze umane, non abbiamo esperienza diretta, ma prevalentemente o solo per momenti, squarci, impatti locali. Ogni nostro tentativo di pensare il globale slitta, non riuscendo la mente – addestrata da millenni di evoluzione locale – a fare presa sulla superficie immensa e in espansione di una realtà che sentiamo incombente e perfino vicina, ma in sostanza elusiva e inafferrabile. Del globale in verità abbiamo conoscenze anche precise di tipo ecologico, climatico, economico, tecnologico o geografico. Anche se non abbiamo ancora potuto goderci un volo nel cosmo vediamo la terra da fuori come i primi astronauti, basta Google Earth o simili. Abbiamo anche nozioni di tipo geopolitico o militare, e vediamo bene che il globale si organizza per placche continentali, in un senso che avrebbe stupito Wegener (l'autore della deriva dei continenti e quindi della tettonica a placche), in una nuova versione dei Grandi Spazi *à la* Carl Schmitt. Ma in sostanza il globale lo esperiamo principalmente come effetto locale, nel luogo e tempo della nostra vita. Si crea così uno scarto tra ciò che in astratto, ma per così dire senza averne esperienza, sappiamo del globale, e quello che ne viviamo qui e ora. Ciò incide anche in modo inconsapevole sulle nostre vite e specialmente sul come immaginare la governabilità dei processi globali. E in ogni caso crea una distanza tra noi e mondo non superabile volontariamente. Si noti lo scarto tra l'essere *civis romanus*, come affermò orgogliosamente Paolo, che voleva dire essere allora cittadino del mondo e quindi in uno status in cui locale e globale coincidevano (esperienza probabilmente ripetuta solo dagli Inglesi

ai tempi dell'Impero), e l'essere un individuo immerso fatalmente nel globale, e che di ciò è certo e perfino consapevole, ma non più in grado di identificarsi con il punto dove tutti i livelli e le scale coincidono.

Oltretutto, qui a differenza dai tempi di Kant, non è possibile pensare che il mondo divenuto globale sia unificato da un universalismo di matrice occidentale, egemone ed espressione della più alta razionalità. Altri universalismi extra-occidentali competono e la mediazione o combinazione finale sarà semmai un diverso e transculturale universalismo centrato sui valori-scopo cui è legata la mera sopravvivenza del genere umano. Darei qui ragione ai realisti nel senso che saranno i *self-interests* delle diverse "umanità" a garantire tale sopravvivenza, se pure – occorre subito aggiungere – perché gli interessi si intendano essi devono disporre di una metrica comune, di un linguaggio condiviso e di fatto dovranno convergere su alcune macro-interpretazioni del globale stesso. Da qui poi, in futuro, potranno evolversi istituti e forme di governance globale "multivariata".

Da tutto ciò si comprende la difficoltà di volgere uno sguardo sensato, cioè capace di dare e ricavare senso, ai processi globali. Non bastano gli specialismi deformanti, non bastano le buone intenzioni terzomondiste, non bastano le critiche ai poteri scatenati globali, il realismo stesso alla fine è superficiale, mentre le pretese dell'universalismo dei diritti sembrano un alibi guardando ai disastri umanitari quotidiani. L'Occidente stesso sta sgattaiolando fuori dal suo proprio universalismo, tornando a forme primitive di sfruttamento dell'uomo, all'*homo homini lupus* in tante sfere della vita, e appoggiando tutto il suo potere su stati di necessità, su una naturalizzazione totale del mondo sociale, che recupera nel suo primitivismo tratti arcaici e premoderni. Questa difficoltà preliminare relativa alla nostra esperienza del globale va sempre tenuta presente, perché rischia di indebolire ogni ipotesi anche ragionevole, e di rendere velleitario ogni progetto di governo razionale e democratico.

A questa difficoltà epistemologica ed esperienziale propria della nostra relazione con questo oggetto troppo grande, si aggiunge un altro fattore: la collocazione locale dell'osservatore, e qui in specifico della mia. Ho lavorato e studiato all'estero, in Europa, ho acquisito un tratto cosmopolita, so tre lingue oltre l'italiano, ho una formazione sia umanistica che scientifica. Sono molte quindi le cose che mi hanno aperto gli occhi. Ciononostante, devo dichiarare per correttezza che io molte cose non le capisco. Tra queste, certo, le più recenti o "nuove", si tratti di tecnologie o di mode. Della nuova, davvero inedita, complessità del mondo contemporaneo ho capito solo qualche graffio sulla superficie, ma abbastanza comunque dal guardarmi bene dal seguire i bla bla semantici di un postmodernismo d'accatto e servile. In questo

sono rimasto all'antica, ovvero fedele alle cose ritenute importanti e dirimenti in giovane età. Capita a tutti, certo, e non ci si può fare molto, se non stare attenti ai pregiudizi, agli stereotipi, alle ingenuità. Ma rispetto al globale questo dato esistenziale può risultare inibente, può offrire solo sguardi selettivi, deformati, parziali. D'altra parte, tanto di quello che si legge in materia fa appena sorridere o per la supponenza o per la banalità o la superficialità del gergo modaiole, e taccio i nomi per carità anche verso le patrie altrui.

Con tutto questo voglio mettere in guardia il lettore: non sono un esperto del globale, come magari può esserlo almeno in certo senso una Saskia Sassen. Ne so poco e se mi decido a scriverne qualcosa è solo per pietas per la distanza tra la mia piccola storia personale e il processo globale che la ricomprende, e anche perché almeno questo ho capito: stiamo dentro una grande trasformazione, eppure siamo radicati in detriti del passato, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a [noi] nel cielo (Benjamin), e soprattutto costretti dentro una prospettiva molto angusta. Qui pesa il fatto di vivere in Italia, paese provinciale per eccellenza, in buona parte colonizzato da culture e merci altrui. Perfino stando nell'università non ho avuto punti di vantaggio nello sporgermi verso il mutamento in atto, anzi le sue logiche meschine hanno avuto spesso un effetto paralizzante. E in genere sento che molto perfino del meglio di noi tutti è avvolto in un profumo casereccio, folklorico, tra il museale e il familistico, e questo lo dico anche per me stesso. Del resto con le istituzioni perverse e scadenti che abbiamo, in ogni campo, con l'incultura delle classi dirigenti, con l'incuria dei beni comuni e di quelli culturali in particolare, con l'analfabetismo di massa ritornante (secondo i dati di Tullio De Mauro) cosa aspettarci?

Come possiamo credere che tutto questo non incida anche sui migliori, e quindi qui sulla possibilità di pensare in grande la grande trasformazione? Io lo do per scontato e cerco di cavarmela, perché comunque il dovere della pedagogia sociale, in qualsiasi forma praticata, lo sento e credo che i cittadini cosmopoliti e i lettori lo sentano tutti. E allora? Allora, ci dobbiamo convincere che siamo tutti chiamati, nei diversi ruoli, a prendere atto di questa immersione nel globale e a cercare di capirne qualcosa, al fine di intravedere qualche scorcio di sviluppi possibili: verso la sostenibilità dei processi, verso una ricostruita coesione territoriale e sociale, verso una versione dell'ipermoderno che non sia solo potenza scatenata della finanza o della tecnica, ma ampliamento di quell'insieme di possibilità o potenziali che Sen ha chiamato *capabilities*, libertà positive; insomma di reinventare alcune delle promesse che la democrazia finora ha mancato di soddisfare. Il globale lo possiamo intendere solo a partire dalle sue minuzie e solo per squarci improvvisi, guardando come da fessure occasionali, stando dentro a nuovi *passages* benjaminiani, ormai veri multiversi, sempre incerti tra nuove potenzialità e minacce

stupefacenti, il tutto ben riassunto nell'esperienza della rete globale. Il messaggio, diciamo così, è che il processo globale ci impone di scuotere la polvere dalle parole che usiamo.

Le parole più usurate sono quelle della politica, che in teoria dovrebbe guidare o almeno mediare il processo. La sinistra è vecchia e vive di rimorsi e di rimasticature; la sua storia è quella di occasioni mancate e di conti fatti sempre troppo tardi. Ci sarà un motivo per questa bella prestazione? E poi, ora si parla più realisticamente di “progressisti” e già è molto, perfino troppo. E anche al livello europeo l'offerta è modesta, molto adattiva, anche le superbe socialdemocrazie chinano il capo di fronte ai poteri forti. Tutta l'intelligenza di progetto sta nell'adattarsi, se non addirittura nel dare una mano a quello che un tempo era l'avversario. Non facciamocela facile: se è così, ci deve essere una ragione profonda, e non dobbiamo supporre che da qualche parte, invece, come vuole intendere la demagogia del populismo anche di sinistra, c'è già pronta l'alternativa. Il globale è altamente contingente, questo è sicuro, e in questo senso un altro mondo è possibile. Ma il globale è anche seconda natura, fin dentro di noi, e in questo senso richiede un formidabile surplus di conoscenza e di saper fare per essere ricondotto a proporzioni umane. Anche questo scritto vuole esser parte del bricolage in corso, e ben presente anche in Italia, per elaborare “alternative” (queste comunque non hanno quasi niente a che vedere, se non nell'illusionismo delle parole, con la vecchia “uscita dal sistema”). Ma qui il compito a casa – ma meglio: in pubblico – è quello di come ricalibrare tutte le nostre categorie e ideoguida e ancor più i nostri sentimenti ed emozioni in rapporto al fatto che nel globale siamo immersi volenti o nolenti. In breve: uscire dal provinciale, dal condominio rissoso in cui quasi ogni questione qui viene ricondotta (penso al caso dell'Ilva di Taranto e a come avrebbe dovuto suscitare un dibattito pubblico, scientifico e politico, di livello nazionale, anzi comunitario), dalla prospettiva raccorciata e rabberciata in cui spesso ci auto-costringiamo.

Abbiamo dei riferimenti che oserei dire oggettivi: la priorità dei beni comuni, la sostenibilità, la coesione, la giustizia globale, la centralità dei processi formativi, il necessario lavoro connettivo tra cultura scientifica e cultura umanistica. Su alcuni di questi temi conto di tornare. Se il globale ci sfugge, se il “progressismo” è in recessione, mentre la palingenesi (per fortuna) non è vicina, tutto questo lo dobbiamo anche a aporie della nostra intelligenza, alle irresponsabilità diffuse che caratterizzano i ruoli cognitivi, alle sirene e alle lusinghe dell'adattamento, per chi ancora ci riesce. Rispetto al globale mi sento intellettualmente piccolo, ma penso che ogni granello di sabbia sia benvenuto.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Invito intanto il lettore a due letture illuminanti: Sassen 2008 e Cerutti 2010.

## 1.2. Esperienze personali e realtà globali

### 1.2.1. Esperienze vicine e lontane

Sappiamo che con la modernità l'esperienza del mondo, sia individuale sia collettiva, è cambiata molto. Prima si aveva esperienza (diretta) di poco e prevalentemente locale, e tutto il resto era noto ed esperito solo come sentito dire e immaginato. Il mondo era così pieno di segni da decifrare che lo spazio immaginativo era grande, e faceva nascere narrazioni, epiche, storie: l'esperienza era sempre di cose nel tempo, e si aveva anche memoria di tempi lunghi e lunghissimi. L'accelerazione del mutamento ha comportato la dilatazione dell'esperienza diretta possibile, che si nutre anche di quella che resta comunque potenziale. Lo spazio dell'immaginazione si restringe, e infatti si deve nutrire soprattutto del recupero di miti e "favole" antiche, reinterpretate, come fa il cinema e la fantascienza. Ma si divarica anche il noto e l'esperito. Per quanto dilatata l'esperienza, essa trova due limiti o complicazioni. Non coincide più con un sapere in qualche modo fondato e affidabile, il mondo è sempre meno come appare, perché alla fine si rivela composto e costruito con una molteplicità di livelli e dimensioni che possono essere scomposte e poi conosciute solo analiticamente. E d'altra parte l'ignoto, con paradosso solo apparente, aumenta a sua volta, perché sapere e ignoranza non possono che aumentare simmetricamente. È vero, c'è la promessa di una teoria del tutto, peraltro ancora di là da venire e che non sembra augurabile, ma per ora copriamo quello scarto con la parola complessità, che unisce inganno e potere di controllo.

L'esperienza per un altro verso, e questo è l'aspetto solitamente più indagato, è sempre meno diretta, proprio a causa della dilatazione enorme di quella possibile dilatazione che è oggettivamente divenuta tale dello stesso reale, che è diventato enorme o globale, cioè onnicomprensivo: da intendere come sfera in permanente espansione, e comunque noi non siamo nel suo centro, semmai collocati in un qualche punto indeterminato di uno dei suoi infiniti possibili raggi. Ma anche questa constatazione, cioè il carattere sempre più mediato dell'esperienza, e quindi anche la sua natura sempre indiretta, non esaurisce la questione: quanto più entrano nell'esperienza mondi artificiali (non più soltanto i mondi virtuali simbolici che da sempre linguaggio, religione e arte ci hanno fatto esperire), [tanto più] l'esperienza cambia natura e status. Nell'artificiale e interagendo con i suoi scenari e implementi si hanno esperienze non meno reali di quelle "reali", ma di diversa natura. Intuitivamente il mondo artificiale viene esperito come reale, ma si conserva un residuo di coscienza che stiamo interagendo con un universo che è un'estroflessione della nostra mente e che sussiste, almeno nei suoi componenti

virtuali, solo e fintanto che la mente lo pensa o lo assume come “reale”. Quando usciamo dal cinema o quando termina l’ascolto intenso di un pezzo di musica torniamo al reale, ovvero diventiamo consapevoli dello scarto tra dei livelli di realtà, di cui uno – mediato tecnologicamente in modi spesso di complessità inaudita – è di nostra creazione. Questa realtà non è come quella “là fuori” che certo non ha bisogno di noi per esserci, piuttosto è vero il contrario; questa virtuale invece senza il nostro apporto attivo non “esiste”. Si tratta alla fine di un’esperienza che la mente fa con se stessa. Quest’esperienza è sì in certo senso “riflessiva”, quanto lo è l’attività intellettuale e come tale viene classicamente attribuita al processo cognitivo; ma non comporta aumenti di auto-consapevolezza, piuttosto un aumento, un *enhancement* dei poteri della mente stessa, nella dimensione del progetto sia pure il più immaginifico e di sogno. Noi queste esperienze non le facciamo per conoscere il mondo, ma per rafforzare il “nostro” mondo, per potenziare il nostro dominio simbolico sul mondo, ma non necessariamente su noi stessi. Il mondo dell’artificio è più un mondo di potenziamenti che di riflessività. Non maturiamo con l’esperienza, ma accumuliamo esperienze come un tesoretto che spenderemo e investiremo nel futuro. Anche il tempo non solo qui è velocizzato, tanto da poter ammettere contemporaneità prima imprevedute, ma è annullato, esso non scorre, ma si trattiene, e l’intero universo artificiale è un grandioso *cathekon* delle vite.

Da sottolineare infine il mutamento della relazione locale-globale, definitiva per l’esperienza. Esperiamo il mondo vitale come locale, anche se sappiamo che è intriso e costruito con elementi globali e sempre di più. E riportiamo il globale al locale, il più possibile, pur sapendo che questa mossa non può funzionare a lungo. In ogni caso questa contrapposizione viene meno sempre più, perché noi stessi non siamo più solo locali, e da molto tempo: prendiamo l’ombrello qui e ora per questo temporale locale, che è stato causato da un macrosistema in evoluzione che si chiama per es. El Niño.

### **1.2.2. Radicamenti locali**

Detto ciò, in via di introduzione, la nostra esperienza resta molto radicata nel locale. Ciò può dipendere sia da fatti socio-psicologici duri come la socializzazione primaria, sia dal nostro essere in primo luogo corpi e menti in uno spazio-tempo delimitati. Queste radici locali sono state enfatizzate e “riscoperte” proprio in seguito ai processi globali, intesi come sradicanti. Da qui una serie di equivoci, spesso politicamente e culturalmente interessati. Coltivare radici vuol dire in queste prospettive restare *parochial* il più possibile, dentro un mondo di legami e affetti parziale, distinto e meglio ancora

tagliato fuori dal resto dei legami e delle identificazioni possibili. Questo è il pensiero reazionario, che si esprime anche molto nei populismi contemporanei. Ma le radici locali sono cose serie, proprio perché dati elementari della nostra antropologia. E tutta l'attività simbolica è rivolta a rafforzare le ragioni di tali legami, come anche ad accrescere però il nostro rapporto riflessivo con essi.

Nei processi globali il livello locale resta cruciale anche se surdeterminato, come si diceva una volta. E ciò è vero sia per sistemi fisici che sociali. Ma il locale ha peso in quanto inserito e inerente al globale. Del resto ce lo conferma già l'esperienza quotidiana nel mondo vitale più prossimo: siamo intrisi e intersecato dai processi globali, perfino quando ce ne difendiamo e li rifiutiamo. Il locale interattivo con il globale è quello che potrà sopravvivere. E dunque l'esperienza locale è in realtà esperienza di un locale che si lascia trapassare dal globale e in questo alla lunga permetterà al globale di assumere un certo «carattere e/o tono antropologicamente significativo e non solo».

### ***1.2.3. L'idea di mondo della vita***

Tutto questo, se plausibile, dovrebbe cambiare anche la nostra idea di mondo della vita, e così di conseguenza anche il nostro rapporto con esso e poi a valle anche il modo in cui esperiamo il rapporto tra questo mondo (apparentemente) a noi così noto e familiare e «il resto del mondo». Il mondo della vita si estende a ricomprendere componenti globali, sia simboliche che artificiali che di mediate esperienze. In quest'allargamento il colore locale non viene meno (per le stesse ragioni per cui una traduzione è sempre parziale e approssimativa, un compromesso semantico e comunicativo). Anzi il mondo vitale diventa il grande traduttore di tutti i livelli del reale focalizzati sul livello che per noi localmente è rilevante. Di conseguenza quel che conta non è la differenza «essenziale» (come vorrebbero i nativisti, i post-moderni o i fondamentalisti di vario tipo), ma la capacità del traduttore e trasduttore. Di conseguenza il mondo della vita deve cambiare, non solo adattandosi ma interagendo specie a livello simbolico, rivelando i suoi pregi come traduttore di ultima istanza di simboli e di esperienze. Quindi esso non può essere statico, non può essere che quello che è sempre stato, non può tornare a essere quello che era, ma deve impegnarsi nel lavoro di traduzione costante. Qui contano le potenzialità culturali, la semiosi ricca o povera del mondo vitale, e la capacità del traduttore empirico nel far fronte a questi passaggi e traslazioni della mente.

### 1.2.4. Esperienze mediate

Ogni esperienza è mediata in quanto costruita simbolicamente. Ma il potenziamento esponenziale dei mediatori tecnici, dell'insieme degli strumenti che permettono il nostro rapporto con la realtà, e a diversi livelli di essa, rende la mediazione attualmente accessibile molto più stratificata. Aumenta la distanza da ogni dato originario, se pure esiste qualcosa del genere. Ma lo viviamo certamente come un affaticamento del fare esperienza, come difficoltà a orientarsi e a scegliere, come crescente ostacolo al pervenire al nucleo esperienziale cercato o tentato. I mondi virtuali si sviluppano anche come modo per rendere più agibili le esperienze e ricrearle ad libitum, e anche per compensare la difficoltà dell'accesso al «vero reale» con la facilità d'immersione nel vero virtuale. Ciò può portare a uno scambio tra virtuale e reale molto profondo, e a una tendenziale sostituzione del reale con il virtuale. I nerd o i geek non sono che l'avanguardia di un'esperienza di massa. Del resto, tutto questo esperire in primo luogo è consumo (di energia, di attività mentale, di tempo, di denaro alla fine), e il fare esperienza, come nel turismo, è soprattutto consumare esperienze. Quanto al farle, che vorrebbe dire impegnarsi a produrle, è un'altra faccenda, troppo onerosa specie per il suo inserimento nella routine quotidiana. Del resto la mente come organo che consuma (tra droghe, stimoli sensoriali, immersione in contesti) da le sue soddisfazioni e rende meno pesante la perdita di presa sul reale. Il reale qui non è nulla di essenziale, ma solo ciò che appare come tale nell'esperienza comune nel mondo vitale. Ma non dobbiamo rassegnarci a esperienze "solo" mediate. Proprio questo carattere le rende anche molto spesse, significative, penetranti, con impatti pervasivi su tutto il simbolico. Anche in questo caso il confronto tra reale e virtuale, ma tra capacità interattiva socialmente diffusa e disambiguazione del potenziale semantico del virtuale tra *enhancement* e riflessività. Che non si escludono a vicenda, ma possono implicarsi reciprocamente.

### 1.2.5. Astrazione ed empatia

L'esperienza diventa più mediata, più profonda (plurilivello), più consumata, più dipendente dalla coalizione tra intelligenza (individuale e collettiva) e "passioni" (che possiamo intendere qui come esperienze intense o intensificate). Diventa anche in più sensi del termine: più astratta. Essa è infatti più costruita deliberatamente – nei mondi virtuali e non solo – e più complessa; usando il termine caro a Valéry diremmo che è un "implesso" (una miscela di attuale e potenziale, di reale e virtuale, di naturale e mentale). È