I Castelli di Yale online. RIVISTA DI FILOSOFIA
Anteprima, 2026, pp. 1-14 – ISSN 2282-5460

La congiunzione di filosofia e antropologia nell'epoca del cambiamento climatico
Verso una "quinta ontologia"

Matteo Pietropaoli

Abstract. *In this article, I examine why philosophy and anthropology converge with renewed urgency in the age of anthropogenic climate change. The Anthropocene, understood as the rupture where human and planetary histories collide, destabilizes the modern separation between nature and culture and challenges individual autonomy. Retracing the evolution of Homo sapiens, from cooperation to intersubjective worlds and modern liberation, I show how some species-specific traits have favoured unprecedented Earth system change. Drawing on Chakrabarty, Latour, Descola, and Hamilton, I propose a "fifth ontology" integrating necessity and freedom, reconnecting humans to planetary scales, and grounding responsibility for Earth's habitability within limits.*

Keywords. Anthropocene, Fifth Ontology, Naturalism, Cooperation, Planetary History.

Matteo Pietropaoli (Roma, 1985) è ricercatore in Filosofia morale presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma "Sapienza", dove insegna Etica ambientale. Collabora con il National Biodiversity Future Center, all'interno di un progetto triennale sul rapporto tra biodiversità e società. Tra le sue ultime pubblicazioni, *Filosofia e politica dell'Antropocene. Prospettive per un esistenzialismo planetario* (Carocci 2025).
EMAIL: matteo.pietropaoli@uniroma1.it.

1. Storia umana e storia planetaria

In questo articolo vorrei affrontare l'attualità dell'incontro tra filosofia e antropologia alla luce di quanto avvenuto con il cambiamento climatico, o meglio negli ultimi cinquant'anni con la scoperta dei profondi mutamenti ambientali a livello planetario causati dagli umani (Archer & Rahmstorf 2010). Questa condizione ha comportato per diversi scienziati e pensatori l'avvio di una nuova epoca, chiamata Antropocene, o anche "nuovo regime climatico" (Steffen *et al.* 2011; Latour 2020),[1] in accordo alla quale alcuni storici e antropologi, prima ancora che filosofi, hanno individuato un mutamento essenziale per la concezione dell'essere umano. Si pensi all'idea di Dipesh Chakrabarty (2021) di una convergenza tra storia umana e storia planetaria o alla svolta ontologica in antropologia e la distinzione delle quattro ontologie di Philippe Descola (2021). In riferimento a queste e altre riletture del modo d'intendere la storia umana e la sua cultura, cercherò qui di presentare un breve percorso di ripensamento filosofico dell'evoluzione umana dal primo processo cooperativo, che ci ha contraddistinto rispetto agli altri grandi primati, attraverso l'affermazione della libertà individuale propria della modernità, fino alla possibilità di una "quinta ontologia" che si rivela fondamentale dinanzi al cambiamento climatico. Con l'obiettivo di mostrare che attualmente la filosofia e l'antropologia sembrano trovare come mai prima una congiunzione essenziale, la quale non si fonda sulla

[1] Riguardo a interpretazioni filosofiche dell'Antropocene nella letteratura italiana recente, si vedano tra gli altri Pellegrino & Di Paola (2018), Cera (2023) e Pietropaoli (2025).

relativizzazione etnocentrica propria dell'antropologia classica a fronte dell'universale filosofico, ma sull'universalizzazione del fenomeno antropologico verso alcune grandi caratterizzazioni specie-specifiche e sull'accettazione da parte della filosofia dei processi antropologici come materiale anche ontologico.

Il primo passaggio di questo percorso, per il punto di vista filosofico, sarebbe quello di comprendere perché questa nuova epoca, individuata a partire dallo sconvolgimento antropogenico delle dinamiche planetarie e dal suo riconoscimento, comporti un possibile mutamento nella disciplina della filosofia, al punto da poterla congiungere con l'antropologia. Innanzitutto ciò sembra accadere perché, a seguito di un determinato "evento", muta il rapporto umano con la "totalità", ossia con l'insieme delle condizioni della nostra esistenza. Per Heidegger, tra gli altri, essere un pensatore essenziale in filosofia vuol dire «pensare un unico pensiero – e questo sempre "sull'" *ente nel suo insieme*» (Heidegger 1994, 395). Ma in generale il rapporto con la totalità è stato per ogni filosofo un rapporto fondamentale. Interrogarsi sull'umano in termini ontologici vuole dire a un tempo interrogarsi sull'intero, sul tutto, fin dai tempi dell'Antica Grecia. Non a caso il problema dell'uno e dei molti, ossia del rapporto con la diversità all'interno di una totalità, dell'individuazione in una *omnitudo realitatis*, è stata una tra le questioni più pressanti della filosofia occidentale. Tale totalità è stata quasi sempre compresa come l'insieme di ciò che è, distinto poi tra il piano umano e quello naturale, sia nella visione teista sia in quella scientifica. Sebbene infatti la scienza abbia rivelato da tempo che l'essere umano è biologicamente ed evolutivamente un animale, e quindi a pieno titolo un essere naturale, la totalità più ampia del pianeta in cui esso vive e si sviluppa è stata per lo più considerata dalla filosofia (moderna e precedente) come uno sfondo intoccabile ed estraneo a un diretto rapporto con le dinamiche umane. O, perlomeno, sicuramente estraneo alle discipline umanistiche e sociali che trattano queste ultime.

Con il cosiddetto Antropocene, in breve con la rottura, causata dagli umani, delle dinamiche del pianeta che lo mantenevano all'interno delle condizioni oloceniche in cui la stessa civiltà umana si è sviluppata, avviene un mutamento epocale riguardo al rapporto tra essere umano e totalità, la quale diventa ora l'intero "sistema Terra". Per la prima volta una specie vivente si pone in relazione diretta e consapevole con la totalità del pianeta, e lo fa in maniera tale da sconvolgerla. Questo evento, causato dagli umani inizialmente in maniera inintenzionale, ha ricondizionato secondo uno storico come Chakrabarty il nostro modo di pensare la stessa storia umana. È la sua "prima tesi": «le spiegazioni antropogeniche del cambiamento climatico comportano la crisi della secolare distinzione umanistica tra storia naturale e storia umana» (Chakrabarty 2021, 55-6). Chakrabarty, che prima di affrontare la questione ambientale è stato un importante teorico della storia coloniale (segnalando a sua volta il passaggio dal relativo all'universale), riconduce questa storia umanistica innanzitutto alla tradizione vichiana-hobbesiana e all'idea, espressa anche dall'idealismo di Croce ma riportata qui da Collingwood (1989), secondo cui la natura non ha un "interno". Non vi è distinzione tra interno ed esterno, come non vi è distinzione tra esistenza e non esistenza (esistere è un concetto umano, come affermava lo stesso Croce), perché «gli eventi della natura sono puri eventi, non atti di agenti il cui pensiero lo scienziato tenta di ritracciare» (Chakrabarty 2021, 58).

Con l'epoca del cambiamento climatico antropogenico questa affermazione, originariamente umanistica e poi conservatasi fino alla modernità avanzata, non si può più sostenere. Questo perché, secondo le parole di un eticista ambientale come Clive Hamilton, nella natura intesa come totalità del sistema Terra è stato introdotto adesso un elemento di «volizione» (Hamilton 2017, 5). L'essere umano è diventato una forza naturale al pari delle altre, in grado di esercitare un potere, quale agente, che sconvolge il percorso evolutivo profondo del pianeta. Lo fa in base a una volontà che può essere declinata in termini di controllo nell'esercitare o meno il potere, non però in termini di ve-

ro e proprio dominio, come fatto per millenni su viventi, ecosistemi e paesaggi. Lo sconvolgimento causato dall'essere umano sul sistema Terra ha generato conseguenze non previste e disastrose, eppure l'azione di sfruttamento e distruzione della propria totalità non sembra fermarsi (Shue 2021). Non potendo affrontare qui le questioni più prettamente scientifiche da una parte e sociologiche dall'altra, mi limito a dire che il processo di civilizzazione per la prima volta sembra rivolto verso un futuro peggiore, minaccioso e drammatico. Questo fino a conseguenze estreme come quelle dell'estinzione o di processi semi-estintivi e di crollo della civiltà su larga scala. Dinanzi alla questione della possibile estinzione umana e della fine della civiltà per come l'abbiamo conosciuta, potrei richiamare allora la concezione dell'antropologia propria di Ernesto De Martino (2002), per cui essa è già sempre in rapporto con le "apocalissi culturali", votata a impedire la dissoluzione fino al punto da essere militante. Impegnata, cioè, a comprendere e salvare la presenza nei momenti critici, cercando di riterritorializzare il senso e ricostruire l'orizzonte del mondo quando rischia di scomparire.[2] Quello che sta scomparendo è qui il futuro dell'umanità intesa innanzitutto come la sua civiltà sviluppatasi negli ultimi 10.000 anni e forse persino come specie (*Homo sapiens*). Si tratta della fine dei tempi (conosciuti finora), declinata da alcuni sociologi e antropologi, quindi non propriamente filosofi, come "il tempo della fine" o "le fini del mondo" (Latour 2020; Danowski & Viveiros de Castro 2016). Quale che sia la declinazione e interpretazione che si dà a ciò, certamente la filosofia in generale (e non solo l'etica) non può ignorare tale questione.

Adesso la storia naturale nel senso più ampio, intesa come storia planetaria, viene invasa dalla storia umana, ossia la stessa storia umana giunge in collisione con la storia del pianeta. Così Hamilton (2017, 34): «Se l'Antropocene è una rottura nella storia della Terra nel suo insieme, allora è anche una rottura nella storia degli umani nel suo insieme». Questo vuol dire che tale mutamento non riguarda soltanto la storia più recente dell'umanità, ad esempio la storia del capitalismo e della globalizzazione, o delle nazioni più avanzate del cosiddetto Nord globale, che hanno in primo luogo concorso al cambiamento climatico. Piuttosto mette in questione l'interezza della riflessione, innanzitutto filosofica, sul rapporto tra umani e totalità, tra umani e pianeta, riconducendo l'oggetto di tale riflessione all'essere umano nel senso più ampio e universale, come *anthropos* non determinato da criteri territoriali, etnici e sociali. Un umano connesso alla totalità nel senso più onnicomprensivo e definitivo, il pianeta Terra su cui l'intera storia della vita si è sviluppata (e certo in essa quella umana). Il mutamento d'epoca cui assistiamo, con la consapevolezza del cambiamento climatico tuttora in corso, è un evento

[2] Le "apocalissi culturali" di De Martino (2002) indicano precisamente tali momenti di crisi radicale, nei quali l'ordine del mondo appare sul punto di crollare e diventa necessario un lavoro simbolico e pratico di ricostruzione del senso. In questa prospettiva l'antropologia assume un carattere impegnato a comprendere e a contrastare i processi di dissoluzione della presenza. Fenomeni che, trasportati nel lessico vicino alla svolta ontologica e con accezione critica verso il dominio del naturalismo moderno, possono essere ritrovati a mio avviso in Hamilton (2017, 105) come forme di «ontocidio». In rapporto alle discussioni contemporanee sull'Antropocene, quindi, la prospettiva demartiniana mi sembra consentire di interpretare la crisi ecologica non solo come minaccia fisica o ambientale, ma anche come crisi dell'orizzonte culturale e simbolico entro cui gli esseri umani possono continuare a riconoscere e abitare il mondo. Non posso affrontare qui le riflessioni di questo autore (mi riservo di farlo in un lavoro apposito), ma riscontro delle assonanze profonde con il pensiero antropocenico di Latour, tra l'altro sui temi del ritorno alla Terra come delimitazione dei territori da parte di popoli e collettivi, in accordo al loro *cosmogramma*. Ad esempio, in Latour (2020, 343): «Ci vorrebbe un appellativo che divida coloro che sono stati chiamati Umani, consentendo di specificare le loro autorità supreme, le loro epoche, le loro terre – in breve, il loro *cosmogramma* – invece di fonderli tutti in una massa informe».

«*totalizzante*» (Hamilton 2017, 77), ossia una narrazione in cui gli umani si trovano ricondotti a un universale comune. Essa riguarda e riguarderà tutti gli umani, a prescindere dall'entità dell'impatto che direttamente o indirettamente causano: sia coloro che esistono ora, sia coloro che esisteranno in futuro. Le nostre azioni di oggi, ad esempio in termini di emissione di gas serra (già sommate a quelle passate), avranno conseguenze per millenni sul pianeta e quindi sulla specie umana nella sua interezza intergenerazionale, oltre che su ogni forma di vita presente sulla Terra (Shue 2021).

Questo evento totalizzante porta quindi con sé una nuova concezione della storia, la quale, se certo non può identificarsi con le più recenti storie del capitalismo, o della globalizzazione, non può neanche contenersi in una storia della filosofia occidentale, ossia fermarsi all'Antica Grecia, o in una storia degli umani secondo una supposta loro cultura specifica, senza inglobare il rapporto con la natura. Questa nuova storia deve essere ripensata alla luce dell'*anthropos* nel suo rapporto con la Terra, quindi in un certo senso una storia della *specie* che non sia necessariamente biologistica, bensì basata sullo sviluppo dell'intera civiltà umana conosciuta finora all'interno di una certa condizione del pianeta (l'Olocene). Così da cercare di comprendere cosa ci ha portato dove ci troviamo ora, non per attribuire colpe e punizioni (che certo non è l'obiettivo di questo lavoro), ma per considerare cosa cambia riguardo all'essere umano. Se, cioè, la convergenza di storia umana e storia planetaria può comportare una nuova concezione ontologica dell'essere umano, una "quinta ontologia", una volta compresi l'evento epocale dell'Antropocene e il nuovo rapporto con la totalità che si presenta. Ma questo al fondo non è propriamente il compito della storia, bensì quello della filosofia, in una nuova accezione però che nel rimando storico-concettuale comprende innanzitutto la questione antropologica, rivolta cioè all'intera evoluzione del rapporto umano (inteso come *anthropos* indifferenziato) e all'intreccio tra natura e cultura.

2. Cooperazione e liberazione

Il percorso umano che dev'essere ricompreso nell'ottica di una congiunzione tra la filosofia e l'antropologia quanto più attuale, alla luce del cambiamento climatico antropogenico, è a mio avviso quello che comincia dal processo di cooperazione e giunge fino al compimento della liberazione individuale, che accade per lo più nella postmodernità (Lyotard 1979). La capacità di ampia cooperazione, come riportano numerosi antropologi, psicologi e storici, è stata l'elemento caratterizzante della specie *Homo sapiens*, sia rispetto agli altri grandi primati sia rispetto alle altre specie umane (che hanno convissuto nello stesso periodo). Per uno psicologo che si è occupato della storia naturale della morale umana come Michael Tomasello, il quale accoglie l'idea di una intenzionalità condivisa peculiare degli esseri umani, «il passo chiave si è verificato centinaia di migliaia di anni fa, allorché un cambiamento ecologico ha costretto i primi esseri umani a scegliere tra procacciare cibo insieme a un compagno o patire la fame» (Tomasello 2016, 5). Il che vuol dire richiamare un "cambiamento ecologico", come un mutamento climatico significativo, quale possibile motore originario di un cambiamento fondamentale dell'umano, anche dal punto di vista ontologico oltre che sociale, a un livello tale da contraddistinguerne (in termini "specie-specifici") il carattere centrale della cooperazione quale perno del suo nuovo rapporto col mondo.

Anche Jonathan Haidt individua nel passaggio cooperativo un punto chiave del percorso evolutivo umano, il quale però per lui si basa dapprima sulla nostra peculiare predisposizione alla morale, all'essere "virtuosi" (e giudicanti): «Le nostre menti "virtuose" hanno permesso che gli esseri umani – ma non gli altri animali – formassero grandi gruppi cooperativi, tribù e nazioni senza che vi fosse il collante della consanguineità»

(Haidt 2021, 5). Diversamente quindi da Tomasello, per cui invece la morale umana si sviluppa da una forma di cooperazione, «quella emersa allorché gli esseri umani si sono adattati a forme nuove specie-specifiche di interazioni e organizzazioni sociali» (Tomasello 2016, 3).[3] Il vero distinguo riguardo alla cooperazione sembra essere qui un fattore numerico, individuato intorno ai trecento membri di una comunità, per cui oltre quel numero si passa a un nuovo modo di concepire il gruppo, inteso come collettività. Per dirla in maniera molto semplificata: entro i trecento membri le possibilità di rapporto tra individui sono dirette e basate sulla conoscenza reciproca (Haidt restringe ancora di più alla consanguineità), oltre i trecento membri c'è bisogno di entità astratte, quali ad esempio la religione, la morale, le istituzioni. Queste realtà, in particolare le prime forme di esperienza religiosa, hanno svolto fin dalle fasi più antiche delle società umane una funzione di coesione simbolica, contribuendo a *tenere insieme* (*religio*) comunità che altrimenti sarebbero rimaste limitate al gruppo ristretto dei rapporti immediati, come quello tra compagni di caccia, rispetto a un "noi" più ampio. L'ordine imposto dalla religione, che a sua volta ha conformato una morale non più solo della simpatia ma anche «dell'equità» (Tomasello 2016, 1), e poi dalle istituzioni, è ciò che ha permesso di mantenere un ordine contrario a movimenti centrifughi (divisione di gruppi) e reso possibile lo svilupparsi cooperativo di comunità estese. Questo inizialmente in forme ancora nomadiche e limitate. Poi, con la fine dell'ultima era glaciale nel Pleistocene e l'avvio dell'epoca dal clima mite chiamata Olocene (più di 10.000 anni fa), *Homo sapiens*, che pure è sempre stato un grande migratore, ha appreso le capacità di stanziarsi nel lungo periodo grazie alla nascita dell'agricoltura.

Questo passaggio volto alla costituzione di realtà apparentemente astratte, come la religione in senso ampio, la morale codificata (lasciando da parte la simpatia morale anche degli animali non umani) e le istituzioni, può essere ricondotto a una categoria che lo storico e antropologo Yuval Noah Harari tra gli altri richiama come «rete intersoggettiva di significato» (Harari 2018, 188).[4] Non si tratta né della realtà oggettiva, ad esempio dei fatti empirici o della scienza, né però di una mera realtà soggettiva, che ha valore soltanto per l'individuo. Piuttosto, l'insieme di queste forme di vita riguarda il loro riscontro intersoggettivo, per cui diventano vere appunto nel valore collettivo (e nella funzione cooperativa) che un insieme di individui attribuisce a esse. La capacità di costituire realtà intersoggettive che hanno verità, valore ed effetto su umani, viventi e paesaggi, è, sotto un altro aspetto, ciò che Hamilton vuole segnalare quale carattere distintivo dell'umano, inteso ora come quell'*anthropos* indifferenziato che dev'essere ricompreso alla luce dell'avvento dell'Antropocene: il suo essere «formatore di mondo» (Hamilton 2017, 54). Lasciando da parte l'approfondimento della riflessione di Heidegger che è implicitamente richiamata, per cui «l'uomo è formatore di mondo» (Heidegger 1999, 365), l'animale è povero di mondo e la pietra priva di mondo, va segnalato che la peculiarità di formare un mondo può essere qui ricondotta a una concezione vicina a quella della realtà intersoggettiva, per come esposta tra gli altri da Harari, e alla nascita di religioni, morali e istituzioni per gli studi evoluzionistici (Harari 2018; Tomasello 2016).

A partire dal processo di cooperazione, che contraddistingue *Homo sapiens*, avviene a un tempo un percorso di "formazione di mondo", che insieme a modifiche oggettive della natura intesa come viventi, ecosistemi e paesaggi, e a una ricezione soggettiva del mondo, comporta la creazione di un orizzonte intersoggettivo, il quale ha per l'intera

[3] Sul rapporto tra cooperazione e morale, si veda anche Wrangham (2019).

[4] La questione del rapporto tra soggettività, oggettività e intersoggettività è un terreno sterminato della riflessione filosofica. Richiamo qui Harari per utilizzare un riferimento chiaro e recente, che presenta un punto di vista semplice ed efficace sul tema.

evoluzione della civiltà umana un valore vincolante (nelle diverse forme che assume in rapporto alle specifiche comunità). Mentre però nei tempi primordiali questo mondo intersoggettivo era tanto più inteso in quanto oggettivo, anche nel rapporto con un mondo naturale intrecciato inestricabilmente a quello culturale e ritenuto a sua volta intenzionale, con il procedere della storia umana attraverso epoche sempre più prossime alla modernità (e in particolare con l'Illuminismo), il mondo intersoggettivo viene sempre più riconosciuto come tale (fino allo stesso positivismo e al pragmatismo). Una volta demistificato l'orizzonte intersoggettivo come verità e senso universale, nell'evoluzione ulteriore della stessa modernità attraverso la nietzscheana "morte di Dio", sembra avvenire poi un processo che riconduce lo stesso mondo intersoggettivo a una comprensione soggettiva della verità, tramite un processo di liberazione individuale quanto più grandioso tanto più ha riguardato l'umanità in maniera sempre più diffusa (Pietropaoli 2022).

Il percorso evolutivo della civiltà umana, partito da una necessaria cooperazione vincolata a idee, norme e codici fissi, spesso causa di ingiustizia e dominazione, si è mosso nei millenni sempre più attraverso una strada di liberazione dei singoli da queste stesse costrizioni (naturali, sociali, ideologiche), nel tentativo di conquistare diffusamente un certo orizzonte di autonomia. Quelli che nella modernità si sono portati avanti e poi per lo più realizzati come processi di secolarizzazione, di individualizzazione, di democratizzazione, di psicologizzazione, di emancipazione (da censo, etnia, sesso), che si uniscono ai processi di benessere materiale diffuso e di connessioni globali.[5] In breve, il tentativo di liberarsi proprio da quei dettami vincolanti che hanno inizialmente permesso la sopravvivenza e lo sviluppo di *Homo sapiens* in una formula apparentemente del tutto diversa dalle altre specie, e che però lo hanno anche costretto come individuo a sottostare alle norme comunitarie, alla realtà intersoggettiva e alle sue imposizioni (inizialmente avvertite come oggettive), contro cui è stata mano a mano rivendicata la propria libertà e la propria "realtà soggettiva".

Se da una parte questo è stato un processo di grande conquista e sviluppo della civiltà umana, con l'evoluzione sempre più raffinata delle istituzioni e della morale intersoggettiva utili alla cooperazione e al benessere (oltre ad avanzamenti tecnologici e pratici straordinari), dall'altra parte tutto ciò ha richiesto uno sfruttamento del sistema Terra a livelli così estremi da sconvolgerne l'evoluzione profonda, portandoci in un orizzonte planetario inquieto e minaccioso. Inoltre, questa conquista è costata la messa in questione dei legami intersoggettivi forti che favorivano lo stesso processo cooperativo tipico di *Homo sapiens*, tale da permettere di affrontare comunitariamente le principali minacce e preservarlo rispetto al disaccordo e alla dispersione in gruppi. Questo è accaduto sia per la fine delle illusioni e delle ideologie dovuta alla diffusione del pensiero critico, sia per la ricerca costante del benessere individuale, per lo più a scapito di quello collettivo e certamente ancora adesso a scapito dell'umanità come specie e del suo tratto universale. Al punto che attualmente l'intero consesso umano, pur connesso globalmente nelle cause e conseguenze di tali problematiche (su diversi livelli), sembra non riuscire ad adottare una visione pienamente cooperativa rispetto a interessi strettamente personali o di gruppo ristretto (esternalizzando costi e danni del benessere per pochi, in termini tanto spaziali quanto temporali) (Shue 2021).

Bisogna fare attenzione però a non porre una distinzione netta su questa linea riguardo al cambiamento climatico, tra la cooperazione intesa come *buona* da una parte e la libertà individuale (o meglio l'assenza di cooperazione) intesa come *cattiva* dall'altra. In accordo a quel che segnala tra gli altri un antropologo quale Jared Diamond, innanzitutto nel libro *Collasso* (2014b), da sempre la specie *Homo sapiens* si è rivelata sfruttatri-

[5] A riguardo si vedano tra gli altri Ehrenberg (1998), Lipovetsky (2006) e Millefiorini (2015).

ce, anche fino all'eccesso, delle risorse naturali a disposizione. Esempi sono l'estinzione dei grandi mammiferi nelle Americhe, la desertificazione della Mesopotamia, la deforestazione dell'Islanda, come pure altri numerosi casi risalenti anche a prima del Neolitico. Tutto avvenuto quindi in epoche premoderne, talvolta anche preistoriche, dove il potere degli umani di intervenire sull'ambiente non era paragonabile a quello attuale. Nei casi poi in cui questo sfruttamento, spesso causato da motivi del tutto culturali e apparentemente effimeri (ad esempio le lotte di riconoscimento tra capi nella costruzione delle statue sull'Isola di Pasqua), si è trovato accompagnato da altri fattori aggravanti (naturali o sociali), alcune comunità umane non sono più state in grado di sopravvivere e sono effettivamente scomparse.

Questo tipo di sfruttamento è avvenuto sempre a causa della cooperazione, sia come necessità di soddisfare molteplici bisogni (non solo materiali ma anche culturali) dovuta alla numerosità e diversificazione della popolazione, sia come miglioramento e sviluppo delle capacità di operare sulla natura, intesa come viventi, ecosistemi e paesaggi (tramite avanzamenti nelle pratiche e nelle tecniche). Tutto ciò molto prima che la scienza e le tecnologie moderne permettessero di operare quel salto di grado che ha condotto nel tempo all'Antropocene, cioè a poter intaccare le stesse dinamiche profonde del pianeta. La differenza attuale è infatti nel grado di intensità, di grandezza e di rapidità dei processi, che la cooperazione su tutti i livelli (finanche globali) favorisce, pur orientata a interessi personali e quindi non cooperativi nel senso della salvaguardia dell'umanità (o anche solo nella redistribuzione di danni e benessere). L'antropologo Thomas Hylland Eriksen (2017, 6) scrive di una serie di "conflitti di scale" della postmodernità, rispetto a cui «nonostante i suoi raffinati metodi di ricerca e i sofisticati strumenti di analisi, l'antropologia stenta a fare i conti». Con l'avvento delle rivoluzioni industriali, del capitalismo, e con la cosiddetta grande accelerazione (McNeill & Engelke 2016), quello che cambia è certo il livello di potere che gli umani sono in grado di scatenare, non la mentalità a un tempo cooperativa e competitiva che ha favorito un certo sviluppo della civiltà umana. Lo stesso Diamond, in *Armi, acciaio e malattie* (2014a), mostra come proprio la conflittualità delle zone mediterranee prima ed europee poi abbia favorito quel processo di assembramento, competizione e sviluppo tecnologico che ha permesso agli europei (appunto con armi, acciaio e malattie) di conquistare l'intero globo, anche a livello culturale oltre che mercantile e militare.

Questo vuol dire che la cooperazione di per sé non basta, pur essendo il tratto specie-specifico primario degli umani. Non basta per comprendere quanto sviluppato finora dalla civiltà in termini antropologici (senza voler ricorrere a un qualsiasi determinismo), né per proporre filosoficamente una nuova concezione morale e ontologica dell'umano che provenga da tale percorso, ora che siamo dinanzi al mutamento epocale della convergenza di storia umana e storia planetaria. Il secondo tratto caratteristico, che ho riportato insieme alla cooperazione, è quello della "formazione di mondo", anch'esso attribuibile a *Homo sapiens* dai primordi. Se da una parte, però, il processo di cooperazione ha condotto anche al collasso di diverse società e oggi allo sconvolgimento delle condizioni oloceniche del sistema Terra, l'idea di formazione di mondo viene anch'essa modificata ed estesa a un piano di totalità planetaria, implicando a un tempo la capacità di "distruzione del mondo" (già ventilata con la minaccia nucleare, ma ora effettivamente in corso col cambiamento climatico). Questo passaggio può essere visto paradossalmente come un processo di *maturazione* dell'umanità (Hamilton 2017, 124-5), dal momento in cui l'umanità in una fase primordiale, o comunque premoderna, dapprima cooperava all'interno di una natura ritenuta intenzionale ma non pienamente dominabile, poi è passata attraverso la liberazione della modernità, rileggendo scientificamente la natura come oggettificata e sfruttabile, per giungere infine al momento attuale in cui deve considerare natura l'intero sistema Terra, non solo sconvolto dalle proprie azioni collettive e

cooperative (prima ancora che individuali) ma a un tempo minaccioso e non più dominabile dal nostro potere.

Tale processo è di maturazione perché l'umanità, riconsiderata dal punto di vista antropologico e nei suoi tratti specie-specifici, sembra giungere solo adesso a quella "maggiore età" in cui può effettivamente avere a che fare con la propria totalità più ampia in termini di «cura o negligenza» (Hamilton 2017, 126). In breve, giungere a considerare anche se stessa, pur con il suo "ultra-potere" rispetto a tutti gli altri viventi (di distruggere volontariamente le condizioni di vita sul pianeta), ancora inestricabilmente intrecciata con la natura (non più esterna e dominabile come nella modernità, né però mistica e inintaccabile come nella premodernità). In questo percorso evolutivo che va dalla cooperazione, necessaria per sopravvivere e svilupparsi di contro alla natura, attraverso la liberazione dai vincoli, innanzitutto naturali ma anche sociali e culturali, creati durante tale sviluppo, fino alla ricomprensione di uno scenario dove necessità e libertà devono essere considerate insieme, visto che liberarsi fino in fondo dalla natura sembra voler dire per l'umanità distruggersi.

Ma per capire questo, una volta adottato un punto di vista a un tempo antropologico *e* filosofico, bisogna capire il rapporto dell'umano con la natura in uno scenario rinnovato, che non può più basarsi sulla distinzione netta tra natura e cultura (come avviene per il naturalismo occidentale), né sembra poter tornare indietro a concezioni precedenti non solo rispetto all'Antropocene, ma anche alla stessa modernità. Come cercherò di mostrare adesso, si tratta quindi di superare la concezione delle quattro ontologie identificate dall'antropologo Philippe Descola (animismo, totemismo, analogismo e naturalismo), tre delle quali si richiamano a un'idea premoderna del rapporto tra umano e natura (Descola 2021), e pensare una "quinta ontologia" inserita in uno scenario ibrido, che riunisca la necessità nei confronti del sistema Terra (come totalità naturale più ampia) e la libertà di prendersene cura, o di distruggerlo.

3. La quinta ontologia

Riprendo l'idea della quinta ontologia da una proposta che Hamilton fa, piuttosto di sfuggita in *Defiant Earth*,[6] quando analizza l'inadeguatezza dei possibili sostituti descolani rispetto al naturalismo moderno, al fine di comprendere il rapporto tra umano e natura nell'Antropocene: «non c'è bisogno di rigettare la verità storica della modernità e andare a cercare un'alternativa tra le ontologie premoderne. L'*unica via percorribile* è iniziare da dove siamo, nella modernità, e da qui lavorare per un modo d'essere "oltre la modernità", una quinta ontologia da aggiungere alle quattro di Descola» (Hamilton 2017, 106). Le quattro ontologie di Descola, o meglio i «quattro modi d'identificazione connessi a sei modi di relazione» (Descola 2021, 444), sono rispettivamente il naturali-

[6] Questo concetto della "quinta ontologia" è ripreso in un articolo successivo, intitolato *Towards a Fifth Ontology for the Anthropocene*, dove viene così chiarita nei suoi tratti generali: «Pertanto, non sto cercando un'ontologia che "fornisca la risposta"; sto cercando un'ontologia che possiamo aspettarci dica qualcosa sul significato dell'avvento dell'Antropocene. Man mano che la crisi ecologica si approfondirà nei prossimi decenni, possiamo aspettarci di assistere a un processo dialettico di cambiamento socio-politico e a una profonda scossa nella filosofia. Sto suggerendo che le condizioni della vita saranno trasformate in un modo tale da rendere anacronistiche tutte le comprensioni ontologiche esistenti, e che procederemo a tentoni verso gli elementi di una quinta ontologia oltre le quattro descritte da Descola, radicata nell'assetto (*dispensation*) drasticamente nuovo introdotto dalla rottura dell'Antropocene, un assetto che destabilizza tutte le precedenti comprensioni dell'umano, della natura e della relazione tra i due» (Hamilton 2020, 112).

smo, l'animismo, il totemismo e l'analogismo. Queste categorie sono una lettura utile a guadagnare sulla cultura un punto di vista che si discosti dalla relativizzazione fortemente etnocentrica, e cerchi di ricondurre l'analisi antropologica a dei tratti culturali generali nel rapporto con la natura, proprio per rendere meglio conto delle somiglianze o diversità profonde nel modo di essere umani. Tramite queste ampie categorizzazioni, quindi, Descola si avvicina alla filosofia non con l'intento di elaborare una teoria della natura umana, «ma postulando che l'identificazione e la relazione costituiscano la trama e l'ordito delle diverse usanze nel mondo, che i loro tipi di intrecci traccino alcune delle grandi configurazioni in cui queste usanze sono state istituite nel corso della storia» (Descola 2021, 456).

I caratteri centrali dell'identificazione e della relazione, i cui intrecci formano le quattro ontologie riportate sopra, possono essere però ricondotti a un tempo ai tratti base di una formazione di mondo già individuata come caratteristica dell'umano. Hamilton infatti, facendo rientrare pienamente Descola nella cosiddetta svolta ontologica (Holbraad & Pedersen 2017), e pur criticandone diverse conclusioni (Hamilton 2017, 102), accoglie queste grandi categorie antropologiche non solo come modalità di comprendere il rapporto umano-natura, ma come veri e propri mondi, o meglio come veri e propri "modi d'essere". In breve, il passaggio già compiuto da Heidegger per cui l'essere-nel-mondo dell'esserci non è una visione del mondo (*Weltanschauung*), ossia un punto di vista che si applica in seguito e dall'esterno a un qualcosa di dato come mondo, bensì la stessa esistenza dell'esserci come progetto esteso, la sua apertura d'essere in quanto già costitutiva del mondo: «l'Esserci è ciò che è in quanto essere-nel-mondo» (Heidegger 2006, 84). In tal senso l'umano per Heidegger è formatore di mondo, non perché crea un mondo *ex nihilo* né perché agisce come soggetto che opera su un mondo esterno, che sta a sé, ma perché fenomenologicamente è già sempre esteso fuori di sé come mondo, il quale si mostra in accordo alla sua comprensione d'essere (l'esserci come individuo-mondo). Tramite Hamilton ritengo sia possibile introdurre in ciò un elemento maggiormente scientifico e pragmatico (meno legato all'ontologia fondamentale e alla visione fenomenologica), estendendo questa "formazione di mondo" anche alla capacità di agire e modificare empiricamente la totalità (appunto lo sconvolgimento del sistema Terra). Il punto però resta che l'adozione, per lo più inconsapevole, di una certa ontologia nei confronti del rapporto tra umano e natura, ora esteso al rapporto tra umano e totalità, è l'adozione di un intero modo d'essere, di un vero e proprio mondo, non soltanto di un punto di vista su di esso (Viveiros de Castro 2009; Kohn 2013).

In parte questo discorso potrebbe essere accolto dalla riflessione di Descola, se si pensa al diverso mondo esperito da culture animiste o totemiste. Ad esempio, il modo di attribuire anche a viventi non umani il *kamo*, lo spirito umano, proprio dei Kanak della Nuova Caledonia (Descola 2021, 37), o l'appartenenza collettiva a famiglie totemiche per gli Aborigeni australiani (Descola 2021, 172), concezioni del tutto irricevibili per un naturalista moderno con la sua centralità di un soggetto distinto (umano) dagli oggetti (animali, vegetali, cose, altri umani stessi). Un mondo popolato da soggetti, come quello animista, o costituito da collettivi ibridi di umani e non umani, come quello totemico, richiede d'altronde i suoi sacrifici all'individuo umano, in termini di libertà, sicurezza e conoscenza, al fine di tenere insieme tutte le animazioni e riconoscere a esse «*agency*» (Latour 2020, 109), cosa che il mondo del naturalista scientifico non può accogliere. Al netto però di questa distinzione di mondi, ossia dell'incapacità di percezione e comunicazione tra concezioni antropologiche differenti, Hamilton segnala che tali realtà premoderne (in parte ancora viventi adesso ma marginali nel globo) non hanno più efficacia su un'umanità passata attraverso la modernità e che si trova dinanzi allo sconvolgimento del pianeta.

Il superamento della modernità naturalistica, così come dell'Illuminismo e dello scatenamento di potere tecno-industriale, può essere tentato solo andando *oltre* la stessa modernità e non ritornando a ontologie premoderne. Perché il contrasto agli effetti devastanti ormai provocati dagli umani non può essere attuato rifugiandosi nella «foresta pluviale amazzonica» (Hamilton 2017, 104), rifiutando tanto la propria ultra-potenza quanto la responsabilità del danno, e affermando che abbiamo la stessa *agency* di tutti i viventi, proprio ora che la scienza riscontra invece la nostra eccezionalità nella capacità di distruzione delle condizioni di vita sul pianeta. La "quinta ontologia" sembra allora mostrarsi qui come una possibilità di oltrepassamento della modernità naturalistica, nel momento in cui ci si rende conto che la natura, disincantata e oggettificata con la modernità, non è però veramente inerme e non è uno sfondo neutro dello sviluppo umano. Il pianeta adesso è "affare nostro", rientra nell'ontologia dell'umano, nel senso che risponde a opere di volontà (non perché lo dominiamo ma nostro malgrado) e minaccia la stessa possibilità dell'esistenza umana.

Il disincanto del mondo (Weber 1919), insieme alla libertà da costrizioni naturali (dalla necessità), è maturato attraverso la modernità in incuria e sfruttamento (Lévi-Strauss 1955), così che l'essere umano ha perso quasi completamente il suo *senso cosmologico*, ossia la comprensione di sé all'interno di una totalità vivente a esso connessa. Le ontologie premoderne, certamente ricche di «sensibilità cosmologica» (Hamilton 2017, 105), nel bene o nel male non risultano più credibili da parte di una civiltà umana che è passata per la critica della modernità, e quindi si presentano come mondi ormai scomparsi (pure se sopravvivono in alcuni angoli del globo). Anche se il loro modo di approcciarsi al mondo in termini di rapporto tra umano e natura, come mostra l'esempio degli Amerindi richiamati da Danowski & Viveiros de Castro (2016), sarebbe qualcosa da recuperare in vista di un superamento del naturalismo moderno. Per questo, parte dell'antropologia odierna, piuttosto che elaborare solo etnocentricamente e storicamente una relativizzazione degli umani, si misura con il compito a un tempo filosofico di comprendere un nuovo tipo di identificazione e relazione umana con la natura, nell'epoca del cambiamento climatico antropogenico. Si domanda, cioè, se dinanzi al percorso di un certo tipo di sviluppo giunto a compimento (perché sbagliato o perché semplicemente esaurito), l'ontologia umana possa mutare e in che senso, ossia come possa modificarsi in termini di adattamento specie-specifico a una condizione di cambiamento ecologico totalizzante (come accadde secondo Tomasello quando si fece il balzo della cooperazione). Dinanzi al rischio estintivo, anche solo minacciato, l'*anthropos* si trova in grado di modificare ancora i suoi tratti primari di identificazione e relazione, a partire dalle caratteristiche finora distintive della cooperazione e formazione di mondo? In breve, secondo una domanda più grossolana: moriremo naturalisti moderni (o post-moderni), o riusciremo a identificarci e relazionarci con un nuovo tipo di natura, intesa adesso come sistema Terra?

L'obiettivo di provare a rispondere a tali questioni può essere favorito tenendo presente il percorso esposto finora, nel tentativo di mostrare una congiunzione attualmente necessaria tra la filosofia e l'antropologia. Si è vista infatti l'ultra-potenza dell'umano, il suo vincolo alla Terra, la sua storia di cooperazione, la sua capacità di formare il mondo, il suo obiettivo di libertà, infine la perdita di un senso cosmologico. Proprio quest'ultimo aspetto è quello che lo stesso Hamilton richiama come utile per una supposta "quinta ontologia", la quale riunisca il tema della necessità con quello della libertà: «per questo abbiamo bisogno della filosofia» (Hamilton 2017, 129). Posso pensare di individuare in ciò una ricerca di cura e responsabilità verso qualcosa di più ampio, verso una totalità vivente a noi relata. Tendenza che era facile da credere per popolazioni premoderne, le quali si consideravano autenticamente legate in un'unica rete. Con il disincanto del

mondo e lo spalancarsi di una natura disanimata e inerte,[7] proprio della modernità, la stessa "risonanza" di un mondo si è andata perdendo (Rosa 2016), a favore di conquiste d'altro genere. Così il mondo attuale, che ancora è strettamente connesso alla modernità, si mostra a un tempo accelerato, surriscaldato, "troppo pieno" per poter essere afferrato nell'insieme, e viene sminuzzato nei suoi particolari (Eriksen 2017).

Il senso cosmologico, che è quell'originaria necessità antropologica di *tenere insieme* per poter sopravvivere (e cioè per *Homo sapiens* cooperare e convivere), deve nascere per questo dal superamento della modernità, i cui tratti di scissione e non partecipazione dell'umano alla natura sono certo evidenti. «Una storia mondiale purificata da ogni significato interno è il cuore della *cosmologia* moderna» (Hamilton 2017, 109). Ripensare un *senso* adesso per gli umani e per il pianeta (quindi un senso cosmologico) è forse ciò che si può fare in contrasto a quello che si prospetta, basandosi sul compito universale e totalizzante di evitare l'evento catastrofico dell'estinzione (il che coinvolge non solo la nostra storia profonda, ma anche quella del pianeta). Rioperare quindi un processo di sintesi, che permetta di pensare una nuova narrazione dell'umano anche in termini planetari, fin dall'inizio della sua specie in senso lato, mi sembra un processo che può essere portato avanti solo dalla congiunzione, innanzitutto ontologica ma a un tempo etica, di due discipline come la filosofia e l'antropologia (il che in effetti sta già accadendo). Questo nel momento in cui la concezione ontologica non è più da intendere filosoficamente come ciò che viene isolato dall'esistente, dal tempo e dalla storia della forma di vita umana nel suo insieme, e la comprensione antropologica non è soltanto rivolta al relativo e al particolare (etnocentrismo), ma al carattere fondamentale dell'umano nel rapporto tra natura e cultura, che può ristrutturarsi nell'adattamento specie-specifico a un evento epocale, non voluto e negativo: il cambiamento climatico antropogenico.

Per concludere dunque questo lavoro, i cui limiti non permettono di andare oltre il tratteggiare a grandi linee l'idea di una "quinta ontologia" per l'Antropocene, provo a evidenziare gli aspetti principali che essa dovrebbe avere. 1) Superare il carattere del naturalismo, identificato da Descola e altri come tratto primario della modernità occidentale nel rapporto tra natura e cultura, cioè rinunciare alla contrapposizione di soggetto umano e oggetto naturale. Se da una parte la congiunzione essenziale tra interno ed esterno, tra individuo e mondo, è per certi versi avvenuta con la fenomenologia novecentesca, essa è stata limitata al carattere umano e culturale, senza riguardare per lo più il naturale (mantenendo quindi un antropocentrismo forte). 2) Superare la distinzione tra libertà (umana) e necessità (naturale), ossia l'idea che il carattere innanzitutto mora-

[7] A riguardo si vedano le riflessioni di Latour sull'idea dei moderni di una materia inerte, in cui nulla veramente accade perché tutto è ricondotto alla concatenazione di causa-effetto, senza tener conto delle azioni in corso e dei diversi agenti non umani. Dal che deriva il problema di non riconoscere l'animazione (e retroazione) della Terra, attribuendola a priori esclusivamente alla cultura – di contro alla natura. Vedi Latour (2020, 102-3): «È da tale doppio linguaggio che proviene l'idea di una distanza infinita fra descrizione e prescrizione: se si segue una catena causale in cui si suppone che nulla accada – nessuna sorpresa in alcun caso –, allora sembrerà immenso l'abisso che separa i termini impiegati per descrivere l'azione morale, politica o artistica da parte degli umani. Ma la situazione è completamente differente quando una descrizione scientifica dispiega questa profusione di azioni, molte delle quali somigliano alle azioni abitualmente attribuite agli umani: in questo caso, è minuscola la distanza fra le varie forme di azione che coinvolgono continuamente attori dai repertori multipli. Di conseguenza, la questione diventa la seguente: perché coloro che descrivono le azioni della Terra affermano talvolta che si sta verificando solo il normale svolgimento di "rigide catene di causalità" e talaltra che sta accadendo molto di più? Ciò porta a chiedersi perché, se la Terra è *animata* da innumerevoli forme di agenti, abbiamo voluto concettualizzarla come essenzialmente inerte e *inanimata*».

le della scelta sia avulso dal contesto naturale (si pensi all'etica kantiana, ma non solo). La necessità di preservare un pianeta abitabile e quindi un sistema Terra che favorisca le condizioni di esistenza della vita complessa (invece di andargli contro), è una necessità su cui la libertà umana si deve fondare e integrare, pena altrimenti la fine della civiltà cui siamo abituati e forse l'estinzione. Proprio ora che nell'Antropocene la libertà umana è giunta a poter sconvolgere questa totalità. 3) Superare il riferimento unico all'individuo rispetto alla popolazione, secondo il tema innanzitutto politico della modernità. Questo non vuol dire abbandonare i diritti liberali e l'insieme di grandi conquiste ottenute nel processo di liberazione, ma ricordare con Isabelle Stengers (2013, 115) che «i nostri sogni di liberazione ci pongono in contrasto l'uno con l'altro», specialmente quando si tratta di cambiamento climatico antropogenico, ossia nell'epoca dell'Antropocene. Ragionare maggiormente in termini di *popolazione* (con le parole di Chakrabarty) o di *collettivi* estesi oltre gli umani (con le parole di Latour) significa porre in primo piano aspetti come la presa in cura dell'abitabilità planetaria (presente e futura) rispetto a posizioni morali e politiche in contrasto, personali o di gruppo (foss'anche di Stato). Vi è pertanto la necessità di «sognare altri sogni» (Stengers 2013, 125), perché il disastro ambientale riguarderà sempre più tutti e in maniera sempre più drammatica. 4) Superare la concentrazione dell'attenzione sul presente (aggravatasi nella postmodernità) e guardare al futuro. Rimodulare, cioè, la nostra concezione del tempo molto ristretta, adesso che il tempo planetario si è introdotto come preoccupazione nella nostra temporalità umana e le nostre azioni influiscono sui millenni, riguardando tutte le forme di vita da qui a venire (umane e non umane).

In breve e solo come indicazione, una "quinta ontologia" che si basi sugli aspetti della relazione, delle connessioni, della cura e del futuro. Alcuni di questi aspetti sono recuperabili tramite il ricorso al senso cosmologico di civiltà premoderne, con la loro idea di commistione tra cultura e natura, di connessioni politiche con viventi e non viventi. Danowski & Viveiros de Castro (2016, 123) hanno individuato ciò per esempio negli Amerindi, al punto da riscontrare in tale ontologia anche il tema della cura e persino una certa «sussistenza del futuro», ossia di un mondo che non è solo il ricordo e la prosecuzione del passato. Come invece accade paradossalmente per la modernità occidentale, epoca e concezione volta fortemente al progresso, la quale oggi rifiuta di cambiare il suo modello di sviluppo pur dinanzi all'evidenza scientifica del disastro (rifiuta cioè il futuro). Compito della filosofia, nel corrispondere a quello che è un movimento di pensiero decisamente chiaro da parte di numerosi antropologi, è forse far convergere su questi aspetti della relazione, connessione, cura e futuro, la sua capacità di *universalismo*, di discorso universale, che vada oltre le differenze etnografiche e locali. A queste ultime, infatti, intese come azioni concentrate sui territori prossimi, molti eticisti ambientali si richiamano con ottime intenzioni, ma sembrano non sortire effetto a livello di concezione planetaria. Così è forse necessario, al fine di muovere all'azione, che la filosofia lavori per riscontrare un qualcosa di ontologicamente comune agli umani nell'Antropocene, il quale rifletta un compito etico condiviso proprio di questa epoca, in cui umanità e natura (almeno come intese finora) stanno venendo sconvolte dalle fondamenta e minacciate per la continuazione della loro esistenza.

Bibliografia

Archer, D. & Rahmstorf, S. (2010). *The Climate Crisis: An Introductory Guide to Climate Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cera, A. (2023). *A Philosophical Journey into the Anthropocene: Discovering Terra Incognita*. Lanham: Lexington Books.

Chakrabarty, D. (2021). *Il clima della storia: quattro tesi*, in De Giuli, M., Porcelluzzi, N. (a cura di). *Clima, Storia e Capitale*. Roma: Nottetempo. Ed. orig. (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*. 35(2), 197-222.

Collingwood, R. G. (1989). *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.

Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. (2016). *The Ends of the World*. Cambridge: Polity Press.

De Martino, E. (2002). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.

Descola, P. (2021). *Oltre natura e cultura*. Milano: Raffaello Cortina. Ed. orig. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Diamond, J. (2014a). *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*. Torino: Einaudi. Ed. orig. (1997). *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, New York: Norton & Co.

Diamond, J. (2014b). *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*. Torino: Einaudi. Ed. orig. (2005). *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*. New York: Viking Books.

Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris: Editions Odile Jacob.

Eriksen, T. H. (2017). *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*. Torino: Einaudi. Ed. orig. (2016). *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: Pluto Press.

Haidt, J. (2021). *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione*. Torino: Codice Edizioni. Ed. orig. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Knopf Doubleday.

Hamilton, C. (2017). *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity Press.

Hamilton, C. (2020). Towards a Fifth Ontology for the Anthropocene. *Angelaki*. 25(4), 110-119.

Harari, Y. N. (2018). *Homo Deus. Breve storia del futuro*. Firenze-Milano: Giunti-Bompiani. Ed. orig. (2016). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper.

Heidegger, M. (1994). *La volontà di potenza come conoscenza*. In Volpi F. (a cura di). *Nietzsche*. Milano: Adelphi. Ed. orig. (1961). *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*. In *Nietzsche*, Bd. I. Pfullingen: Günther Neske.

Heidegger, M. (1999). *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*. Genova: Il nuovo melangolo. Ed. orig. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, M. (2006). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi; ed. orig. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Holbraad, M. & Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kohn, E. (2013). *How Forests Think*. Berkeley: University of California Press.

Latour, B. (2020). *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*. Milano: Meltemi. Ed. orig. (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.

Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.

Lipovetsky, G. (2006). *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*. Paris: Gallimard.

Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les éditions de minuit.

McNeill, J. R. & Engelke, P. (2016). *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Millefiorini, A. (2015). *L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in Occidente*. Santarcangelo di Romagna: Maggioli.

Pellegrino, G. & Di Paola, M. (2018). *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine del mondo*. Roma: DeriveApprodi.

Pietropaoli, M. (2022). *La società dell'estinzione. Liberazione dell'essere umano da se stesso*. Napoli-Salerno: Orthotes.

Pietropaoli, M. (2025). *Filosofia e politica dell'Antropocene. Prospettive per un esistenzialismo planetario*. Roma: Carocci.

Rosa, H. (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Shue, H. (2021). *The Pivotal Generation. Why We Have a Moral Responsibility to Slow Climate Change Right Now*. Princeton: Princeton University Press.

Steffen, W., et al. (2011). The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society*. 369, 842-867.

Stengers, I. (2013). *Une autre science est possible. Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: La Découverte.

Tomasello, M. (2016). *Storia naturale della morale umana*. Milano: Raffaello Cortina. Ed. orig. (2016). *A Natural History of Human Morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.

Weber, M. (1919). Wissenschaft als Beruf, in Id., *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag*. München: Duncker & Humblot.

Wrangham, R. (2019). *The Goodness Paradox: The Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution*. New York: Pantheon.