

Face à Latour  
Dalla sociologia della scienza  
alla geopolitica dell'Antropocene  
di Nicola Manghi

I. INTRODUZIONE: ECOLOGIA POLITICA

I cinque testi raccolti in questo volume sono stati selezionati con due finalità: da un lato, presentare gli sviluppi più recenti del pensiero ecologico-politico di Bruno Latour e le sue nozioni fondamentali; dall'altro, mostrare la continuità con gli studi precedenti dall'autore, nella convinzione che solo così sia possibile comprendere dove di questa ecologia risieda la *politicità*.

Per questi motivi, la raccolta si apre con un testo del 1995, *Modernizzare o ecologizzare?*, che oltre a essere uno dei primi contributi in cui Latour si confronta in maniera sistematica con le questioni sollevate dalla crisi ecologica, segnala il rapporto di forte continuità che gli studi di ecologia politica hanno con le ricerche di sociologia della scienza e «antropologia dei Moderni» precedentemente condotte. Da lì si procede con un articolo del 2004, *Perché la critica ha finito il carburante?*, nel quale Latour s'interroga sulla progressiva perdita di rilevanza che il pensiero critico dimostra da qualche tempo a questa parte: qual è il ruolo dell'intellettuale «nonmoderno»? I contributi successivi (*L'agency ai tempi dell'Antropocene*, *L'Antropocene e la distruzione dell'immagine del globo e Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*), invece, mostrano all'opera due personaggi concettuali che Latour ha contribuito a introdurre nel contemporaneo dibattito sulle tematiche ecologiche: Gaia e l'Antropocene. Tramite le risorse offerte da queste due nozioni, Latour ci guiderà in un tentativo di visualizzare le faglie di conflitto – faglie di una vera e propria *guerra*, ci dice l'autore – tracciate dalla crisi ecologica.

A questa introduzione, allora, sarà riservato il tentativo, da un lato, di offrire un approccio al pensiero di Latour, ricostruendone anche didascalicamente lo sviluppo dagli anni della formazione sino ai con-

*Nicola Manghi* (1991) è antropologo, dottorando presso l'università di Torino. Svolge le proprie ricerche tra Tuvalu, piccolo stato insulare polinesiano, e Aotearoa/Nuova Zelanda.

tributi più recenti<sup>1</sup>, e, dall'altro, di mostrare come solo se considerato nella sua traiettoria complessiva esso sia in grado di mostrarsi fino in fondo nella sua intensità politica.

## 2. DA BEAUNE A SAN DIEGO, PASSANDO PER ABIDJAN

Latour nasce nel 1947 a Beaune, in Borgogna, in una famiglia impegnata da svariate generazioni nella produzione di vino, crescendo in un ambiente benesante e cattolico. Dopo gli studi liceali, si iscrive alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Digione, dove studia con André Malet, traduttore francese del grande teologo ed esegeta tedesco Rudolf Bultmann, occupandosi di temi legati all'esegesi biblica. Dopo la laurea, viene il dottorato, questa volta a Tours, che conseguirà con una tesi dal titolo *Exegèse et ontologie: à propos de la résurrection*, dove si confronta con i racconti evangelici della resurrezione.

La formazione di Latour, dunque, avviene in un ambiente tutto sommato molto classico, lontano dai "grandi maestri" di cui la Francia allora abbondava e dalle influenze culturali allora più in voga – marxismo, psicanalisi e strutturalismo. Avviene lontano anche, però, dalle tematiche a cui il nome dello studioso francese sarebbe successivamente rimasto legato: scienza, tecnologia e, più recentemente, ecologia. Per capire come Latour finì per interessarsi di tali questioni è necessario soffermarsi su di una tappa meno nota all'interno del suo percorso di formazione.

Durante il dottorato, Latour ebbe l'occasione di recarsi in Costa d'Avorio, per insegnare filosofia in un liceo di Abidjan. Vi sarebbe rimasto due anni (1973-1975) e, parallelamente all'insegnamento, avrebbe collaborato con l'ORSTOM (*Office de la recherche scientifique et technique outre-mer*), un organismo deputato alla produzione di sapere scientifico nelle terre ex coloniali francesi. In Costa d'Avorio Latour, secondo quanto da lui stesso raccontato in svariate occasioni, si sarebbe trovato a vivere un doppio incontro che lo avrebbe segnato per sempre: da un lato, con la brutalità delle dinamiche post- e neocoloniali in atto nel paese; dall'altro, con le scienze sociali, l'antropologia e la

ricerca di campo (in particolare grazie all'incontro con Marc Augé, all'epoca anch'egli impegnato all'ORSTOM), in quegli anni ancora completamente estranee alla sua formazione.

La ricerca che Latour si trovava a condurre presso l'ORSTOM verteva su un problema che preoccupava i francesi, ovvero la gestione dell'avvicendamento nella direzione delle aziende franco-ivoriane, e le loro sorti una volta che essi avessero lasciato definitivamente il paese. Ci si domandava, dunque: «Gli ivoriani, al momento, sono incompetenti: è possibile rinvenire le cause di questa incompetenza, e cercarvi rimedio, in modo che l'inevitabile ivorizzazione si realizzi senza che le imprese falliscano?»<sup>2</sup>. La questione, così posta, dava per scontato il problema – gli ivoriani sono incompetenti – e concentrava l'attenzione su cause e conseguenze. Latour, per parte sua, preferiva invece fare un passo indietro e domandarsi: «Che cos'è la competenza? Com'è costruito il discorso attorno alla competenza? Perché certe persone dicono di essere competenti e altri lo negano?»<sup>3</sup>. Latour, insomma, aveva capito una cosa: che alla domanda dei dirigenti d'azienda francesi bisognava rispondere con un'altra domanda; che invece di fare l'antropologia degli ivoriani, per capire in cosa risultassero manchevoli e come vi si potesse porre rimedio, si rendeva necessario fare l'antropologia dei francesi, per capire su cosa fondassero una tale definizione di "competenza":

Che cos'è, in effetti, la competenza? Si è competenti quando si dominano tutti gli elementi di un sistema [...] più si dispone di informazioni sul sistema, e più si risulta capaci e adatti. Ma se, per una ragione o per l'altra, la rete d'informazione che rende conto di questo sistema è buca-  
ta, o, peggio ancora, è ridotta a brandelli, non si è più capaci di reagire in maniera consona; si procede a tentoni; si fa quello che si può. [...] Si può dunque commissurare la competenza degli operai, dei quadri o degli uomini politici alla porzione di rete che essi dominano. Quando si dice che gli ivoriani non dominano la situazione, credendo così di colpevolizzarli, in realtà se ne mostra l'innocenza, giacché si dà testimonianza di uno stato di fatto: gli ivoriani, se pure dominano porzioni del sistema (in particolare tramite lo stato), sono, per il resto, dominati. Più si è dominati, e meno si è competenti<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Esercizio che ci costringerà, nonostante tutto, a escludere dal nostro resoconto porzioni importanti del lavoro di Latour. Un'introduzione che si volesse esaustiva dovrebbe occupare un libro intero – e anche in quel caso, lo scopo non sarebbe semplice da raggiungere. Per tentativi in questa direzione, si veda Schmidgen (2011) e de Vries (2016). Per una prospettiva interpretativa sull'opera di Latour, e in particolare sui suoi contributi al pensiero metafisico e politico, si possono consultare i due libri di Graham Harman (2009; 2014).

<sup>2</sup> Latour (1974, 3).

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Latour (1974, 66).

Tramite l'indagine etnografica, era stato possibile accorgersi che il problema stava non nella misteriosa incompetenza degli ivoriani, ma in una definizione di "competenza" che, se da un lato escludeva a priori gli ivoriani, dall'altro rendeva i francesi ciechi alle condizioni molto materiali che vi soggiacevano – e che regolavano l'accesso a tale risorsa, istituendone la scarsità<sup>5</sup>.

Latour scorgeva già all'epoca la portata teorico-politica che una tale operazione, generalizzata all'analisi di altre istituzioni, poteva custodire. Cominciava così a nascere, in una forma già esplicita, per quanto embrionale, quel progetto che egli avrebbe perseguito e sviluppato per oltre quarant'anni – il progetto, nelle sue parole, «di un'antropologia che permetta una descrizione etnografica di quelli che si autodefiniscono come razionali e moderni»<sup>6</sup>.

È al periodo ivoriano, allora, che è necessario risalire per trovare le motivazioni che avrebbero animato i successivi decenni della carriera di Latour. Fu per impulso del duplice incontro ivoriano di cui abbiamo detto, infatti, che Latour decise di recarsi in California, e cominciare presso il Salk Institute di San Diego – più precisamente, presso il laboratorio di Roger Guillemin, eminente neuroendocrinologo originario di Digione, nonché vecchio amico di famiglia, che proprio grazie alle ricerche che stava allora conducendo avrebbe vinto nel 1977 il Premio Nobel per la medicina – questa impresa di etnografia delle pratiche moderne di cui aveva abbozzato il progetto.

L'etnografia di un laboratorio era qualcosa di interamente nuovo, mai tentato prima<sup>7</sup>. Latour vi giungeva, peraltro, completamente ignaro degli sforzi già compiuti in ambito sociologico per studiare la scienza (seppure, come vedremo, nella sua dimensione istituzionale, e non etnograficamente). Presto, però, si sarebbe reso conto che lo studio che conduceva in California non era, poi, troppo distante dal lavoro condotto sotto la supervisione di Malet, dedicato all'esegesi dei testi sacri: «quando entrai nel laboratorio [...] ero pronto per cogliere la sua dimensione esegetica, all'interno dell'immensa complessità

della pratica scientifica»<sup>8</sup>. Lo studio di Bultmann, in altre parole, gli offriva un inatteso accesso alla «vita di laboratorio»: la complessa strumentazione di laboratorio dimostrava che anche nel caso della conoscenza depositata nei testi scientifici, come in quello dei testi sacri, «il trasferimento di informazioni non avviene mai se non per via di sottili e molteplici trasformazioni»<sup>9</sup>, che si trattava allora di seguire, tracciare, portare alla luce.

Per seguire queste trasformazioni che le entità studiate nel laboratorio<sup>10</sup> subivano, passando attraverso la più sofisticata strumentazione per essere tramutate in numeri, schemi e tabelle – ovvero per praticare questa particolare forma di esegesi –, Latour necessitava, tuttavia, di strumenti metodologici ulteriori rispetto a quelli con cui era giunto equipaggiato. Li avrebbe trovati molto presto, grazie a due incontri chiave fatti in California: quello con Steve Woolgar, che lo introdusse all'etnometodologia di Harold Garfinkel, e quello con Paolo Fabri, che lo familiarizzò con la semiotica – e, più precisamente, la semiotica praticata da Algirdas Greimas. L'etnometodologia gli mostrava come l'usuale metalinguaggio sociologico sia inservibile per descrivere il comportamento dei soggetti studiati, e come sia invece necessario guardare alla sociologia implicita nelle pratiche di «accountability»<sup>11</sup> mediante cui sono gli attori stessi a rendere intelligibili i contesti del proprio agire; nella semiotica, invece, egli rinveniva un linguaggio dotato di quella «libertà metafisica»<sup>12</sup> che gli avrebbe consentito di descrivere i vari livelli di mediazione senza dover distinguere ogni volta preventivamente *chi o cosa* stesse agendo in ciascun momento.

Applicato alle pratiche di laboratorio, questo *patchwork* metodologico fatto di esegesi, etnometodologia e semiotica avrebbe dato luogo a una descrizione «costruttivista» del lavoro degli scienziati – una descrizione, cioè, incentrata sulle pratiche tramite le quali ha luogo la produzione della conoscenza. Tuttavia, Latour non era il solo, in quegli anni, a parlare di una «costruzione» della conoscenza scientifica; sarà pertanto

<sup>8</sup> Latour (2010, 601).

<sup>9</sup> Latour (1999a, 298).

<sup>10</sup> Per "laboratorio", Latour intende qualunque «luogo dove lo scienziato lavora» (Latour 1987, tr. it. 83), indipendentemente che si tratti del Salk Institute di San Diego o di un angolo di foresta amazzonica.

<sup>11</sup> Quello di «accountability» è un termine tecnico dell'etnometodologia di Harold Garfinkel (1967).

<sup>12</sup> Latour (2005, 55, n. 55).

<sup>5</sup> Latour si rifaceva ai lavori di Ivan Illich che mostravano come le istituzioni *producano* la scarsità che esse pretendono di governare.

<sup>6</sup> Latour (2012, 553).

<sup>7</sup> Latour scoprirà dopo che proprio nello stesso momento in cui iniziava la sua etnografia, e proprio in California, altri due studiosi erano intenti a provare un'impresa simile: Sharon Trawek e Michael Lynch.

necessario dire qualcosa intorno al più ampio contesto degli studi sociali sulla scienza nel quale il lavoro di Latour avrebbe finito per collocarsi, al fine di meglio comprendere l'originalità del suo approccio.

### 3. SOCIOLOGIE DELLA SCIENZA

A partire dall'inizio degli anni Settanta, in Gran Bretagna, un gruppo interdisciplinare di studiosi, provenienti sia dalle scienze sociali che da quelle cosiddette "dure", aveva iniziato a porsi problemi simili a quelli affrontati da Latour. Presso la *Science Studies Unit* dell'Università di Edimburgo, era nato quel campo disciplinare noto come *Science and Technology Studies* (sts) – o, come lo avrebbero chiamato gli studiosi della scuola di Bath, nata pochi anni dopo, «sociologia della conoscenza scientifica» (ssk, *Sociology of Scientific Knowledge*).

Questa ultima formulazione risulta particolarmente efficace per comprendere la portata teorica dell'operazione che veniva così tentata. Sebbene la sociologia avesse tematizzato la scienza quale oggetto di studio sin dagli anni Cinquanta, essa lo aveva fatto interessandosi principalmente ai suoi aspetti organizzativi: in questo consisteva la sociologia "istituzionale" di Robert K. Merton. All'interno di questa prospettiva – che rimane comunque opportuno distinguere da certe caricature che ne sono state prodotte –, della scienza si studiavano i rapporti con altri settori dell'organizzazione sociale, la struttura normativa, le dinamiche reputazionali... senza tuttavia spingere l'analisi oltre la soglia del laboratorio. La pubblicazione del classico *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn, nel 1962, aveva però mostrato – ben al di là di quelli che erano gli intenti dell'autore – la possibilità di radicalizzare l'impostazione mertoniana. Argomentando che il procedere della conoscenza scientifica è mosso dal succedersi di «paradigmi», che stanno tra loro in un rapporto di «incommensurabilità» (e non di teorie che si misurano sul piano della pura «falsificabilità», secondo l'espressione di Popper), lo studioso americano era giunto a introdurre un nucleo extrascientifico, extrateoretico, al cuore dei processi di produzione della conoscenza scientifica. Così facendo, egli aveva posto una sfida alle epistemologie positiviste<sup>13</sup>, che ritenevano di poter distinguere la conoscenza "scientifica" da

quella che non lo sarebbe in virtù del ricorso a criteri logico-razionali, e mostrato come anche il lavoro degli scienziati sia animato da dinamiche "culturali". Certo, Kuhn non condivideva mai gli esiti della sociologia della conoscenza scientifica, che anzi definì come un esempio di «decostruzione impazzita»<sup>14</sup>; allo stesso tempo, però, era stato il suo lavoro a mostrare la necessità di seguire gli scienziati anche negli aspetti "non scientifici" del loro agire.

In questa storia, insomma, «Kuhn è importante per le domande che pone, e non per le risposte che fornisce»<sup>15</sup>. Dopo la pubblicazione de *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, di fatto, l'accesso al laboratorio non era più ristretto agli addetti ai lavori; la netta distinzione tra la dimensione istituzionale della scienza, cui si era imparato a guardare sociologicamente, e la sua dimensione tecnica, che sembrava dover rimanere monopolio degli specialisti, era compromessa.

Alla luce delle piste che lo studio di Kuhn aveva aperto, il tentativo delle nascenti sociologie della conoscenza scientifica era quello di mostrare, tramite l'analisi storica delle controversie scientifiche, il ruolo che fattori sociali più ampi – tutti quelli che gli epistemologi avevano ritenuto "esterni" alla razionalità delle scienze: apparenze, finanziamenti, rapporti di forza... – giocano all'interno del procedere della conoscenza. Ben esemplificativo di questi approcci, e utile a comprenderne uno snodo fondamentale, è il «principio di simmetria» proposto da David Bloor all'interno del suo «programma forte»<sup>16</sup>. Secondo questo principio, il ricercatore deve essere in grado di spiegare il successo e l'insuccesso di teorie concorrenti facendo riferimento al medesimo repertorio, agli stessi fattori, e non spiegando la vittoria con la "verità" e la sconfitta con l'"errore": «Gli stessi tipi di causa [...] devono spiegare le credenze vere e le credenze false»<sup>17</sup>.

Portato alle estreme conseguenze, si trattava, però, di un approccio destinato a contrariare gli scienziati. Come scrive Isabelle Stengers commentando questo passaggio storico, «[c]he le scienze siano piene di impurità, di situazioni in cui gli effetti della moda o degli interessi sociali o economici hanno un peso, sia pure; ma che sia negata ogni

<sup>13</sup> Con "epistemologi positivisti" ci riferiamo, seguendo Isabelle Stengers (1993), a tutti quei pensatori (pur appartenenti a tradizioni molto distanti tra loro) che definiscono la scienza a partire da una "rottura" che inesorabilmente la distinguerebbe da altre forme di conoscenza.

<sup>14</sup> Kuhn (1992, 110).

<sup>15</sup> Latour, Callon (1991, 26).

<sup>16</sup> «Programma forte per la sociologia della conoscenza scientifica» è il nome sotto cui Bloor (1976) avanzò le proprie proposte teoriche, fondate sull'idea di un'accessibilità anche dei nuclei tecnici della conoscenza scientifica alla spiegazione sociologica.

<sup>17</sup> Bloor (1976, tr. it. 13).

distinzione tra “vera scienza”, idealmente autonoma rispetto agli interessi “non scientifici”, e gli scarti, prevedibili e inescusosi, rispetto a tale ideale, questo suscita le proteste più indignate»<sup>18</sup>.

Le posizioni che si delineavano erano quelle che sarebbero poi finite a confrontarsi nelle cosiddette *science wars* un decennio più tardi: semplificando all'estremo, da un lato studiosi che nella scienza vedevano un “fatto sociale” come tanti altri; dall'altro, positivisti impegnati a difendere la scienza dalla minaccia che gli sts a loro detta rappresentavano. In questo contesto, il tentativo di Latour sarebbe stato quello di tenersi fuori dalla contrapposizione frontale, mostrando come l'intrinseca molteplicità delle pratiche scientifiche necessitasse di una descrizione costruttivista non per delegittimarne le pretese, bensì per render loro giustizia.

#### 4. IL COSTRUTTIVISMO REALISTA DI LATOUR

Come detto, anche Latour aveva parlato, nel sottotitolo di *Laboratory Life*, di “costruzione sociale” dei fatti scientifici; con questa formula, tuttavia, egli non aveva inteso rivolgere un gesto polemico nei confronti degli scienziati, relativizzandone il lavoro; aveva ritenuto, piuttosto, suggerire una descrizione fedele e tutto sommato abbastanza banale di quello che aveva visto accadere nel laboratorio dove aveva condotto la propria etnografia.

Parlando di “costruzione sociale”, in effetti, egli aveva inteso mettere in luce semplicemente che «la costruzione dei fatti assomiglia a una partita di rugby: è un processo collettivo»<sup>19</sup>. È sufficiente estendere un po' la cornice dell'osservazione per rendersi conto dei tanti attori coinvolti nella produzione della conoscenza scientifica: gli scienziati, certo, ma anche i tecnici di laboratorio, gruppi di ricerca concorrenti, le aziende, i finanziatori, certi politici, il pubblico... Ma, Latour insisteva, perché fermarci qua? Cosa sarebbero questi attori, che cosa potrebbero fare, privati di strumentazione tecnica, laboratori, biblioteche, protocolli, archivi, banche dati? E le entità studiate in laboratorio, non *agiscono* forse anch'esse, «obbligando»<sup>20</sup> gli scienziati, tracciando le «iscrizioni»<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Stengers (1993, 16-17, tr. mod.).

<sup>19</sup> Latour (1987, tr. it. 138).

<sup>20</sup> Quella di “obbligo” è la parola scelta da Isabelle Stengers per indicare il ruolo giocato dai nonumani nei processi di costruzione della conoscenza scientifica. Cfr. Stengers (1996).

<sup>21</sup> Latour trae esplicitamente il termine “iscrizioni” da Jacques Derrida (1967): per una descrizione dettagliata del suo impiego, si veda Latour (1987).

che permetteranno loro di essere rappresentate in grafici e tabelle? Insomma, nella collettività dell'impresa scientifica era giunto il momento di riconoscere una parte – e una parte fondamentale – anche agli attori *nonumani*. L'aggettivo “sociale”, allora, diventava fuorviante: quelle di laboratorio sono dinamiche di costruzione, certo, ma gli agenti di questa costruzione vanno ben oltre il perimetro della “società”<sup>22</sup>.

E proprio questo, a detta di Latour, sarebbe il grande contributo che gli sts – o, come preferisce chiamarli lui, gli *science studies* – sarebbero in grado di offrire<sup>23</sup>: non squalificare le pretese di oggettività della scienza, bensì mostrare come la scena del laboratorio sia popolata da molte più entità di quelle abitualmente considerate, tanto umane quanto nonumane, e animata da un grande numero di mediazioni, trasformazioni e traduzioni. Una volta che siano state esplicitate queste premesse, allora, parlare di fatti “costruiti” non significa negarne l’“oggettività”, quanto piuttosto dirigere l'attenzione verso i passaggi necessari a istituirli, riconoscendo a ogni attore coinvolto il giusto ruolo – la giusta quota di *agency*<sup>24</sup>, dirà Latour, estendendo alle entità nonumane questo termine sociologico classicamente riservato agli attori umani.

Se il costruttivismo di Latour era un costruttivismo *realista*, lontano da certe derive relativiste dei sociologi britannici, il realismo di cui esso si faceva portatore era qualcosa di completamente diverso da quello degli epistemologi positivisti che, nella contrapposizione sopra delineata, difendevano l'oggettività dell'accesso scientifico alla “realtà”. Essi, in effetti, si interrogavano sulla corrispondenza tra i contenuti della conoscenza scientifica e il mondo «là fuori»<sup>25</sup> a cui

<sup>22</sup> Dalla seconda edizione di *Laboratory Life*, l'aggettivo “sociale” scomparirà (Latour, Woolgar 1986). Lo studio classico questa fase dei lavori di Latour è quello su Pasteur e i suoi microbi (Latour 1984).

<sup>23</sup> Pur essendo entrato in polemica anche piuttosto acceso con alcuni eminenti colleghi nel campo degli sts (si veda Bloor 1999 e Latour 1999c), Latour presenta spesso, nei suoi lavori, gli esiti speculativi delle sue ricerche come gli esiti degli *science studies* nella loro totalità. L'errore di tanti studiosi attivi in questo campo, a detta di Latour, sarebbe quello di essersi accontentati di occuparsi di scienza, senza inseguire le implicazioni ulteriori che questo campo di studi ha dimostrato di poter avere. Si veda Mazandarian, Latour (2018).

<sup>24</sup> “Agency” è un termine che conduce spesso a fraintendimenti. Estendere la categoria alle entità nonumane, come fa Latour, non significa necessariamente attribuire loro una capacità di agire simile a quella umana. Si tratta, piuttosto, di tracciare le azioni lasciando aperta la questione di chi o cosa agisca – un esercizio reso possibile da quella “libertà metalistica”, già menzionata, di cui la semiotica è portatrice.

<sup>25</sup> Si tratta di un punto sul quale Latour era stato chiaro già nel libro scritto con Woolgar: «Non intendiamo dire che i fatti non esistono, né affermare che non ci sarebbe “la realtà”. È in questo senso molto banale che la nostra posizione non è relativista. Ciò che vogliamo sostenere è che il

essa si riferisce (la «*adeguatio rei et intellectus*»<sup>25</sup>), nonché su come eventualmente migliorarla, senza minimamente prendere in conto quella storia di trasformazioni che dal mondo conduce al testo incaricato di *rapresentarlo* nelle sedi scientifiche.

Come si passa, si domandava Latour, dalla cosa al segno, dalla *res* all'*intellectus*? È necessario seguire gli scienziati per rendersene conto: tale passaggio avviene lungo estese catene di mediazioni successive tramite cui entità sino ad allora sconosciute si manifestano, concorrendo a produrre le iscrizioni – grafici, tabelle, schemi... – che si sostituiranno loro nel «mondo di carta»<sup>27</sup> della letteratura scientifica. Non si tratta, tuttavia, di negare l'*astrattezza* di queste iscrizioni – qualità che le rende confrontabili, calcolabili e dunque preziose per il lavoro degli scienziati. Ciò che Latour intendeva fare, piuttosto, era conferire il giusto valore all'«operazione pratica dell'astrazione»<sup>28</sup>, ovvero ai processi materiali che essa comporta, e alle reti socio-tecniche che debbono essere mobilitate per ottenerla.

Un esempio tratto da un *case study* ci aiuterà a comprendere meglio la portata del costruttivismo latouriano. Come si potrebbe analizzare il suolo della foresta amazzonica senza la teca comparatrice (*pedocomparator*) che permette di classificare i campioni raccolti, estraendone qualità che non era possibile osservare altrimenti? Il *pedocomparator* è una teca bianca, provvista di apposite caselle vuote che, una volta riempite in maniera appropriata, consentono di eseguire confronti tra i vari campioni di suolo raccolti. Grazie a esso, dunque, il suolo diventa misurabile, calcolabile, rappresentabile: *astratto*. Tuttavia, «[p]er quanto astratto il *pedocomparator* possa essere, esso rimane un oggetto»<sup>29</sup>. Ed è proprio grazie alla materialità di questo oggetto, e alle trasformazioni che esso permette di operare, che diviene possibile trasportare quel suolo *altrove*, farlo viaggiare lungo reti che collegano ricercatori e laboratori sparpagliati per il mondo, senza bisogno che il campione raccolto debba *materialmente* spostarsi di un centimetro: «è tramite l'incredibile invenzione di questo ibrido che il mondo

delle cose può trasformarsi in segno»<sup>30</sup>. Una volta passato attraverso il *pedocomparator*, infatti, il suolo vero, il suolo-suolo, quello estratto dal terreno, potrà essere archiviato da qualche parte e lì dimenticato per sempre, giacché a rappresentarlo, d'ora in poi, ci penseranno le iscrizioni che a partire da esso saranno state prodotte: «[q]uel che perdiamo in materia, tramite successive riduzioni del suolo, lo riguadagniamo cento volte tanto nel proliferare di altre forme che tali riduzioni – scritte, calcolate, archiviate – rendono possibile»<sup>31</sup>.

Forse abbiamo esagerato: bisogna poter dimenticare il suolo, è vero, e non doverlo tastare ogni volta come fosse la prima; ma sarà anche necessario poterlo recuperare, in caso di necessità, per operare ulteriori trasformazioni, o testare nuovamente la precisione di quelle vecchie. Insomma, è importante che il susseguirsi di trasformazioni che ci ha condotti dal suolo al grafico sia percorribile in entrambi i sensi: «la catena deve rimanere *reversible*»<sup>32</sup>. Perché ciò sia possibile, un gran numero di precauzioni sono state sviluppate nel corso del tempo (al prezzo, è lecito immaginare, di catene irrimediabilmente spezzate): ambienti ottimizzati per la conservazione, sofisticati sistemi di classificazione, etichette adesive, dettagliati appunti di campo...

L'approccio latouriano agli *science studies* indicava dunque una terza via rispetto alla contrapposizione frontale tra positivisti e relativisti: non si tratta di decidere se il mondo sia conoscibile oggettivamente o se invece la conoscenza sia destinata a rimanere intrappolata nel regno delle interpretazioni, quanto piuttosto di capire come, a quali condizioni e a che prezzo sia possibile che un pezzo di terra venga sostituito da un numero, un segno, un'iscrizione – si tratta di descrivere, cioè, le reti che rendono possibile questa vera e propria «*transustanziazione*»<sup>33</sup>.

Spostando il discorso dal problema dell'*adeguatio* a quello della traduzione, Latour invitava il ricercatore sociale a sottoporsi a un principio ancora più stringente di quello promosso da Bloor. Se si vuole essere veramente *simmetrici*, «Natura» e «Società» – così come «Linguaggio» e «Mondo» – non possono essere assunte quali principi

II fatto che la realtà sia là fuori [*out-there-ness*] è una conseguenza del lavoro scientifico, e non la sua causa» (Latour, Woolgar 1986, 181-182).

<sup>26</sup> Latour (1999a, 69).

<sup>27</sup> Latour (1987).

<sup>28</sup> Latour (1999a, 48).

<sup>29</sup> *Ivi*, 55.

<sup>30</sup> *Ivi*, 48.

<sup>31</sup> *Ivi*, 55.

<sup>32</sup> *Ivi*, 69.

<sup>33</sup> *Ivi*, 64.

esplicativi, ma «sono al contrario ciò che è opportuno spiegare»<sup>34</sup>. Ecco l'indicazione metodologica di quel «principio di simmetria generalizzata» che, elaborato insieme al collega Michel Callon, avrebbe guidato Latour, verso la fine degli anni Ottanta, a un ampliamento del raggio del suo lavoro: "Natura" e "Società", "Soggetto" e "Oggetto", "Linguaggio" e "Mondo" non sono dati ontologici di cui si dovrebbe descrivere lo sviluppo, la scoperta o l'influenza, ma il prodotto, la posta in gioco di processi di mediazione, traduzione, associazione che si tratta di rilevare, descrivere, cartografare.

Si delineava così quell'approccio metodologico divenuto noto come *Actor-Network Theory* (ANT), che, sebbene parzialmente rinnegato in un secondo momento dall'autore, condensava gli *acquis* del suo originale approccio agli *science studies* e ne traeva più ampie implicazioni di teoria sociale. Necessariamente, l'ANT non era né una sociologia né un'epistemologia, bensì il tentativo di trarre le conclusioni metodologiche della impraticabilità di queste due discipline dimostrata sul campo degli *science studies*: «[q]uella che sino a ora è stata considerata "epistemologia delle scienze sociali" – scrive Latour – si è limitata ad accumulare i difetti costitutivi delle tradizionali concezioni dell'epistemologia e della sociologia»<sup>35</sup>. Il sociale e il naturale devono, di conseguenza, essere ricondoti a quell'ampia zona metamorfica in cui essi risiedono prima di essere "depurati" in una serie di dicotomie che, lo abbiamo visto, non erano sopravvissute alla prova del laboratorio. Entrando nel laboratorio, Latour non vi aveva trovato "Soggetti" intenti a scoprire la "Natura", ma umani e nonumani indaffarati a sottoporsi vicendevolmente a prove di forza, negoziare quote di agency, tradurre i propri interessi, stringere alleanze, creare connessioni. Era vano, Latour aveva mostrato, tentare di definire questi umani e questi nonumani *prima* del loro incontro, quantificarne a priori la capacità di agire, volerne definire la forma: l'incontro li avrebbe trasformati. Era inutile, cioè, confinare la storicità da una parte, quella umana, e lasciare l'altra parte, quella naturale, ad attendere, passiva, di essere "scoperta": «[o]gni scienziato sa, nella pratica, che anche le cose hanno una storia; Newton "accade" alla gravità, Pasteur "accade" ai microbi»<sup>36</sup>. Nel laboratorio, nuove entità vengono al mondo, nego-

<sup>34</sup> Latour (1991, tr. it. 126).

<sup>35</sup> Latour (2005, 102).

<sup>36</sup> Latour (1999, 282).

ziano rapporti di forza, chiedono di essere rappresentate. Ciò che vi accade, insomma, gli *science studies* avevano dimostrato, è dell'ordine del *cosmologico*; si trattava ora di trarne le più ampie conseguenze. D'altronde, bisogna ricordare come Latour fosse giunto ai laboratori dopo lo "scandalo" incontrato ad Abidjan, e non con l'obiettivo di studiare la scienza in sé: dopo aver visto il volto più violento della civiltà occidentale, si era convinto della necessità di fare un'antropologia delle sue istituzioni fondamentali – quelle che permettono ai Moderni di definirsi tali – per darne una descrizione finalmente verosimile. La strada designata negli studi sulla scienza dava infine corpo e prospettiva a questa possibilità.

##### 5. LA CONDIZIONE NONMODERNA

Il dibattito che era fiorito attorno alle scienze, e nel quale Latour si era trovato a intervenire qualche anno dopo, non era molto diverso da quello che egli aveva ricostruito in Costa d'Avorio: proprio come i francesi ad Abidjan con la "competenza", gli epistemologi positivisti avevano stabilito i criteri cui un sapere deve potersi adattare per dirsi "scientifico", e le conoscenze che non sapessero rispettarli venivano automaticamente squalificate come credenze, superstizioni o ideologie – poco importa che si trattasse di stregoneria, di psicoanalisi o di teoria dell'evoluzione. In entrambi i casi, l'approccio di Latour aveva permesso di mostrare, si trattava di reti e della capacità di estenderle, mantenerle, percorrerle. La differenza tra le previsioni del tempo prodotte dai meteorologi e quelle dei contadini non è quella tra una conoscenza scientifica, razionalmente fondata, e una credenza tradizionale, o una superstizione: essa sta piuttosto nella lunghezza delle reti a disposizione, nel numero delle entità mobilitate, nella solidità delle associazioni sviluppate. Ci si era spostati, cioè, «da questioni riguardanti "menti" e "forme" a questioni relative a scontri tra persone appartenenti a mondi diversi»<sup>37</sup>. Non vi è, da un lato, qualcuno che sa, e dall'altro qualcuno che crede; vi sono mondi reicolari, dotati di estensione, consistenza e densità differenti.

Latour aveva dunque tracciato un sentiero in grado di attraversare le istituzioni cardinali della civiltà moderna descrivendole in un modo

<sup>37</sup> Latour (1987, tr. it. 266).

che, se da un lato ne mostrava la materialità, dall'altro faceva ciò – a differenza dei sociologi relativisti – senza sottrarre loro l'accesso alla realtà che essere ritengono di avere. Quello dei Moderni, di conseguenza, assumeva i contorni di un orizzonte circoscritto, un mondo tra i tanti, un cosmo, una «Costituzione»<sup>38</sup>: diventava possibile farne l'antropologia, proprio come progettato ai tempi di Abidjan.

Prendo il campo dell'antropologia dei Moderni, si rendeva finalmente possibile confrontarli con altri popoli – praticare, cioè, un'antropologia finalmente davvero comparativa. Fino a che si era presa per buona l'autodefinizione asimmetrica con cui essi si presentavano al mondo, chiamandosi “moderni”, questo non era stato possibile: «la parola si trova sempre buttata in mezzo a una polemica, in una querelle che contrappone sempre vinti e vincitori, da una parte gli Antichi e dall'altra i Moderni»<sup>39</sup>. I Moderni, cioè, erano sempre tali a scapito di qualcun altro, che rimaneva, da qualche parte, confinato alla premodernità, condannato a vivere di credenze e accontentarsi del proprio limitato accesso (materiale ed epistemico) alla Natura. A queste condizioni, gli altri risultavano magari interessanti, ma vivevano intrappolati all'interno di “visioni del mondo” forzatamente ristrette, parziali, inesatte: le loro ontologie non potevano essere prese sul serio.

L'antropologia, in effetti, aveva studiato “culture”, lasciando che della “Natura” si occupassero degli scienziati<sup>40</sup>. Tuttavia, incontrare gli “altri” sotto l'egida dello schema natura/cultura significava ridimensionare a priori le pretese di accesso alla realtà che essi potevano legittimamente avanzare. Qualunque cosa potessero dire sarebbe stata ascoltata nel registro della cultura, del simbolico, del mitico, della credenza – dell'epistemologico. A seguire Latour, invece, l'antropologia assumeva contorni diversi, ben più arrischiati: non si trattava più di “visioni del mondo”, sempre esposte al giudizio di una scienza che a quel mondo si vedeva riservato un accesso privilegiato, ma, come detto, di *mondi diversi*, plurali. Insomma, non si confrontavano più “culture” tra esse relative, incommensurabili, di difficile traduzione, ma mondi, cosmi, ontologie descrittibili finalmente nella loro materialità<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Latour (1991).

<sup>39</sup> *Ivi*, tr. it. 22-23.

<sup>40</sup> Si tratta di posizioni che saranno poi sviluppate a fondo da Philippe Descola (2005).

<sup>41</sup> Questo ripensamento radicale delle premesse dell'antropologia era la posta in gioco anche di quella “svolta ontologica” che aveva luogo in quegli stessi anni, in esplicito dialogo con Latour, per impulso degli scritti di Viveiros de Castro. Si veda Viveiros de Castro (1998; 2009), Holbraad,

Ma le poste in gioco dell'antropologia dei Moderni non erano solo queste. A condurre Latour verso queste riflessioni, infatti, non erano state solo ragioni interne allo sviluppo del suo pensiero, in un progressivo dispiegamento delle conseguenze epistemologiche degli *science studies*. Vi erano, fondamentali, anche ragioni di contesto: erano i Moderni stessi, infatti, a trovarsi confrontati a sfide di carattere nuovo che parevano mettere in crisi i fondamenti della loro civiltà. Latour cominciava queste riflessioni tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio del decennio successivo; mentre terminava la guerra fredda, e qualcuno scambiava il crollo dell'Unione Sovietica per la fine della storia, la minaccia ecologica cominciava ad apparire nella sua rilevanza epocale. La condizione climatica planetaria emergeva come problema internazionale, e venivano organizzati i primi summit sul tema, mentre nei paesi occidentali nascevano i partiti verdi e l'ecologia diventava oggetto di dibattito politico.

Agli occhi di Latour, le problematiche ecologiche ponevano sfide che la «Costituzione Moderna» impediva di affrontare: il buco dell'ozono è una questione di natura o di cultura? Si tratta di un tema scientifico o politico? Se in tanti erano ancora convinti che l'ecologia non fosse altro che un problema “tecnico” da affrontare scientificamente, e che sarebbe stato possibile risolverlo grazie al proliferare di innovazioni verso cui il mondo pareva indirizzarsi, si era aperta una breccia nell'opinione pubblica, e quello dell'ecologia sembrava potersi offrire come nuovo *clivage* della politica successivamente alla Guerra Fredda. Ovunque fosse arrivato, d'altronde, era ormai sotto gli occhi di tutti, il processo di modernizzazione aveva sconvolto gli ecosistemi: come fidarsi della promessa, che esso pure non mancava di avanzare, di uno sviluppo verde, finalmente sostenibile, in grado di rendere obsoleta la questione ecologica? Come confortarsi nella prospettiva di una modernizzazione finalmente del globo intero, ora che la guerra fredda era finalmente finita?

Si tratta del tema su cui verte il saggio che apre questa raccolta. In questo articolo, pubblicato nel 1995, Latour si pone una domanda cruciale: l'ecologia costituisce un'increspatura lungo la traiettoria della modernizzazione, che non devierà certo per via di tali minuzie, o è invece una sfida che costringe a ripensare da capo che cosa sia la

Pedersen (2017) e Brigati, Gamberti (2019). Per un'analisi specificamente dedicata alle implicazioni per l'antropologia dei lavori di Latour, si veda Berliet, Legrain, van de Port (2013).

politica? In questo caso, l'autore affronta la questione osservando le pratiche ecologiste e chiedendosi che posto esse possano rivendicare all'interno del panorama politico dei Moderni, per come esso era stato descritto da Luc Boltanski e Laurent Thévenot in un libro di successo<sup>42</sup>. Questi ultimi avevano, in *De la justification*, individuato sei "città" in grado di coesistere nella società francese contemporanea: quella industriale, quella commerciale, quella dell'ispirazione, quella civica, quella domestica e quella dell'opinione. Ogni città costituisce una vera e propria "metafisica politica" e attualizza, nelle giustificazioni invocate dagli attori sociali nelle dispute che li vedono contrapposti, concezioni diverse e concorrenti di che cosa sia "grande" e cosa "piccolo", di cosa sia giusto e cosa sia sbagliato, delle competenze morali che l'ordine sociale dovrebbe premiare e quelle che invece dovrebbe sanzionare negativamente. Di fronte a questa minuta ricostruzione delle fraglie di conflitto che, se da un lato attraversano la Modernità, dall'altro essa era in grado di governare, Latour si domandava: la questione ecologica è solubile entro le sei città individuate da Boltanski e Thévenot? Si tratta di un semplice mutamento negli oggetti che queste città si trovano a dover disporre, ordinare, socializzare, o essa delinea invece l'avvento di una vera e propria nuova città?

Rivolgendo il proprio sguardo verso gli attivisti ecologisti e i tentativi da essi intrapresi in quegli anni per istituzionalizzare politicamente i propri sforzi, Latour giunge a una conclusione netta: nella politica dei Moderni non c'è spazio per l'ecologia. Sono i discorsi degli ecologisti stessi – le loro "giustificazioni", per rimanere nel vocabolario di Boltanski e Thévenot – a renderlo evidente; nella misura in cui non sanno stabilire se ciò che essi stanno facendo sia scienza o politica, protezione della natura o difesa della società, ritorno alle origini o avanzamento lungo la traiettoria del progresso. Insomma, se la questione ecologica doveva vedersi riconosciuta una rilevanza politica, questa rilevanza non può essere individuata se non al prezzo di ripensare nuovamente in cosa consista la politica e quale sia il suo perimetro; al prezzo, cioè, della fondazione di una "settima città", ulteriore rispetto alle sei elencate da Boltanski e Thévenot.

L'antropologia dei Moderni, allora, oltre a simmetrizzare il rapporto con i popoli non occidentali, rendeva possibile ridefinire il campo del politico. Per i Moderni la politica era sempre stata una questione di

umani; di rappresentare la natura si occupavano gli scienziati. Ma gli *science studies* avevano mostrato come la scienza, in realtà, non avesse nulla a che fare con la "Natura", e si occupasse invece di mobilitare entità, farle esistere nel collettivo, stringervi alleanze, costruirvi associazioni. Gli *science studies*, potremmo dire, avevano mostrato il movimento *intrinsecamente politico* delle scienze: non perché esse sarebbero pratiche sociali come tutte le altre, che bisognava imparare a sottoporre a critica proprio come si era fatto con l'economia, la religione, la letteratura; bensì perché, socializzando all'interno del collettivo un numero sempre più grande di entità, esse costituiscono il cuore pulsante del processo della sua composizione.

L'operazione storica, politica ed epistemologica che Latour proponeva con l'antropologia dei Moderni è sintetizzata efficacemente nel titolo del libro, pubblicato nel 1991, che lo consacrò a fama mondiale: *Non siamo mai stati Moderni*. Per i Moderni si era rivelato impossibile, da un lato, presentarsi agli altri popoli in maniera simmetrica, e, dall'altro, aprire il cantiere dell'ecologia politica; la ridefinizione latouriana delle scienze, smobilitandole dal progetto di disincanto del mondo, conquista della natura e modernizzazione del pianeta in cui erano state arruolate, aveva improvvisamente privato i Moderni dell'arma che aveva giustificato la loro supponenza. Si scoprivano, d'un tratto, "nonmoderni": scoprivano che le scienze non hanno mai partecipato alla razionalizzazione del mondo, ma lo hanno sempre moltiplicato; che gli scienziati non hanno mai scoperto la Natura, ma si sono sempre impegnati nell'avventura arrischiata di far esistere le entità che incontravano in laboratorio.

Laddove i Moderni credevano di abitare in un mondo distinguibile tra Natura e Società, territori ontologici che designavano la giurisdizione esclusiva di due regimi di pratiche nettamente distinti – scienza e politica – e giustificavano su tale distinzione il loro atteggiamento di superiorità verso il resto del mondo, Latour aveva portato alla luce quella zona metamorfica, quel calderone di mediazioni, traduzioni e associazioni che essi avevano pensato di poter ridurre ai due bracci della loro dicotomia. Ma se non siamo mai stati Moderni, se la politica non si occupa della Società e la scienza non si occupa della Natura, è allora forse proprio l'ecologia politica la disciplina – nonché la pratica – in grado di seguire con minuzia ciò che accade all'interno di questa zona critica, dove le bussole dei Moderni smettono di funzionare.

Come dirà Latour nell'articolo citato, «L'ecologia politica [...] non è definita dalla presa in considerazione della natura, quanto piuttosto dalla carriera differente a cui essa destina tutti gli oggetti». Con l'eco-

<sup>42</sup> Boltanski, Thévenot (1991).

logia politica, gli oggetti non appartengono più a un mondo naturale che gli uomini riuniti in società potrebbero conoscere e dovrebbero imparare a rispettare – quando ovviamente, se solo volessero, potrebbero tuttavia impossessarsene avidamente –, ma si vedono finalmente riconosciuto il ruolo attivo che hanno sempre esercitato all'interno del collettivo, la storia che hanno da sempre contribuito a forgiare, e reclamano, di conseguenza, di essere rappresentati. «Alla lettera», allora, «non vi sono più oggetti»; non più oggetti in balia di soggetti, meri “intermediari” di intenzioni tecnicamente protese, bensì “cose”, “mediatori” dotati di consistenza propria, in grado di resistere a corruzione, recalcitrare, agire essi stessi.

Queste “cose”, che emergono una volta che si sia smesso di pensarsi Moderni, suggerisce Latour nel secondo dei saggi qui raccolti, in un corpo a corpo polemico con Heidegger, non sanno offrirsi quali meri strumenti, semplici mezzi, “scatole nere”, ma esplodono nella loro molteplicità intrinseca, portando alla luce il lavoro di assemblaggio che le tiene assieme, le reti che le definiscono, le mediazioni necessarie a perpetuarne l'esistenza. Non più, propone Latour, *matters of fact* stabilite dalla Scienza prima che facciano il loro ingresso nelle assemblee umane, alle quali non resterà, a quel punto, che prenderne atto, bensì *matters of concern*, questioni in grado di preoccupare, inquietare, riunire esse stesse assemblee attorno a sé.

Insomma, se gli *science studies* avevano scoperto una scienza intenta a fare ben altro che scoprire il mondo naturale, l'antropologia dei Moderni apriva ora il campo di una politica che si estendeva ben al di là della sola umanità – facendo emergere la possibilità di qualcosa come un «parlamento delle cose»<sup>43</sup> nel quale i portavoce degli umani e dei nonumani siedono accanto, non più separati da una divisione del lavoro costituzionalmente sancita ma resa obsoleta dallo stato delle cose. La politica, finalmente liberata da una Scienza in grado di dettarne la giurisdizione, si trovava ridefinita, nelle parole di Latour, come «composizione progressiva del mondo comune»<sup>44</sup> – politica dunque non dei soli umani, ma del *cosmo*: «cosmopolitica»<sup>45</sup>.

## 6. VIVERE NELL'ANTROPOCENE

L'antropologia dei Moderni, mettendo a valore le implicazioni metafisiche degli *science studies*, aveva permesso un inquadramento nuovo delle questioni ecologiche. Se le scienze custodivano un potenziale speculativo in grado di resistere tanto alla cattura dell'epistemologia quanto alla relativizzazione dei sociologi, mostrandosi molto più interessanti di quanto le due fazioni in lotta nelle *science wars* potessero immaginare, lo stesso diventava ora possibile dire dell'ecologia politica. Essa non corrispondeva, suggeriva Latour, né alla forzatura di saperi tecnici all'interno dei parlamenti umani, né, specularmente, alla pretesa di “politizzare le scienze”, bensì alla presa in carico di quelle entità che ogni giorno esse introducono nel collettivo, rimaste sino a oggi senza rappresentanza: le foreste, i laghi, lo strato d'ozono, le correnti marine...

Il movimento proposto dall'ecologia politica latouriana non si risolveva, dunque, né in un grido apocalittico, né in un ottimismo tecnofilo; esso traeva piuttosto la sua efficacia dalla nuova cartografia che proponeva del mondo dei Moderni, capace di produrre, con le parole di Isabelle Stengers, «una deformazione, immediatamente operante, del presente per effetto di un avvenire dalle esigenze illimitate»<sup>46</sup>.

Le «esigenze illimitate» di questo futuro, però, si sarebbero manifestate prima del previsto, e avrebbero investito Latour con tutta la loro intensità. Fu una conferenza del filosofo australiano Clive Hamilton a mostrare a Latour la serietà della minaccia costituita dal riscaldamento globale: «fu così convincente che non riuscii a dormire quella notte. Semplicemente, non avevo mai capito prima che la situazione fosse così seria»<sup>47</sup>, avrebbe raccontato. Da quel momento in avanti – siamo attorno agli anni 2007-2008<sup>48</sup> –, è alla questione climatica che Latour avrebbe dedicato i propri sforzi intellettuali, assumendone sino in fondo la drammaticità.

Fino ad allora, come abbiamo visto, l'ecologia politica si era offerta, nei lavori di Latour, come vettore che avrebbe forse consentito di «disinventare»<sup>49</sup> la modernità. Gli *science studies* avevano scoperto il teatro della politica, rivelando come i Moderni si fossero sempre concentrati su una singola regione del collettivo, su una ridotta porzio-

<sup>43</sup> Si veda Latour (1991; 1994).

<sup>44</sup> Latour (1999b, 11).

<sup>45</sup> Stengers (2005).

<sup>46</sup> Stengers (1993, 197).

<sup>47</sup> <https://www.information.dk/rimoi/2018/12/klimakrisen-tvinger-gentaenke>.

<sup>48</sup> Manghi (2019b).

<sup>49</sup> Latour, Ewald (2003).

ne, arbitrariamente selezionata, delle pratiche che lo compongono, e l'avessero indebitamente scambiata per la politica *tout court*. Il compito era allora quello di ripensare la *res publica* alla luce di questa scoperta, inventare nuovi modi per «rendere le cose pubbliche»<sup>50</sup>, democratizzare il nuovo collettivo di cui emergeva il perimetro frastagliato.

Con il procedere degli anni, tuttavia, il tono di Latour sarebbe andato mutando, in coerenza con lo sforzo, da sempre suo, di riformarsi ogni volta al fine di meglio adattarsi ai tempi, ai luoghi e alle tematiche, ma segnando anche, al tempo stesso, una discontinuità con la fase precedente: il progetto di democratizzare il collettivo, garantendo rappresentanza alle schiere di nonumani che manifestavano la propria agency, sembrava ormai datato, di fronte alla gravità della minaccia climatica e all'indifferenza delle opinioni pubbliche. Nel vocabolario dell'autore, le metafore tutto sommato liberali che avevano accompagnato l'antropologia dei Moderni – Costituzione, Parlamento, Rappresentanza – lasciavano progressivamente spazio a un orizzonte ben più conflittuale: se la questione ecologica aveva potuto apparire come una *matter of concern* attorno alla quale riunire il collettivo degli ex Moderni sotto l'auspicio di premesse nuove, essa si tramutava, ora, nello sguardo in grado di mostrare il terreno su cui si sta ormai combattendo una guerra.

Latour aveva già toccato il tema della guerra in scritti precedenti, ma è solo in anni recenti che esso ha cominciato ad assumere, all'interno della sua opera, una rilevanza decisiva. La guerra sarà tematizzata, in particolare, in un serrato corpo a corpo con Carl Schmitt<sup>51</sup>, con il quale aveva cominciato a misurarsi già in *Politiche della natura*<sup>52</sup>. Il grande giurista tedesco, «tossico e nonostante ciò indispensabile»<sup>53</sup>, aveva posto una distinzione netta tra la guerra e gli interventi di polizia, utile a pensare, secondo Latour, l'attuale condizione planetaria. Mentre la polizia interviene entro lo spazio garantito da un'autorità superiore, che legittima l'uso delle armi al fine di ricondurre all'ordine chi abbia compiuto un atto criminale, nella guerra quest'autorità è assente – ed è, anzi, «ciò che viene stabilito tramite un confronto

decisivo»<sup>54</sup>, come Latour ribadisce anche nell'ultimo dei saggi qui raccolti. A distinguere la guerra dagli interventi di polizia, dunque, non è il volume di violenza implicato, bensì la rilevanza metafisica che si attribuisce allo scontro: la guerra è sempre «guerra di mon-di»<sup>55</sup>, Confronto tra nemici che non condividono i presupposti di una possibile pace, guerra, cioè, che in nessun modo potrà dirsi «giusta».

Le speranze che l'ecologia possa guidare la rifondazione della democrazia nel nuovo millennio – le speranze che laddove si era modernizzato si possa ora ecologizzare, come diceva Latour nel primo degli articoli inclusi in questo libro – patono esaurite, in un tempo in cui la scienza vede sgretolarsi la propria autorità, e gli strumenti sviluppati da chi, come Latour, aveva voluto smobilitarla dall'utilizzo indebito che ne facevano i Moderni, si trovano oggi tramutati in armi nelle mani di chi ha interesse a negare l'urgenza, quando non l'esistenza stessa, del riscaldamento globale. Il fatto stesso che esistano i climatoscettici, di fronte a una comunità scientifica che è concorde tanto sull'esistenza del cambiamento climatico quanto sulla sua origine antropica, segna un'epoca in cui la scienza non promette più di pacificare le dispute, come faceva presso i Moderni, ma si trova a dover essere difesa dagli attacchi, ben finanziati, dei negazionisti. Nella situazione attuale non si tratta di credere nella scienza, di fidarsi degli scienziati, di convincere il pubblico – ma nemmeno più solo di «democratizzare le scienze» come si pensava di poterlo fare trent'anni fa. Si tratta di riconoscere che a trovarsi contrapposti non sono «visioni del mondo», «opinioni», «convinzioni», bensì mondi stessi.

Per pensare quest'epoca, per tracciare il fronte di questa guerra, Latour convoca due concetti che il lettore ritroverà spesso citati anche tra le pagine di questo libro, e che varrà la pena di introdurre qui brevemente: *Gaia* e l'*Antropocene*.

*Gaia* è il nome che all'inizio degli anni Settanta l'inventore britannico James Lovelock ha voluto dare al nostro pianeta per indicarne una caratteristica particolare: esso non si lascia comprendere se non come *titolo*<sup>56</sup>. O meglio – e qui risiede un nucleo di ambiguità che costringerà Lovelock a rivedere, almeno in parte, le sue posizioni iniziali<sup>57</sup> –, si

<sup>50</sup> Latour, Weibel (2005).

<sup>51</sup> In particolare con Schmitt (1932; 1950).

<sup>52</sup> Latour (1999b).

<sup>53</sup> Latour (2015, 295).

<sup>54</sup> Cfr. *infra*, «Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici».

<sup>55</sup> Latour (2002).

<sup>56</sup> Lovelock (1972).

<sup>57</sup> In un primo momento, Lovelock aveva parlato, in un celebre articolo scritto con Lynn Margulis (Lovelock, Margulis 1974), di una biosfera in grado di mantenere la Terra in uno stato di omeostasi. Successivamente, tuttavia, egli rivedrà queste posizioni, riconoscendo che «omeostasi»

tratta di un pianeta che è manifestamente non inerte, *non morto*, che si dimostra, nella composizione dell'atmosfera, profondamente modellato dalla presenza della vita. Non quel pianeta-organismo che nelle sue prime pubblicazioni Lovelock aveva consegnato, seppure non intenzionalmente, alle fantasie *new age*, ma un pianeta composito, "*actor-network*" verrebbe qui da dire, fatto di quelle alleanze che, coltivate lungo milioni di anni, lo hanno reso abitabile, di quelle «rivoluzioni»<sup>58</sup> che lo hanno reso il pianeta che conosciamo. Gaia, allora, è «esattamente il contrario»<sup>59</sup> della Natura dei Moderni: un pianeta fragile, «susceptibile»<sup>60</sup>, un'entità del tutto immanente – la fine stessa di ogni trascendenza. Gaia non segnala l'esistenza di un ambiente particolarmente esigente cui si tratterebbe di adattarsi, ma mostra, al contrario, l'inconsistenza del concetto stesso di ambiente: l'ambiente è «la vita degli altri»<sup>61</sup>, e Gaia è la posta in gioco della convivenza su scala planetaria – il mondo comune che, mai come ora, si tratta di comporre<sup>62</sup>.

Se il riferimento a Gaia permette a Latour di mostrare la storicità del pianeta, il concetto di Antropocene è utile a indicarne la fase corrente. Il termine fu proposto nel 2000 dal Premio Nobel per la chimica Paul Crutzen per definire «l'epoca geologica attuale, in tanti modi dominata dagli umani»<sup>63</sup> – un'epoca in cui l'avvento della rivoluzione industriale è chiaramente leggibile nei carotaggi dei ghiacci artici e nelle rilevazioni stratigrafiche dei geologi. Sebbene ancora oggi esso non sia entrato ufficialmente a far parte della scala dei tempi geologici, e la data del suo debutto nella storia del pianeta sia dibattuta, quello di Antropocene è diventato un concetto sempre più diffuso, non solo in ambito naturalistico ma anche nelle scienze sociali e in filosofia, per indicare i tempi correnti.

non era il termine corretto, e che l'attività della biosfera non poteva essere commisurata a quella di un meccanismo di controllo cibernetico sulla condizione dell'atmosfera. Per approfondimenti sulla storia dell'ipotesi Gaia, si veda Dauteriv (2016).

<sup>58</sup> Lenton, Watson (2011).

<sup>59</sup> Latour (1999, tr. it. 307).

<sup>60</sup> Cfr. *infra*, "L'agency ai tempi dell'Antropocene".

<sup>61</sup> Coccia (2016, tr. it. 59).

<sup>62</sup> Nella lettura latouriana, Gaia è svincolata dalla terminologia cibernetica e sistemica diffusamente impiegata da Lovelock. Secondo questa interpretazione, Gaia non è un "sistema", e nemmeno è "autopoietica", come riteneva Lynn Margulis, grande biologa, a lungo collaboratrice di Lovelock; casomai, come suggerisce Donna Haraway (2016), essa è "simpotetica".

<sup>63</sup> Crutzen (2002, 23). Il termine era già stato proposto negli anni Ottanta dal biologo Eugene Stoermer, senza, tuttavia, suscitare l'interesse che avrebbe ricevuto dopo la proposta di Crutzen.

Tale concetto è stato sottoposto a svariate critiche, di matrice marxista, femminista e postcoloniale<sup>64</sup>. In effetti, è evidente che l'*anthropos* indifferenziato evocato da Crutzen non esiste, e che si tratta di un'indebita socializzazione di responsabilità che andrebbero identificate in maniera molto più accurata – puntando il dito, per esempio, contro lo sviluppo tecnico europeo, il capitalismo o l'imperialismo<sup>65</sup>. Nonostante ciò, in uno dei saggi che seguono, Latour indica l'Antropocene come «il concetto filosofico, religioso, antropologico e [...] politico più pertinente che possa essere assunto quale alternativa alle nozioni di "moderno" e "modernità"»<sup>66</sup>. Così facendo, egli non intende negare le criticità che sono state giustamente rilevate dai detrattori del concetto; se l'autore decide nonostante tutto di mantenere il termine Antropocene è, piuttosto, perché ritiene che esso rimanga il concetto meglio in grado di segnalare l'evento costituito dall'«intrusione di Gaia»<sup>67</sup> – evento che non si può ridurre ad alcuna delle storie del passato, ma che richiede al contrario che esse vengano riraccontate. Come si legge in uno dei saggi qui raccolti, «l'umanità come agency unificata, come entità politica virtuale unitaria, come concetto universale, dev'essere scomposta in molteplici popoli distinti, dotati d'interessi contraddittori, di mondi divergenti, e convocati sotto gli auspici di entità in guerra – per non dire di *divinità* in guerra»<sup>68</sup>.

La guerra, lo abbiamo visto, non dipende dalla brutalità dello scontro, ma dalla sua portata metafisica, cosmologica. Ciò significa anche che essa dipende solo molto limitatamente, inoltre, dalle intenzioni dei combattenti: a determinare la guerra sono piuttosto i loro mondi in contraddizione, i loro interessi mutualmente esclusivi, i loro attaccamenti in conflitto.

A essere in guerra, insomma, non sono le persone, i popoli, bensì i *mondi*. Parlare di guerra, di conseguenza, significa accettare la località di questi mondi, l'assenza di un piano *già dato* sul quale

<sup>64</sup> Si veda Malm, Hornborg (2014), Haraway *et al.* (2016), Tsing (2015) e Tsing *et al.* (2017), nonché, per una discussione dettagliata del dibattito che ha accompagnato il diffondersi della nozione di Antropocene, il testo fondamentale di Bonneuil, Fressoz (2015).

<sup>65</sup> Come fanno, per esempio, Haraway (2016), Moore (2016) e Storerlijk (2016).

<sup>66</sup> Cfr. *infra*, "L'Antropocene e la distruzione dell'immagine del globo".

<sup>67</sup> Quello di "intrusione di Gaia" è un concetto proposto da Isabelle Stengers (2009) per pensare la crisi ecologica.

<sup>68</sup> Cfr. *infra*, "L'Antropocene e la distruzione dell'immagine del globo".

essi possano confrontarsi, l'assenza di un tribunale cui sottoporre le proprie rimozioni. Se la situazione attuale dev'essere riconosciuta come uno stato di guerra non è, allora, in virtù della pure enorme quantità di violenza disseminata per i quattro angoli del pianeta, ma perché essa mostra con inedita radicalità la fine di ogni trascendenza in grado di prefigurare un mondo comune, stabilire un ordine, definire un *nomos*<sup>69</sup>.

Se Latour certamente avverte la drammaticità dei tempi che va annunciando – la drammaticità di quest'epoca compiutamente «postepistemologica», «postnaturale»<sup>70</sup>, come la si troverà descritta in questo libro –, il suo rimane, tuttavia, un invito alla speranza, un esercizio di «catastrofismo illuminato»<sup>71</sup>, per usare la formula di Jean-Pierre Dupuy, che nell'annunciare la catastrofe si pone anche il problema, performativo, di come suscitare le energie che potrebbero resistervi. Certo, la situazione è grave, e oggi non è più possibile smettere di dirsi Moderni senza così scoprirsi in guerra; allo stesso tempo, tuttavia, l'accettazione di questa guerra apre improvvisamente le possibilità, fino a ora negate, di negoziare una vera pace.

## 7. ESSERE DI QUESTA TERRA

Imparare a vedere la guerra, riconoscere il conflitto tra i mondi, accettarlo. E questo l'esercizio a cui Latour inviterà il lettore negli ultimi tre dei saggi che compongono la presente raccolta: siamo pronti ad abbandonare la pace, per quanto finta, sporca, che ci ha sino a oggi confortati? Siamo pronti a riconoscere ai negazionisti del cambiamento climatico la dignità del *nemico*, e smettere di considerarli degli ingenui, degli stupidi, dei folli – dei semplici criminali? In altre parole, siamo pronti ad accettare a fondo le conseguenze storiche, epistemologiche e politiche del concetto di Antropocene? Si tratta di una domanda delicata, che Latour ci pone, a noi tutti, consapevole di disturbare, di tracciare linee di divisione là dove vorremmo non ce ne fossimo. D'accordo, già da tempo sapevamo di non essere Moderni, di non esserlo mai stati; adesso, però, bisognerà capire chi siamo – chi sono

i nostri dèi, le entità che ci radunano, e chi sono, di conseguenza, i nostri (i loro!) nemici.

L'ecologia non unisce, ma divide, e questo è più chiaro ogni giorno che passa: oggi più che mai, «i nostri sogni di liberazione ci mettono gli uni contro gli altri»<sup>72</sup>. Ma proprio perché divide, essa promette forse, un giorno, di poter unire sotto auspici più verosimili di quelli che radunavano i Moderni. Smettere di invocare la «Natura», accettare di essere in guerra – in missione per conto di entità locali, divinità parziali: ecco la condizione alla quale gli ex Moderni potranno fare finalmente spazio per l'ecologia.

Questa ecologia, è chiaro, non ha nulla a che vedere con il «rispetto dell'ambiente» o la «protezione della natura». Essa si configura, piuttosto, nelle parole di Latour, come «il ragionamento, il *logos*, su come vivere insieme in luoghi abitabili»<sup>73</sup>. Scienza dei mondi e della loro composizione, diplomazia arrischiata, l'ecologia latouriana eredita il compito drammatico che era della politica moderna, cioè quello di organizzare la coesistenza dei popoli, eppure a esso ne aggiunge uno nuovo: garantire l'abitabilità del pianeta, la convivenza di tutte le entità che lo compongono, la composizione atmosferica che ci permette di viverci. Nella guerra che Latour ci invita a vedere (ma lo aveva scritto già Michel Serres nel 1990, ne *Il contratto naturale*), cioè, è sempre più difficile distinguere il *nemico* che si combatte dal campo su cui ha luogo lo scontro.

I popoli del pianeta, insomma, non hanno nemmeno più un terreno comune sul quale scontrarsi – né uno alle spalle su cui muovere la ritirata<sup>74</sup>. Ecco che scegliere da che parte stare, allora, diventa compito necessario proprio quando sembra essere impossibile – compito ormai indistinguibilmente epistemologico, politico ed esistenziale. Si tratta di forgiare sensibilità, fondare istituzioni, ridirigere aspettative – «avvolgersi in un grande numero di anelli, in modo che progressivamente,

<sup>69</sup> Stengers (2013, 124).

<sup>70</sup> Latour (2010, 65).

<sup>71</sup> Questa mancanza di terreno sotto i piedi è ciò che, nell'ultimo libro, consente a Latour (2017) di parlare di una crisi migratoria generalizzata: la terra non manca sotto i piedi solo a chi se la vede spossessata dalle forze neocoloniali o a chi la vede inghiottita dall'innalzamento del livello dei mari, ma letteralmente, a tutti. Il globo deteriorato e innalzato che sognavano i Moderni è sempre più chiaramente un'illusione, ma anche i territori «locali» immaginati dai movimenti sovranisti – Latour cita l'Italia della Lega e la Francia del Front National, oltre al Regno Unito della Brexit, l'America di Donald Trump (Manghi 2019b) – non resistono ai test diplomatico a cui l'autore li invita. Ecco riaprirsi, allora, la questione del mondo comune da comporre. Cfr. *infra*, «L'Antropocene e la distruzione dell'immagine del globo».

<sup>69</sup> Il riferimento è a *Il nomos della terra* di Carl Schmitt (1950), di cui Latour intende in qualche modo proseguire, a modo suo, la ricerca di un nuovo *nomos* – che non sia, questa volta, della «Terra», ma di *Catà*.

<sup>70</sup> Cfr. *infra*, «L'Antropocene e la distruzione dell'immagine del globo».

<sup>71</sup> Dupuy (2002).

di filo in filo, la conoscenza del luogo in cui si risiede e di ciò da cui si dipende per il mantenimento della propria condizione atmosferica possa diventare più evidente ed essere avvertita come più urgente»<sup>75</sup>. Non è più questione di sapere, di credere, o di convincere; si tratta di scegliere, decidere, parteggiare – e dunque assemblare, comporre, istituire.

È questo il compito che si para davanti a chi voglia legittimamente dirsi, sulla scorta di Latour, «di questa Terra»<sup>76</sup>. Certamente, esso non può essere confinato alle scienze sociali, né al mondo intellettuale in genere: le sensibilità all'altezza dell'Antropocene andranno fabbricate insieme ad attivisti, artisti e scienziati, e incorporate nelle nostre vite individuali e collettive<sup>77</sup>. Si tratta di un viaggio che non si promette facile, e non sappiamo se condurrà da qualche parte – Latour lo riconosce a ogni istante. Le mappe sono ancora solo abbozzate, i cartografi sono ancora all'opera, si naviga a tentoni, o poco più. Chissà, però, che chi vorrà persistere, chi saprà perseverare, un mattino non venga improvvisamente svegliato dal grido della vedetta: «Terra, Terra!»<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. *mytra*, "L'Antropocene e la distruzione dell'immagine del globo".

<sup>76</sup> Cfr. *mytra*, "L'Antropocene e la distruzione dell'immagine del globo". Su questo tema, si veda anche Danowski, Viveiros de Castro (2014), scritto in aperto dialogo con Latour.

<sup>77</sup> Si tratta di un esercizio che vede Latour impegnato in prima linea; egli ha infatti scritto e interpretato due spettacoli teatrali sul tema della crisi ecologica e organizzato, insieme a Peter Weibel, tre esposizioni, mentre una quarta è in preparazione per il 2020. Si veda Manchi (2019b) per ulteriori dettagli.

<sup>78</sup> Latour (2015, 373).

## Bibliografia

- Berliner, D., Legrain, L., van de Port, M. (2013), *Bruno Latour and the Anthropology of the Moderns*, "Social Anthropology", 21, 4, pp. 435-447
- Bloor, D. (1976), *Knowledge and Social Imagery*, tr. it. di G. Bettini, *La dimensione sociale della conoscenza*, Milano, Raffaello Cortina, 1996
- Bloor, D. (1999), *Anti-Latour*, "Studies in History and Philosophy of Science", 30, 1, pp. 81-112
- Bolanski, L. e Thévenot, L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard
- Bonneuil, C., Fressoz, J.-B. (2016), *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil
- Brigati, R., Gamberti, V. (a cura di) (2019), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet
- Cocchia, E. (2016), *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, tr. it. di S. Prearo, *La vita delle piante. Una metafisica della mescolanza*, Bologna, il Mulino, 2018
- Crutzen, P.J. (2002), *Geology of Mankind*, "Nature", 415, p. 23.
- Danowski, D., Viveiros de Castro, E. (2014), *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fms*, tr. it. di A. Lucera, A. Palmieri, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Milano, Nottempo, 2017
- Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, tr. it. a cura di G. Dalmasso, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969
- Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, tr. it. di E. Bruni, *Oltre Natura e Cultura*, Firenze, seid, 2014
- de Vries, G. (2016), *Bruno Latour*, Cambridge, Polity Press
- Dupuy, J.-P. (2002), *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, tr. it. di P. Héritier, *Per un catastrofismo illuminato. Quando l'impossibile è certo*, Napoli, Medusa, 2011
- Dutrenul, S. (2016), *Gata: hypothèse, programme de recherche pour le système Terre, ou philosophie de la nature?*, tesi di dottorato, Université Paris 1
- Garfinkel, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall
- Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham (NC), Duke University Press
- Haraway, D. et al. (2016), *Anthropologists are Talking: About the Anthropocene*, "Ethnos", 81, 3, pp. 535-564
- Harman, G. (2009), *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press
- (2014), *Bruno Latour: Reassembling the Political*, London, Pluto Press
- Holbraad, M., Pedersen, M.A. (2017), *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press
- Kuhn, T.S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, tr. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 2009

- (1992), *The Trouble with the Historical Philosophy of Science*, in *Id.*, *The Road Since Structure*, a cura di J. Conant, J. Haugeant, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2000, pp. 105-120
- Latour, B. (1974), *Les idéologies de la compléance en milieu industriel à Abidjan*, Abidjan, Centre de Petit Bassam
- (1984), *Les Microbes: guerre et paix, suivi de Irréductions*, tr. it. di A. Notarianni, *I Microbi: Trattato scientifico-politico*, Roma, Editori Riuniti, 1991
- (1987), *Science in action. How to follow scientists and engineers through society*, tr. it. di S. Ferraresi, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998
- (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, tr. it. di G. Lagomarsino, *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Eleuthera, 1995
- (1994), *Esquisse d'un parlement des choses*, "Écologie et politique", 10, pp. 97-115
- (1999a), *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge (Ma) - London, Harvard University Press
- (1999b), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, tr. it. di M. Gregorio, *Politiche della natura. Per una democrazia della scienza*, Milano, Raffaello Cortina, 2000
- (1999c), *For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour'*, "Studies in History and Philosophy of Science", 30, 1, pp. 113-129
- (2002), *War of the Worlds: What about Peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press
- (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, New York, Oxford University Press
- (2010), *Coming out as a philosopher*, "Social Studies of Science", 40, 4, pp. 599-608
- (2012), *Biographie d'une enquête. A propos d'un livre sur les modes d'existence*, "Archives de Philosophie", 4, pp. 549-566
- (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / La Découverte
- (2017), *Où aller? Comment s'orienter en politique*, tr. it. di R. Prezzo, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Milano, Raffaello Cortina, 2018
- Latour, B., Callon, M. (1991), *Introduction*, in *Ead.* (a cura di), *La science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, pp. 7-36
- Latour, B., Ewald, F. (2003), *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*, tr. it. di C. Milani, *Disinvenire la modernità. Conversazioni con François Ewald*, Milano, Eleuthera, 2007
- Latour, B., Weibel, B. (a cura di) (2005), *Making Things Public*, Cambridge (Ma), MIT Press
- Latour, B., Woolgar, S. (1979), *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, London-Los Angeles, Sage
- (1986), *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts. Second Edition*, Princeton, Princeton University Press
- Lenton, T.M., Watson, A. (2011), *Revolutions that made the Earth*, Oxford - New York, Oxford University Press
- Lovelock, J.E. (1972), *Gaia as Seen through the Atmosphere*, "Atmospheric Environment", 6, pp. 579-580
- Lovelock, J.E., Margulis, L. (1974), *Atmosphere Homeostasis by and for the Biosphere: the Gaia Hypothesis*, "Tellus", 26, 1-2, pp. 2-10
- Mahn, A., Horrborg, A. (2014), *The geology of mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative*, "The Anthropocene Review", 1, 1, pp. 62-9
- Manghi, N. (2019a), *Breve introduzione alla lettura di Bruno Latour*, "Quaderni di Sociologia", LXII, 77, pp. 101-106
- (2019b), *Intervista a Bruno Latour*, "Quaderni di Sociologia", LXII, 77, pp. 107-128
- Mazanderani, F., Latour, B. (2018), *The Whole World is Becoming Science Studies: Fadlula Mazanderani Talks with Bruno Latour*, "Engaging Science, Technology, and Society", 4, pp. 284-302
- Moore, J. (2016), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, tr. it. di A. Barbero, E. Leonardi, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte, 2017
- Schmidgen, H. (2011), *Bruno Latour zur Einführung*, tr. ing. di G. Cusance, *Bruno Latour in Pieces. An Intellectual Biography*, New York, Fordham University Press, 2015
- Schmitt, C. (1992), *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, tr. it. di P. Schiera, *Il concetto di "politico": testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in *Id.*, *Le categorie del "politico"*, Bologna, il Mulino, 1972
- (1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, tr. it. di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991
- Serres, M. (1990), *Le contrat naturel*, tr. it. di A. Serra, *Il contratto naturale*, Milano, Feltrinelli, 1991
- Sloterdijk, P. (2016), *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, tr. it. di M.A. Massimello, *Che cosa è successo nel xx secolo?*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017
- Stengers, I. (1993), *Le politiche della ragione*, Roma-Bari, Laterza
- (1996), *Cosmopolitique I: La guerre des sciences*, tr. it. di F. Montanari, L. Spaziani, *La guerra delle scienze. Cosmopolitique I*, in *Id.*, *Cosmopolitique*, Roma, Luca Sossella, 2005
- (2005), *The Cosmopolitical Proposal*, in B. Latour, P. Weibel (a cura di), *Making Things Public*, Cambridge (Ma), The MIT Press, pp. 994-1003
- (2009), *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte
- (2013), *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Paris, La Découverte
- Tsing, A.L. (2015), *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton-Oxford, Princeton University Press

- Tsing, A.L., Swanson, H.A., Gan, E., Bubant, N. (a cura di) (2017), *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis, University of Minnesota Press
- Viveiros de Castro, E. (1998), *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, tr. it. di Roberto Brigati, *Prospeitivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Macerata, Quodlibet, 2019
- (2009), *Metafisicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, tr. it. di M. Galzigna, L. Liberaie, *Metafisiche canibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Verona, Ombre Corte, 2017

Bruno Latour

**ESSERE  
DI QUESTA  
TERRA**

*Guerra e pace al tempo  
dei conflitti ecologici*

a cura di Nicola Manghi

Rosenberg & Sellier