I castelli di Yale online. ANNALI DI FILOSOFIA
Vol. XIII, n. 2, 2025, pp. 105-116 – ISSN 2282-5460

Ripensare lo spazio nell'Antropocene:
Latour, le geografie non-rappresentazionali e la Zona Critica

Enrico Comes

Abstract. *In the Anthropocene, the long-standing divide between physical and human geography gives way to a hybrid, entangled spatial condition. Engaging Bruno Latour's philosophy alongside non-representational geographies, this article examines—within a philosophical framework of geography—the possibility of rethinking spatial representation. The Critical Zone emerges as a generative paradigm for understanding spatial relations, foregrounding the interplay of human and non-human agencies. In doing so, it challenges modern ontological partitions and invites a renewed poli-tical reflection on sovereignty, spatiality, and environmental agency.*

Riassunto. *Nell'Antropocene, la tradizionale distinzione tra geografia fisica e geografia umana tende a dissolversi, rivelando uno spazio ibrido e interconnesso. Attraverso il confronto tra il pensiero di Latour e le geografie non-rappresentazionali, questo articolo esplora – in una prospettiva di filosofia della geografia – la possibilità di nuove forme di rappresentazione dello spazio. La Zona Critica emerge così, come un paradigma innovativo per comprendere le relazioni spaziali, mettendo in luce l'intreccio tra attori umani e non umani. Tale paradigma riconfigura le modalità di rappresentazione dello spazio e sfida le distinzioni ontologiche moderne, aprendo al contempo a una riconsiderazione politica della sovranità e dell'agentività ambientale.*

Keywords. Anthropocene, Non-representational geography, Critical Zone, Latour, aesthetics.

Parole chiave. Antropocene, geografie non-rappresentazionali, Zona Critica, Latour, estetica.

Enrico Comes è dottorando in estetica nell'ambito del dottorato nazionale Immagine, linguaggio, figura: forme e modi della mediazione. La sua ricerca si concentra sul pensiero di Bruno Latour e sull'ecologia politica in relazione al tema dell'Antropocene
EMAIL: enrico.comes@unimi.it

1. L'epoca dell'Antropocene

Il 20 Marzo 2024 l'International Union of Geological Sciences (IUGS) ha reso noto di aver accettato la decisione della Subcommission on Quaternary Stratigraphy (SQS) di respingere la proposta valida a riconoscere l'Antropocene come nuova epoca geologica, non senza alcuni pareri contrari.[1] Secondo lo IUGS, i criteri stratigrafici utilizzati per definire la cronologia terrestre non consentono di dichiarare concluso l'Olocene – l'epoca in cui

[1] L'*International Union of Geological Sciences* (IUGS) è l'organismo internazionale che coordina le scienze geologiche e sovrintende la *International Commission on Stratigraphy* (ICS), responsabile della definizione della scala dei tempi geologici. Al suo interno opera la *Subcommission on Quaternary Stratigraphy* (SQS), dedicata allo studio del Quaternario, che ospita a sua volta l'*Anthropocene Working Group* (AWG), istituito nel 2009 per valutare il riconoscimento dell'Antropocene come nuova epoca. Dopo la bocciatura della proposta nel 2024, Jan Zalasiewicz – coordinatore dell'AWG e già presidente della SQS – ha rassegnato le dimissioni adducendo motivazioni che riflettono un dissenso sia scientifico, sia politico, verso le modalità decisionali delle istituzioni geologiche internazionali.

l'umanità vive da circa 11.700 anni – né di introdurre l'Antropocene come nuova epoca geologica. Per tali ragioni, conclude il comunicato, l'Antropocene non può esser considerato come riferimento stratigrafico, ma unicamente come concetto euristico utile «in future discussions of the anthropogenic impacts on Earth's climatic and environmental systems».[2]

Al momento, dunque, il dibattito interno alle scienze della Terra è di là da trovare una risposta unanime sulla datazione che consenta di indicare con precisione l'inizio dell'Antropocene. Tuttavia, a voler leggere in controluce le battute finali del documento dello IUGS, pur non essendo ancora possibile parlare di epoca da un punto di vista meramente geologico, è nondimeno possibile (se non necessario) farlo in una prospettiva culturale. Se si assume con Heidegger che l'epocalità di un'epoca non è riducibile alla sua periodizzazione cronologica, ma va rintracciata nelle diverse modalità in cui l'Essere si dà e viene compreso, è allora possibile sostenere che la mutazione indotta dall'Antropocene dischiude un orizzonte di senso davvero epocale. Essa non indica semplicemente una trasformazione fisica o ambientale del pianeta, ma un mutamento più profondo del quadro ontologico entro cui l'umano comprende sé stesso e la propria relazione con l'ambiente. L'Antropocene si configura così come un'alterazione radicale delle categorie costitutive della modernità, rendendo nuovamente urgente porre la domanda sul senso del nostro essere-nel-mondo, per dirla ancora con Heidegger. In fondo, è a questa mutazione che alludono Paul Crutzen ed Eugene Stoermer (2005) introducendo il termine Antropocene, ovvero alla peculiarità del nostro tempo caratterizzato dall'imporsi, per la prima volta, dell'umano come unica forza geologica, capace di incidere irreversibilmente sui processi terrestri.

Letto alla luce della riflessione di Bruno Latour, come si cercherà di mostrare in questo contributo, tale rivolgimento sembra incrinare in modo irreversibile le coordinate spazio-temporali attraverso cui la modernità ha pensato sé stessa, producendo ripercussioni significative anche in ambito geografico. Fino a non molto tempo fa, osserva Latour, era ancora possibile credere in una distinzione tra una geografia fisica ed una geografia umana, quasi si trattasse di due strati sovrapposti il cui rispettivo inquadramento entro un sistema di coordinate geometriche consentiva di localizzarci. "Ma come dire dove ci troviamo se questo 'sul' o 'nel' quale siamo collocati si mette a reagire alle nostre azioni, ci ricade addosso, ci cattura, ci domina, esige qualcosa e ci trascina nella sua corsa?" (Latour 2018, 34). In questa provocazione si condensa lo svuotamento di senso di quell'idea di distanza che la modernità aveva istituito tra il soggetto conoscente e il mondo conosciuto: la pretesa di un osservatore esterno, capace di descrivere e misurare un ambiente neutro e indipendente dalle proprie azioni. Una *mise en scene*, ormai insostenibile. Da qui la domanda, tutt'altro che marginale, su come sia ancora possibile mantenere la distinzione ontologica tra natura e cultura, e dunque perpetuare la separazione tra geografia umana e geografia fisica. In questo senso, il venir meno di tale distinzione mette in crisi l'intero impianto epistemologico moderno, secondo cui l'allontanamento dal reale – reso possibile dalla sua riduzione a oggetto quantificabile – avrebbe segnato un progresso nel grado di comprensione del mondo (Latour 2013).

L'alterazione innescata dall'Antropocene è allora davvero epocale e va compresa come sfasamento tra realtà e sua rappresentazione nella misura in cui determina uno spazio fortemente rizomatico. Nell'assolvere a quello che sembra profilarsi come un compito "epocale", geografia e filosofia trovano il loro punto di fusione, ristabilendo un dialogo rimasto forse fino ad oggi troppo marginale. Ad esser chiamata in causa è però una geo-

[2] Il comunicato è consultabile al seguente link https://www.iugs.org/.

grafia per certi versi riformata, che sia capace – precisa Latour – di tener conto del carattere ibrido della realtà attraverso la scrittura, il tracciato e l'inventario di territori discontinui e sovrapposti con i quali ci riscopriamo fortemente invischiati in una relazione di complessità. In tal senso, la riflessione latouriana sembra incrociare gli sviluppi delle geografie non-rappresentazionali, per l'attenzione che esse rivolgono alle cose, al modo in cui si realizzano per mezzo di pratiche tra attori molteplici e per l'importanza data al portato simbolico di questi intrecci. Per altro verso, la conoscenza di questa complessità esige la comprensione della relazione tra gli elementi che la compongono, connotandosi perciò come conoscenza estetica, lì dove quest'ultima – ricondotta al suo significato originario di *aísthēsis* – si pone come forma di relazione specifica e, in particolare, come sensibilità alla relazione.

In questa prospettiva, il seguente contributo si propone di esplorare questo sfasamento tra la realtà iper-complessa dell'Antropocene e le tradizionali rappresentazioni moderne dello spazio. In un contesto sempre più mediato da immagini, l'analisi prende le mosse da una lettura, necessariamente parziale, dell'opera pittorica di Hans Holbein, *Gli Ambasciatori* (1533), alla quale viene affidato il compito di restituire, in forma simbolica, la visione epistemologica moderna che l'Antropocene sembra oggi mettere in crisi. A partire da tale riferimento iconografico, si intreccerà una riflessione che si colloca entro una cornice teorica condivisa tra geografia e filosofia, inscrivendosi in un percorso di ricerca più ampio riconducibile alla filosofia della geografia (Tanca 2016; Furia 2020). L'intento è quello di elaborare, da un versante prevalentemente filosofico, un possibile paradigma teorico-pratico per ripensare lo spazio che abitiamo, la cui posta in gioco – dalle implicazioni fortemente politiche – risiede nella possibilità di formulare nuove rappresentazioni dello spazio terrestre.

2. Crisi dell'oggettività

Comprendere analiticamente la portata epocale dell'Antropocene richiederebbe, anzitutto, di delineare i caratteri costitutivi della modernità. Poiché un simile compito eccede l'estensione di questo contributo, ci si concentrerà qui su alcuni elementi emblematici di tale visione, provando a rintracciarli nella celebre composizione del pittore tedesco Holbein.

L'opera assume non soltanto un importante valore documentario, immortalando l'incontro tra l'ambasciatore francese Jean de Dinteville e il rappresentante della Santa Sede Georges de Selve – episodio che rimanda alla complessa congiuntura storica del tempo – ma si configura anche come un raffinato momento di arte intellettuale esito di maestria artistica e di un fine esercizio di astrazione. La sua polimorficità fa sì che essa si presenti come una sorta di rebus, secondo una pratica artistica che diverrà consueta soprattutto in Germania, quella dei *Verxierbilder*: quadri con segreto. È proprio decifrando questi enigmatici elementi sparsi nel quadro che è possibile far emergere alcuni tratti caratteristici del moderno.

Gli Ambasciatori, Holbein 1533 (National Gallery Londra)

Punto di partenza per la sua evidente difformità rispetto alle altre figure è la sagoma interposta tra i due "Geografi". Ad essere rappresentato – come noto – è un teschio, la cui presenza, secondo i codici iconografici, connoterebbe il quadro come un "memento mori" (Foister et al. 1998). Viene però spontaneo chiedersi perché deformarlo rendendolo così irriconoscibile e non raffigurarlo in modo chiaro accanto agli altri strumenti presenti nel quadro; che cosa sono, dunque, questi strumenti e che cosa rappresentano.

L'espediente della deformazione fa sì che lo spettatore sia portato a compiere uno sforzo interpretativo ulteriore per poter distinguere la figura del teschio, ovvero porsi al lato del quadro, quasi sfiorandolo, rompendo in tal modo il regime scopico imposto dalla visione prospettica. Se da questa prospettiva l'immagine del teschio si mostra in tutta la sua chiarezza, ad assumere tratti deformati sono ora le sagome dei due ambasciatori. È allora evidente che ad essere in gioco in questa sovversione di piani sono due punti di vista tra loro in contrasto, resi secondo un artificio anamorfico ben costruito (Calabrese 1984). A ben vedere, infatti, essi traducono in immagine una dicotomia ben più profonda: quella tra l'antico mondo della fede e il nuovo mondo della scienza. A prevalere, tuttavia, è con ogni evidenza il piano della scienza esatta e quantitativa, che Holbein traduce visivamente attraverso l'uso della prospettiva. Grazie a tale espediente tecnico, diventa possibile non solo rappresentare figure all'interno di uno spazio geometricamente costruito – quello del piano pittorico – ma addirittura alludere alla possibilità di rappresentazione del mondo intero. Si comprende così la presenza, tra i due ambasciatori, di numerosi strumenti destinati alla misurazione geometrica e al rilevamento geografico dello spazio; «c'est pourquoi on appelle ce tableau aussi bien Les Géographes que Les Ambassadeurs» (Latour 1990, 79). Disposti su un duplice livello, si riconoscono, nella parte superiore, un globo celeste, un clinometro, un goniometro, un orologio solare e un libro non meglio identificato; mentre nella sezione inferiore trovano posto un mappamondo, un liuto, dei flauti, un volume parzialmente aperto dal titolo *L'arithmétique des marchands* e un libro di canti corali.

Come da più parti riconosciuto (Calabrese 1984; Foister et al. 1998) la disposizione di questa natura morta scientifica e il significato dei singoli oggetti che la compongono rimandano a un preciso impianto simbolico: quello della contrapposizione tra arti del trivio (afferenti alle scienze umane) e arti del quadrivio (relative invece alle scienze esatte) con una netta prevalenza accordata a queste ultime.

È proprio in questa esaltazione della nuova fede scientifica che si manifesta il cuore stesso della modernità: la natura viene resa oggetto di una *comprehensio* meramente quantitativa, funzionale alla sua riduzione a immagine secondo i codici visivi della prospettiva, in una sorta di sovrapposizione tra lo spazio e la sua rappresentazione cartografica. È quindi possibile sostenere che Holbein, in questo quadro, non si limita a documentare l'incontro tra due ambasciatori, ma propone una più profonda riflessione su una modernità che viene delineandosi come modello di percezione, rappresentazione e costruzione del mondo. Del vecchio mondo pre-moderno, fondato su fede e rituali non resta che un memento – suggerito da un'immagine deformata e da un piccolo crocifisso collocato ai margini del dipinto e parzialmente nascosto dal tessuto verde che funge da sfondo alla scena. In una sorta di anticipazione dell'idea weberiana, a dominare la scena sono piuttosto gli strumenti che permettono di offrire il mondo ad uno sguardo ormai disincantato.

Le coordinate spazio-temporali del moderno sono qui fissate. L'immagine del globo, esaltata attraverso il mappamondo e il globo celeste, suggerisce la direzione e il senso della storia espressi nell'ingiunzione moderna: «'andare avanti', partecipare al movimento generale di sviluppo, in una parola approfittare del mondo» (Latour 2018, 35). In tale tensione il senso della storia è dato dal divenire globale dello Spirito, lungo un percorso di progressiva emancipazione dal locale secondo quel processo di appropriazione del negativo di cui la dialettica idealistica costituisce il punto di massima teorizzazione. Lì dove, però, come osserva Latour, l'aggettivo locale non attiene ad «un qualsivoglia habitat primordiale» (Latour 2018, 33), o qualche terra ancestrale, bensì ad un "territorio reinventato" atto a giustificare l'idea del globale. Parallelamente, incontriamo qui la concezione moderna dello spazio e la sua riduzione a rappresentazione cartografica, ben sintetizzato dalla formulazione heideggeriana di riduzione ad immagine del mondo (Heidegger 2011). Esso attiene ad una postura ontologica, ad un modo di cogliere l'Essere da parte dell'Esserci riducendolo al mero quantum, a pura calcolabilità, facendo dell'immagine il precipitato simbolico di questa volontà di potenza. Così la mappa, la trasposizione in immagine dello spazio terrestre, diviene il «sommo artificio con cui in epoca moderna l'Occidente addomestica il globo e se ne impossessa» (Farinelli 2009, 97). In altre parole, una semplice strategia di visualizzazione viene assurta a principio ontologico, generando quella che il filosofo tedesco Peter Sloterdijk (2017) definisce con un'espressione davvero evocativa: "ontologia dello scenario" (*Kulissen-Ontologie*). Qui, il termine scenario esprime bene il ruolo marginale che nella concezione ontologica moderna viene attribuito alla natura, considerata come sfondo passivo, mentre l'umano emerge quale unica figura attoriale sulla scena. Dotato di agency, l'essere umano acquisisce il potere di disporre della natura a proprio piacimento, considerandola come deposito inesauribile di risorse, capace di assorbire pressoché all'infinito tutte le conseguenze del suo agire.

Con il sopraggiungere dell'Antropocene questa distinzione ontologica tra sfera umana e sfera naturale, identificata da Latour come la "Costituzione dei moderni", si disvela in tutta la sua fragilità. Forse «il quadro della modernità avrebbe potuto reggere ancora per un po' se il suo stesso sviluppo non avesse prodotto un corto circuito tra la natura da un lato e le folle umane dall'altro» (Latour 2009, 72). Finché la "natura" sembrava essere a distanza, inquadrabile all'interno di un sistema di assi cartesiani e concepita unicamente come "oggetto" da assoggettare la prospettiva moderna poteva ancora trovare legittimità. Era, cioè, possibile distinguere una geografia umana da quella fisica. Ma come classificare il buco dell'ozono o l'effetto serra, si chiede Latour, e potremmo aggiungere, come

intendere il recente virus Sars Covid-19, gli effetti dell'amianto, i sempre più frequenti uragani che si abbattono con una forza devastante, lo scioglimento dei ghiacciai asiatici ed il conseguente innalzamento dei principali fiumi della regione, ecc.? Come interpretare questi fenomeni il cui delinearsi fa saltare ogni forma di oggettività a cui eravamo stati abituati dalla rappresentazione prospettica della natura? «Dove mettere questi ibridi? Sono umani? Sì, perché sono opera nostra. Sono naturali? Sì, perché non sono di nostra fattura. Sono locali o globali? Entrambe le cose» (Latour 2009, 73). Trova qui senso la scelta di Latour di definirli con un termine recuperato da Serres: "quasi-oggetti". «Perché non occupano la posizione di oggetti […] né quella di soggetti, ed è impossibile ficcare tutto nella posizione intermedia, che ne farebbe un semplice miscuglio di cosa naturale e di simbolo sociale» (Latour 2009, 73).

Questi nuovi attori si caratterizzano per non avere contorni netti, essenze ben definite, per il gran numero di connessioni, di tentacoli che li collegano in mille modi a esseri altrettanto incerti; per questo «assumono l'aspetto di esseri arruffati, che formano rizomi e reticoli» (Latour 2000, 18). Inoltre, come osserva Latour (2000, 19) – e questo rappresenta probabilmente l'aspetto più singolare – «non li si può più svincolare dalle inaspettate conseguenze che essi metterebbero in moto a lunghissimo termine, a grande distanza da loro». Tale considerazione spiega perché la comparsa di questi fenomeni è sempre più spesso associata a situazioni di crisi che, con ogni evidenza, caratterizzano la condizione del nostro tempo. I parametri di lettura della realtà ereditati dal moderno si rivelano dunque inadeguati alla prova dei tempi, richiedendo di essere ripensati *radicitus*. «Diciamo allora che i moderni sono arrivati alla frutta. La loro Costituzione poteva assorbire qualche esempio negativo, qualche eccezione, poteva addirittura giovarsene; non può più nulla quando le eccezioni proliferano» (Latour 2009, 73).

Così, vivere in quello che potremmo definire, seppur con qualche azzardo concettuale, uno "stato di eccezione ecologico" implica riconoscere una volta per tutte che non siamo più gli unici attori presenti sulla scena mondo, e che, in realtà, non lo siamo mai davvero stati, per riprendere la tesi del celebre testo latouriano.[3] In questa prospettiva, l'idea di una geografia esclusivamente umana si mostra totalmente inadeguata. La formazione di crescenti stati d'eccezione ecologici minaccia infatti gli assetti giuridico-politici tradizionali, propri della moderna forma dello Stato-nazione, configurando una crisi di natura profondamente geopolitica. Per la prima volta il suffisso "geo" non indica semplicemente la cornice entro cui si svolge l'azione umana, ma un agente che partecipa a pieno titolo alla vita politica. A delinearsi è allora un nuovo assetto spaziale che impone una profonda riflessione sugli spazi che abitiamo e, più in generale, sulla concezione stessa di spazio.

3. Pratiche di descrizione

Ciò con cui abbiamo a che fare è il manifestarsi sempre più inequivocabile di fenomeni sintomatici della ben nota crisi della ragione cartografica, a cui tuttavia l'Antropocene imprime un'evidente accelerazione. Non è più sufficiente quindi affermare che «la Terra chiede di essere considerata per ciò che essa davvero è, cioè un globo e non una mappa»

[3] In tale contesto, l'aggettivo "ecologico" non va considerato come sinonimo di "naturale", dal momento che si assume con Latour che fare ecologia significa abbandonare l'idea di natura che implicherebbe altrimenti ricadere nella distinzione ontologica moderna di natura-cultura. La dimensione ecologica, invece, è qui intesa come comprensiva dell'agency di tutti gli attanti, umani-non umani, organici-inorganici, che concorrono a determinare gli equilibri e l'aspetto del Sistema Terra.

(Farinelli 2009, 173), ma occorre riconoscere al più presto l'agentività di questo spazio che, come osserva Latour, si disvela essere non più semplicemente globale. Eccola, ancora una volta, la novità epocale di cui l'Antropocene si fa portatrice: la Terra sulla quale viviamo «non designa un pianeta tra gli altri pianeti, secondo l'antica localizzazione», ma «il nome proprio» dell'intreccio di costanti sconfinamenti tra alto e basso, locale e globale, che concorrono a trasformazioni da cima a fondo (Latour 2022, 85).

Ogni descrizione di *questa* Terra secondo i parametri moderni della localizzazione – che presupporrebbero un osservatore collocato all'esterno, a distanza, ridotto ad occhio assoluto secondo la nota ingiunzione dell'Alberti che fa dell'occhio il principe dei sensi – è destinata a fallire. Occorre allora tentare di comprendere tale complessità attraverso quella che Latour (2022, 86) definisce una «descrizione al dritto e dal basso». Una scelta terminologica volutamente paradossale, che va intesa secondo quell'ironia linguisitca tipicamente latouriana volta a una sorta di provocazione maieutica necessaria per affrontare l'atterraggio su questa "terra incognita", la cui comprensione richiede anche una riformulazione del linguaggio e, di conseguenza, del pensiero. «Visto dal rovescio, costituisce territorio tutto ciò che si può localizzare su una cartina, cerchiandolo con un tratto di penna; visto dal dritto, un territorio si estenderà fino a dove arriva l'elenco delle interazioni con coloro da cui dipende, niente di più» (Latour 2022, 87). Localizzarsi su questa nuova Terra descrivendola significa, in altre parole, esser capaci di incontrare gli esseri da cui dipendiamo – umani e non, organici e non – per quanto lontani siano, sviluppando con essi relazioni di cura attraverso pratiche ecologiche. Occorre qui notare, e su questo non si insisterà mai abbastanza, che per Latour la descrizione ha un valore fortemente pratico e non meramente rappresentativo, dal momento che restituisce «il gusto d'agire» (Latour 2022, 93). La descrizione ha infatti per oggetto le differenze di senso che si originano entro una certa situazione, in seguito all'azione degli attori nel loro processo di assemblaggio in collettivi. In questa emergenza di senso, l'unità di analisi non è più il singolo ente o il solo soggetto umano, ma il divenire stesso dei collettivi al cui interno si danno negoziazioni, scontri, incontri, definizioni di frontiere e di appartenenze, in una serie di performance non più unicamente umane di cui occorre provare a seguire le tracce. Sono dunque le associazioni di umani e non-umani a generare il mondo attraverso la loro reciproca azione, secondo la tesi cardine dell'Actor-Network Theory: ogni agente (attore), nello svolgere la propria funzione, arruola altri o può da altri essere arruolato, modificando o venendo a sua volta modificato e costituendo in ciò una serie di reti di collettivi.

A ben vedere, ad essere qui in gioco è quell'idea di "infra-riflexivity" elaborata da Latour in polemica con la sociologia della "strong-explanation". Essa rappresenta innanzitutto un capovolgimento della prospettiva tradizionalmente adottata dalla sociologia, configurandosi dunque come un mutamento di ordine metodologico, ma, al tempo stesso, come una trasformazione epistemologica. L'assunto di fondo è che tutte le forme di "spiegazione" – ma si potrebbe anche dire di rappresentazione e descrizione – dei fenomeni siano state comunemente intese «as a measure of a distance» tra l'osservatore e contesto, producendo incomprensioni dense di implicazioni teoriche. Tra queste, la distinzione più rilevante è quella tra pratiche e conoscenza, secondo cui «practice becomes whatever people do in the setting acted upon; knowledge becomes whatever is mobilized in x to act upon the other setting» (Latour 1988, 160). Una tale distinzione presuppone che lo spazio sia dato a priori rispetto alle pratiche e costituisca la cornice entro cui queste sono agite. In senso contrario, Latour sostiene invece che siano le pratiche a dover essere poste al centro dell'analisi dei fenomeni, poiché da esse dipendono sia la configurazione dello spazio in cui agiamo, sia le condizioni stesse dell'analisi. Non esistono, dunque, posizioni privilegiate da cui fornire spiegazioni esaustive o "meta-riflessioni", ma solo avviluppamenti, intrecci, spostamenti, intra-conoscenze tra attori che nel loro agire creano spazi e forniscono essi stessi possibili spiegazioni.

Proprio il concetto di "infra-riflexivity" e, con esso, l'assunzione delle pratiche ad oggetto di interesse e come criterio valido per ripensare il costituirsi dello spazio nelle sue molteplici forme, ci porta al cuore della riflessione di Nigel Thrift (2007). Si apre così la possibilità di un dialogo profondo tra la prospettiva latouriana e le geografie non-rappresentazionali, le quali hanno significativamente contribuito ad animare il dibattito epistemologico in geografia. Tale approccio teorico, non a caso definito *non-representational*, mira anch'esso a superare il paradigma della rappresentazione, proponendo un modello relazionale tra soggettività corporee e tecnologicamente mediate e le molteplici forme dello spazio. In tale contesto, come ancora suggerisce Latour (cfr. Wylie 2010), ad essere valorizzate sono le pratiche che intercorrono tra i diversi attori. Va però osservato che qui la rappresentazione non è del tutto rifiutata, ma solo ripensata alla luce del suo significato performativo, perciò non più in senso esclusivamente mimetico. Ecco perché, come precisato da Lorimer (2007), sarebbe più appropriato definire queste teorie "più-che-rappresentazionali", dal momento che le pratiche non prendono il posto delle rappresentazioni, ma si inscrivono in esse informandole di senso. A confermare la possibilità di questo dialogo è lo stesso Thrift (1991) che riconosce esplicitamente in Latour uno tra i riferimenti teorici di cui le geografie non-rappresentazionali sono debitrici. Ciò si traduce, ancor prima che nell'adozione della *infra-reflexivity*, nell'ancoraggio di tali geografie a un'ontologia irriduzionista di chiara derivazione latouriana. Si tratta di un modello ontologico le cui origini non sono tuttavia riconducibili a Latour, ma affondano le proprie radici in un percorso che, risalendo almeno a Spinoza, passa per Leibniz e giunge sino a Deleuze e Guattari, per limitarci solo a costoro. Tuttavia, è a partire dall'interpretazione che Latour offre di tale ontologia che le geografie non-rappresentazionali elaborano una concezione dello spazio come dimensione fortemente dinamica, animata da forze ed entità dotate di potenziale, radicalmente contingenti, impreviste e imprevedibili.

Comprendere una simile configurazione implica, parallelamente, l'adozione di una forma di *situated epistemology* che, come chiarisce Thrift (1991), genera a sua volta importanti implicazioni. In primo luogo, all'interno di tale cornice epistemologica, i concetti devono poter mantenere una certa indeterminatezza: tanto nel senso wittgensteiniano dei "giochi linguistici", quanto secondo la prospettiva bergsoniana dei *concetti-immagine*, il cui scopo è quello di suscitare risonanze piuttosto che fornire definizioni esaustive. Ne deriva che non è possibile alcuna comprensione che presupponga concetti onnicomprensivi, poiché, come riconosce anche Latour, la nostra condizione situata ci «condanna a vivere tra misti mal analizzati e ad essere noi stessi uno di questi misti» (Deleuze 2001, 35). Una condizione, ora possiamo dirlo, che ammette soltanto forme di "infra-riflessione". In secondo luogo, questa epistemologia non può che radicarsi in forme di conoscenza che sono sì *contextual*, ma soprattutto *embedded*: esperienze vissute, come osserva Thrift, da corpi prevalentemente umani che «cannot be reduced to just the constituent elements of different networks» (Thrift 1991, 314). Qui, tuttavia, emerge una significativa divergenza tra le due prospettive, la quale necessita di essere chiarita.

Secondo Thrift (1991, 312), la teoria latouriana risulta senza dubbio preziosa «at seeing the power of things that dwell with us and their power to haunt us (and we them)». Tuttavia, essa presenta, a suo giudizio, una duplice carenza. Da un lato, non riesce a cogliere pienamente le condizioni che contribuiscono a determinare l'"atmosfericità" dei luoghi, da Thrift spiegate richiamandosi alla nozione benjaminiana di *costellazione*: quell'intreccio di connessioni e analogie inaspettate tra eventi, capace di generare risonanze affettive e percettive nello spazio.[4] Dall'altro lato, la prospettiva latouriana non sembra riconoscere

[4] Per quanto in Benjamin la costellazione non è una semplice metafora, ma un vero e proprio strumento filosofico-politico. Essa rappresenta la capacità di rintracciare un nesso non causale tra

la giusta centralità di alcune competenze propriamente umane — e in particolare corporee — nella creazione degli spazi, competenze che si manifestano nell'intreccio tra l'azione dei sensi e la specificità delle pratiche che li attualizzano.

A ben vedere, però, le critiche mosse da Thrift sembrano liquidare in modo forse troppo frettoloso alcuni aspetti della teoria latouriana. Tralasciando la puntualizzazione sull'atmosfericità dei luoghi, di cui non è possibile occuparci qui per ragioni di spazio, è però utile spendere qualche parola sull'idea di corporeità.[5] Anche in Latour il corpo assume una funzione cruciale, per la sua capacità eminentemente sensibile. Avere un corpo, scrive infatti Latour (2004, 205), «is to learn to be affected», in un senso profondamente spinoziano dell'essere affetti che, peraltro, è lo sfondo dell'idea di corporeità elaborata da Thrift. Se una differenza si pone tra le due riflessioni, dunque, essa va rintracciata nell'estensione di tale capacità affettiva, la quale finisce per modificare la concezione stessa del corpo. In Latour, come è noto, questa scala si amplia fino a includere i non-umani, dai quali è ormai impossibile prescindere, tanto più nel contesto delineato dall'Antropocene. L'azione di questi attori non umani contribuisce infatti a plasmare, forgiare, modificare e riconfigurare la nostra sensibilità, in un processo pienamente relazionale di creazione dello spazio. Si pensi, a titolo esemplificativo, alle profonde incidenze che agenti esterni – come tecnologie, materiali chimici, scarti animali o virus – esercitano nello sviluppo morfologico e percettivo dell'umano. Di conseguenza, contrariamente a quanto suggerito da Thrift, risulterebbe limitante ritenere non solo che esistano capacità prevalentemente umane, ma anche che queste possano rivestire un ruolo preminente nelle pratiche di produzione dello spazio.

Da questo confronto tra Latour e le geografie non-rappresentazionali emerge un'idea di spazio intrinsecamente relazionale, rizomatica potremmo dire, strutturata intorno al concetto di pratiche e, in quanto tale, funzionale all'elaborazione di una descrizione ecologica necessaria per tentare di abitare l'Antropocene. Tuttavia, se la riflessione geografica di Thrift resta ancorata a una concezione di pratiche prevalentemente umana, l'insistenza di Latour su una dimensione sensibile estesa consente di rendere conto dell'incidenza anche dei non-umani, offrendo così la possibilità di formulare rappresentazioni e descrizioni più capaci di cogliere la complessità del presente.

4. Zona Critica

In questa forma estesa di sensibilità è possibile rintracciare la matrice che conferisce una connotazione estetica alla riflessione latouriana. Riportata al suo significato originario di *aísthēsis*, l'estetica sembra essere assunta da Latour come una modalità peculiare di relazione sensibile tra attori umani e non umani, che compongono la complessità degli assemblaggi. Nell'affezione sensibile dei corpi è infatti possibile riconoscere una disposizione specifica alla relazione, vale a dire una forma di apertura che fa della prossimità la chiave di volta per la conoscenza di tale complessità. Abbiamo qui a che fare, dunque, con la messa a punto di una prospettiva che sospende tutte quelle forme di conoscenza incen-

eventi e fenomeni storici, apparentemente distanti o frammentati. In un istante di pericolo ("attimo del pericolo" o *Jetztzeit*, "tempo-d'adesso"), un'immagine del passato si unisce a un elemento del presente, illuminando un significato critico e non ancora realizzato della storia. Questo "bagliore" (o immagine dialettica) permette al materialista storico di "strappare" la tradizione al conformismo della classe dominante e di riscattare le speranze inadempiute del passato. La costellazione è, in sostanza, la cristallizzazione di diverse temporalità in un'unica immagine satura di tensioni, che rivela l'origine (*Ursprung*) concettuale di un fenomeno (Benjamin 2025).

[5] Per una lettura critica di Benjamin da parte di Latour si veda (Hennion & Latour 1996).

trate sulla logica disgiuntiva di soggetto e oggetto, peraltro marcatamente antropocentriche. Essa esprime appieno il suo potenziale in quanto fondata, come si è avuto modo di osservare, sulle pratiche per mezzo delle quali esseri non più esclusivamente umani vengono riconosciuti come soggetti agenti, partecipi nella determinazione del nostro mondo-ambiente.

È proprio in questa prospettiva estetica, fondata su una sensibilità estesa e relazionale, che si inserisce il paradigma della *Zona Critica*. Latour dedica a tale paradigma l'importante progetto interdisciplinare *Critical Zones: Observatories for Earthly Politics*, curato insieme a Peter Weibel e realizzato nel 2020 presso il Zentrum für Kunst und Medien (ZKM) di Karlsruhe. Elaborato in seno alle scienze geologiche nel 1988 dalla studiosa Gail Ashley, il concetto di Zona Critica designa un sottile biofilm compreso tra la parte superiore della vegetazione e la base delle acque sotterranee, in cui si intrecciano complesse interazioni che coinvolgono le rocce (la porzione superiore della crosta terrestre), i suoli (pedosfera), l'acqua (i corpi idrici superficiali e gli acquiferi), l'aria (l'atmosfera prossima alla superficie terrestre) e gli organismi viventi, attivate da due risorse energetiche: quella solare e quella endogena della Terra (Gailardet 2020, 122-129). Si tratta di uno scenario altamente complesso, in cui la relazionalità costituisce la cifra strutturale dei processi in atto. Gli studiosi della Zona Critica si concentrano infatti sull'integrazione tra i processi naturali che avvengono sulla superficie terrestre – geologici, idrologici, meteorologici, geochimici, geomorfologici – e i gradienti ambientali di origine antropogenica. La comprensione di tale complessità richiede dunque un approccio interdisciplinare, multiscala e, soprattutto, sensibile, come mostrano le pratiche di osservazione condotte negli Osservatori. Qui lo studio dello stato di salute di questo fragile biofilm non si fonda più sul paradigma della distanza analitica, ma su una prossimità percettiva che consente di *sentire* e di *vedere*, attraverso l'impiego di sensori e strumenti tecnici, il retroagire degli attori coinvolti. Viene così sovvertita l'idea tradizionale di osservazione: lo sguardo non è più quello dell'occhio assoluto albertiano, ma si estende all'intera dimensione corporea, implicando un'esperienza conoscitiva pienamente incarnata.

Questa dinamica relazionale, se letta come sistema di reciproche influenze, può essere meglio compresa alla luce del concetto di *affectus* elaborato da Spinoza e reinterpretato da Deleuze e Guattari (1980) come principio immanente di variazione e composizione. Nella prospettiva spinoziana, un corpo esiste nella misura in cui è in grado di affettare ed essere affettato, ossia di entrare in relazione con altri corpi modificandone la potenza d'agire. Deleuze e Guattari radicalizzano tale intuizione, concependo l'affetto non più come proprietà soggettiva, ma come forza impersonale e pre-individuale: un'intensità che attraversa i corpi, ridistribuendo continuamente le loro possibilità di esistenza. Se osservata da questa prospettiva, la Zona Critica sembra configurarsi come un campo affettivo, un assemblaggio (*agencement*) di corpi e forze – minerali, organici, atmosferici, tecnologici – che non si definiscono per sostanza o identità, ma per le relazioni di potenza che instaurano. Rocce, suolo, acque, sensori e organismi viventi partecipano a un medesimo regime ontologico: ciascuno agisce e reagisce, incrementando o riducendo la potenza complessiva del sistema. In termini spinoziani, ogni mutamento costituisce un affetto, ossia una variazione della potenza dei corpi; secondo Deleuze e Guattari, tale affetto esprime l'intensità del divenire stesso, la forza che connette e mantiene insieme il molteplice all'interno dell'assemblaggio.

In tale quadro, le pratiche di osservazione della Zona Critica non rappresentano semplici operazioni cognitive, ma veri e propri *atti affettivi*: ogni misurazione, ogni registrazione, ogni rilevamento partecipa a una continua modulazione delle relazioni tra gli attori coinvolti. L'osservatore, il sensore, la roccia o la pianta non sono entità isolate ma corpi in interazione, attraversati da forze che li rendono reciprocamente attivi. L'affetto, inteso come capacità di entrare in relazione e di produrre variazioni, diviene allora la misura

stessa del sapere ecologico che la Zona Critica rende possibile. La fragilità del biofilm terrestre può così essere intesa come la vulnerabilità intrinseca di un sistema di affetti in continua ricomposizione, dove ogni forza modifica e viene modificata. Ciò che gli Osservatori della Zona Critica tentano di "vedere" non è dunque un oggetto stabile, ma un insieme di transizioni percettive, un flusso di intensità che attraversa corpi e media. La prossimità, cifra metodologica di tale paradigma, non è solo un modo di conoscere, ma una condizione estetica e ontologica: essa ci restituisce la Terra come corpo affettivo, come spazio comune di variazioni e risonanze in cui l'umano è sempre già implicato.

Una tale prospettiva trova un precedente significativo nella riflessione di Alexander von Humboldt, a cui il progetto latouriano è dedicato. È a Humboldt che si deve la concezione della Terra come un sistema vivente in cui fenomeni apparentemente locali — clima, fauna, flora, suolo, cultura — si intrecciano in un più vasto disegno globale. In questa geografia, come nel modello della Zona Critica, la superficie comunica con la profondità, rendendo impossibile una comprensione analitica o frammentata di tale intero rizomatico. L'osservatore humboldtiano si scopre non già spirito demiurgico, ma soggetto sensibile nei cui affetti si riverbera l'agire di forze non esclusivamente umane, animato dalla convinzione che arte e scienza debbano cooperare nello *studium naturae*.

Si comprende così l'interesse di Latour per tale paradigma che, nella lettura da lui proposta, apre la strada all'elaborazione di un pensiero estetico-ecologico capace di rispondere alla sfida inaugurata dall'Antropocene. In questo quadro, l'estetica diviene principio di unificazione analogica e simbolica della realtà e della sua immagine, rigenerate in direzione non più disgiuntiva. Essa radica una più profonda consapevolezza ecologica, che si manifesta nella relazionalità reciproca tra l'umano e gli altri enti. Lo scopo del progetto *Critical Zones* è allora quello di utilizzare immagini, dati e strumenti scientifici come media attraverso cui dare forma a una nuova rappresentazione dello spazio terrestre.[6] Ad emergere è una geografia rizomatica che sovverte quella che Latour (2020, 193) definisce la «maledizione di Atlante»: l'immagine della sfera adottata dal moderno per pensare il mondo in termini di totalità astratta, omogenea e distante dall'esperienza sensibile. Le nuove raffigurazioni, secondo quella che può essere definita una *cartografia del vivente*, si articolano a partire da corpi che generano mappe dense di forme di vita finora rimaste invisibili. Tali rappresentazioni, per loro natura instabili e aperte, restituiscono una Terra in continuo divenire, attraversata da molteplicità agentive che ne modulano incessantemente la forma. Esse mostrano come l'umano non possa più porsi come unico soggetto dell'azione, ma debba riconoscersi parte di un campo di relazioni in cui attori eterogenei – organici, minerali, atmosferici e tecnici – concorrono alla definizione del comune. In questo senso, la Zona Critica si configura come un dispositivo insieme estetico, geografico e politico: un tentativo di pensare e rappresentare la Terra secondo una logica di prossimità e di interdipendenza, restituendole la complessità affettiva e dinamica che la modernità aveva espunto nel tentativo di ridurla a immagine.

Bibliografia

Benjamin, W. (2025). Sul concetto di storia. A cura di G. Bonola & M. Ranchetti. Torino: Einaudi.

[6] In ciò vi è una profonda assonanza con l'interessante lavoro "Terra Forma. Manuel de cartographies potentielles". Libro scritto da Frédérique Aït-Touati, Alexandra Arènes, Axelle Grégoire, concepito come un atlante dell'immaginario terrestre. Il volume si apre con un'introduzione significativa firmata proprio da Latour.

Calabrese, O. (1984). L'intertestualità in pittura. Una lettura degli *Ambasciatori* di Holbein. *Documenti di lavoro e pre-pubblicazioni – CiSeL*, Serie F, 130–131, gennaio–febbraio.

Crutzen, P. (2005). *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*. A cura di A. Parlangeli. Milano: Mondadori.

Deleuze, G. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi*. A cura di P. A. Rovatti & D. Borca. Torino: Einaudi.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.

Farinelli, F. (2009). *La crisi della ragione cartografica*. Torino: Einaudi.

Foister, S., Roy, A. & Wyld, M. (1998). *Holbein's "Ambassadors": Making and Meaning*. London: National Gallery Publications.

Furia, P. (2020). *Estetica e geografia*. Milano: Mimesis.

Heidegger, M. (2011). *L'epoca dell'immagine del mondo*. In F. Volpi (a cura di), *Sentieri interrotti* (75–108). Milano: Adelphi.

Hennion, A. & Latour, B. (1996). L'art, l'aura et la technique selon Benjamin, ou comment devenir célèbre en faisant tant d'erreurs à la fois... *Cahiers de Médiologie*, (1), gennaio.

Latour, B. (1988). The Politics of Explanation: An Alternative. In S. Woolgar (Ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge* (155–176). London: Sage.

Latour, B. (1990). Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers. *Terrain*, (14).

Latour, B. (2000). *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*. Trad. it. di M. Gregorio. Milano: Raffaello Cortina.

Latour, B. (2004). How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, 10(2–3), 205–229.

Latour, B. (2009). *Non siamo mai stati moderni*. Trad. it. di G. Lagomarsino. Milano: Eleuthera.

Latour, B. (2013). *Cogitamus. Sei lettere sull'umanesimo scientifico*. Trad. it. di R. Ferrara. Bologna: Il Mulino.

Latour, B. (2018). *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*. Trad. it. di R. Prezzo. Milano: Raffaello Cortina.

Latour, B. & Weibel, P. (a cura di). (2020). *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*. Karlsruhe: ZKM | Center for Art and Media Karlsruhe.

Latour, B. (2022). *Dove sono? Lezioni di filosofia per un pianeta che cambia*. Trad. it. di S. Mambrini. Torino: Einaudi.

Lorimer, H. (2007). Cultural Geography: The Busyness of Being More-Than-Representational. *Progress in Human Geography*, 31(2), 89–103.

Sloterdijk, P. (2017). *Che cosa è successo nel XX secolo?* Trad. it. di M. A. Massimello. Torino: Bollati Boringhieri.

Tanca, M. (2016). *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*. Milano: Franco Angeli.

Thrift, N. (1991). Steps to an Ecology of Place. In J. Allen & D. Massey (a cura di), *Human Geography Today* (295–322). Cambridge: Polity Press.

Thrift, N. (2007). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London: Routledge.

Wylie, J. (2010). Non-Representational Subjects? In B. Anderson & P. Harrison (a cura di), *Taking Place: Non-Representational Theories and Geography* (99–114). London: Routledge.