

Omar Wisyam

# **Antropocene, Capitalocene**

**e le sfinenti diatribe del nostro breve tempo**

*(dall'Antropocene a Zolla, dal 2020 al 1959)*

**confronti**



*biblioego*

## bandella

*Fra mostri intellettuali e polluzioni umane e industriali, l'arcano Omar Wisyam mette nel suo mazzo di tarocchi Kōhei Saitō, Andreas Malm, Jaime Semprun, Elémire Zolla, Guy Debord, Jacques Camatte, Serge Latouche, Jean Baudrillard, HP Lovecraft, Jason W. Moore, Donna Haraway e qualcun altro fra diatribe e confronti senza dimenticare le materie plastiche.*



Antropocene, Capitalocene e le  
sfinenti diatribe del nostro breve  
tempo.

*Il Capitale nell'Antropocene* di Kōhei Saitō (2020) è l'opera di un neo-marxista del ventunesimo secolo che propaganda un comunismo da decrescita (vedi Latouche), che imputa al capitalismo la causa strutturale della crisi ecologica e privilegia l'archeologico (o addirittura mitologico) valore d'uso sul vituperato valore di scambio. Saitō si basa su una rilettura del tardo Marx a favore di un'economia stazionaria comunitaria, opponendosi al capitalismo *verde* e alle teleologie progressiste. L'umanità semplicemente distrugge la biosfera perché i capitalisti hanno bisogno di risorse reali per alimentare il profitto.

Il concetto di Antropocene si riferisce all'attuale era geologica (piuttosto breve e che ha già un nome che è Olocene di cui Antropocene è un superfluo doppione) caratterizzata dall'impatto distruttivo dell'attività umana sull'ambiente. Jason W. Moore, ha proposto invece il termine *Capitalocene* per esaltare il ruolo del sistema economico capitalistico nella crisi ambientale.

Il Capitalocene intende il sistema economico come elemento unico nella crisi ambientale, piuttosto che considerare l'umanità come principale responsabile.

L'Antropocene, che non è poi *realmente* dissimile come concetto, si concentra di più sull'impatto dell'attività umana sull'ambiente, considerando l'attuale popolazione umana di 8,3 miliardi di persone come un fattore geologico.

Jason W. Moore sostiene che la crisi climatica rappresenta un punto di svolta, da quando il pianeta ha smesso di essere un luogo di estrazione di materie prime a basso costo, ma un luogo che impone costi crescenti alla riproduzione capitalistica.

Jacques Camatte ha introdotto il concetto di *antropomorfo* del capitale, che vuol dire che il capitale modella individui e legami sociali a sua immagine. Descrive la comunità-capitale mentre con-

duce l'umanità a una devoluzione biologica, al declino o all'estinzione della specie. Dunque è più drastico e sicuramente più pessimista. Sostiene che il capitale abbia ormai addomesticato l'umanità, assorbendo la nostra stessa natura biologica. Quindi non basta cambiare l'economia; l'umanità deve *abbandonare* questo mondo e uscire dalla logica stessa della civiltà industriale per evitare l'estinzione. Jean Baudrillard, d'altra parte, ha proposto il concetto di simulacro, che si riferisce all'esistenza di copie senza un originale, e questa sostituzione del reale non può che accentuare la crisi ambientale. Nel mondo iperreale dei simulacri, il capitale dissolve la realtà portando lo spettacolo debordano ai suoi estremi, rendendo fatua ogni ecologia essendo già implicito l'esito apocalittico. Baudrillard sosteneva che siamo oltre la produzione di merci; viviamo in una simulazione integrata. Quindi l'ecologia diventa un altro simulacro, un modo per il sistema di rigenerarsi, alzando la sfida, attraverso il consumo ecosostenibile. Mentre Saito vuole cambiare il modo di produrre, Baudrillard riteneva che non esistesse più una realtà esterna al sistema dei segni da salvare.

Serge Latouche propone da tempo la decrescita *felice* come critica al produttivismo e al consumismo, dicendo di voler riequilibrare il rapporto uomo-natura, riscoprendo i valori locali contro la logica della crescita infinita. Tuttavia l'idea di una implosione controllata e *felice* dell'economia capitalista, a livello mondiale, mentre la crescita demografica è in corso nella parte più povera del pianeta e il disastro ecologico e climatico potrebbe essere frenato (ma si dovrebbe *agire* in tutto il mondo) ma non arrestato, su che cosa si regge?

Le implicazioni del Capitalocene sono significative, poiché suggeriscono che il sistema economico capitalistico è il principale responsabile della crisi ambientale. Ciò significa che le soluzioni alla crisi ambientale devono essere rivolte contro l'egoismo che anima il sistema economico:

La riforma logica del sistema economico per ridurre l'impatto ambientale;

L'implementazione di politiche per ridurre le emissioni di gas serra e promuovere le energie rinnovabili;

La creazione di un'economia circolare e sostenibile;

L'educazione e la sensibilizzazione sulla crisi ambientale e sul ruolo del sistema capitalistico nella crisi ambientale.

In sintesi: la buona volontà vomitata da tutte le Conferenze sul cambiamento climatico vs il vitale egoismo capitale.

Tornando ai nostri, Saito sostiene la decrescita come Latouche, ma la differenzia da visioni moniste come quella di Moore, mentre Baudrillard e Camatte aggiungono al quadro del disastro in corso tinte simboliche e antropologiche assenti in Saito.

Jason Moore critica l'*Antropocene* (termine che si sovrappone a quello già esistente e identico nel significato di Olocene) perché lo ritiene riduzionista e depoliticizzante, attribuendo la crisi ecologica a un'umanità astratta e omogenea, invece di accusare il capitalismo come unica causa. La data di nascita del *Capitalocene* sarebbe il XVI secolo.

La definizione di Antropocene maschera le disuguaglianze, la violenza e l'alienazione capitaliste, attribuendo responsabilità della agonica situazione a tutti gli umani e ignorando il potere capitalista.

Essendo focalizzato sulla Rivoluzione Industriale (cioè da due secoli), trascura le trasformazioni avvenute a partire dalla fine del quindicesimo secolo, come le nuove frontiere, il colonialismo e la mercificazione globale. Il Capitalocene rifiuta il dualismo natura vs società che maschera la reale relazione di potere.

L'Antropocene riduce a un'attività umana indifferenziata la *world-ecology* dove potere, capitale e natura sono intrecciati in legami tossici; rinforza barriere concettuali che non vogliono vedere l'imperialismo e la violenza coloniale, ostacolando l'analisi delle crisi capitaliste. Per Moore il Capitalocene è geo-storia allo scopo di comprendere e politicizzare le crisi planetarie senza naturalizzare il capitalismo. Se da una parte questi concetti si sovrappongono nei segnali geologici, dall'altra divergono su responsabilità e soluzioni: l'Antropocene favorisce un approccio eco-tecnologico, il Capitalocene pratiche anti-capitaliste.

Jason W. Moore descrive il Capitalocene come una successione di regimi ecologici, ossia configurazioni storiche in cui il capitalismo riorganizza la biosfera attraverso l'accumulazione e la produzione di *natura* a buon mercato (risorse non mercificate come terra, lavoro e

cibo). Questi regimi emergono con il superamento dei limiti ecologici medievali. In altri termini la storia dell'ottimismo di ferro del capitale.

Gli esempi storici principali sono la rivoluzione olandese del XVII secolo con le trasformazioni idrauliche nei Paesi Bassi per le bonifiche e l'agricoltura intensiva, combinando tecnologia e appropriazione di natura per sostenere l'ascesa commerciale, le piantagioni atlantiche a partire dalla metà del quindicesimo secolo con la deforestazione a Madeira e São Tomé per lo zucchero e annessa schiavitù proto-industriale, poi in Brasile dal 1570, le miniere europee (XVI secolo) con l'esaurimento dell'argento in Sassonia e in Boemia e del rame in Europa centrale, con deforestazione e rivoluzione mineraria-metallurgica per alimentare il commercio globale, le complesse strutture idrauliche andine per l'estrazione dell'argento, le segherie norvegesi e la pesca intensiva, la produzione di legname, ferro e cereali come grande frontiera delle merci.

Ogni regime ecologico risolve le crisi precedenti, spostando più in là la frontiera della crisi, ma genera al contempo sempre nuove contraddizioni rilanciando la sfida.

A seguire è ancora la processione dell'ottimismo capitale:

Nel XVII-XVIII secolo (Olanda e Grande Frontiera) ci furono l'espansione agricola nel bacino della Vistola (Polonia) per ottenere grano a basso costo a cui si aggiungono la pesca intensiva atlantica (merluzzo norvegese) e le segherie, l'idraulica olandese per bonifiche e il commercio globale, l'ascesa inglese.

Nel XIX secolo (regime fossile-industriale): la rivoluzione industriale con carbone britannico, cotone americano (schiavitù e deforestazione), cereali e ferrovie per le nuove frontiere.

Nel tardo XIX e nel XX secolo la gomma dal Congo belga, caucciù asiatico e petrolio mediorientale; recinzioni coloniali in Africa e in Asia per piantagioni e miniere, con il grande balzo dello sfruttamento delle risorse globali.

Nel XX-XXI secolo la globalizzazione neoliberale con delocalizzazioni (Sud globale), finanza verde e biotecnologie fino all'esaurimento delle frontiere (es. litio, terre rare).

Questi regimi evidenziano un modello: ogni fase risolve le contraddizioni precedenti (p.e. l'esaurimento dei suoli) aprendone di nuove, culminando nella grande e infettiva crisi planetaria odierna.

Le critiche principali al concetto di Capitalocene di Jason W. Moore provengono da prospettive ambientaliste, marxiste e post-strutturaliste, che ne contestano il riduzionismo economico, la datazione storica e la capacità esplicativa. L'accusa di riduzionismo capitalocentrico è quella di aprire la crisi ecologica solo con l'avvento del capitalismo, ignorando i fattori pre-capitalisti (es. agricoltura neolitica) o non economici come la cultura e la tecnologia. Ian Angus difende l'Antropocene per la sua ampiezza geologica. Il XVI secolo come punto di origine è una datazione controversa perché eurocentrica, perché trascura gli imperi asiatici o maya e non spiega i picchi recenti (p.e. la grande accelerazione post-1950).

In alternativa, Donna Haraway ha coniato il *Plantationcene* che è centrato sul colonialismo schiavista e sulle piantagioni, ma anche il *Chthulucene* aperto a relazioni non-umane, contro ogni *-cene* antropocentrico.

Le alternative teoriche al Capitalocene, oltre all'Antropocene, hanno in comune il fatto che mettono in risalto aspetti diversi della crisi ecologica, tra cui il colonialismo, le relazioni non-umane o le dinamiche antropogeniche più ampie, per superare i limiti del focus capitalocentrico di Moore.

Il *Plantationcene* (che, se lo si volesse, si potrebbe italianizzare con *Piantagonocene*), proposto da Donna Haraway e Anna Tsing, evidenzia l'impatto delle piantagioni coloniali schiaviste a partire dal XVI secolo, delle monoculture, della deforestazione e della razionalizzazione (non solo teoresi sul capitale astratto).

Il *Chthulucene*, ideato da Donna Haraway, contrappone un'era di associazioni simbiogenetiche (funghi e micorrize) all'antropocentrismo, promuovendo relazioni intrecciate tra specie (sebbene lo si associ automaticamente a Lovecraft e proprio perché vi si rifiuta l'antropocentrismo, il Chthulucene purtroppo si sottrae ai mostri alieni, agli orribili arcani).

Il *Pirocene*, di Stephen Pyne, individua nel fuoco la forza antropica dominante (agricoltura, industria), con una *longue durée* che precede di gran lunga il capitalismo.

L'*Econocene* o il *Growthocene* che si focalizzano sulla crescita economica e sullo sviluppo capitalista/coloniale, criticando il mito fondante del produttivismo senza limiti.

Il *Necrocene* si sofferma sulle estinzioni di massa e sulla morte biosferica come effetto della violenza imperiale e neoliberale.

Sono questi neologismi, che ibridano analisi storiche e post-umane, ad incarnare le capitali questioni del nostro presente.

Il *Chthulucene* è un termine proposto da Donna Haraway nel suo libro *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto* (2016), come alternativa speculativa e non-antropocentrica all'Antropocene e al Capitalocene.

Il termine deriva da chthonios (ctonio) di origine greca che significa sotterraneo e comunque si riferisce al suolo e kainos (nuovo), evocando reti sotterranee e connessioni multi-specie come funghi micorrizici o ragnatele, ispirandosi al ragno californiano *Pimoida chthulhu* (il cui nome purtroppo non discende da Lovecraft). Rappresenta un'era di parentele simbiogenetiche e interazioni non dualiste tra umani, animali, piante e microbi, contro tutte le visioni gerarchiche. Rispetto agli altri -cene, il Chthulucene rifiuta nomi che isolano l'umano (Antropocene) o il capitale (Capitalocene), proponendo l'associazione tra organismi diversi per rigenerare il pianeta malato, prima di tutto in modo speculativo e narrativo. Una suggestione etico-politica a tessere assemblaggi più-che-umani e multi-specie per sopravvivere alla generale infezione planetaria.

### *Excursus sul Chthulucene.*

Il Chthulucene di Donna Haraway si applica a pratiche ecologiche quotidiane che premiano il costruire parentele con specie non umane attraverso relazioni simbiogenetiche, trasformando dei gesti ordinari in atti di coesistenza multispecie. Il Chthulucene si pratica nel giardinaggio e nella permacultura: coltivare piante con funghi micorrizici o insetti simbiotici, favorendo reti sotterranee invece di monoculture; compostare rifiuti organici per creare humus rige-

nerativo con batteri e vermi. Tuttavia dal Chthulucene non sorge un modo alternativo di fare la rivoluzione, perché vi si vede spuntare la vecchia cara buona volontà quando Haraway invita a praticarlo nella mobilità e nel consumo condiviso, preferendo biciclette, car sharing o camminate per *intrecciare* i corpi umani con i paesaggi urbani e con gli animali; nello scegliere prodotti sfusi locali riducendo plastica e trasporti. In cucina e nell'alimentazione il Chthulucene significa preparare pasti con ingredienti stagionali a km0, coinvolgendo la comunità nella condivisione di conserve e semi; evitare sprechi compostando con i microrganismi per completare il ciclo nutrizionale. Nelle abitazioni significa creare spazi domestici con piante, animali e artefatti di convivenza (es. alveari, orti verticali); spegnere le luci e usare LED per minimizzare le estrazioni fossili. Per esempio in un balcone, innaffiare le piante con acqua riutilizzata mentre si osserva un ragno tessere la ragnatela. Un bel gesto quotidiano che onora le connessioni chthoniche anziché quelle gerarchiche. Se si legge Donna Haraway, sembra che si possa passare la vita a contemplare ragni; comunque si devono testare tutte le forme di equità multispecie praticabili in azioni concrete e iterative: creare orti comunitari con piante autoctone e micorrize, distribuendo semi e raccolti equamente; usare i balconi per esperimenti di biodiversità che intrecciano umani, insetti e suolo, risolvendo le dispute sugli spazi con regole consensuali con ragni, funghi e batteri, organizzando una corte di giustizia multispecie, organizzare una raccolta di rifiuti relazionale con clean-up urbani coinvolgendo volatili e batteri decompositori (compost), monitorando gli impatti sulle comunità locali per riequilibrare carichi ambientali; evitare multe punitive privilegiando l'apprendimento collettivo, usare cargo-bike per consegne condivise negli *alveari* urbani, testando percorsi che minimizzano l'asfalto e favoriscono i corridoi verdi.

Per esempio si possono sperimentare le tavole multispecie mescolando scarti di cibo umano con cibo per polli e lombrichi, valutando la salute del suolo e il benessere animale adattando le scelte per equità ecologica. Tuttavia la simbiosi tra galline e lombrichi passa attraverso lo stomaco dei pennuti.

Si possono istituire le assemblee ecologiche di quartiere dove umani, apicoltori urbani e osservatori di uccelli mappano gli impatti ambientali dell'inquinamento luminoso, decidendo azioni come (per esempio) gli spegnimenti collettivi a favore di falene e pipistrelli. La giustizia ecologica si misura in biodiversità rigenerata, non in teorie astratte, dice Haraway. A parte i pipistrelli si potrebbero vedere le stelle nel cielo notturno, altrimenti quasi del tutto vuoto. Si possono avviare dei laboratori per fermentare gli scarti di cibo con batteri e lieviti, creando catene alimentari circolari; a esempio, trasformare bucce in koji per umani e microrganismi, redistribuendo il surplus a comunità emarginate e animali e vegetali sinantropi. Fare pace con i propri batteri, vidimando un autentico trattato vincolante; d'altronde siamo composti quasi in egual misura da cellule umane e batteriche (sono più numerose quelle batteriche), formando una comunità simbiotica chthonica.

#### *Haraway e Lovecraft.*

L'affinità tra Donna Haraway e H. P. Lovecraft si palesa se la si guarda sul piano simbolico, ontologico ed ecologico. Haraway, infatti, riprende indirettamente (e anche ironicamente) l'immaginario lovecraftiano per costruire una nuova visione del mondo. Haraway conia il termine Chthulucene (nel libro *Staying with the Trouble*), che richiama volutamente il Cthulhu di Lovecraft. Tuttavia non è un riferimento diretto al mostro lovecraftiano, anche se gioca su ciò che è ctonio in quanto terrestre, sotterraneo, tentacolare. L'eco di Cthulhu serve a evocare reti tentacolari, entità non umane e tutta una realtà che sfugge al controllo umano.

Entrambi mettono in crisi l'idea dell'antropocentrismo. In H. P. Lovecraft l'universo è indifferente e incomprensibile e l'uomo è insignificante preda nel grande orrore cosmico. In Donna Haraway l'umano è solo una specie tra molte e bisogna imparare a pensare la vita in termini di relazioni multispecie. Lovecraft immagina entità ibride, incomprensibili, oltre le categorie umane. Haraway valorizza proprio queste caratteristiche: ibridazione, simbiosi, contaminazione. Le ontologie non umane e mostruose di Lovecraft, costituiscono per Haraway la concreta possibilità di stabilire nuove relazioni.

L'immaginario tentacolare di Lovecraft sortisce caos e orrore, per Haraway i tentacoli rappresentano la metafora di reti ecologiche e relazionali, di sistemi intrecciati tra specie, tecnologie e ambienti. In sostanza Haraway rovescia Lovecraft: trasforma l'orrore cosmico in ecologia delle relazioni. Il pessimismo cosmico diventa ottimismo micologico (simbiotico).

### *Ancora su Lovecraft.*

I mostri di H. P. Lovecraft non sono semplici creature spaventose: rappresentano l'idea centrale del suo pensiero, per cui l'uomo è insignificante di fronte a entità antichissime, incomprensibili e indifferenti all'umana esistenza.

Cthulhu è la creatura più famosa. Appare nel racconto *Il richiamo di Cthulhu*. È gigantesco, con testa da polpo, ali e corpo umanoide, proviene dalle stelle e dorme nella città sommersa di R'lyeh, comunica attraverso sogni, influenzando la mente degli esseri umani. Egli dà forma alla piovra nazionalsocialista e nazionalcomunista.

Yog-Sothoth non avendo una forma precisa viene descritto come un insieme di sfere luminose. È coestensivo con il tempo e lo spazio e conosce ogni cosa e collega tutte le dimensioni. Rappresenta una conoscenza sterminata, che essendo tale è pericolosa e incomprensibile. Da esso promana il delirio scienziato.

Azathoth è il dio cieco e idiota che troneggia al centro dell'universo, simbolo del caos primordiale da cui scaturisce un universo che non ha senso né scopo. Esso rappresenta la follia religiosa.

Gli Shoggoth sono masse informi, gelatinose, capaci di assumere qualsiasi forma.

Creati dagli Antichi come schiavi ai quali si sono ribellati. Essi incarnano la paura di una evoluzione incontrollata. Essi sono i ribelli di Marcuse: i poveri, gli esclusi, i pazzi, i delinquenti.

I Mi-Go sono creature fungoidi provenienti da Yuggoth. Possiedono una tecnologia avanzatissima, grazie alla quale possono estrarre e conservare i cervelli umani. Incarnano le forze dello spettacolare integrato descritto da Debord.

I Profondi sono umanoidi anfibi che vivono negli abissi. Possono incrociarsi con gli esseri umani. Rappresentano la paura della degenerazione e dell'ibridazione e cioè sono lo sciame degli immigrati.

Queste creature condividono alcuni aspetti fondamentali come l'incomprensibilità (la mente umana non riesce a concepirle senza impazzire), l'ndifferenza (non sono malvagie, semplicemente non si curano di noi umani), l'antichità cosmica (esistono da molto prima dell'umanità) e una sorta di influenza della sragione che inquina i sogni, svatena la follia e crea culti orridi.

I mostri di Lovecraft non servono tanto a spaventare quanto a esprimere la crisi della visione antropocentrica del mondo, il timore di una scienza incontrollata il terrore dell'ignoto che si cela ovunque e l'idea che l'universo sia freddo, infinito e privo di significato.

Il pessimismo cosmico di Lovecraft rappresenta, a prima vista e allegoricamente, lo straniamento e l'alienazione degli schiavi di questo pianeta e il suo successo pare confermarlo, ma la lectio difficilior sospetta che i veri mostri siano gli umani e tutte le altre specie siano vittime della follia nichilista del capitale antropomorfizzato. Nel mondo narrativo di H. P. Lovecraft, gli Antichi (chiamati anche Grandi Antichi o Elder Things) sono entità primordiali e aliene che abitavano la Terra molto prima dell'umanità. Non sono dei nel senso religioso tradizionale: sono forme di vita immensamente avanzate e incomprensibili, legate al cosiddetto orrore cosmico. Extraterrestri o extradimensionali, questi esseri antichissimi, arrivati sulla Terra milioni di anni fa, sono dotati di poteri e conoscenze che superano la comprensione umana. In alcuni testi, come *Le montagne della follia*, vengono descritti come una vera civiltà aliena, mentre in altri racconti appaiono più simili a divinità dormienti. Essi hanno l'aspetto di esseri a forma di stella marina con ali membranose e tentacoli, possiedono un'altissima intelligenza e competenze di ingegneria biologica avanzate. Lovecraft disantromorfizza gli esseri umani trasformandoli negli Antichi. Nello stesso momento antropomorfizza le vittime della specie umana. Noi siamo gli orribili alieni.

### *Altri confronti.*

Il libro di Kohei Saito, *L'Antropocene nell'era del Capitale* (titolo originale *Capital in the Anthropocene*), è diventato un caso editoriale mondiale perché riusciva a unire l'urgenza della crisi climatica con una rilettura attualizzata di Marx.

Saito è un ottimista politico che vede nella crisi ecologica l'occasione per resuscitare un neo-socialismo verde; Baudrillard era un nichilista dello scambio simbolico per cui tutto era già stato assorbito dal codice simulacrale; Camatte era un radicale antropologico che vedeva nel capitale un delirio onnipresente da cui l'uomo deve evadere. Se Saito vuole riparare il mondo, Baudrillard avrebbe detto che il mondo naturale è già scomparso, sostituito dalla sua copia iperreale.

Baudrillard criticerebbe Saito sostenendo che il comunismo della decrescita è pronto per essere assorbito dal sistema come un nuovo stile di vita o un brand. Per Baudrillard, la crisi ecologica viene *vissuta* attraverso gli schermi. Non reagiamo alla distruzione della foresta, ma alla *rappresentazione* di essa, il significato implode nell'immagine. La divergenza qui è totale: Saito crede nell'azione materiale; Baudrillard crede che il sistema sia diventato un circuito chiuso di segni dove l'opposizione politica è solo una funzione del sistema stesso.

Il dialogo tra Saito e Camatte è drammatico. Camatte, ex marxista radicale, è arrivato a conclusioni che Saito cerca disperatamente di evitare. Per Camatte, il capitale non è più solo un modo di produzione (come invece per Saito), ma è diventato una struttura mentale. Il capitale ha antropomorfizzato sé stesso: noi pensiamo, amiamo e desideriamo come funzioni del capitale. Mentre Saito ritiene che sia possibile governare democraticamente la natura, Camatte sostiene che ogni tentativo umano di gestire il pianeta è un atto di dominio. La sua tesi è che la comunità umana nasce solo dal rifiuto totale della crescita economica e della tecnica, dal ritorno a una forma di esistenza quasi biologica, fuori dalla storia.

Saito sostiene che il capitalismo sia intrinsecamente incompatibile con la sopravvivenza del pianeta a causa della sua necessità di crescita infinita. La sua tesi si basa su tre pilastri: il primo è il metabolismo naturale; riprendendo i quaderni tardi di Marx, Saito

evidenzia il concetto di *frattura metabolica*; il capitalismo ha rotto il ciclo di interazione tra uomo e natura, estraendo risorse e restituendo rifiuti che la Terra non è in grado di rigenerare.

Il secondo è l'illusione del capitalismo verde; Saito demolisce l'idea che la tecnologia o l'efficienza tecnica possano salvare l'umanità restando dentro il mercato; l'aumento dell'efficienza porta soltanto a un maggiore consumo complessivo (paradosso di William Stanley Jevons). Il terzo è il comunismo della decrescita; la soluzione non è un socialismo produttivista (stile URSS), ma una società basata sulla condivisione dei beni comuni, la riduzione dell'orario di lavoro e la produzione basata sul (sempre più mitico) valore d'uso anziché sul valore di scambio. Saitō si inserisce in una genealogia di critica radicale, ma con sfumature diverse. Rispetto a Latouche che analizza la decrescita da un punto di vista culturale e antropologico (cioè decolonizzare l'immaginario), Saitō è rigorosamente marxista. Per lui la decrescita non è solo una scelta culturale, ma l'esito necessario della lotta di classe planetaria per riappropriarsi dei mezzi di sussistenza. Rispetto a Baudrillard che si concentra sul valore di segno e sul simulacro, Saitō resta ancorato alla materialità del valore di scambio. Il problema non è soltanto perché compriamo, ma quanto il sistema capitalistico obblighi la produzione a espandersi per non crollare. Baudrillard è nichilista, mentre Saitō propone una prassi politica attiva e ottimista. Camatte sosteneva che il capitale avesse sussunto l'intera vita e la natura. Entrambi vedono il capitale come una forza che distrugge la base biologica della specie. Tuttavia Camatte era giunto alla conclusione che la classe operaia era stata integrata nel capitale e che l'unica soluzione fosse l'esodo dalla civiltà capitalista (anche se non vi è modo di praticarlo sull'unica scala apprezzabile cioè quella planetarie degli otto miliardi e passa di esseri umani, restando altrimenti soltanto l'esodo velleitario e individuale). Saitō, essendo radicalmente ottimista, crede ancora in una riorganizzazione collettiva e democratica della produzione (sebbene abbia senso soltanto una riorganizzazione mondiale).

Jaime Semprun è stato un critico feroce della ragione industriale. Come Saitō, vedeva il disastro ecologico non come un incidente, ma come il risultato logico della società industriale. Semprun sosteneva

che il capitalismo non produce solo merci, ma distruzione (inquinamento, alienazione, deformazione del paesaggio).

I testi di Semprun e dell'EdN avevano un contenuto molto anti-industriale e pessimista. Semprun dubitava che la società dei cittadini potesse gestire il disastro in corso. Saito invece è convinto che si possa costruire sul ritorno alle comunità locali e ai beni collettivi una via d'uscita concreta e gestibile.

Saitō, in un certo senso, cerca di convertire in attività politica il pessimismo radicale di Semprun o di Camatte, riscoprendo insieme a un Marx ecologista (comunque già letto e interpretato da Camatte in *Comunità e comunismo in Russia*), una pratica massimalista. Saito sostiene che essere veramente ecologisti nel cuore dell'Antropocene significa necessariamente essere partigiani della decrescita (con gli indici demografici in crescita e i dislivelli di benessere economici presenti come possono convivere l'egoismo naturale dell'essere umano e la felice e fantastica decrescita?), perché solo la gestione collettiva e ridotta delle risorse può fermare la spirale distruttiva del profitto. Mentre i pensatori francesi tendono spesso verso il pessimismo o la critica estetica, Saito risponde che il pessimismo è un lusso che non ci si può più permettere davanti al collasso climatico. Per Camatte e Semprun, il pessimismo non è un tratto caratteriale, ma una conclusione logica. Per Jaime Semprun si tratta di pessimismo storico perché ritiene che il capitalismo non abbia soltanto distrutto la natura, ma abbia degradato l'umanità stessa. In *L'Abisso si ripopola* suggerisce che le generazioni attuali, cresciute in un mondo artificiale, non abbiano più le competenze cognitive o manuali per costruire un'alternativa. È un'apocalisse lenta, ma non troppo. Ovviamente esiste solo nel mondo dei sogni il soggetto rivoluzionario perché il consumatore moderno è complice della propria distruzione. Il pessimismo cosmico di Jacques Camatte riguarda la sussunzione antropomorfica del capitale. Il capitale è diventato una forma di vita che ha sostituito l'umano. L'unica flebile speranza è che l'umanità abbandoni il mondo così com'è configurato, ma egli stesso dubita che ciò possa avvenire prima della catastrofe biologica, economica, militare. Baudrillard si colloca in una posizione obliqua: il suo è un pessimismo ironico. Per Baudrillard, non possiamo

nemmeno più parlare di disastro ecologico in termini reali, perché viviamo in una simulazione. Ogni tentativo di salvare il pianeta diventa un evento mediatico e/o un prodotto di consumo. Non c'è ottimismo perché non c'è più un fuori dal sistema dei segni. La sua è una danza ironica sulle macerie del senso.

Latouche è più ottimista dei precedenti perché crede in una pedagogia capace di evitare l'apocalisse. Egli pensa che, messi di fronte al limite, gli esseri umani possano scegliere la sobrietà felice. Il suo ottimismo risiede nella speranza dell'essere umano di ritrovare il senso del limite e che la miseria condivisa apra le danze della festa sociale.

### *Confronto tra Jaime Semprun, Ivan Illich e Jacques Ellul.*

Jaime Semprun, Ivan Illich e Jacques Ellul seguono le tracce di un pensiero che si oppone radicalmente alla modernità tecnologica. Sebbene appartengano a contesti diversi (Illich il pensatore conviviale, Ellul il sociologo teologo e Semprun l'anima dell'Enciclopedia delle Nocività), i tre condividono una visione catastrofista dell'esito della situazione attuale. Tutti e tre rifiutano l'idea che la tecnologia sia un semplice strumento neutro nelle mani dell'uomo.

Ellul teorizza il Sistema Tecnico: la tecnica ha una logica propria (efficienza e rapidità) che si impone su ogni altra scelta morale o politica.

Semprun radicalizza questo concetto, descrivendo un'umanità che si è adattata a un mondo diventato inospitale, dove la sopravvivenza stessa dipende da protesi tecnologiche. Illich parla di come lo *strumento*, oltre una certa soglia, diventi controproducente. L'effetto soglia significa che oltre un certo limite di sviluppo, le istituzioni moderne iniziano a produrre l'esatto opposto del fine per cui erano nate. La medicina inizia a creare malattie (iatrogenesi), la scuola produce ignoranza, l'auto rallenta il movimento complessivo della società. Semprun osserva il risultato finale di questo processo: un mondo in cui il degrado dell'ambiente e della mente umana è arrivato a un punto di non ritorno, rendendo la critica non più un esercizio teorico, ma una cronaca del naufragio. Per questi autori, la società moderna ha espropriato l'individuo della propria capacità di agire e

comprendere il mondo. Illich criticava il monopolio radicale dei professionisti (medici, architetti, ingegneri). Semprun derideva l'idea che la scienza potesse risolvere i problemi creati dalla tecnica stessa, descrivendo i cittadini come spossessati di ogni sapere pratico. Ellul vedeva nella propaganda e nella tecnica i mezzi con cui l'uomo viene ridotto a un ingranaggio che non può più mettere in discussione il sistema. Nessuno dei tre credeva che il progresso tecnologico avrebbe portato alla liberazione sociale. Mentre il marxismo tradizionale voleva collettivizzare i mezzi di produzione, Semprun, Illich ed Ellul mettono in discussione la natura stessa di quei mezzi. Non importa chi possiede la fabbrica o la centrale nucleare, perché è la struttura industriale in sé a essere autoritaria e distruttiva. Oggi, nell'era dell'Intelligenza Artificiale e della crisi climatica globale, la loro affinità risiede nel fatto che avevano previsto l'impasse: l'impossibilità di risolvere i problemi della modernità usando gli stessi strumenti tecnici che li hanno generati (ma forse proprio l'impossibilità di risolvere i problemi della modernità).

#### *Confronto tra Jaime Semprun e Jacques Camatte.*

Sebbene abbiano operato in contesti diversi - Camatte attraverso la rivista *Invariance* e Semprun con l'*Encyclopédie des Nuisances* - le loro traiettorie intellettuali presentano affinità folgoranti. Per esempio la rottura con il marxismo classico. Entrambi iniziarono all'interno della galassia dell'ultra-sinistra (Camatte nel bordighismo, Semprun vicino all'Internazionale Situazionista), ma arrivarono alla stessa conclusione: il proletariato non è più il soggetto rivoluzionario. Camatte sosteneva che il capitale è riuscito nell'antropomorfosi: ha assorbito l'essere umano a tal punto che non esiste più un *fuori* dal sistema. Semprun osservava che la società industriale ha prodotto un nuovo tipo umano talmente adattato alla sopravvivenza artificiale da aver perso il desiderio di una vera emancipazione. Una delle affinità più forti riguarda l'analisi di come il sistema tecnico-industriale modelli la vita. La domesticazione (Camatte): per costui l'umanità è stata addomesticata dal capitale. Non siamo più esseri naturali, ma funzioni di un sistema che si auto-riproduce. Le nocività (Semprun): egli si è concentrato sulle nocività, non solo ambientali

ma esistenziali. La società industriale produce un mondo invivibile che rende necessaria la dipendenza tecnologica per sopportare la vita stessa. Entrambi si distaccarono dalla politica tradizionale per abbracciare una sorta di sogno ad occhi aperti, quello di una rivoluzione biologica (anche se questa espressione appartiene a Giorgio Cesarano e Gianni Collu, autori di *Apocalisse e rivoluzione* del 1973) o critica finale della civiltà: Camatte propone l'uscita dal mondo del capitale per riscoprire una dimensione di specie alternativa, la *Gemeinwesen* del giovane Marx, l'hegeliano rivoluzionario dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Semprun, specialmente in *L'Abisso si ripopola* descrive un'umanità che corre verso il baratro, priva della memoria storica e della capacità di ribellarsi, perché ha perso il contatto con la realtà materiale e biologica. In definitiva, la loro affinità risiede nel passaggio dalla critica sociale alla critica della civiltà. Entrambi vedono nel mondo contemporaneo non un sistema da riformare o conquistare, ma un organismo alieno che ha colonizzato l'esperienza umana. L'organismo alieno non proviene dalle profondità dello spazio cosmico di Lovecraft. In realtà da molti cosiddetti teorici più o meno radicali vengono evase le domande fondamentali. Perché nel primo quarto di secolo i dominati sono stati così arrendevoli e remissivi verso tutto ciò che li domina? Camatte e Semprun sono certi sulla prossima venuta dell'apocalisse. E gli altri su che fondano le loro speranze? Hanno coscienza della stupefacente vaghezza, nel senso della pratica, della teoria sedicente radicale? Hanno coscienza dello sterminato campionario storico e tecnologico della repressione?

#### *Excursus su Debord e Semprun.*

Analizzare le vicende della critica di Jaime Semprun a Guy Debord significa osservare una delle delusioni intellettuali più interessanti e amare del panorama radicale. Semprun, pur essendo stato amico di Debord e vicino all'Internazionale Situazionista (IS) nella sua fase terminale, ha poi sviluppato una posizione di lucido distacco. La sua critica non è un attacco frontale alle tesi de *La Società dello Spettacolo*, ma piuttosto una denuncia del debordismo come estetica della sconfitta e del modo in cui il pensiero di Debord è diventato, col

tempo, una sorta di prigione dorata del pensiero critico. La critica principale di Semprun (espressa in particolare nei suoi testi o attraverso le pubblicazioni de *L'Encyclopédie des Nuisances*) riguardava la trasformazione della teoria situazionista in una forma di sdegnoso occultismo dogmatico. Semprun rimproverava a Debord di essersi rinchiuso in un autocompiacimento strategico (tuttavia gli si deve dare atto di non aver mai pensato a coniare uno *Spettacolocene*). Mentre il mondo sprofondava nel degrado industriale e tecnologico, Debord si dedicava a perfezionare il proprio stile letterario e la propria leggenda personale (per esempio *Panegirico I e II*). Semprun vedeva nei seguaci di Debord una propensione settaria che ripeteva perifrasi magiche sullo spettacolo senza analizzare le nuove forme di dominio, molto più brutali e concrete (come i disastri ecologici e nucleari e le varie forme di alienazione tecnologica). Mentre Debord si concentrava sulla falsificazione della realtà attraverso le immagini, Semprun spostava il focus sulla distruzione materiale delle basi della vita. Semprun insieme al gruppo dell'*Encyclopédie des Nuisances*, sosteneva che il problema non fosse più solo che la vita si fosse allontanata in una rappresentazione, ma che le condizioni biologiche e sociali della sopravvivenza stavano venendo fisicamente smantellate. Semprun accusava il tardo Debord di un certo fatalismo, di una certa impotenza della sua teoria. Se lo spettacolo è ovunque e tutto è recuperato, la critica diventa un puro esercizio di stile, privo di qualsiasi sbocco reale. Il pessimismo cieco nel quale si era cacciata la più affilata teoria critica tuttavia è lo stesso pessimismo in cui si è spenta ogni velleità d'azione rivoluzionaria degli enciclopedisti. La teoria situazionista e quella postsituazionista di Semprun scoprivano entrambe che non c'è più la rivoluzione (e non c'è mai stata), che non c'è più nulla da fare. Dopo la pubblicazione dei *Commentari sulla società dello spettacolo* (1988) di Debord, Semprun espresse perplessità sulla direzione intrapresa dal suo vecchio mentore. Egli notava come Debord descrivesse il potere come qualcosa di talmente onnipotente, occulto e impenetrabile (lo spettacolare integrato) da rendere ogni opposizione vana. Inoltre ironizzava sul fatto che Debord, pur disprezzando il mondo, fosse diventato un'icona culturale proprio di

quel mondo che diceva di combattere, trasformando la critica radicale in un prodotto di lusso. Il debordismo - in sintesi - era diventato il modo più elegante per non dire nulla sulla catastrofe in corso. In *L'Abisso si ripopola*, Jaime Semprun compiva un passo oltre il pessimismo di Debord, descrivendo una fase in cui la società non è più solo spettacolare, ma è diventata intrinsecamente catastrofica. Il titolo stesso suggerisce un processo divenuto automatico. Non è più necessaria una spinta esterna per il crollo; la modernità industriale scava la propria fossa attraverso il suo stesso funzionamento quotidiano. Per Semprun, il tempo delle rivoluzioni classiche è finito perché il soggetto della rivoluzione (il proletariato) si è dissolto. Non è stato ucciso fisicamente, ma l'individuo moderno non sa più fare nulla senza la mediazione tecnica. Se toglie la corrente o la logistica dei supermercati, l'uomo contemporaneo non è un rivoluzionario, è un essere impotente. La capacità umana di adattarsi al peggio è diventata la condanna più grande. Ci siamo abituati all'inquinamento, alla bruttezza architettonica e alla perdita di memoria storica come se fossero fenomeni naturali. Uno dei punti più originali di Semprun è la critica all'ecologismo di Stato. Egli sostiene che il sistema non nega più la catastrofe (climatica, sociale, biologica), ma la usa come nuovo strumento di governo. Poiché il mondo sta crollando, lo Stato si presenta come l'unico gestore possibile del disastro attraverso una perenne emergenza. Si chiede ai cittadini di rinunciare a crescenti quantità di libertà in nome della sicurezza o della sostenibilità, trasformando la sopravvivenza in un ricatto amministrato da esperti e tecnici. Il baratro non è davanti a noi, è sotto i nostri piedi, diceva Semprun. Secondo lui, abbiamo costruito un mondo così complesso e tecnologico che non è più possibile occupare le fabbriche per gestirle in modo diverso (come volevano i situazionisti). Le fabbriche moderne producono veleni oppure oggetti inutili; non possono essere liberate, devono essere smantellate. Insieme a tutto questo egli osservava con orrore la degradazione del linguaggio. Se il linguaggio serve solo a trasmettere dati tecnici o slogan pubblicitari, la capacità di pensare criticamente scompare. Poiché tutto è mediato da schermi e macchine, l'individuo

non ha più un'esperienza diretta della realtà. Assiste a una scena dove la verità viene definita dall'efficienza del sistema fino all'apocalisse.

*Considerazioni sul capitale nell'Antropocene.*

L'autore di *Il capitale nell'Antropocene*, Kohei Saito propone un vasto elenco di trasformazioni materiali, politiche e culturali che mirano a uscire dalla logica del capitalismo fossile e produttivista per tagliare il traguardo del comunismo della decrescita.

1. Ridurre drasticamente produzione e consumo (decrescita selettiva), cioè tagliare settori ecologicamente distruttivi: fossili, fast fashion, pubblicità invasiva, produzione usa-e-getta. Ridurre il superfluo nei paesi ricchi. Mantenere o espandere sanità, istruzione, trasporti pubblici.

2. Ridurre il tempo di lavoro, cioè settimana lavorativa più corta, redistribuzione del lavoro necessario, liberazione di tempo per attività sociali e politiche.

3. De-mercificare i bisogni fondamentali cioè acqua, energia, sanità, istruzione, casa, gestione collettiva dei beni comuni.

4. Pianificazione democratica e decentralizzata dell'economia attraverso assemblee locali con decisioni collettive su cosa produrre e quanto; integrazione tra sapere scientifico e bisogni sociali.

5. Riparare la cosiddetta *frattura metabolica*, cioè la rottura tra società e natura, per mezzo di una agricoltura sostenibile e locale e della riduzione dell'estrazione di materie prime.

6. Uscire dall'ideologia della crescita in modo simile a quanto divulgato da Serge Latouche. Redistribuzione internazionale delle risorse.

Le proposte di Saito sono tanto insufficienti quanto presuntuose, soprattutto se la teoria resta disarmata nella guerra della rappresentazione e della simulazione, considerando che non esistono precedenti di insurrezioni che abbiano imposto comportamenti duraturi applicabili su una scala adeguata.

### *Un altro Capitalocene.*

Andreas Malm è un altro dei teorici marxisti dell'ecologia politica. A differenza di Kohei Saito, che insiste sulla decrescita e sulle trasformazioni sociali dal basso (come se fosse un giocoda tavolo), Malm è noto per una posizione interventista e terroristica. Egli vorrebbe fermare rapidamente il cambiamento climatico colpendo direttamente il sistema fossile, il vero problema del mondo.

Malm non è un sostenitore dell'Antropocene, ma del Capitalocene, perché il responsabile di tutti i guasti è il capitalismo, cioè l'industria fossile, cioè il colonialismo, ecc. Nel suo libro *Fossil Capital*, Malm mostra che il passaggio al carbone nella rivoluzione industriale non è stato compiuto perché più efficiente, ma perché permetteva maggiore controllo sui lavoratori. Se il capitalismo sceglie l'energia che massimizza il suo potere, e non certo la sostenibilità, non potranno essere il mercato o le decisioni individuali ad evitare la tragedia. Le proposte di Malm richiedono uno Stato forte e una pianificazione d'emergenza con conseguente nazionalizzazione del settore energetico e investimenti massicci nelle rinnovabili; una sorta di economia di guerra climatica. Nel libro *How to Blow Up a Pipeline*, Malm sostiene che è legittimo danneggiare le infrastrutture fossili (senza colpire persone) con sabotaggio di oleodotti e blocco di miniere o raffinerie (perciò gli Stati attualmente in guerra sono tutti *malmisti*). Il cambiamento climatico è una crisi di guerra che va affrontata con misure straordinarie per bloccare il sistema, del quale evidentemente egli presume per sé un ruolo da dittatore antifossile. Andreas Malm, Naomi Klein e Bruno Latour incarnano tre strategie molto diverse per affrontare la crisi climatica: conflitto, riforma sistemica e ricerca di un nuovo modo di pensare il mondo. Se per Malm il colpevole è il Capitalocene fossile, per Naomi Klein è il neoliberismo con relative deregolamentazioni, privatizzazioni e globalizzazione, mentre per Bruno Latour è la separazione moderna di natura e società. Per quanto riguarda le *soluzioni*, quelle di Malm puntano all'azione diretta e al sabotaggio, oltre al blocco immediato dei fossili, quando Klein pensa a un New Deal tinto di verde con massicci investimenti pubblici e Latour a un rinnovamento globale della politica e del territorio per costruire un altro modo di abitare la

Terra (*dichterisch wohnt der Mensch*, poeticamente abita l'uomo, diceva Heidegger). Il ruolo dello Stato è cruciale per Malm perché esso dovrà prendere provvedimenti urgenti e cogenti (una sorta di unione sovietica universale). Mentre Klein auspica che tutti gli Stati del mondo si uniscano in un girotondo democratico e redistributivo, lasciamo in sottofondo Latour argomentare che il ruolo dello Stato vada ripensato ontologicamente.

### *Uscire dal mondo.*

Premesso che si esce dal mondo in una sola e definitiva maniera, *Uscite dal mondo* di Elémire Zolla (1992, riedito nel 2012) è un libro che esplora la possibilità di sottrarsi alla società moderna dominata da tecnica, consumo e conformismo. Un invito a una impossibile fuga fisica, alla chimera di una trasformazione interiore e spirituale. Per Zolla, il mondo non è la realtà in sé, ma il sistema di abitudini, valori e illusioni che imprigionano l'uomo moderno: produttività, utilitarismo, omologazione culturale, perdita del sacro. Uscire significa disidentificarsi da questo sistema, smettere di vivere secondo automatismi sociali, recuperare una dimensione più autentica dell'essere. Il saggio affronta il misticismo, l'esoterismo, la sapienza delle rune, le radici indoeuropee, il satanismo letterario e la realtà virtuale delle macchine, interpretati come (se fossero davvero) forme di distacco dal mondo moderno. Zolla raccoglie esempi da diverse tradizioni (cristiane, orientali, mistiche, ascetiche) per mostrare che questa uscita è un archetipo universale che comprende l'ascesi, la contemplazione, la marginalità volontaria, la sapienza tradizionale (contro il sapere puramente tecnico), avvicinandosi a figure come gli eremiti, i monaci, i mistici, ma anche outsider moderni. Vengono citati pensatori ed esoteristi tra cui Tolkien, Eliade, Guénon, Coomaraswamy, Florenskij, Marius Schneider, Dumézil e Lévi-Strauss. Zolla vede la modernità come una forma di ipnosi collettiva in cui lo schiavo crede di essere libero, la razionalità tecnica ha sostituito il senso, il progresso ha svuotato la vita di profondità. Chi esce dal mondo non entra nel nulla, ma accede (secondo lui) a un livello più profondo della realtà, che comunque rimane quella che è, dato che l'esperienza interiore non può che subire l'esperienza esteriore.

Nonostante ciò *Uscite dal mondo* è una critica radicale alla civiltà moderna, a non identificarsi con il sistema dominante. Ma la critica della società moderna è sempre stata presente in Elémire Zolla, dal suo primo saggio del 1959, *Eclissi dell'intellettuale*, in cui l'autore analizza lo svuotamento della figura dell'intellettuale (eclissi indica non una scomparsa, ma un oscuramento).

Per Zolla l'intellettuale di massa non esprime più né una leadership né un autentico pensiero critico, anche se mai come adesso sono numerosi coloro che parlano o scrivono in pubblico.

Tradizionalmente, l'intellettuale era indipendente dal potere, radicato in una ricerca di verità, capace di criticare la società dall'esterno e, spesso ma non necessariamente, in posizione marginale. Nella modernità, questa figura viene sostituita da accademici specializzati, da opinionisti, da tecnici del sapere, da comunicatori massmediali. Il problema non è la competenza (indirizzata alla difesa dell'ordine esistente), ma la perdita di libertà interiore, la dipendenza da istituzioni, il conformismo ideologico, l'adattamento ai linguaggi dominanti. L'intellettuale diventa così un funzionario del sistema, non più un suo critico. Zolla, già nel 1959, sottolineava come la cultura moderna privilegiasse la visibilità sulla profondità, riducesse il pensiero a slogan, trasformasse l'intellettuale in una figura pubblica dello spettacolo. Questa eclissi ha prodotto pensiero superficiale, incapacità di critica reale, adattamento passivo al sistema, perdita del senso del vero e del falso. In un certo modo Zolla anticipava sia la società spettacolare di Debord che le successive teorizzazioni di Camatte e Semprun. I due testi di Zolla sono strettamente legati, sebbene lontani tre decenni: *Eclissi* è la diagnosi, *Uscite* la presunta soluzione del problema. In *Eclissi* campeggia la denuncia del problema sociale, cioè la mancanza di libertà di chi pensa, mentre in *Uscite* lo sguardo è rivolto all'interno dell'individuo che è (interiormente) prigioniero ed è complice della propria prigionia. Naturalmente tralascio del tutto il recupero delle tradizioni sapienziali, la conoscenza religiosa, che sostanzia vita e testi di Zolla. Come prefatore e critico, Zolla ha scritto, tra gli altri, su Yakup Kadri Karaosmanoğlu, le Upaniṣad, *l'Imitazione di Cristo*, Richard Rolle, Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade, Thomas

Mann, Sade, Kafka, Joyce, Emily Dickinson, Herman Melville, Nathaniel Hawthorne, Margery Kempe, Francis Scott Fitzgerald e altri letterati statunitensi del Novecento, Tolkien e Florenskij.

L'esperienza del sacro, il pensiero simbolico, mitologico e allegorico, la congerie erudita tradizionalista precedente la rivoluzione illuministica e industriale, come quella studiata da Zolla, è espressione di ciò che l'Occidente ha storicamente e socialmente perduto o distrutto. Il culto dell'arcaico e del preindustriale, replicato oggi, mescolato alle tecnologie più recenti dell'Occidente, come riscoperta delle saggezze tradizionali con uno stile e una strategia da intellettuale moderno, da erudito, da collezionista, da esteta, da divulgatore, come ha detto Alfonso Berardinelli, è stato il terreno di analisi e l'errore di Zolla. La singolare validità della critica alla modernità spettacolista eseguita nel 1959 da Elémire Zolla, interpretando la letteratura e le arti dal romanticismo all'astrattismo, per evidenziare come l'industrializzazione avesse ridotto l'intellettuale a una figura di servizio dello spettacolo, deve molto alla conoscenza di Adorno (e Horkheimer), alla frequentazione di Nicola Chiaromonte e all'incarico di redattore della rivista *Tempo presente*.



50

*biblioego*

Fondazione De Ferrari presso De Ferrari Editore  
Via Ippolito D'Aste 3/10, Genova Telefono: 010 595 6111  
wolfbruno@libero.it  
Giugno 2026

**fogli di via**