

Nicola Manghi

Comporre il mondo comune.

Latour lettore di Lovelock

Introduzione: un compromesso al ribasso?

Gaia è, oggi, un personaggio concettuale sempre più spesso invocato nel dibattito ecologico-politico sorto al crocicchio tra antropologia, filosofia e teoria critica. Consultando l'indice analitico dei volumi che, in questo ambito, ospitano riferimenti a Gaia, tuttavia, è facile accorgersi come essa non vada sempre accompagnata al nome del suo inventore, James Lovelock. Si tratta di un fatto interessante, degno di essere indagato criticamente: a rendere Gaia *mainstream* in questo dibattito, infatti, più che la penetrazione diretta dei testi lovelockiani, ha concorso la mediazione operata dal sociologo francese Bruno Latour.

Nonostante l'ampio dibattito suscitato, Gaia ha sempre ingenerato qualche imbarazzo. A lungo fraintesa come l'idea che la Terra fosse da ritenersi un superorganismo dotato di vita propria, l'ipotesi lovelockiana ha faticato a farsi strada in ambito scientifico - vedendosi invece accolta in modo meno problematico, quando non entusiasta, in certi ambiti del discorso filosofico e teologico¹. Non che il lavoro di

(1) Si vedano, per esempio, A. Primavesi, *Sacred Gaia. Holistic theology and earth system science*, Routledge, London-New York 2000 e M.

Lovelock sia stato ignorato dagli scienziati; quando non per criticarlo, tuttavia, essi se ne sono interessati per “dibatterlo”, come recitava il titolo di una celebre conferenza dedicata all’ipotesi lovelockiana alla fine degli anni Ottanta², senza che da questo dibattito più che quarantennale Gaia sia uscita quale concetto scientifico finalmente istituito. Lovelock stesso, in una riflessione retrospettiva sull’eredità del proprio lavoro, si accontentava - in una maniera che non possiamo impedirvi d’immaginare segnata da qualche nota di rassegnazione - di constatarne il successo in quel campo di studio multidisciplinare, sorto negli anni Ottanta, che va sotto il nome di *Earth System Science* (ESS): «La scienza di Gaia è ora parte del sapere convenzionale e viene chiamata *Earth System Science*; è solo il nome “Gaia” a essere controverso»³. Dello stesso parere era anche Lynn Margulis - che di Lovelock fu, com’è noto, prestigiosissima collaboratrice: «Quella nota come “Earth System Science” altro non è che Gaia stessa vestita di abiti futuristici e resa appetibile per gli scienziati “duri e puri”, in particolare i geofisici»⁴.

Se è probabilmente vero che l’ESS è da indicare quale esito scientifico di maggior rilevanza dell’invenzione lovelockiana, sembra contestualmente opportuno soffermarci a riflettere: si tratta di un mero mutamento di nome per un insieme d’idee, il quale sopravviverebbe invece indenne al nuovo battesimo? E dunque: Gaia è veramente riassumibile

Midgley (ed.), *Earthy realism: The meaning of Gaia*, Societas, Exeter-Charlottesville 2007.

(2) S.H. Schneider - J.R. Miller - E. Crist - P.J. Boston (eds.), *Scientists Debate Gaia: The Next Century*, The MIT Press, Cambridge 2004.

(3) J.E. Lovelock, *Reflections on Gaia*, in S.H. Schneider et al. (eds.), *Scientists Debate Gaia*, cit., p. 1.

(4) L. Margulis, *Gaia by any other name*, in Schneider et al. (eds.), *Scientists Debate Gaia*, cit., p. 8.

in una scienza olistica e interdisciplinare del pianeta? Il suo solo merito sarebbe stato, così, quello di attirare l'attenzione sulla scala planetaria e sui cicli di retroazione che garantirebbero principi auto-organizzativi al livello del sistema complesso terrestre? E, di conseguenza, non è forse un compromesso al ribasso, quello accettato da Lovelock e Margulis? A suffragare la pertinenza della nostra domanda - nonché l'impressione che una nota di rassegnazione connotasse le parole di Lovelock e Margulis - sta il fatto che la genealogia "gaiana" dell'ESS, se da un lato è innegabile, dall'altro rimane inconfessata.

È per rispondere a questa domanda che il riferimento a Bruno Latour diventa fondamentale. Se nel dibattito ecologico-politico contemporaneo, infatti, Gaia fa un perentorio ritorno col proprio nome, ciò è in virtù, più che di Lovelock, di Latour. Il sociologo francese - che definire sociologo, come vedremo, è tuttavia riduttivo - è infatti giunto, nel corso degli anni Duemila, ad assumere Gaia quale personaggio concettuale portante della sua proposta teorica; così facendo, tuttavia, egli ha al contempo gettato una luce nuova sull'opera di Lovelock, aprendo a modalità inedite di ereditare dalla sua invenzione.

Il proposito di questo scritto, allora, è d'indagare il ruolo che Gaia gioca nell'opera di Latour; nonché, specularmente, d'illustrare la flessione che l'intervento latouriano ha operato nella ricezione di Gaia, battendo vie interpretative rimaste sino ad allora inesplorate. Questo obiettivo, certo ambizioso per le dimensioni a cui questo scritto deve attenersi, ci obbligherà a un *tour de force* attraverso la produzione di Latour, di cui, necessariamente, seguiremo alcune piste lasciandone invece altre inesplorate, smaniosi d'arrivare al luogo ove tutte si ricongiungono: Gaia, per l'appunto.

Bruno Latour è, ad oggi, uno dei nomi più influenti nel dibattito ecologico-politico che, nel corso degli ultimi due decenni, si è sviluppato tra antropologia, filosofia e discipline affini. Egli non è solo uno degli autori maggiormente citati nel campo delle scienze sociali; i suoi lavori hanno assunto un'importanza decisiva, in anni recenti, anche nei campi - più o meno prossimi - dell'arte contemporanea, della teoria politica e della filosofia. Se è interessante chiamare in causa Latour qui, come abbiamo già detto, ciò è perché Gaia - la Gaia loveclockiana - è tra i concetti che più rendono il suo lavoro riconoscibile. Ma prima di arrivare a dire qualcosa su questo, sarà necessario ripercorrere le tappe di un tragitto intellettuale tra i più originali degli ultimi decenni.

L'approccio latouriano all'ecologia politica ha radici lontane, che vanno fatte risalire ai suoi primi studi di sociologia delle scienze. Allo stesso tempo, tuttavia, esso non può essere descritto come un esito scontato dei suoi lavori d'esordio: la strada che, dallo studio di un laboratorio di endocrinologia in California, porta Latour a ragionare sulle politiche del riscaldamento globale merita di essere ripercorsa con perizia⁵: ed è questo il compito che, compatibilmente con

(5) La carriera di Latour è lunga e densa, ed è stata oggetto di numerose pubblicazioni. Ci limitiamo a segnalare i due libri di Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, re.press, Melbourne, 2009, e *Bruno Latour. Reassembling the Political*, Pluto Press, London 2014; la biografia intellettuale compilata da Henning Schmidgen, *Bruno Latour in Pieces. An Intellectual Biography*, Fordham University Press, New York, 2015; e il più recente volume di Gerard de Vries, *Bruno Latour*, Polity Press, Cambridge, 2016. A margine, ci permettiamo di rimandare ai nostri N. Manghi, *Breve introduzione alla lettura di Bruno Latour*, "Quaderni di Sociologia", LXII, 77, pp. 101-106, 2018, e *Face à Latour: dalla sociologia della scienza alla geopolitica dell'Antropocene*, in B. Latour,

lo spazio che abbiamo a disposizione, ci proponiamo qui - nell'ottica di comprendere per che via il sociologo francese sia giunto a diventare, forse, il più importante interprete contemporaneo di Lovelock.

Nel 1979, Latour pubblicava, insieme al collega Steve Woolgar, un libro intitolato *Laboratory life*⁶. Si trattava dell'esito, scritto a quattro mani, dei due anni di etnografia (1975-1977) che Latour aveva condotto al Salk Institute di San Diego, in California, presso il laboratorio dell'endocrinologo francese Roger Guillemin (il quale era stato insignito, nel 1977, del premio Nobel per la medicina). L'impresa che veniva azzardata in quel libro non può essere sottovalutata: si trattava di applicare alla "vita di laboratorio" metodi che erano stati concepiti per - e che rimanevano per lo più riservati a - la "vita di villaggio" di quei popoli, non occidentali, che a lungo si erano chiamati "primitivi", ponendoli così all'altro capo della traiettoria che avrebbe trionfalmente condotto alla "nostra" modernità e alla "nostra" scienza. In un movimento speculare a quello degli etnologi, impegnati allora a de-esoticizzare le popolazioni non occidentali, Latour trascinava gli scienziati nel campo dell'etnografabile - muovendo il primo passo di quella che sarebbe giunta a costituirsi, un decennio più tardi, come una «antropologia dei moderni». Ma procediamo con ordine.

Come annunciava il sottotitolo di *Laboratory Life*, l'oggetto dello studio di Latour era la messa in luce dei processi di *costruzione* della conoscenza scientifica. Più nello specifico, il suo approccio - ispirato all'etnometodologia di

Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici, a cura di N. Manghi, Rosenberg & Sellier, Torino, 2019, pp. 7-36.

(6) B. Latour - S. Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, London-Los Angeles, 1979.

Harold Garfinkel da un lato e alla semiotica di Algirdas Greimas dall'altro⁷ - conduceva a caratterizzare tali processi come processi *collettivi*. Tale espressione va intesa secondo due accezioni diverse: da un lato, in senso abbastanza classicamente sociologico, essa mirava a rompere l'idea romantica dello scienziato solitario chino sui suoi esperimenti, mettendo in luce il ruolo decisivo delle reti di «alleati»⁸ del laboratorio - gruppi di ricerca allineati, ma anche finanziatori, pubblico etc.; dall'altro, e spingendosi qui su terreni che si trovavano inesorabilmente a sconfinare in ambito filosofico, a enfatizzare la parte attiva giocata dall'*agency* degli «oggetti» stessi della ricerca.

Secondo questa prospettiva, allora, ciò che avviene in laboratorio non è di carattere epistemologico - dell'ordine, cioè, di soggetti intenti a conoscere oggetti. Si gioca invece una partita ontologica: si attribuisce un nome - una sostanza - alle risposte che l'entità studiata sa dare agli strumenti con cui viene sollecitata - alla performance che essa sa offrire. Perché è in quest'ordine, infatti, come l'etnografia mostra, che vanno le cose: dalla traccia discenderà l'entità, che nulla ci autorizza a pensare *preesista* alla sua capacità di agire.

La parola, di origine semiotica, che Latour sceglierà per designare queste entità “in cerca di esistenza” è «attante»: «[u]n attante è una lista di risposte a una serie di prove [*trials*] - una lista che, una volta stabilizzata, è ancorata

(7) L'avvicinamento di Latour alla semiotica, che segnerà tutto il suo percorso successivo, è mediato dall'incontro con Paolo Fabbri. Si veda B. Latour - P. Fabbri, *La rhétorique de la science. Pouvoir et devoir dans un article de science exacte*, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1977, 13, pp. 81-95.

(8) B. Latour, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Edizioni di Comunità, Torino 1998.

al nome di una cosa e a una sostanza»⁹. Insomma, come scriverà Latour in un testo molto successivo: «Non sappiamo che cosa è, ma sappiamo cosa *fa*, grazie agli esperimenti condotti in laboratorio. Una serie di performance *precede* la definizione della *competenza* che sarà successivamente resa la sola causa di queste stesse performance»¹⁰. Da effetto che era inizialmente, rilevato dalle sofisticate strumentazioni del laboratorio, l'oggetto sperimentale si è fatto *causa*; la sua capacità di agire si è fatta proprietà, competenza, consistenza; ha acquisito una sostanza, ed è pronto a cominciare la propria storia nel mondo.

La prova ontologica di cui abbiamo qui abbozzato il profilo, tuttavia, si estende anche al di là del laboratorio: l'entità così istituita dovrà infatti dar prova della propria efficacia - della propria *esistenza* - all'interno di altri mondi: quello, per esempio, di industrie interessate a sviluppare un farmaco, di malati in cerca di una cura, di finanziatori desiderosi di darsi lustro pubblico etc. La differenza che era apparsa in laboratorio, l'iscrizione originaria che essa era, esisterà sino a dove saprà assemblare interessi, fare differenze ulteriori, riprodursi, trascinarsi, tradursi. Insomma, le entità che escono dal laboratorio sono entità miste, veri e propri «ibridi» di natura e società; portano i segni della propria invenzione, e tuttavia ciò non le rende meno reali; sono capaci di agire, pur non essendo soggetti. E ibride sono destinate a rimanere, continuando a produrre effetti

(9) B. Latour, *Technology is Society Made Durable*, in J. Law (a cura di), *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*, Routledge, London 1991, pp. 103-132, p. 122.

(10) B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London, 1999, p. 119.

che su quella soglia d'indiscernibilità giaceranno anch'essi inesorabilmente, recalcitrando ai tentativi di sottrarveli per sistemarli comodamente nel reparto delle faccende "naturali" o di quelle "sociali". La capacità di agire non emana più linearmente da un soggetto per riguardare un oggetto, ma circola tra i due poli sino a definire qualcosa come un destino comune tra i due: la possibilità stessa che essa sia distribuita, distinguendo un soggetto da un lato e un oggetto dall'altro, è l'esito di una serie di operazioni, mediazioni, prove di forza. Nei termini di uno dei casi più celebri studiati da Latour, ovvero quello di Pasteur e della sua invenzione dei microbi: «Pasteur fa i suoi microbi mentre i microbi "fanno il loro Pasteur"»¹¹.

Quello di «ibrido» è un concetto chiave per capire il passaggio ecologico-politico nel pensiero latouriano, e vale dunque la pena di soffermarci. Nell'economia del discorso di Latour, la nozione di ibrido ricopre un ruolo fondamentale: da un lato, illustra la storicità delle cose - la storicità delle fattezze che un'entità assume in laboratorio e lungo la traiettoria della sua esistenza; dall'alto, tuttavia, mostra come al corso di questa storicità, al profilo di queste fattezze, contribuisca l'entità stessa, la quale (a differenza di quanto sembravano voler asserire i sociologi della conoscenza scientifica britannici, con cui Latour intrattenne negli anni Ottanta una lunga diatriba) solo accedendo a questa storicità può giungere all'esistenza. Non ne va, dunque, dell'identità sociale delle cose, immagine "pubblica" dietro cui sussisterebbe un'altra privata, segreta, e magari inattuabile; si tratta invece delle cose *tout court*, che giungono così a coincidere, ontologicamente, con la storia dei loro effetti e delle

(11) Ivi, p. 16.

loro trasformazioni¹². Descrivere gli oggetti scientifici come ibridi, infatti, significa rinunciare al racconto che li vuole scoperti dagli scienziati, e dunque fondamentalmente privi di *agency* e di storia; ma anche a quella, speculare, di chi vuole gli scienziati, proprio come ogni altro attore sociale, muoversi nel campo di “rappresentazioni sociali” che con le entità intratterrebbero rapporti epistemologicamente compromessi - pagando a caro prezzo una storicità ottenuta privandole di una reale esistenza. In breve, dunque, la nozione di ibrido spezza la scena epistemologica che vuole soggetti contrapporsi a oggetti in un processo di conoscenza: ereditando qui, in qualche modo, dalla lezione di Deleuze e Guattari, secondo cui «tutto è produzione»¹³, Latour costruiva un discorso sulla scienza che rifiutava di porla sotto il segno della *rappresentazione* - una mossa che avrebbe contribuito ad animare quella svolta contemporanea delle scienze sociali che non a caso è stata chiamata «ontologica»¹⁴.

È lungo questa strada - che noi abbiamo arbitrariamente tracciato seguendo il concetto di «ibrido», ma che si afferma in realtà nel muoversi di una concettualità comples-

(12) Si veda, a questo proposito, B. Latour, *L'agency al tempo dell'Antropocene*, in *Id.*, *Essere di questa terra*, cit., pp. 97-120.

(13) G. Deleuze - F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Schizofrenia e Capitalismo*, Einaudi, Torino 1975.

(14) Per una presentazione dell'*ontological turn* in antropologia, si può vedere M. Holbraad - M.A. Pedersen, *The Ontological Turn*, Cambridge University Press, Cambridge 2017. Per una presentazione più concisa ma al tempo stesso più puntuale dell'evento concettuale costituito da questa svolta, nonché per un resoconto che correttamente lo colloca in un teatro più vasto di quello della sola antropologia culturale, si veda A. Pickering, *Ontological Turn. Taking Different Worlds Seriously*, “Social Analysis”, 61, 2, 2017, pp. 134-150. Per una lettura storica interna all'antropologia, si veda Viveiros de Castro, *Who's Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate*, “The Cambridge Journal of Anthropology”, 33, 1, 2015, pp. 2-17.

siva più che nel taglio specifico di tale o tal altra nozione - che Latour giunge all'ecologia politica. Ma sarebbe meglio dire: che il suo lavoro mostra la propria rilevanza ecologico-politica. Come ha egli stesso recentemente dichiarato retrospettivamente parlando dei suoi lavori degli anni Ottanta presso l'École des Mines di Parigi, infatti, quella di cui si era occupato sino ad allora era già, di fatto, materia ecologico-politica: «Molti dei casi sui quali lavoravo con i miei studenti e i miei colleghi riguardavano temi che all'epoca non chiamavo "ecologici", ma che fanno parte dell'ecologia nel senso esteso che conosciamo oggi. Il mio lavoro su Pasteur era già, in un certo senso, un lavoro di ecologia politica: i microbi erano degli agenti che facevano parte del mondo al di là dell'umano»¹⁵.

Politica degli ibridi

Siamo negli anni Novanta; il muro di Berlino è crollato e il dibattito politico è animato da chi ritiene che con l'Unione Sovietica sia finita anche la Storia, e che si prospetti un futuro dove le grandi conflittualità del passato lasceranno il posto a frizioni e aggiustamenti strutturali di un mondo arresosi alla sua versione migliore, fatta di capitalismo e democrazia; e da chi invece prospetta un ritorno di arcaismi che darà luogo allo «scontro delle civiltà», blocchi che, in virtù di tare culturali sopravvissute al bipolarismo, finiranno per mostrarsi incompatibili.

In quello scenario, Latour, preferiva invece posare lo

(15) N. Manghi, *Intervista a Bruno Latour*, "Quaderni di Sociologia", LXII, 77, 2018, pp. 107-108.

sguardo su un fenomeno che surrettiziamente andava cominciando ad imporsi all'opinione pubblica: i conflitti ecologici. Certo, le questioni ecologiche erano sorte ben prima, e la riflessione ecologico-politica aveva presto cominciato ad accompagnarle. Con la fine della guerra fredda, tuttavia, per molti in Europa sembrava aprirsi la strada di una possibile conversione ecologica della democrazia: dietro la minaccia costituita dai conflitti ecologici, qualcuno avrebbe potuto pensare, si prospettava una pace finalmente perpetua.

Critico di questi ottimismo, Latour proponeva un lessico in grado di caratterizzare diversamente la scena che andava producendosi: di mostrare, cioè, la reale politicità di quanto si presentava al cuore delle democrazie occidentali, e di scansare l'equivoco che potesse trattarsi di una semplice questione tecnica - dell'insorgere, cioè, di nuove questioni da regolare secondo forme democratiche ormai consolidate, e anzi rinforzate dal crollo del blocco sovietico. Nel vocabolario latouriano, ciò che andava accadendo poteva definirsi come una «proliferazione degli ibridi»¹⁶: ne derivava che i conflitti ecologici, per essere compresi nella loro politicità, mostravano la necessità di una ricatalogazione dell'esistente, di un nuovo vocabolario politico capace di re-inventoriare fenomeni che, nelle categorie correnti, dovevano forzatamente essere ricondotti a questioni di "natura" o di "società" e ricadere di conseguenza alternativamente sotto la giurisdizione esclusiva della scienza o della politica. I casi, sempre più frequenti, di stabilimenti industriali inquinanti, opere pubbliche contestate a causa del loro impatto ambientale, controversie attorno allo stoccaggio

(16) B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano, 2009, p. 11.

dei rifiuti, e così via, parevano resistere all'applicazione del protocollo per cui, una volta accertati i fatti da parte degli scienziati, i politici avrebbero deciso su ciò che rimaneva indeterminato; i soggetti interessati da tali vicende, infatti, è proprio sul protocollo che non parevano riuscire ad accordarsi, né sul momento in cui il passaggio di consegne tra scienza e politica sarebbe dovuto avvenire.

Il lavoro di sociologia della scienza condotto da Latour nel decennio precedente assumeva dunque, come anticipato, il profilo di un'ecologia politica. Cos'è, infatti, un fiume inquinato se non un ibrido - un'entità, cioè, che reca tratti misti, un po' di natura e un po' di cultura, un po' di soggetto e un po' di oggetto, che spezza le classificazioni, che s'insinua tra le giurisdizioni, che con la propria pertinenza simultanea cortocircuita la divisione del lavoro tra tecnici, politici e pubblico? Cos'è, se non una cattiva sociologia della scienza, a farci pensare che conoscenza e azione sarebbero separabili, la prima isolabile in un nucleo di *expertise*, la seconda riducibile a pura decisione su fatti solidamente stabiliti?

Quella che qui abbiamo definito come ecologia politica - e che, alla luce di quanto detto, non poteva prescindere da un attraversamento sociologico delle scienze - potrebbe altrettanto chiamarsi, nel gergo di Latour, «antropologia dei moderni»¹⁷. In effetti, la mossa tramite cui Latour giungeva a tematizzare la politicità dell'ecologia era costituita da un discorso antropologico su chi, fino a quel momento, aveva tenuto discorsi antropologici sempre sugli altri. Mentre tante energie intellettuali venivano spese a pensare la

(17) Quello di un'antropologia dei moderni, pur resosi manifesto soltanto a partire dai lavori degli anni Novanta, è in realtà un progetto che ha animato il suo lavoro sin dagli esordi. Cfr. N. Manghi, *Face à Latour*, cit.

post-modernità, Latour avvertiva che «moderni», in realtà, non lo eravamo mai stati. Chi si credeva moderno viveva entro una «costituzione» che sanciva la separatezza di natura e cultura, dimensioni ontologiche la cui competenza esclusiva spettava ad attività altrettanto distinte quali scienza e politica. Da questa costituzione, tuttavia, prendeva le mosse quella cattiva sociologia della scienza, sopra menzionata, che si ostinava a celare la politicità dei conflitti ecologici.

Ciò che si tratta di abbandonare, in effetti, è precisamente lo schema che il lavoro di sociologia della scienza condotto da Latour aveva aspramente criticato: quello per cui da una parte vi sarebbero i soggetti e dall'altra gli oggetti; tra loro, poi, in un secondo momento, i realisti postulerebbero una relazione di diretta conoscibilità, mentre i relativisti una di irriducibile opacità, che costringe i soggetti entro le loro "rappresentazioni sociali" e respinge gli oggetti all'inconoscibilità del noumeno. Se da una parte il proliferare degli ibridi insorgeva a spezzare, in virtù della loro inclassificabilità, questa partizione tra soggetti ed oggetti, natura e cultura, scienza e politica, dall'altra il discorso latouriano si offriva quale antropologia fondamentale in grado di ridisegnare il quadro concettuale in cui tutto ciò poteva essere interpretato.

Il proliferare degli ibridi, insomma, metteva in mostra il punto cieco della modernità; e proprio in quel punto, alle medesime coordinate, Latour posizionava il luogo concettuale deputato ad aprire il campo dell'auspicata politica «non-moderna»: il «parlamento delle cose». Il parlamento delle cose, è forse utile precisarlo, non è il progetto di un'istituzione concreta. In questo senso, il vocabolario scelto da Latour per la sua invenzione concettuale ha generato

numerosi fraintendimenti. Come già detto, infatti, l'obiettivo di Latour - così come del suo concetto - non era estendere l'applicazione delle modalità democratiche a una nuova serie di fenomeni, "esportare la democrazia" nel campo della natura; bensì di costituzionalizzare, per così dire, una schiera di nuovi esseri che reclamavano a gran voce di essere rappresentati - rappresentati come *soggetti*. Le "cose", infatti - neuroni, virus, gas serra, oceani, foreste etc. - non avevano, presso i moderni, il potere di partecipare ai dibattimenti politici che pure, in molti casi, le riguardano: se ne trovavano sempre o a monte, come cause di fenomeni che necessitavano di intervento politico, oppure a valle, come oggetto di misure decise dagli umani. Ma se questa scansione temporale tra il momento della scienza e quello della politica veniva ora sempre più complicato dal proliferare degli ibridi - si pensi al divario tra il consenso scientifico sull'origine antropica del riscaldamento globale, e gli scetticismi a riguardo che tuttavia dilagano in politica -, ecco allora che nel parlamento latouriano, dove le cose, mute, hanno tuttavia negli scienziati i propri portavoce, la politica esce dallo scacco sotto cui la scienza la teneva e può, finalmente, ricominciare. Al contempo, il parlamento delle cose si offriva come lente che consentiva di porre la scienza sotto un segno diverso da quel consenso che la politica dei moderni sempre le richiedeva: in questo senso, presso i moderni, gli scienziati stessi si trovavano esposti al ricatto di una politica che domandava perentoriamente "fatti certi" che delimitassero con esattezza il campo dell'umanamente decidibile da quello del naturalmente deciso. Nel parlamento delle cose, invece, c'è posto per il dissenso e le controversie - quel dissenso e quelle controversie che la sociologia della scienza aveva contribuito a portare alla luce.

La scatola nera che Latour aveva scoperto, quella che mostrava gli scienziati intenti a dibattere e disquisire come da fuori non li s'immaginava - "scoprire la natura" non doveva unificarli? -, mostrava ora le proprie conseguenze politiche.

Isabelle Stengers ha avanzato una lettura interessante del parlamento delle cose, identificandolo con una «deformazione, immediatamente operante, del presente per effetto di un avvenire dalle esigenze illimitate»¹⁸. In questo senso, si potrebbe dire che il parlamento delle cose è una utopia («avvenire dalle esigenze illimitate»); si tratta di un'utopia, tuttavia, che trova la sua ragion d'essere nella torsione «immediatamente operante» che impone al presente - di una profezia, insomma, cui tocca assumersi, pragmaticamente, il compito del proprio realizzarsi¹⁹. Il parlamento delle cose, allora, più che invocare una propria istituzione, interviene come concetto in grado di affermare il carattere intrinsecamente politico delle scienze, che, come Latour aveva mostrato nei suoi studi sociologici, introducono nel «collettivo»²⁰ nuove entità. A questo scivolamento nell'interpretazione delle scienze, ne corrisponde di necessità un altro che vede ridefinirsi il luogo del politico: da ammini-

(18) I. Stengers, *Le politiche della ragione*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 197.

(19) Si tratta, questa, di una figura elaborata variamente nel corso della sua opera da Jean-Pierre Dupuy. Si vedano soprattutto *Piccola metafisica degli tsunami*, Donzelli, Roma 2006, e *L'avenir de l'économie. Sortir de l'économystification*, Seuil, Paris 2012.

(20) Quello di "collettivo" è un termine, ormai di uso corrente in antropologia, introdotto da Latour per dire "società" senza ricadere nel dualismo che vorrebbe quest'ultima opporsi alla "natura": il collettivo è composto di tutte le entità, umane e nonumane, che si associano a formare i nostri mondi.

strazione della vita pubblica, la politica diviene «composizione progressiva del mondo comune»²¹.

Insomma, in questo nuovo parlamento le cose sono rappresentate – parola che assume qui un significato nuovo, che unisce la “rappresentazione” (scientifica) e la “rappresentanza” (politica) – nella loro agency: quella stessa agency che, abbiamo visto, le rendeva partecipi della propria “scoperta”, consente loro di intervenire nelle nostre vite – proliferando al di là dei confini “naturali” nei quali le vorremmo stabilite – e le rende soggetti politici all’interno del collettivo. In questa caratterizzazione latouriana, la politica diviene impossibile da confinare a un ambito dell’esistente; la negoziazione è permanente; il collettivo è inchiodato al momento costituente. Ed è proprio con questo momento che, nel pensiero di Latour, coincidono le scienze, moltiplicatrici del mondo, dei suoi abitanti e delle loro connessioni.

Gaia, parlamento delle cose?

Se siamo giunti sin qui, seguendo la via, che sapevamo impervia, dello sviluppo del pensiero ecologico-politico di Latour, è perché solo alla luce di tale traversata diviene possibile comprendere il ruolo che il riferimento a Gaia gioca nella traiettoria complessiva dei lavori del pensatore francese - e, contemporaneamente, la profondità della lettura di Gaia che egli inaugura.

Latour è, per sua stessa ammissione, un lettore di

(21) B. Latour, *Politiche della natura. Verso una democrazia delle scienze*, Cortina, Milano 2000, p. 11.

Lovelock da lungo tempo²², come testimoniano, peraltro, alcune sparse citazioni in testi risalenti all'inizio degli anni Novanta²³. Ma se in queste menzioni occasionali il riferimento ai libri di Lovelock è privo di una particolare rilevanza teorica, la metamorfosi di Gaia, che da oggetto di occasionale interesse diviene personaggio concettuale d'importanza primaria, è individuabile con precisione. In una nota a piè di pagina del suo libro più espressamente politico, *Politiche della natura*, infatti, Latour scrive: «Si potrebbe dire che la Gaia di Lovelock è esattamente il contrario della natura e che somiglia piuttosto a un Parlamento delle discipline»²⁴.

Andiamo con ordine nell'analisi di questa frase, che contiene *in nuce* tutti i successivi movimenti del pensiero dell'autore. Prima di tutto, Latour invoca «la Gaia di Lovelock»: il riferimento non è, dunque, meramente al nome, o all'idea di un pianeta animato, bensì si richiama espressamente all'opera - all'epoca già quasi trentennale - dell'inventore britannico, assumendo così i tratti di un'interpretazione. Si tratta di un punto cardinale, che giustifica il titolo del nostro contributo: Latour non solo s'iscrive nel solco tracciato da Lovelock, ma si presenta esplicitamente come suo interprete.

In secondo luogo, Gaia viene presentata come «esattamente il contrario della natura», proponendosi dunque quale figura non-moderna per eccellenza. Come a dire: con Gaia non è possibile fare quello che si faceva con la

(22) N. Manghi, *Intervista a Bruno Latour*, cit., p. 108.

(23) Cfr. p. es. B. Latour - C. Schwartz - F. Charvolin, *Crises des environnements: défis aux sciences humaines*, "Futur Antérieur", 6, 1991, pp. 28-56.

(24) B. Latour, *Politiche della natura*, cit., p. 307.

“Natura”: nessuna scienza potrà rivendicarvi sovranità esclusiva, nessuna politica potrà esservi considerata accessoria. E, nel caso ci fosse bisogno di specificarlo, ciò significa anche che Gaia non offre possibilità alcuna di riconciliazione ultima, di quelle che pure la proposta lovelockiana aveva suscitato nelle letture *new age* che spopolarono sin dalla sua originaria formulazione.

Da ultimo, come logica conseguenza di quanto già affermato, Gaia mostra di somigliare invece «a un Parlamento delle discipline». La terminologia ha subito una piccola mutazione, e il parlamento non riunisce più le cose, bensì le discipline; ma è evidente che, nella prospettiva latouriana, si tratta del medesimo concetto, giacché nel parlamento le cose, mute, necessitano di essere rappresentate dai loro portavoce, gli scienziati. Si tratta di un punto su cui Latour ritornerà in più occasioni negli anni successivi, seppure in forma indiretta, citando per esempio l'International Panel on Climate Change (IPCC) delle Nazioni Unite come un esempio di parlamento delle cose: luogo, cioè, in cui Gaia s'istituisce, in cui le sue dimensioni sconfinata e la straordinaria varietà delle sue componenti - che qui s'indeterminano nel loro carattere umano, animale, vegetale o geologico - sono condotte nello stesso foro, a produrre le differenze che esse sono, grazie all'attività di scienziati dell'atmosfera, geologi, oceanologi, economisti etc., che non sono radunati in qualità di “esperti” chiamati a stabilire i fatti, bensì quali portavoce delle entità che, rappresentandole, fanno venire all'esistenza.

Ecco, allora, che nella figura di Gaia vediamo prendere corpo - corpo planetario - quella formula con cui Latour, come detto, definisce la politica: composizione progressiva del mondo comune. Gaia, insomma, non è né natura né

rappresentazione: bensì piano di un'immanenza in perenne costruzione, e dunque pianeta che, alla lettera, non può essere abitato senza intervenire, in qualche misura, sulla sua consistenza.

All'interno della traiettoria intellettuale di Latour, il protagonismo di Gaia corrisponde al passaggio da un'ecologia politica "locale", precipitato immediato dei suoi precedenti studi di sociologia della scienza, a un interesse precipuo - e politico in un senso più radicale - per la questione del riscaldamento globale, sviluppato a partire dalla fine degli anni Duemila; e, necessariamente, dunque, corrisponde anche a un drammatizzarsi della scena. Dalla figura tutto sommato pacifica del parlamento, siamo passati a un pianeta affannato, per descrivere il quale Latour non risparmierà il riferimento alla guerra²⁵: mondo che diviene sempre più urgente comporre, ma che comporre appare ogni momento più difficile. Se il parlamento delle cose era il nome di una pace possibile, sebbene una pace ben diversa da quella kantiana, Gaia si offre quale strumento per dichiarare una guerra già in corso: per dare un tono politico, e quasi apocalittico, cioè, alla questione dei mutamenti climatici. Per comprendere al meglio la caratterizzazione latouriana di Gaia, tuttavia, sarà opportuno volgere la nostra attenzione all'opera di Lovelock e alle sue principali ricezioni.

(25) Si veda B. Latour, *War of the worlds. What about peace?*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2002.

Gaia: scienza o religione?

Nella sua autobiografia, Lovelock ricorda l'amarezza provata di fronte alle reazioni che alla sua invenzione furono riservate durante gli anni Ottanta: «Per quanto cercassi di convincere gli scienziati a prendere sul serio Gaia, ci riuscii raramente. Per tutti gli anni ottanta, Gaia fu trattata più come fantascienza che come vera scienza, e alla fine divenne quasi impossibile pubblicare un articolo che avesse nel titolo, o perfino nel testo, la parola Gaia - a meno che non fosse per censurarla»²⁶. Insomma, benché Gaia fosse nata da preoccupazioni espressamente scientifico-sperimentali - in particolare, inerenti alla rilevazione della presenza di vita su Marte²⁷ -, né mai Lovelock avesse tentato di favorirne chiavi di lettura spiritualistiche, essa si trovava a suscitare soprattutto entusiasmi *new age*, mentre gli scienziati «[l]a consideravano un argomento alla stregua dell'astrologia»²⁸.

Lovelock, che si era aspettato - pronto anche a compiacersene - che il suo libro *Gaia: Un nuovo sguardo alla vita sulla terra*, pubblicato originariamente nel 1979, «sarebbe stato criticato, perfino censurato, dalle varie Chiese, che avrebbero considerato la venerazione della Terra alla stregua di un'eresia»²⁹, doveva rimanere spiazzato. La vera censura, ebbe a constatare, proveniva dai neo-darwinisti, che osteggiavano Gaia, la quale, come non è necessario

(26) J.E. Lovelock, *Omaggio a Gaia. La vita di uno scienziato indipendente*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 307.

(27) J.E. Lovelock, *A physical basis for life-detection experiments*, "Nature", vol. 207, N. 4997, 1965, pp. 568-570.

(28) J.E. Lovelock, *Omaggio a Gaia*, cit., p. 307.

(29) Ivi, p. 361.

ripetere in questa sede, aveva presto assunto le forme e la portata di una «nuova teoria dell'evoluzione»³⁰.

L'idea originaria dell'inventore britannico, ovvero che fosse possibile comprendere se un pianeta ospiti o meno la vita analizzando la composizione della sua atmosfera in cerca di disequilibri che solo la presenza attiva della vita avrebbe potuto spiegare, aveva implicazioni evidentemente ben ulteriori a quelle del programma di ricerca entro cui fu originariamente sviluppata - e dove trovò, peraltro, scarsa fortuna. Nel tentativo di svilupparle, Lovelock si era spinto su territori inesplorati tra scienze della vita e scienze della terra, in quel luogo dove, nella prospettiva di Gaia, risiede il segreto tanto dell'una quanto dell'altra - quella «sottile pellicola», «zona critica» che Gaia è³¹. Non è questa, tuttavia, la strada che avrebbe consentito a Gaia di ottenere credito in campo scientifico. Come abbiamo già detto in apertura di questo testo, tanto Lovelock quanto Margulis ebbero a dirsi soddisfatti della penetrazione delle idee che stavano alla base di Gaia - o perlomeno di alcune tra esse - in quel campo di ricerca, cresciuto di pari passo con la minaccia climatica, noto come *Earth System Science*. Non si può, tuttavia, dire che entro tale campo di studi la genealogia "gaiana" sia riconosciuta con altrettanta chiarezza e linearità: Lovelock è citato - quando è citato - più come precursore che come ispiratore, e Gaia

(30) R. Bondi, *Blu come un'arancia. Gaia tra mito e scienza*, Utet, Torino, 2006, p. 76. Lo studio più completo e aggiornato sull'ipotesi Gaia è quello di Sebastien Dutreuil, *Gaïa: hypothèse, programme de recherche pour le système Terre, ou philosophie de la nature?*, tesi di dottorato, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Parigi 2016.

(31) B. Latour, *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Les Empêcheurs de penser en rond / La Découverte, Paris 2015, p. 116.

è generalmente richiamata solo dopo aver dispiegato cautele che paiono essere d'ordinanza perché di essa si possa parlare nel campo strettamente scientifico.

Come abbiamo già detto, l'impressione è che l'istituzionalizzazione *mainstream* di Gaia entro la ESS rivendicata come un successo rappresentasse un compromesso al ribasso. In effetti, rinunciare alle implicazioni evoluzionistiche dell'ipotesi Gaia, ovvero alla sua dimensione storica, per limitarsi ad accettarla come descrizione scientifica del complesso funzionamento del sistema Terra, significava anche smarrire per strada l'originalità dell'intuizione Lovelockiana; e proprio il riferimento a Latour, e al suo impiego dell'ipotesi di Lovelock, ci consentirà di mostrarlo.

L'opera di Latour, come abbiamo cominciato a dire, apre una nuova prospettiva su questa originalità, e lo fa esattamente recuperando il filo di una storicità andata perduta in queste scienze dell'ennesimo sistema complesso³². Di Gaia, infatti, non è la scala a interessarlo: lo studioso francese non è sedotto dal fatto che Gaia rappresenterebbe, come tanto i detrattori di Lovelock quanto i suoi sostenitori più accesi hanno concordato, una "teoria olistica" del pianeta; e anzi lo nega con decisione. A detta di Latour, al contrario, questa è un'idea pericolosa, che «autorizza a

(32) Sarebbe necessario, sebbene non sia questa la sede, approfondire il ruolo giocato da Isabelle Stengers nella costruzione dello spazio di questa ricezione di Gaia. Se Latour cita Gaia indipendentemente da Stengers, la sua lettura di Lovelock - così come molta della sua opera - si è tuttavia sviluppata in un dialogo costante con la filosofa belga. Si vedano: I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, Paris 2012, e Id., *Une autre science est possible! Manifeste pour le ralentissement des sciences*, La Découverte, Paris 2013, dove Stengers dettaglia la «intrusione di Gaia». Si veda anche B. Clarke, *Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis*, "Theory, Culture & Society", 34, 4, 2017, pp. 3-26.

saltare prematuramente a un livello superiore *confondendo le figure della connessione con quelle della totalità*»³³, e che non coglie la novità rappresentata da Gaia: «l'innovazione di Lovelock consiste proprio nel non lasciarsi catturare da quel tropo abituale del Tutto e delle parti»³⁴. La particolarità della prospettiva rappresentata da Gaia, infatti, sta nell'aver descritto un mondo fatto di processi: un mondo fatto del suo farsi, si potrebbe dire, e di un farsi che solo a posteriori è possibile scomporre in entità discrete, e nella macro-entità cui il loro intricarsi darebbe luogo. In altre parole: Gaia non è né globale né locale, e porta invece con sé una topologia che spezza questa alternativa.

Gaia, allora, non solo non è una divinità pagana, ma non è nemmeno «una macchina cibernetica controllata da cicli di retroazione»³⁵, come pure Lovelock più volte ha scritto; piuttosto, essa è «un susseguirsi di eventi storici che si espandono ciascuno un po' più in là - oppure no»³⁶. Gaia, insomma, è un divenire-macchina sempre aperto e integralmente storico: e in questa apertura, in questa storicità, sta ciò che la rende un'idea interessante.

È ora possibile misurare più precisamente tutta la differenza che c'è tra Gaia e il Sistema Terra, sua magra reincarnazione: a differenza di quest'ultimo, Gaia non si dà come oggetto di studio di una scienza - magari al servizio di una politica che sogni di controllarla. La postura che Gaia suscita in chi si rivolga a essa, infatti, non è quella del soggetto: piuttosto, essa dà luogo a una comunità di destino, a un collettivo, a un popolo - da cui essa

(33) B. Latour, *Face à Gaia*, cit., p. 172.

(34) Ivi, p. 173.

(35) Ivi, p. 185.

(36) *Ibidem*.

dipende non meno di quanto esso dipende da lei. Nessuna geoingegneria, dunque, nessun aggiustamento del pianeta per mezzo tecnico; con Gaia, tutto ciò diviene semplicemente impensabile. Piuttosto, essa ci presenta un compito - compito che è etico, politico ed epistemologico a un tempo: costruire gli strumenti di una sensibilità nuova, «arti dell'attenzione»³⁷, istituzioni che, mostrandoci Gaia, la facciano esistere.

Conclusioni

L'ecologia, ha scritto Latour, «non è la scienza della natura, ma il ragionamento, il *logos*, su come vivere assieme in luoghi abitabili»³⁸. Si tratta di una visione esplicitamente debitrice del lavoro di Michel Serres, che già nel 1990 coglieva la trasformazione che avrebbe caratterizzato la nostra epoca, descrivendo l'inarrestabile collassare della scena classica del pensiero politico moderno, dominata dalla dicotomia amico-nemico e dal *setting* costituito dal campo di battaglia destinato a ospitare il loro scontro decisivo: «Non ci battiamo più gli uni contro gli altri, noi, le nazioni che si dicono sviluppate, ci volgiamo piuttosto, tutti insieme, contro il mondo»³⁹.

Alla luce di quanto abbiamo detto, non possiamo certo accettare l'idea di una Gaia *nemica*; se non altro, perché

(37) Si veda A.L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2015.

(38) B. Latour, *Coming out as a philosopher*, "Social Studies of Science", 40, 4, pp. 599-608, p. 605.

39 M. Serres, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano, 1991, p. 47.

non ne ha facoltà. Ma se l'immagine proposta da Serres che qui abbiamo richiamato è importante, ciò è perché essa ci mostra Gaia sottrarsi quale campo di battaglia, perdere la consistenza di suolo da calpestare, la compattezza di territorio da difendere o conquistare. Gaia, insomma, fa esplodere il pianeta nelle molteplicità che lo compongono, e complica in maniera decisiva la scena bellicosa della politica moderna: i territori di cui essa si compone, infatti, si sovrappongono.

In questa sottrazione, in questo invito a comporre, a raccontare storie più complesse e complicate di quelle che abbiamo ereditato per definire la nostra esistenza su questo pianeta, sta il significato di Gaia nella lettura di Latour. In questo intervento abbiamo ripercorso le tappe principali del singolarissimo tracciato che dalle iniziali ricerche di sociologia della scienza ha condotto lo studioso francese a occuparsi di ecologia politica. La linea che abbiamo seguito è quella degli ibridi: concetto che dapprima abbiamo trovato riferito agli oggetti scientifici, volto a mostrarne l'ambiguo modo di esistenza, costruttivista e realista a un tempo; e che poi, lungo la traiettoria di un irriducibile proliferare, è giunto a caratterizzare un pianeta intero - Gaia.

Gaia è, in effetti, pianeta ibrido. Queste parole riassumono in termini essenziali, ma nondimeno puntuali, la specificità che del pianeta Terra emerge agli occhi di Lovelock, il fattore che la distingue da tutti gli altri, la differenza cui l'inventore britannico volle dare il nome di una dea greca: pianeta di rocce e vita, incessante «bricolage del minerale»⁴⁰. Ed esse trovano illuminata la loro nervatura

(40) E. Coccia, *Métamorphoses*, Payot, Paris, 2020, p. 16.

politica in quella formula latouriana, già richiamata, di cui offrono una incarnazione: «composizione progressiva del mondo comune». Certo, alla luce di quanto detto, quel “progressiva” non può soddisfare, se lo s’intende come progressione verso un fine che si farebbe a ogni passo più vicino, a ogni ciclo di retroazione più prossimo; come abbiamo cercato di dire, esso va immaginato dispiegarsi su di un piano infinito, destinato a una eterna provvisorietà, nonché integralmente precario.

Gaia, dunque, è un doppio movimento: da un lato, insistenza di tutto in ciascun punto, sovrapposizione esasperata, concatenamento infinito; dall’altro, sottrazione di ogni suolo, esplosione di qualunque consistenza, scioglimento di ciascun assemblaggio stabile. Processi che si fanno pianeta, pianeta che si disfa in processi: ecco che Gaia, collocandoci nella sua temporalità ingarbugliata, ci si offre come ciò a cui irriducibilmente apparteniamo e come ciò che è tuttavia nostro compito fare e rifare incessantemente. Passato e futuro di un presente infinito, Gaia è un cosmo, più che un organismo.

Il nostro intervento si proponeva un compito che probabilmente eccede lo spazio che potevamo qui dedicargli. Così facendo, non avevamo certo la presunzione di esaurire un tema storico-concettuale così denso e articolato come l’intreccio tra le traiettorie intellettuali di Bruno Latour e James Lovelock. Piuttosto, c’interessava indicare un luogo e far cenno ai due sentieri che, intersecandosi, lo hanno generato. Non per l’interesse che rivestirebbe in sé, quale oggetto di storia delle idee; piuttosto, perché esso può fungere da polo attrattore in grado di orientarci nelle rovine in cui ci muoviamo.

E, in effetti, Gaia questo è: il tenore della sfida che essa

pone, l'abbiamo detto, è etico, politico ed epistemologico al tempo stesso. Assumerla come una complessa descrizione del sistema terrestre, in questo senso, non basta: Gaia pretende di più. E ciò, è evidente, non significa rifiutare di considerarne la scientificità; al contrario, significa accettare la sfida di porre la questione, di questa scientificità, in maniera radicale, e dunque oltre le illusorie garanzie dei "criteri epistemologici" che vorrebbero avere per sé l'ultima parola, e dire se Gaia "esista" o meno. In Gaia - e qui è dove la lezione di Latour risuona in tutta la sua profondità, nonché dove essa assume un tono profetico, quasi apocalittico - epistemologia e ontologia coincidono: sapere senza oggetto, oggetto che si sottrae al sapere, essa è profezia che ci spetta provare a inverare.