

La crisi dell'immaginazione storica. Trasformazioni climatiche, memorie sovversive e futuri alternativi

di Andrea Apollonio

Abstract

Accelerated climate change produces disruptive repercussions on the way we experience the historical process. The regime of historicity that seems to permeate discourses and semantics about these transformations holds us to the narrow perspective of a sterile present. How can we emancipate ourselves from this disposition that tremendously limits our ability to re-imagine ourselves, our economic behaviour, our models of political organization? The article intends to explore these ideas, dialoguing with an illustrious predecessor – Paul Valéry – and assessing the possible horizons opened up by this critical juncture.

“L'intera storia umana, nella misura in cui è la manifestazione del pensiero, è stata forse soltanto l'effetto di una specie di crisi, di una spinta aberrante, paragonabile a una di quelle brusche variazioni che si possono osservare in natura e che scompaiono altrettanto stranamente di come sono nate? Vi sono state specie instabili, e certe mostruosità quanto a dimensione, potenza, complicazione, le quali non sono durate. Chi può dire se tutta la nostra cultura non è in realtà un'ipertrofia, una deviazione, un insostenibile sviluppo, che un centinaio o due di secoli sono riusciti a produrre ed esaurire?” Questa è senza dubbio una teoria piuttosto esagerata, che esprimo qui unicamente per farvi provare, in maniera forse un po' grossolana, tutta la preoccupazione che possiamo avere riguardo al destino dell'intelletto. Ma è troppo facile cercare di giustificare i propri timori.

(Valéry, 1994)

La grande accelerazione

Vorrei subito esprimere l'idea attorno alla quale ruotano questo articolo e le riflessioni degli autori che interpellò: le trasformazioni climatiche accelerate imprimono pressioni importanti sul nostro modo di fare esperienza dei tempi storici e di agire in essi.

Prima di sviluppare questa idea, vanno fatte alcune premesse relative al rapporto tra cambiamenti climatici e l'idea di crisi. Tali trasformazioni, infatti, sono incubatrici di crisi molteplici: crisi planetaria in senso lato, se si considera che le previsioni più negative riconoscono in questi processi un'alterazione delle condizioni base per la sussistenza della vita sulla terra; crisi dell'ideologia

dello sviluppo, poiché tradiscono le promesse velleitarie del progresso come sviluppo e consumo illimitato per tutti; crisi del sistema nazionale, poiché la grande accelerazione rivela la fragilità del quadro organizzativo e del principio responsivo degli stati nazionali, incapaci, se divisi, di rispondere efficacemente alle trasformazioni ecologiche e alle altre sfide del mondo globalizzato (Spoltore, 1992).

Il mutamento climatico infrange il sogno prometeico di dominio della natura di una particolare costellazione culturale, la modernità occidentale¹. Quindi, secondo diversi autori, inibisce la persuasività e la capacità orientativa di metanarrazioni e cosmologie dicotomiche (Descola, 2005; de Castro, 2019; Latour, 2020). Gli umani riscoprono l'impatto geologico della loro operosità e ritrovano nella "natura" soggettività e forze agentive imprevedibili, caotiche. In questo senso, il popolo dei moderni assiste alla messa in discussione definitiva della sua ontologia, il naturalismo (Descola, 2005) che, attraverso una rigida dicotomia tra natura e cultura, ipostatizza la differenza tra umani e non umani attribuendo ai primi soggettività, agentività, intenzionalità, riflessività e ai secondi oggettività, disponibilità e inesauribilità. Seguendo questa impostazione, tale dicotomia va inequivocabilmente ripensata di fronte all'irruzione definitiva di una «trascendenza che pensavamo di aver trasceso e che ora ritorna più forte che mai» (Danowski e de Castro, 2017). Beninteso, si tratta, in questo senso, di una crisi assolutamente "nostra". A dimostrazione di ciò, l'archivio etnografico dell'antropologia ha registrato molti casi di gruppi socioculturali abili a valorizzare le interdipendenze tra umani e non-umani e ad attribuire ai secondi soggettività e intenzionalità, rendendo intima e familiare la relazione con l'ambiente, con l'atmosfera e con la sua imprevedibilità (Van Aken, 2020; de Castro, 2019). In sintesi, stiamo riscoprendo l'inadeguatezza delle nostre categorie di pensiero, incapaci di cogliere e interpretare i fenomeni in atto. Ovvero, tra struttura (mondo, realtà, fenomeni) e semantica (linguaggio, concetti) si è manifestato uno scollamento che solo il tempo, forse, potrà ridurre (Koselleck, 2009).

Queste trasformazioni, che compongono davanti ai nostri occhi un orizzonte cataclismico, si spiegano secondo la categoria di "crisi come decisione ultima" (Koselleck, 2009), quindi non crisi come momento dialettico di passaggio o concetto periodale iterativo; né crisi come crisi permanente; ma crisi come preludio di una potenziale catastrofe definitiva per il mondo sociale, momento apocalittico di una scelta irrevocabile.

La ragione dell'enfasi con la quale si associa l'idea di "crisi definitiva" a queste trasformazioni non va ricercata tanto nei "cambiamenti climatici" in sé, quanto nella qualità dell' "accelerazione"², relativa al superamento repentino

¹ La "modernità" è una costellazione storica, culturale e materiale che non si presta a definizioni chiare ed univoche; essa va intesa come plesso fenomenico, contenitore di tendenze molteplici, talvolta contraddittorie e paradossali (Jedlowski, 2001). È anche alla luce di questa qualità che si spiega la parziale incongruenza concettuale dei diversi tentativi di definizione.

² Il tema dell'accelerazione, nel senso di una velocizzazione dei ritmi della vita, è stato indagato

dei valori critici dei parametri ambientali (Danowski e de Castro, 2017) e a un processo di sfasamento temporale, che in fondo è l'aspetto che rende davvero perturbanti (Van Aken, 2020), inafferrabili e incomunicabili questi processi. Le precisazioni fatte sino ad ora, in particolare le idee di "orizzonte cataclismico" e di "crisi come decisione ultima", ci inducono a pensare che si tratti di fenomeni assolutamente inediti; in parte, ovviamente, lo sono.

Tuttavia, per sviluppare in modo originale le nostre considerazioni, credo sia utile rivolgersi a un predecessore illustre, ragionando in modo analogico. Paul Valéry, poeta e intellettuale francese, vive a cavallo dei secoli XIX e XX; più precisamente, vive tra la fine della guerra franco-prussiana (1871) e la fine della seconda guerra mondiale (1945). Si tratta, evidentemente, di un'epoca totalmente "altra". Ciononostante, in una conferenza per l'Université des Annales il 16 gennaio 1935 l'autore registra una "crisi dell'accelerazione" che, per certi versi, ricorda la nostra. Nella relazione, intitolata *Le bilan de l'intelligence*, ma anche in alcuni scritti precedenti, che si situano tra il 1919 e il 1935, il poeta si interroga sulle ripercussioni del boom tecnologico e industriale su quella che lui chiama in modo piuttosto allusivo "intelligenza", che io, consapevole di non essere un buon esegeta, interpreto come capacità creativa, immaginifica e progettuale dell'intelletto umano, anche in senso politico³. Parla di un'altra epoca, in un'altra epoca, a un'altra epoca. Riflette sul grande progresso scientifico, intellettuale, quindi tecnologico che produce un'accelerazione tremenda e disorientante nei primi decenni del XX secolo: l'avvento della società di massa, l'elettrificazione dei centri urbani.

Il lettore potrebbe pensare che nell'accelerazione di cui è testimone Valéry manchi l'orizzonte cataclismico e che questa mancanza la renda irrimediabilmente diversa dall'accelerazione di cui facciamo esperienza oggi. Questo dubbio è, almeno in parte, infondato, se si considera che quelle trasformazioni tecnologiche e sociali si collocano sullo sfondo di una guerra passata e di una guerra imminente, i cui segni politici premonitori sono evidenti; della tecnologizzazione del settore bellico, fenomeno che pochi anni dopo avrebbe prodotto l'incubo della proliferazione delle armi di distruzione di massa; nonché

approfonditamente dal sociologo e filosofo Hartmut Rosa come regime del tempo proprio della modernità e della tarda modernità. Più precisamente, l'autore sostiene che essa sia la qualità precipua, pervasiva e "totalitaria" dei ritmi sociali nella modernità occidentale. Tale qualità si traduce in una profonda riconfigurazione delle convenzioni sociali legate al tempo e produce forme di alienazione temporali, spaziali, ma anche relative alla percezione di sé e degli altri; essa corrompe le vite individuali allontanandole da un ideale di "vita buona" (cfr. Rosa, 2015).

³ Sono diversi i passaggi degli *essais quasi politiques*, anche precedenti alla conferenza del 1935, nei quali il poeta allude a questa capacità immaginifica e progettuale distintiva degli esseri umani: «L'uomo è quell'animale separato, quello strano essere vivente che si è opposto a tutti gli altri, che si innalza al di sopra di tutti gli altri grazie ai suoi...sogni, grazie all'intensità, alla concatenazione, alla diversità dei suoi sogni! Grazie ai loro straordinari effetti che modificano addirittura la sua natura e non solo la sua natura, ma anche la natura stessa che lo circonda e che egli cerca instancabilmente di sottomettere ai suoi sogni.» (Valéry 1994, p. 41)

della progettazione e dell'edificazione di "razionali" e disumani "dispositivi di annientamento" (Mantegazza 2001), i campi di sterminio. Ad ogni modo, leggendo il testo di questa conferenza si ha l'impressione che, *mutatis mutandis*, in diversi passaggi Valéry parli anche a noi; che parli del nostro secolo, dei nostri tormenti. Vale la pena condividere alcuni frammenti, così da proiettarci nel tema con l'ausilio di alcune analogie.

(...) possiamo constatare in tutti i campi un disordine di cui non è possibile immaginare la fine. (...) Questo stato che chiamavo "caotico", è l'effetto combinato delle opere e del lavoro accumulato dagli uomini. Esso dà l'avvio sicuramente ad un certo futuro, ma ad un futuro per noi impossibile da immaginare; ed è questa, fra le altre novità, una delle novità più grandi. Partendo da ciò che sappiamo, non possiamo più dedurre una qualsiasi immagine del futuro alla quale possiamo conferire la minima credibilità. (Valéry 1994, pp. 103-104)

Insomma, abbiamo il privilegio – o l'interessantissima sfortuna – di assistere ad una trasformazione profonda, rapida, irresistibile, di tutte le condizioni dell'azione umana. (*Ivi*, p. 107)

Valéry non fu scienziato sociale; tuttavia, certamente intercettando timori che attraversavano gli ambienti intellettuali europei dell'epoca, ma anche in virtù della sua sensibilità poetica, mi sembra sia stato in grado di percepire e di registrare le inquietudini più profonde e embrionali del suo tempo, ancora non apertamente dispiegate, che somigliano alle nostre. Si rilevano, nelle sue parole, due enormi temi che si ricollegano al nostro secolo e che, io credo, sono due facce della stessa medaglia: il tema dell'accelerazione e il tema della crisi del tempo.

Il tema dell'accelerazione riguarda il carattere repentino delle grandi trasformazioni che investono anche l'Europa di inizio XX secolo, così repentino da non lasciarsi governare, né concettualmente né politicamente. Questo aspetto mi pare richiami l'esperienza che facciamo delle trasformazioni climatiche accelerate. Esse sono difficilmente afferrabili, concettualmente e politicamente; ma anche difficilmente comprensibili, narrabili. Di fronte ad esse, ritengo che siano tre gli atteggiamenti più diffusi: in primo luogo, prese di posizione tecniciste ed emergenzialiste; in secondo luogo, l'ostinato diniego del fenomeno; infine, l'accettazione passiva della condanna cataclismica. Qui veniamo al secondo tema: la crisi del tempo e il futuro inimmaginabile. Anch'esso ci riconduce all'esperienza di noi contemporanei. Mi sembra, più precisamente, che queste trasformazioni ambientali accelerate, che producono immensi riverberi sul piano politico e sociale, inneschino una crisi della capacità dei gruppi sociali di pensarsi nel tempo storico e di immaginarsi in questa accelerazione. Per usare un'espressione più chiara, potremmo definire questo stato "crisi dell'immaginazione storica".

Per riassumere: da un lato si assiste a una grande accelerazione, quella delle trasformazioni climatiche; dall'altro, si osserva un grande stallo: la nostra incapacità di proiettarci, assieme a questa accelerazione, nel futuro. Due paiono le fondamentali "immagini dell'avvenire" a cui ci riconducono questi fenomeni, e assieme costituiscono una condizione di *impasse*: o un futuro umano che esclude queste trasformazioni – un futuro impossibile – o un futuro in un mondo alterato, che non appartiene più agli umani e viceversa – un futuro indesiderabile. *Tertium non datur*.

La crisi dell'immaginazione storica

Non guardiamo più il passato come un figlio guarda il proprio padre, dal quale può imparare qualcosa, ma lo guardiamo come un uomo adulto guarda un bambino... (Valéry 1994, p. 104)

La nostra particolare novità consiste nel carattere inedito dei problemi stessi e non nella loro soluzione; negli enunciati e non nelle risposte. Da questo deriva la sensazione generale di impotenza e di incoerenza che domina nelle nostre menti, che le doma, e le mette in uno stato di ansia al quale non possiamo abituarci e del quale non possiamo prevedere la fine. Da un lato, abbiamo il passato che non è né abolito né dimenticato, un passato dal quale non possiamo trarre quasi nulla che ci orienti nel presente e ci permetta di immaginare il futuro. Dall'altro lato, abbiamo un futuro privo di qualsiasi figura. (Valéry 1994, p. 108)

L'immagine che Valéry propone per descrivere la sua esperienza dei tempi storici – sua e dei suoi contemporanei – è straordinariamente efficace. Questa immagine mi sembra racconti molto anche del nostro rapporto (di noi occidentali contemporanei) con le transizioni epocali che osserviamo. Il passato non offre alcuna risorsa per interpretare un fenomeno sostanzialmente inedito (l'alterazione quasi irrimediabile delle condizioni base per la sussistenza della vita sulla Terra) e il futuro, di fronte a questa catastrofe definitiva, pare inimmaginabile, *privo di qualsiasi figura*.

La grande accelerazione indotta da queste trasformazioni imprime riverberi sul nostro *regime di storicità*. Si tratta di un concetto formulato da François Hartog che designa il tipo di legame che una società intrattiene con il passato, il presente e il futuro; in senso lato, la modalità di coscienza di sé di una comunità umana in rapporto ai tempi storici (Hartog, 2007). Nei termini di Reinhart Koselleck, invece, potremmo definire il regime di storicità come la specifica configurazione sociale del rapporto tra esperienze passate e orizzonte delle attese (Koselleck, 2007). Pur trattandosi di un concetto da usare con cautela, considerato il livello di generalizzazione, e pur ammettendo la compresenza e la sovrapposizione sincronica di più regimi, esso rimane uno strumento concet-

tuale e metodologico utile per rilevare le trasformazioni dominanti nel modo di esperire il tempo storico in un dato contesto socioculturale (Calligaro, 2015).

François Hartog spiega che l'esperienza contemporanea dominante del tempo è quella del presentismo, di un presente perpetuo: «Tutto avviene come se non vi fosse che il presente» (Hartog, 2007). Il concetto indica una disposizione sociale (e scientifica) verso i tempi storici che privilegia il punto di vista del presente a scapito del passato e del futuro, non più riconosciuti come orizzonti di trascendenza. È l'ipertrofia del presente, sua estensione e trascinamento nei regni del passato e del futuro; ovvero, un presente trascinante rispetto al quale passato e futuro sono funzionali (Hutton, 2005). Paul Connerton giunge a conclusioni simili nella sua diagnosi delle specifiche modalità di oblio della società moderna e tardo-moderna e riconduce l'esperienza contemporanea del tempo (tanto autobiografico quanto storico), quella dell'iperpresente, a una condizione di sovrainformazione. Si tratta, nella sua prospettiva, di una dimensione strabordante che svuota di senso il passato e il futuro, alterando la memoria culturale con l'eccesso di informazioni, stimoli e mobilità, e rendendo inconcepibile una coerenza storica a lungo termine (Connerton, 2010; Jedlowski, 2001). In questo senso, l'aumento esponenziale di pratiche memoriali e di riflessioni accademiche sulla memoria collettiva che avviene a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso è il sintomo di un paradosso che segna il nostro stato: da una parte, la proliferazione di forme di cultura ipermnesica (pratiche di patrimonializzazione e commemorazione, ossessioni archivistiche); dall'altra, il carattere postmnemonico delle strutture del tempo della politica economica contemporanea (la temporalità del consumo, delle carriere lavorative, della produzione di informazione), che, paradossalmente, genera sistemicamente le prime (Connerton, 2010).

Lo storico francese Pierre Nora ha espresso considerazioni complementari riflettendo, a metà degli anni Ottanta, sul tema dell'accelerazione della storia e sulla fine della memoria come tradizione vitale⁴: «Si parla tanto di memoria perché essa non esiste più» (Nora, 1984). Nella prospettiva di Hartog (2007), il cosiddetto *memory boom* è sintomo del progressivo rafforzamento egemonico di un regime di storicità presentista, quindi di una disposizione sociale verso i tempi storici per la quale passato e futuro sono funzionali alla definizione di un presente ipertrofico. Più in generale, secondo l'autore, il passaggio da un regime di storicità "futurista", votato all'idea di progresso, che emerge con e dopo la Rivoluzione francese, all'egemonia di un regime presentista va collocato parallelamente ai fenomeni di crisi del sistema nazionale europeo, dell'eurocentrismo e del nazionalismo come orizzonte di trascendenza che identifica nel passato un mito delle origini e nel futuro un *telos* a cui tendere (Calligaro, 2015).

⁴ Tale dinamica, secondo l'autore, caratterizza il XX secolo e obbliga i soggetti e le collettività a vivere una condizione di un presente che subito si fa storia, di contemplazione malinconica del passato e di attesa ansiosa del futuro (Di Pasquale, 2018)

È forse il passaggio critico i cui prodromi sono colti da Paul Valéry quando scrive i suoi primi *essais quasi politiques*, in particolare “La crise de l’esprit”, due lettere pubblicate nel 1919:

Un brivido incredibile ha percorso le vene dell’Europa. Essa ha sentito, attraverso tutti i suoi nuclei pensanti, che non si riconosceva più, che cessava di assomigliare a se stessa, che stava per perdere coscienza, una coscienza acquisita, dopo secoli di disgrazie sopportabili, grazie a migliaia di uomini di prim’ordine, grazie alle innumerevoli circostanze favorevoli della sua geografia, della sua storia, delle sue razze. (Valéry 1994, p. 28, prima lettera)

L’Europa diventerà forse quello che è in realtà, e cioè un piccolo capo del continente asiatico? Oppure l’Europa rimarrà quello che appare, e cioè la parte preziosa dell’universo terrestre, la perla della sfera, il cervello di un vasto corpo? (Valéry 1994, p. 35, seconda lettera).

Vengo al punto: questo slittamento del regime dominante di storicità nel contesto socioculturale occidentale oggi subisce ulteriori riverberi, in particolare se si considera la semantica delle trasformazioni climatiche che viviamo. Se il presentismo è caratterizzato dall’autoreferenzialità del presente, di fronte alla grande accelerazione contemporanea assistiamo a una ancora maggiore ipertrofia di questa dimensione. L’esperienza dei contemporanei pare assolutamente svincolata da ogni legame con il passato. Il futuro non scompare ma non evoca più ideali di progresso; appare minaccioso, oscuro, incomprensibile; nel caso delle trasformazioni climatiche, cataclismico.

Deborah Danowski e Viveiros de Castro registrano questo slittamento nella disposizione verso i tempi storici in riferimento alle trasformazioni climatiche accelerate. Secondo gli autori «il futuro cessa di essere fatto della stessa materia del passato, diviene radicalmente altro, “non nostro”, un tempo che esige la nostra scomparsa per poter apparire» (Danowski e de Castro, 2017). Viviamo il tempo di un’accelerazione che obbliga a confrontarci con un futuro imprevedibile. In questa prospettiva, la nostra esperienza sociale del tempo rimanda a quella che gli antropologi evolutivisti, talvolta commettendo tremende generalizzazioni, associavano alle cosiddette società primitive: chiuse all’avvenire, prive della consapevolezza della loro trasformazione, costituite in funzione della loro riproduzione.

La crisi in atto è, da questo punto di vista, crisi della capacità di pensarsi diversi, di sognare altri futuri, di immaginare non un altro mondo, ma «un nuovo popolo» (Danowski e de Castro, 2017). Parafrasando la proposta concettuale di Arjun Appadurai, potremmo dire che si tratta della crisi della capacità di aspirare; una specifica capacità culturale che non è semplicemente individuale. Secondo l’antropologo, «le aspirazioni fanno parte di idee etiche e metafisiche più ampie che derivano da norme culturali più vaste [...] non sono mai sem-

plicemente individuali. Si formano nell'interazione e nel vivo della vita sociale» (Appadurai, 2004).

Dimitri D'Andrea, ragionando sui fattori cognitivi, antropologici e istituzionali che ostacolano l'adozione di comportamenti e norme per la gestione delle trasformazioni climatiche accelerate, identifica come aspetto determinante l'incapacità dei contemporanei di emanciparsi dall'immagine del mondo⁵ della modernità per la sua seduttiva performatività economica e materiale, nonostante il suo fallimento sia un fatto inequivocabile (D'Andrea, 2021). Alla luce del presente discorso, possiamo suggerire che la permanenza di questa immagine del mondo, di questa disposizione sociale al mondo ancora troppo moderna, non derivi più solo dalla sua capacità seduttiva; al contrario, essa persuade sempre meno. Ma dall'impossibilità, di fronte ad un orizzonte cataclismico collettivo, di pensare ad altro; o meglio, di costituire un nuovo popolo. Questa condizione mi sembra venga colta anche da Hartog: «Questo presentismo non è, o non è più, il nostro. Noi, al contrario, non cessiamo di guardare in avanti e indietro, ma senza uscire da un presente di cui abbiamo fatto il nostro solo orizzonte» (Hartog, 2007). Potremmo chiamare questa disposizione, che a mio avviso connota l'atteggiamento dominante nell'interpretazione della trasformazione e dell'accelerazione che viviamo, “presentismo sterile”.

Oltre il presentismo sterile

Dinanzi ai nostri occhi pare stagliarsi un orizzonte cataclismico e, innegabilmente, le condizioni di un cataclisma si stanno disponendo progressivamente. Tuttavia, l'idea di “orizzonte” contiene in sé una via d'uscita metaforica. L'orizzonte è una linea apparente; ha certamente a che fare con la realtà, ma con la realtà percepita, filtrata dai nostri organi di senso. Ha a che fare con la nostra percezione, la nostra immagine del mondo, i nostri *a priori*. Non è tanto ingannevole, quanto parziale; soprattutto, risente dei nostri cambiamenti di prospettiva. Vorrei quindi concludere il mio ragionamento con un accenno di *pars construens*, prendendo in prestito per un'ultima volta le suggestioni di Valéry.

Eccoci di fronte ad un problema: si tratta di sapere se questo mondo straordinariamente trasformato, ma terribilmente sconvolto da tanta potenza applicata con tanta imprudenza, potrà finalmente acquisire uno statuto razionale, recupe-

⁵ La nozione di “immagine del mondo” (*Weltbild*) è parte del lessico weberiano ed è definita da Dimitri D'Andrea come segue: «The notion of world image indicates the tendentially coherent assemblage of beliefs relating to the world as a totality of experience that performs the fundamental function of practical orientation. [...] The world image is an internally articulated construction in which local images (of nature, humanity, society and history) coexist in a tendentially but not necessarily coherent way. What is more, the trajectory of modernity can be read in the light of the dissonant coexistence between different components in the image of the world» (D'Andrea, 2021).

rare rapidamente, o piuttosto raggiungere rapidamente, uno stato sopportabile di equilibrio. In altre parole, il pensiero sarà forse in grado di farci uscire dallo stato nel quale lui stesso ci ha messo? [...] L'intera questione si riduce perciò a quanto segue: il pensiero umano potrà mai superare ciò che lo stesso pensiero umano ha fatto? L'intelletto umano riuscirà mai a salvare il mondo e successivamente se stesso? (Valéry 1994, p. 110)

Se non è più possibile recuperare l'esperienza del tempo degli antichi, della storia come *magistra vitae*, perché *guardiamo il passato come un adulto guarda un bambino*; se non è più possibile adottare il futurismo moderno e la fede cieca (e ottusa) nel progresso; ma se il presentismo sterile che domina le nostre menti ci impedisce di immaginare futuri possibili; forse la strada da seguire sta nel giocare creativamente con le dimensioni di passato, presente e futuro, cercando di recuperare una disposizione che, se proprio deve essere così orientata al presente per essere accessibile a noi contemporanei, che sia almeno generativa.

È importante chiedersi quale idea di futuro fallisca di fronte a questa crisi epocale. Ma una seconda domanda, altrettanto urgente, apre spazi di riflessione immensi e costruttivi: l'erosione dell'egemonia culturale di una certa immagine del mondo – quindi di un paradigma antropologico, sociale, politico ed economico – può aprire la strada al riscatto di cosmologie e futuri alternativi? Questa stessa domanda ci costringe a adottare una disposizione diversa rispetto all'esperienza che viviamo. In questa prospettiva, non tutto va ricostruito. Un enorme serbatoio di possibilità, ad esempio, giace nelle aspirazioni incompiute e nelle memorie di futuri alternativi immaginati in passato e attende di essere riscoperto, anche in modo critico (Jedlowski, 2017). Il ricordo, in questo senso, può svolgere una funzione contrappresentistica, ovvero può evidenziare le criticità del presente e motivare l'agire sovversivo (Assmann, 1997). In altre parole, ricordare può essere un modo di *dissociarsi dai fatti come sono* (Marcuse, in Assmann, 1997). Queste riflessioni ci aiutano a comprendere il corso storico come un intreccio di potenzialità, a emanciparci da visioni eccessivamente rigide e teleologiche. In questo senso va intesa la riflessione di Aleida Assmann sul rapporto tra storia e memoria collettiva: la prima, a differenza della seconda, è una riserva latente di possibilità che tende ad accogliere anche il diverso, il sorpassato, le aspirazioni incompiute, quegli elementi che non intrattengono un rapporto vitale con il presente. Ma la seconda deve intrattenere un rapporto attivo con la prima; deve poter attingere alla storia come serbatoio generativo di possibilità, di cammini alternativi (Assmann, 2002).

Se la modernità ha accentuato il dislivello tra esperienza e aspettativa, recidendo il legame tra la seconda e la prima attraverso l'idea di progresso, oggi, di fronte alla crisi dell'egemonia di questa "immagine del mondo" e al pervasivo presentismo sterile che ne consegue bisogna sforzarsi di leggere il passato come un "non ancora" e non come un "non più" (Jedlowski, 2017), nonché di riconoscere e recuperare la dimensione salvifica delle "crisi", delle "catastrofi", delle "apocalissi". Questa accelerazione è un fatto inequivocabile, ma la sua tragicità

cataclismica lo è solo in parte e gli esiti possono essere molteplici a seconda delle risposte sociali, politiche, culturali. Il mutamento, anche così radicale, totale e perturbante come quello innescato dalla crisi climatica e ambientale, contiene potenzialità generative e può concorrere a riabilitare cosmologie e ontologie “altre”, alternative al “naturalismo moderno”, storicamente contingente e limitato (Descola, 2021), modi di vita alternativi (De Castro, 2019; Van Aken, 2020); soprattutto, altre temporalità. È in questo senso che può essere interpretato il monito latouriano: «Gaia è una potenza di storicizzazione. (...) è il solo mezzo per far tremare nuovamente di incertezza i moderni (...) esigendo quindi che inizino finalmente a tenere in seria considerazione il presente» (Latour, 2020).

In sintesi: un'altra disposizione, maggiormente generativa, può aiutarci a uscire dall'*impasse* di pensiero nella quale siamo condannati a sostare fino alla “fine del mondo”. Una disposizione che intenda il corso storico come fascio di possibilità e di diramazioni possibili; che consideri il passato non come un “non più”, ma un “non ancora”, terra di progetti incompiuti, indecisioni da riattualizzare; e il futuro come terra da esplorare (Jedlowski, 2017). Ritengo che sia un dovere intellettuale, oggi, quello di mettere in discussione la “semantica dei tempi storici” che mi pare attanagliare gran parte dei discorsi e delle prese di posizione sulle trasformazioni climatiche accelerate in un orizzonte chiuso, nel quale le vie percorribili paiono fondamentalmente due: l'accettazione della condanna cataclismica e il diniego dell'accelerazione. Nel primo caso, un futuro senza di noi, indesiderabile e inaccettabile; nel secondo, un futuro nostro ma illusorio; un futuro impossibile.

Il lettore si starà chiedendo, a questo punto, a quale pubblico siano rivolte queste ingiunzioni tanto perentorie quanto piuttosto generiche. Non mi illudo che questa impostazione possa risolvere la gravità della crisi ambientale in atto e aiutare a moderare e mitigare direttamente le tendenze disastrose che si manifestano; né che si possano sostituire regimi di storicità e semantiche collettive senza incappare in resistenze e ostacoli. Tuttavia, credo che sia proprio questo l'obiettivo culturale del lavoro intellettuale; esso può concorrere a revitalizzare il nostro presentismo sterile. Come narriamo questi cambiamenti? Quali messaggi lanciamo nella sfera pubblica? Quali narrazioni scientifiche, artistiche e culturali circolano nella sfera pubblica rispetto a queste trasformazioni? Come raccontiamo e diamo senso a questa esperienza perturbante? Forse, un simile sforzo autocritico può aiutarci a risolvere la “crisi dell'immaginazione storica”, ovvero la crisi della capacità dei singoli e delle comunità politiche di collocarsi nel corso storico e concepire futuri altri, di immaginarsi diversi e di realizzarsi collettivamente attraverso l'assunzione di responsabilità e di nuove prassi di vita. Per parafrasare la proposta concettuale di Appadurai, si tratta di rafforzare la “capacità di aspirare”, che è una capacità culturale, in questo caso non degli indigenti economici, ma di interi gruppi sociali “poveri” di risorse simboliche e sfondi di significato che possano offrire interpretazioni generative ai fatti che viviamo. Se si considera valida la riflessione di Appadurai; se le aspirazioni fanno parte di idee etiche e metafisiche più ampie che derivano da norme

culturali più vaste; allora è su questo sfondo che gli sforzi delle energie culturali della società vanno indirizzati; al fine di sostenere quello che Viveiros de Castro e Deborah Danowski definiscono il «gigantesco lavoro dell'immaginazione contemporanea per produrre un pensiero e una mitologia adeguata al nostro tempo» (de Castro e Danowski, 2017). Il dubbio che dovrà turbare le menti e motivare le energie intellettuali, culturali e artistiche della società, quindi, è il seguente: sapremo immaginarci diversi? Sapremo costituire un nuovo popolo?

Questo articolo è stato presentato il 10 settembre 2022 al Convegno della fondazione Eranos 2022: *Earth Symbols: The Inhospitable Planet and the Thought of a New Habitability* (Ascona, Svizzera)

Bibliografia

- Appadurai A., *The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition*, in Rao, V., Walton M. (a cura di), *Culture and Public Action*, Stanford University Press, Palo Alto, California, 2004.
- Appadurai A., *The future as a cultural fact. Essays on the global condition*, Verso, 2013.
- Assmann A., *Ricordare, forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Assmann J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997.
- Calligaro O., *Legitimation Through Remembrance? The Changing Regimes of Historicity of European Integration*, "Journal of Contemporary European Studies", vol. 2, n. 3, 2015.
- Connerton P., *Come la modernità dimentica*, Einaudi, Torino, 2010.
- D'Andrea D., *We are still modern. Cognitive, anthropological and institutional obstacles to the fight against climate change*, "Stato e mercato", n.1/2021.
- Danowski D., de Castro E. V., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano, 2017.
- de Castro E. V., *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove. Quattro lezioni tenute presso il Department of Social Anthropology*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- Descola P., *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano, 2021.
- Di Pasquale C., *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Il Mulino, Bologna, 2018.
- Hartog F., *Regimi di storicità*, Sellerio, Palermo, 2007.
- Hutton P.H., *Presentism*, in Horowitz M.C. (a cura di), *New dictionary of the history of ideas*, Thomson Gale, Farmington Hills, 2005.
- Jedlowski P., *Memoria, mutamento sociale, modernità*, in Tota A.L. (a cura di), *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, FrancoAngeli, Milano, 2001.
- Jedlowski P., *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Carocci, Roma, 2017.
- Koselleck R., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna, 2007.
- Koselleck R., *Il vocabolario della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- Latour B., *La sfida di Gaia*, Meltemi, Sesto San Giovanni, 2020.

- Mantegazza R., *L'odore del fumo. Auschwitz e la pedagogia dell'annientamento*, Città Aperta, Troina, 2001.
- Rosa H., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica nella tarda modernità*, Einaudi, Torino, 2015.
- Spoltore F., *Il Federalismo e l'ecologia nella nuova fase del processo storico*, "Il Federalista. Rivista di Politica", vol. 34, n. 3, 1992.
- Valéry P., *La crisi del pensiero e altri "saggi quasi politici"*, Il Mulino, Bologna, 1994.
- Van Aken M., *Campati per aria*, Elèuthera, Milano, 2020.