

Eco-nomologia.

Panpsichismo, ontologia dei poteri, materialicismo

Christian Frigerio

Studente di Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano. I suoi interessi di ricerca vertono sulla filosofia speculativa contemporanea e in particolare sulle varie forme di metafisica processuale, sul pragmatismo americano e sull'ecologia.

chris.frigerio4@gmail.com

This paper explores power ontology as an alternative to the traditional *passivist* view that has justified some human attitudes toward the environment. Once we see powers as a part of nature and every being as endowed with peculiar powers, it becomes possible to see them as normative indications prescribing how to regulate our relationship with the rest of the world. The more consistent instance of power metaphysics is probably offered by Whitehead; however, the legacy of his philosophy of the organism is more often associated with the rebirth of panpsychism. Even if as an ecological strategy panpsychism has the merit to encourage a more charitable attitude toward non-humans, it presents some flaws that make the pluralism of power ontology more desirable, as it considers not only thought but every kind of power as a claimant to value. Finally, a particular kind of power ontology named “materialicism” will be sketched: a study of the powers immanent to materials. Materialicism help us to understand how human projects depend abundantly on the so far neglected powers of matter and how such powers ask for a consideration that can no longer be negated them after the ongoing ecological crisis. The powers of materials express themselves as *nomoi* (to borrow the concept from Deleuze and Guattari), which consist in what a legislator aware of the active nature of the world should take into consideration for a policy-making suitable to the future of the planet.

I. Introduzione

Quando affermò che «non abbiamo affatto alcuna idea di connessione o di potere e che queste parole sono del tutto prive di qualsiasi significato», Hume (1996, 115) non fece che dare giustificazione empirica a una credenza che, fortemente radicata nella filosofia e nella scienza del suo tempo, avrebbe resistito fino ai nostri giorni. Si tratta di quello che Brian Ellis (2001) definisce *passivismo*: la negazione dell'esistenza di poteri insiti nella natura, derivata tanto dal meccanicismo cartesiano che priva la natura di ogni intenzionalità, quanto dalla scienza newtoniana che considera il mondo come animato da leggi estrinseche, *imposte* sugli enti che governano.

Curiosamente, era stato proprio il fondatore dell'empirismo a suggerire la via per il superamento della propria dottrina, così come del positivismo che ne sarebbe disceso. Al centro del dibattito, sostiene Locke, va riportato il concetto di *potere*, componente fondamentale della nostra idea di sostanza: «diciamo che il fuoco ha il potere di sciogliere l'oro [...] e l'oro ha il potere di essere sciolto; diciamo che il sole ha il potere di sbiancare la cera e che la cera ha il potere d'essere sbiancata dal sole» (Locke 2004, 417). Esempi che mostrano che «il potere è duplice, ossia capace di esercitare oppure di ricevere qualche mutamento: il primo può essere chiamato potere *attivo* e l'altro potere *passivo*» (Locke 2004, 417). Parlando, in generale, del *potere* di un'entità intenderemo la somma dei suoi poteri attivi e passivi, di affettare ed essere affetta.

Il passivismo può essere considerato la matrice teorica dell'attitudine che l'uomo ha a lungo riservato al resto della natura: se solo nell'intenzionalità umana sta qualche forma di *agency*, allora il mondo è un contenitore di cianfrusaglie disponibili alla progettualità, per non dire allo sfruttamento, osato da questa piccola parte della natura. La tragedia ecologica in corso ci ha però messi di fronte alla resistenza del mondo stesso nei confronti di un'attività divenuta troppo invasiva: la sfida di Gaia, l'Antropocene, gli Iperoggetti – comunque la si chiami, si tratta della prova palese, impossibile da ignorare, che dei poteri sono insiti in ogni ente naturale, e che questi poteri manifestano qualcosa come una *preferenza ontologica* (Bhaskar 2008), un'indicazione di valore. L'ontologia dei poteri diventa il modo in cui «la normatività è naturalizzata» (Mumford & Anjum 2011, 188). Proporremo di considerare l'ontologia dei poteri come una *strategia ecologica*: una prospettiva teorica che, informando i nostri abiti, le nostre attitudini e le *policies* implementate per regolare il nostro rapporto verso il resto della natura, possa offrire un'alternativa alla dominazione passivista. La consapevolezza dei poteri delle cose potrebbe essere la prima matrice di un mutato *ethos* verso il mondo che abitiamo.

La più consistente metafisica del potere disponibile ad oggi è probabilmente quella di Whitehead. La sua filosofia processuale ha però avuto come effetto maggiore non tanto quello di resuscitare il dibattito sui poteri, quanto di mantenere in vita l'opzione panpsichista in filosofia della mente (Griffin 2008). Pur disponendo a un'attitudine più caritatevole verso i non-umani, sosterremo che il panpsichismo, valorizzando sopra gli altri il solo potere del pensiero, riproduca su un altro piano i problemi che intendeva risolvere, e il confronto con esso servirà a mostrare come, di contro, l'ontologia dei poteri offra una prospettiva insieme univoca e pluralista, che considera degni di rispetto i poteri più diversi. Per mostrare le potenzialità

strategiche di tale ontologia, ne svilupperemo una versione particolare, vertente sulla considerazione dei poteri propri ai materiali. Questo *materialicismo* dovrebbe, partendo dal piano stesso dell'attività umana, portare a vedere le componenti del mondo come integralmente attive, e a considerare, nel delineare le politiche ecologiche, le conseguenze di questo fatto che, fin troppo evidente, la filosofia occidentale è stata così capace di nascondere.

II. Processo e potere

L'ontologia del potere – quasi un'elaborazione della definizione del *Sofista* platonico dell'essere come *dynamis* (247e) – è rimasta a lungo minoritaria nella storia della filosofia. Persino Locke ricade nel passivismo negando agli enti naturali qualunque potere attivo. Sulla scia di filosofi come Bruno, Spinoza, Peirce, Deleuze, essa ha però guadagnato sempre più terreno, finché, negli ultimi anni, persino la filosofia analitica ha iniziato a sentire la necessità di muovere oltre lo «*status quo* humano» (Williams 2019) verso una considerazione seria dei poteri immanenti le cose. [1]

È probabilmente Whitehead a offrire l'esempio più compiuto di metafisica del potere (Basile 2017). Le «entità attuali» della sua filosofia dell'organismo – una sorta di monadologia leibniziana aggiornata ai risultati delle scienze moderne – sono definite dalle loro «prensioni» delle altre entità, vale a dire dal loro modo di farne esperienza, di esserne affette – ma anche dal loro modo di essere «prese» da queste. La teoria della prensione è riportata proprio a Locke che, nel passo che apre la trattazione dei poteri, illustra «la nozione di “potere” come costituente il principale ingrediente in quella di entità attuale» (Whitehead 2019, 323). Il lockiano «potere attivo» è ripreso da Whitehead come il potere che un'entità ha di affettarne un'altra venendo “oggettivata” in essa, mentre il «potere passivo» come il potere di effettuare una prensione di un'altra entità, e la descrizione di un'entità è quasi esaurita dalla descrizione dei suoi poteri attivi e passivi: «sono richieste due descrizioni per un'entità attuale: (a) un'analisi della sua potenzialità di “oggettivazione” nel divenire di altre entità attuali e (b) un'analisi del processo che costituisce il proprio divenire» (Whitehead 2019, 203). Un'entità non è altro dai propri poteri: se il suo concrescere è dato dal modo in cui essa prende le altre entità, la sua fase finale, la «soddisfazione», è il raggiungimento del punto in cui essa può diventare oggetto per il concrescere delle entità che la succedono nel processo.

La considerazione prestata ai poteri porta Whitehead a rivitalizzare la definizione platonica: «l'essenza dell'essere è di essere implicato nell'azione causale su altri esseri» (Whitehead 2013, 120). E questa metafisica del potere ingenera una serie di conseguenze che rendono il progetto di Whitehead rivoluzionario sotto diversi aspetti. Ad esempio, il soggetto aristotelico come inerte «substrato» disponibile al transito degli accidenti è sostituito dal «supergetto», *risultato* degli stessi accidenti (o sentimenti) di cui è portatore: «il supergetto, che è il loro risultato [dei sentimenti], è anche il soggetto che è all'opera nella loro produzione. Essi sono la creazione della loro propria creatura» (Whitehead 2019, 1005). Oppure, la legge di natura, che per la scienza newtoniana e il positivismo era «trascendente»,

[1] In campo analitico, è stato George Molnar (2006) a sistematizzare al meglio la necessità di questo passaggio. Quelli di Mumford e Anjum (2011) e di Williams (2019) sono probabilmente ad oggi i tentativi analitici più compiuti di elaborare una metafisica dei poteri consistente.

qualcosa di estrinseco ai corpi e imposto su di essi, si fa con Whitehead «legge immanente»: «[l]e leggi della natura sono il risultato dei caratteri delle entità che si trovano in natura [...] e, reciprocamente, le entità derivano dalle leggi» (Whitehead 2018, 138). O ancora, viene rifiutata la nozione di «attualità vuota», vale a dire di «una *res vera* priva di immediatezza soggettiva» (Whitehead 2019, 223): a ogni entità va attribuita una soggettività, riflesso del proprio potere di affettare o essere affetta.

Ora, quest'ultimo punto è ciò che porta spesso a definire Whitehead come un «panpsichista», o, in modo ancor più perspicuo, «panesperienzialista» (Griffin 2008). Non c'è dubbio che per Whitehead la capacità d'esperire caratterizzi l'intero mondo attuale. È soprattutto grazie a Whitehead, e ai filosofi del processo che l'hanno seguito, che l'opzione panpsichista s'è mantenuta viva nel secolo scorso, prima di conoscere una portentosa rinascita negli ultimi anni. Sosterremo tuttavia che questa influenza della cosmologia di Whitehead si è imposta a svantaggio di quella metafisica del potere che forse, tanto dal punto di vista teoretico quanto da quello etico, sarebbe stata un'eredità più importante da preservare.

III. La strategia del panpsichismo

Gli ultimi anni hanno conosciuto una risurrezione del panpsichismo come posizione metafisica plausibile. Il merito va in gran parte alla ricostruzione della sua tradizione da parte di David Skrbina (2005), il cui lavoro evidenzia come l'opzione panpsichista, lungi dall'essere eccentrica – quale potrebbe apparire a un senso comune formatosi sull'eredità del cristianesimo, di Descartes e Hume – sia stata una presenza costante nella filosofia occidentale. Ma anche in ambito analitico una rinnovata attenzione al panpsichismo ha seguito l'attacco di Galen Strawson (2009) alla nozione di *emergenza bruta*, che ha portato alla luce un'insufficienza in molte delle prospettive più diffuse in filosofia della mente: pretendere che l'esperienziale emerga dal fisico, quando il secondo è inteso, seguendo il passivismo, come inerte, non esperienziale, è come voler dedurre l'esteso dall'ineseso: impossibile, secondo Strawson.

Il pregio esplicativo del panpsichismo sta nel riconoscere realtà al mentale senza cadere nel problema di spiegarne l'emergenza improvvisa. Questo potenziale teoretico non è però privo di limiti. Quello che Basile (2009, 190) chiama *derivation problem* evidenzia come postulare l'esistenza di un elemento mentale già nei recessi della materia non elimini il problema dell'emergenza, pur rendendolo meno spinoso: derivare le menti “superiori” da quelle elementari non sembra un compito meno difficile, ammesso che praticamente nessun panpsichista assume che lo psichismo elementare sia identico a quello che si trova nell'uomo (Skrbina 2005, 17). Questo è solo il caso paradigmatico di quello che, dai suoi stessi fautori, è riconosciuto come il maggior ostacolo alla consistenza del panpsichismo: il *problema della combinazione*, indicato per la prima volta da William James (1950, 160). Il panpsichismo implica di solito una forma di fondamentalismo per cui esistono componenti minime della materia portatrici di facoltà psichiche; ma secondo quale modalità dobbiamo pensare che questi atomi psichici si combinino per formare menti superiori? [2] E si può parlare di mentalità per quegli enti di taglia media che non paiono mostrarne segni? Persino

[2] Questo problema è la preoccupazione principale della quasi totalità dei

un filosofo ontologicamente generoso come Whitehead distingue tra le «società» – le composizioni di entità attuali – che mostrano una certa unità di condotta, come atomi ed esseri viventi, e i meri «aggregati» – rocce e finanche piante – che non palesano un *telos* individuale; di facoltà psichiche si potrebbe parlare solo per i primi, ovvero per i costituenti più basilari del mondo o per le sue manifestazioni più elevate: «In posizioni intermedie troviamo della confusione» (Whitehead 2015, 129). [3]

Ma, al di là delle questioni teoretiche, se il panpsichismo appare un'opzione desiderabile è anche grazie a quello che Skrbina (2005, 268) chiama *Greater Virtue argument*: nel dipingere «un cosmo più integrato, compassionevole e simpatico» esso esorterebbe a «valori positivi e sostenibili per l'umanità [...] in netto contrasto ai valori cinici, isolanti e manipolativi del meccanicismo materialista» – vale a dire del passivismo. Così facendo, esso potrebbe invertire la rotta rispetto ai prodotti ambientali e sociali di tale attitudine. La desiderabilità del panpsichismo, più ancora che teoretica, sarebbe strategica, derivante dai suoi effetti pratici.

Anche qui, però, il prezzo da pagare non è indifferente. Come nota Peter Wolfendale (2014, 165), «potremmo chiederci perché la restrizione delle relazioni di conoscenza costituisca un illegittimo privilegio metafisico mentre la restrizione di altri tipi di relazione non lo è (ad esempio, non tutti gli oggetti possono “consumare”, “magnetizzare”, o forse anche “sposare” qualcos'altro)». Se i fautori del panpsichismo si interessano tanto alle relazioni di conoscenza è perché esso fonda la sua «superiore virtù» sul rispetto per la mentalità immanente a ogni elemento del mondo. Ma non si arriva così a riprodurre quella stessa attitudine che si cercava di superare, quella che implica che solo lo psichismo sia degno di rispetto? Questo privilegio del mentale sarebbe ristabilito, per di più, attraverso una struttura argomentativa che ricorda non poco quella dell'*analogia entis* scolastica (Tanzella-Nitti 2018, 51): tutto pensa, ma – se, come detto, praticamente nessun panpsichista è disposto ad ammettere che le caratteristiche psichiche dell'uomo siano già presenti nei livelli base dell'essere – solo l'uomo pensa *eminente*, così come, per gli scolastici, l'uomo era buono e sapiente, ma solo dio lo era eminentemente. Nel Seicento qualcuno notava che «se il triangolo avesse la facoltà di parlare direbbe allo stesso modo che Dio è triangolo in modo eminente» (Spinoza 2010, 2103). Oggi si rovescia questo movimento, spostandone la direzione verso il basso, e l'essere umano, pensante per definizione, concede che a pensare sia anche tutto ciò che gli sta sotto. Il panpsichismo rischia di diventare la maschera di questa nuova *eminenza mal posta*, questo nuovo «posto del re» sul quale l'uomo, certamente meglio intenzionato ma forse ancora ingenuo rispetto alle conseguenze a lungo termine che ricoprire questo ruolo potrebbe comportare, siede ancora.

Ma c'è un problema ancora più pratico. Un *ethos* improntato sul panpsichismo resta comunque più desiderabile di uno passivista, se non altro perché rende la distinzione tra categorie ontologiche meno netta; ma cosa fare di questo *ethos*? Wolfendale (2014, 396) prospetta, in maniera non troppo ironica, il rischio di un «animismo negativo» che, pur asserendo l'esistenza di mentalità nascoste di pietre, tostapane e neutrini, vieti di dirne alcunché. Può anche essere plausibile affermare che, *in qualche*

testi contenuti in una recente, importante raccolta che ben esemplifica il dibattito analitico attorno al panpsichismo: Brüntrup & Jaskolla (2017).

[3] Sulla tesi della «dualità compositiva» insistono in particolare i pensatori del processo seguaci di Whitehead, come Hartshorne (2017) e Griffin (2008).

sensu, tutti gli enti pensino; più difficile è dire *quale sia* questo senso. Ed è qualcosa che dovremmo desiderare, se un'attitudine opposta al passivismo vuole risolversi nell'implementazione di politiche concrete.

IV. Ascoltare l'univocità

L'argomento di analogia e la teologia negativa sono i due rischi che fanno pendere il panpsichismo dal lato della trascendenza. Senz'altro migliore del passivismo, esso mostra comunque delle limitazioni che rendono desiderabile un'alternativa. Alternativa che, forse, va cercata nella direzione che al panpsichismo – il quale, se vuole restare plausibile, non può arrivare a dire che tutti gli enti pensino *nello stesso senso* dell'uomo – resta preclusa: l'univocità, che, come ricorda Deleuze (1997, 388), significa predicare lo stesso, ma solo di ciò che differisce. Una strada maestra per l'univocità è quella dalla quale siamo partiti: l'ontologia dei poteri. Contro l'assunto panpsichista che tutto pensa, ma non nello stesso senso, l'ontologia dei poteri afferma precisamente che tutto ha potere – e tutto ha potere *nello stesso senso*, per quanto i poteri non siano mai gli stessi.

Vediamo come l'ontologia dei poteri schivi i problemi sorti discutendo il panpsichismo. Quest'ultimo, si è detto, pretendeva di scalzare l'uomo dal suo posto d'onore solo riaffermando il privilegio della sua caratteristica definente: il pensiero. Ma il pensiero è *un* potere, uno tra i tanti. Il panpsichismo non pone fine all'imperialismo del mentale, pur essendo più generoso nell'elargirne le briciole. L'ontologia dei poteri ha, di contro, il pregio di un mercato *pluralismo*: tutti i poteri sono reali, e in quanto tali degni di rispetto. La carica di un elettrone, la durezza della roccia, la fertilità di un terreno, la sensibilità della foglia alla luce – tutti sono poteri, e sono, in quanto tali, indicazioni di valore che chiedono di essere ascoltate e rispettate. Non esistono enti passivi, privi di potere; non esistono dunque enti meramente disponibili, privi di valore. Un unico piano dell'essere per un'infinita eterogeneità di poteri e valori: è così che l'ontologia dei poteri realizza l'univocità.

Non solo evita la trascendenza; l'ontologia dei poteri disinnescava il rischio della teologia negativa. Il problema della composizione rendeva difficile stabilire se, e in quale senso, una pietra o una pianta possedessero della mentalità. Ma, se è dubbio che pietre e piante pensino, è indubbio che esse abbiano poteri, e quali siano questi poteri è anche determinabile. L'ontologia dei poteri, a differenza del panpsichismo, consente che le scienze le vengano in aiuto, senza che il riduzionismo scientifico torni a essere l'unico garante del *policy-making*, [4] e senza escludere che siano anche le arti a portare alla luce le potenzialità affettive dell'apparentemente inanimato, estendendo la sede del degno di considerazione.

L'eterogeneità dei poteri consente di articolare progetti pratici che tengano conto dell'essere-disposto di ogni ente del mondo: disposto, che significa non semplicemente disponibile, né meramente refrattario a ogni impiego. Come nota Latour, gli ecologisti «non dicono assolutamente che queste entità [fiume, animali, biotopi...] non debbano essere utilizzate, gestite, dominate, disposte, ripartite o studiate, quanto piuttosto che bisogna, proprio come nel caso degli esseri umani, non considerarle mai come

[4] L'ontologia dei poteri è anzi forse il solo modo per superare il positivismo verso una concezione nuovamente realista della scienza, che possa intrattenere un processo di simbiosi con la filosofia e interpretare i poteri degli enti come «preferenze ontologiche» interpretabili anche in termini normativi (Bhaskar 2008, 222).

semplici mezzi ma sempre anche come fini» (Latour 2019, 54). Deviare un fiume non è qualcosa di negativo in sé: piuttosto, se è un disvalore, è perché il fiume è così trattato come mero mezzo. Estendendo invece al fiume il kantiano regno dei fini, «si lascia che il fiume crei i suoi meandri, gli si lasciano i suoi rivoli, le sue zone inondabili, si sospende il drenaggio delle torbiere. In breve, si lascia che i mediatori si dispieghino, almeno in parte, la finalità che essi portano con sé» (Latour 2019, 56).

Fare dell'ontologia dei poteri la base di progetti politici ed ecologici non significa pretendere di fornire a questi un fondamento indubitabile. Lasciare che il fiume esprima le proprie finalità significa lasciare che le finalità di altri attori – il terreno, gli animali che vi scavano le proprie tane, i contadini che speravano di coltivarlo – siano violate. Si palesa qui una «instabilità normativa» dei poteri, che è però anche una «flessibilità performativa»: come scrive Noortje Marres, «le fluttuazioni nella capacità normative delle cose costituiscono un aspetto importante della normatività materiale [...] gli oggetti possono acquisire (o perdere) una carica politica o morale, ad esempio le bottiglie di plastica, che a un certo punto degli anni Duemila sono diventate esempi dello sfruttamento del lavoro e del pianeta. Una normatività *variabile* è allora distintiva della “politica vitale” delle cose» (Marres 2015, 129). I giudizi di valore, individuali e sociali, sono performativi, se con ciò intendiamo che i *nostri* poteri, poteri passivi di presentare una maggiore sensibilità rispetto a determinate questioni, poteri attivi di intervento e implementazione progettuale, non restano certo al di fuori di quella continua interazione di poteri che costituisce il processo. Se i valori che le nostre politiche vogliono tutelare devono davvero appartenere *a questo mondo*, essi non possono sottrarsi al divenire che lo caratterizza: le indicazioni politiche date dai poteri evolvono, così come evolvono i poteri stessi e il *pubblico* che si presta ad ascoltarli. È anche per evidenziare questa performatività che il luogo migliore da cui dare il via allo sviluppo dell'ontologia dei poteri è forse quello dove l'attività umana si fa più vistosa: il concetto di *materiale*.

V. Materialicismo

Ad esempio di come l'ontologia dei poteri possa fornire una prima base per la creazione di politiche ecologiche, ne delinearò una versione particolare che, adottando gli assunti di un materialismo non-passivista e il gusto di Peirce e Bryant per nomi poco attraenti quali «pragmaticismo» e «ontologia», chiamerò *materialicismo*, e che vorrebbe proporsi come prosecuzione della tradizione cui Latour (2012, 228) accenna con il nome di «materologia»: una seria considerazione dei poteri insiti nei materiali, che definisca il rapporto produttivo dell'uomo con ciò che lavora meno come una dominazione che come una cooperazione.

È noto che fu a partire dal termine greco per «legname» che Aristotele elaborò il suo concetto di *hyle*, di «materia», che tanto sviluppo avrebbe conosciuto in Occidente. La *hyle* consiste in un substrato, una potenzialità intesa come disponibilità all'imposizione di una *forma*, alla specificazione da parte di un operatore esterno.

Non solo il concetto di materiale si è sviluppato secondo una naturale affinità con quello di potenzialità e disponibilità. Se esso pare in gran parte dipendente dall'attività umana è perché «l'attività umana è la causa

e la ragione in base alla quale il mondo si specifica come non a caso composto da “materiali”» (Sini 2004, 30). Il legno è classificato come materiale solo in virtù dell’attività del falegname, il metallo di quella del fabbro. Non abbiamo alcun concetto del materiale al di fuori delle nostre pratiche concrete; la materia è «*praxis rovesciata*» (Sartre 1990, 289). La potenza strategica del materialicismo, sosterremo, viene anche dal fatto che esso assume come punto di partenza proprio quel concetto aristotelico di materiale che costituisce l’ontologia implicita del capitalismo e dell’industrialismo (Sini 2004, 34; Morton 2013, 113), quella *just-stuff ontology* che tanta parte ha avuto nella degenerazione dei nostri rapporti col resto del mondo. Combattere la centralità umana sul suo stesso terreno per spostarsi dal più strumentale al «post-strumentale» (Marres 2015, 32), anziché – come nel caso del panpsichismo – riprecipitarvi cercando di fuggire da essa: questa la diversa impostazione della strategia materialicista.

Un primo indizio della non-disponibilità della materia viene dal fatto che, una volta definitosi entro la cornice di una pratica, il materiale inizia ad assumere rispetto all’attività umana una funzione che non sarebbe esagerato dire *trascendentale*. Il materiale diventa la condizione di quelle stesse pratiche entro le quali si definisce, tanto che nessuna di queste può più operare indipendentemente dal materiale che ha contribuito a far emergere. [5] È a qualcosa del genere che Sartre si riferisce col concetto di «pratico-inerte»: «la materia lavorata, come esteriorizzazione dell’interiorità, produce l’uomo, che la produce o l’utilizza» (Sartre 1990, 192). Allo stesso tempo, sono le qualità obiettive della materia che si impongono sempre più all’uomo: se certo l’oro di una moneta ha valore di merce a causa di una pratica che lo considera tale, è anche vero che «la densità, l’opacità materiale dell’oggetto, la sua pesantezza e il suo splendore contribuiscono a renderla sostanza autonoma che sembra bastare a sé: la realtà fisica della moneta testimonia della sua *bonitas intrinseca*» (Sartre 1990, 294).

Sartre condivide in pieno l’assunto passivista di tanta tradizione occidentale: la materia è al massimo il «motore passivo della storia» (Sartre 1990, 248), offrente una resistenza che non implica alcuna *agency*. L’uomo resta il luogo unico dell’attività. Ma cosa accade quando si concede al materiale l’accesso al regno dell’autonomia – al regno dei fini, arriverebbe a dire Latour; quando tutti quei caratteri di cui la pratica umana deve tener conto iniziano a essere considerati come poteri? Il falegname, avvertiva Ficino, è già nel legno, e la prima artigiana è la materia stessa che si plasma (oggi si direbbe: si auto-organizza) dall’interno (Ficino 196, 243). Esiste la possibilità di generalizzare questa osservazione?

L’antropologo Tim Ingold applica proprio questo principio all’analisi dell’attività del cestinaio. La «teoria standard» prevederebbe che il cestinaio lavori un legno passivo in accordo a un progetto che esiste al modo di un’immagine mentale; che, insomma, imponga alla sua materia una forma. Chi applica questo schema probabilmente non ha mai fatto esperienza della resistenza delle fibre alla torsione; è anzi proprio la struttura tesa delle fibre che conferisce al cesto la sua forma rigida: «la forma del cesto è la risultante di un gioco di forze, sia interne che esterne al materiale che lo costituisce. Si potrebbe dire che la forma si dispiega all’interno di un certo campo di forze, in cui il cestinaio si trova coinvolto in una specie

[5] Persino un manuale di ingegneria dei materiali si apre con la constatazione che «virtualmente, ogni segmento delle nostre vite quotidiane è influenzato in qualche misura dai materiali» (Callister 2006, 2).

di dialogo reciproco e fisico con il suo materiale» (Ingold 2001, 198). Ingold arriva a parlare dello sviluppo del cesto nei termini di *autopoiesi* e a paragonarlo alla crescita di un organismo; si tratta, in entrambi i casi, di uno sviluppo immanente secondo parametri dettati da due direzioni, quella dei geni e dell'ambiente, quella del materiale e dell'artigiano: «i modelli, le misure e le regole pragmatiche dell'artigiano o dell'operaio non compongono un piano o progetto onnicomprensivo per gli artefatti da lui prodotti, non più di quanto i geni costituiscano una specie di “stampo” per l'organismo. Come i geni, essi stabiliscono i parametri del processo ma non ne prefigurano la forma» (Ingold 2001, 204). È il lavoro nel suo farsi che rende conto dell'emergere della forma, ma questa emerge appunto *dal* materiale attraverso il lavoro dell'artigiano, e non è imposta *su* di esso: il «campo morfogenetico» nel quale la forma viene a nascere «non è né interno al materiale né interno al costruttore (e perciò esterno al materiale); piuttosto, esso attraversa la superficie emergente tra di essi» (Ingold 2001, 198).

È lo stesso schema materia-forma quello cui, sulla scia di Simondon, vogliono offrire un'alternativa Deleuze e Guattari trattando dell'artigianato nelle popolazioni nomadi. Il modello «ilemorfico» vede le operazioni di produzione come moventesi tra due soglie: la materia preparata e la forma da preparare, l'argilla e lo stampo. Ma la metallurgia, nello studio dei due autori, porta a coscienza qualcosa che giace nascosto in tutta la materia: la potenza immanente del materiale. Contro la materia preparata e la forma da incarnare, la metallurgia comprende un continuo scavalcamento di soglie: «una materialità energetica va al di là della materia preparata e una deformazione o trasformazione qualitativa eccede la forma» (Deleuze & Guattari 2017, 564-565). Il fabbro è chi sa ascoltare i poteri del materiale che lavora – i suoi *affetti*, nel vocabolario spinoziano degli autori, e ciò che nel suo lavoro si rende evidente è esteso al resto della prassi umana attraverso un «panmetallismo» che Deleuze e Guattari fanno funzionare come una parodia leibniziana del panpsichismo: «Non tutto è metallo, ma c'è metallo ovunque» (Deleuze & Guattari 2017, 566). [6] L'artigiano, come nel modello di Ingold, non è chi impone una forma su una materia inerte, ma chi resta fedele alla scoperta di «una vita propria della materia, uno stato vitale della materia in quanto tale, un vitalismo materiale» (Deleuze & Guattari 2017, 565). A differenza della nuda *hyle*, «questa materia-flusso può soltanto essere *seguita* [...] Si definirà dunque l'artigiano come colui che è deciso a seguire un flusso di materia» (Deleuze & Guattari 2017, 563).

Come notano Deleuze e Guattari, è il dispositivo concettuale della legge che salvaguarda la coerenza del modello ilemorfico: «le leggi sottomettono la materia a una certa forma e, inversamente, realizzano nella materia una certa proprietà essenziale dedotta dalla forma» (Deleuze & Guattari 2017, 561-562). Ciò è in linea con gli assunti del passivismo, secondo i quali la materia è mossa solo estrinsecamente, grazie a leggi di natura imposte su di essa. Dal materialismo meccanicista si passa al materialicismo quando la legge cessa di essere trascendente per divenire immanente: lavorando un materiale, «ci si rivolge non tanto a una materia sottomessa a leggi, quanto a una materialità che possiede un *nomos*» (Deleuze & Guattari 201, 562). L'ontologia dei

[6] Manuel DeLanda offre un'interessante estensione del materialicismo di Deleuze e Guattari alle proprietà emergenti delle leghe, ad esempio il bronzo: «Il bronzo, componente chiave della storia dell'artiglieria, è una miscela di rame e stagno; la sua duttilità è di gran lunga superiore alla semplice sommatoria della duttilità dei due elementi presi separatamente» (DeLanda 1996, 51). Scoprire pragmaticamente le giuste proporzioni perché le componenti producano le proprietà emergenti desiderate è un altro modo in cui l'artigiano può *seguire* il *phylum* macchinico.

poteri è la normatività naturalizzata ed estesa all'intera realtà, e il *nomos* è la legge divenuta immanente, la disposizione dei materiali (Pezzano 2021) o l'espressione del loro modo d'esistenza (Frigerio 2020) finalmente elevata a vincolo normativo. Il materiale è ancora caratterizzato da una potenza; ma questa non è più la mera potenzialità aristotelica, bensì la *potentia* come espressività agentiva, secondo il concetto spinoziano-deleuziano, l'affermazione degli affetti propri alla vita del materiale. Questi affetti, configurati come *nomoi*, sono ciò di cui l'artigiano non può non tener conto, pena il fallimento del suo progetto; normativi più che normati, essi sono ciò che egli deve attivamente *seguire* – verrebbe quasi da dire: ciò cui deve *obbedire* – perché il suo lavoro sia efficiente.

È importante marcare la differenza di tale prospettiva rispetto a ogni essenzialismo, cui il dispositivo della legge conduceva rispetto alla natura dei materiali: *il bronzo*, in generale, è ciò che segue certe leggi, di densità, resistività, fusione e così via, imposte estrinsecamente. In chiave materialicista, non si potrebbe ovviamente fare a meno di qualche tipo di tassonomia dei materiali. Ma che questa tassonomia sia condotta secondo i poteri, gli affetti del materiale, segna la massima differenza rispetto all'essenzialismo classico: non esiste un materiale *in generale*, solo un raggruppamento di materiali individuali, esseri concreti e storici, dotati di caratteristiche che derivano loro dal proprio processo genetico, le cui singolarità producono determinati *nomoi*. Se si vuole mantenere la dicitura di essenza, serve specificare che essa è un'essenza divenuta, storica, dinamica, mai interamente determinata né definente il suo oggetto. Come Manuel DeLanda scrive considerando l'esempio dell'idrogeno, «non esiste una cosa come "l'idrogeno in generale", solo una vasta popolazione di atomi d'idrogeno individuali definiti dalle proprietà che emergono dall'interazione continua tra componenti individuali» (DeLanda 2010, 85). Né tutti questi atomi sono davvero identici, data la possibilità che i neutroni producano isotopi che possono modificare il comportamento degli atomi. Ciò vale a maggior ragione per dei materiali, la cui unità di scala, pur indeterminata, sarà composta da una popolazione enorme d'atomi, sempre inserita in pratiche concrete e sottoposta a modificazione dall'azione umana su di essa.

Come scrive ancora DeLanda, «[a]ll'inizio del XIX secolo, la relazione sensibile con la materia, elemento fondamentale dell'abilità artigiana, fu gradualmente sostituita dalla produzione meccanizzata» (DeLanda 1996, 53). In questo modo, «[i]l potenziale morfogenetico delle singolarità che "abitano" i metalli, gli esplosivi e altri materiali è stato subordinato ai metodi che garantiscono un comportamento uniforme da parte della materia», e allo stesso tempo le abilità artigianali sono state sostituite da «comandi congelati» incastrati tra calibri e procedure di verifica standard (DeLanda 1996, 57). Forse, qualcosa come il ritorno a un *ethos* dell'artigiano sarebbe quanto richiesto da una considerazione dei poteri immanenti alla natura, e uno dei modi in cui l'ontologia dei poteri, una volta assunta con funzione strategica, potrebbe essere applicata per dar forma alle politiche future. Il materialicismo consisterebbe nell'enunciazione dei *nomoi*, di quei poteri che, per il solo fatto di essere esercitati dai materiali, chiedono di essere considerati nei discorsi umani, indicando come impiegare i materiali stessi in un modo ecologicamente consapevole, che permetta un metabolismo virtuoso, una lavorazione che non sia sfruttamento

ontologico, alternativo al modo di produzione industriale e massificato e alla mentalità su cui esso ha costruito il proprio impero.

Quando Latour propose, ormai oltre vent'anni fa, un'estensione della democrazia alle cose stesse (Latour 2000), pochi presero questa idea come più che una provocazione. Forse oggi qualcosa si sta già muovendo, se, come osserva Noortje Marres (2015, ix), «nel mondo del design, della scienza, dell'arte e dell'ingegneria, i materiali sono trattati con rinnovato rispetto, dal momento che si crede che maneggiare e lavorare tessuti, metalli e altre entità distintamente materiali permetta l'innovazione e la capacità di informare nuove tecniche e nuove forme di comportamento». Latour e Marres condividono con altri filosofi – come Jane Bennett, che pure si domanda «Come cambierebbero le risposte politiche ai problemi pubblici se prendessimo sul serio la vitalità dei corpi (non-umani)» (Bennett 2010, vii) – un appello alla teoria del *pubblico* elaborata da Dewey (1954). Fanno parte del pubblico tutti quegli enti *affetti* dalle decisioni prese in comune. L'ontologia dei poteri ricorda come i non-umani e finanche i non-viventi non solo siano affetti dalle nostre politiche, ma vadano intesi come partecipanti attivi ai processi decisionali, e come quindi i loro «interessi» e le loro preferenze ontologiche non possano essere ignorati nel dar corso a una democrazia integrale. Se qualcosa come un legislatore dovrà ancora esistere, si tratterà di esprimere sul piano linguistico quei *nomoi* che si trovano nelle cose stesse. Se può essere fatto per il materiale – forse la forma più antropomorfa, per non dire antropocentrica, che il non-umano possa assumere – allora questo *ethos* può essere generalizzato. L'ontologia dei poteri ha le potenzialità per porsi come cornice delle strategie ecologiche future, sia disponendo a un'attitudine più caritatevole verso il resto del mondo, che fornendo basi solide, per quanto non fondative, su cui costruire le nostre politiche. È lasciando parlare i poteri che l'uomo ricorda di non essere solo al mondo.

Bibliografia

- Basile, P. (2009). Back to Whitehead? Galen Strawson and the rediscovery of panpsychism. 179-200 In Skrbina (2009).
- Id. (2017). *Whitehead's metaphysics of power*. Edinburgh: Edinburgh University.
- Bhaskar, R. (2008). *A realist theory of science*. London: Routledge.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham: Duke University.
- Brüntrup, G. & Jaskolla, L. (eds.) (2017). *Panpsychism: Contemporary perspectives*. Oxford: Oxford University.
- Callister, W. (2006). *Materials science and engineering: An introduction*. Hoboken: Wiley.
- DeLanda, M. (1996). *La guerra nell'era delle macchine intelligenti*. Trad. it. G. Pannofino. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2010). *Deleuze: History and science*. New York: Atropos Press.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmini. Milano: Cortina.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2017). *Mille piani: Capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. G. Passerone. Napoli: Orthotes.
- Dewey, J. (1954). *The public and its problems*. Athens: Ohio University Press.
- Ellis, B. (2002). *The philosophy of nature: A guide to new essentialism*. Chesham: Acumen.
- Ficino, M. (1965). *Teologia platonica, volume primo*. Trad. it. M. Schiavone. Bologna: Zanichelli.
- Frigerio, C. (2020). Giurisprudenza speculativa: Whitehead e l'immagine della legge. *Nóema: Rivista online di filosofia*, 11: 68-90.
- Griffin, D. R. (2008). *Unsnarling the world-knot: Consciousness, freedom, and the mind-body problem*. Eugene: Wipf and Stock.
- Hartshorne, C. (2017). *Beyond humanism: Essays in the philosophy of nature*. Eugene: Wipf and Stock.
- Hume, D. (1996). *Ricerca sull'intelletto umano*. Trad. it. M. Dal Pra. Bari: Laterza.
- Ingold, T. (2001). *Ecologia della cultura*. Trad. it. C. Grasseni e F. Ronzon. Roma: Meltemi.
- James, W. (1950). *The principles of psychology, Vol. 1*. New York: Henry Holt.
- Latour, B. (2000). *Politiche della natura: Per una democrazia delle scienze*. Trad. it. M. Gregorio. Milano: Cortina.
- Id. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes*. Paris: La Découverte.
- Id. (2019). *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*. Trad. it. N. Manghi. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Locke, J. (2004). *Saggio sull'intelletto umano*. Trad. it. V. Cicero e M. G. D'Amico. Milano: Bompiani.
- Marres, N. (2015). *Material participation. Technology, the environment and everyday publics*. Londra: Palgrave Macmillan.
- Molnar, G. (2006). *Powers: A study in metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects. Philosophy and ecology after the end of the world*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mumford, S. & Anjum, R. L. (2011). *Getting causes from powers*. Oxford: Oxford University Press.
- Pezzano, G. (2021). Tendenze a essere. Il disposizionalismo tra antropologia, ontologia e abeologia, *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, XXXI, in corso di pubblicazione.
- Sartre, J. P. (1990). *Critica della ragione dialettica, libro primo: Teoria degli insiemi pratici*. Trad. it. P. Caruso. Milano: Il Saggiatore.
- Sini, C. (2004). *La materia delle cose: Filosofia e scienza dei materiali*. Milano: CUEM.
- Skrbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. Cambridge: The MIT Press.
- Id. (ed.) (2009). *Mind that abides. Panpsychism in the new millennium*. Amsterdam: John Benjamins.
- Spinoza, B. (2010). *Tutte le opere*. A cura di A. Sangiacomo. Milano: Bompiani.
- Strawson, G. (2009). Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism. 33-66. In Skrbina (2009).
- Tanzella-Nitti, G. (2018). *Introduzione alla teologia*. Dispensa disponibile su <http://www.tanzella-nitti.it/sites/default/files/media/pdf/2018-IT-dispense-MV.pdf> (ultima consultazione: 27/12/2020).
- Whitehead, A. N. (2013). *Adventures of ideas*. New York: Free Press.
- Id. (2015). *La scienza e il mondo moderno*. Trad. it. A. Banfi. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2018). *Il concetto di natura*. Trad. it. M. Leonardi. Milano: BookTime.
- Id. (2019). *Processo e realtà*. Trad. it. M. R. Brioschi. Milano: Bompiani.
- Williams, N. (2019). *The powers metaphysics*. Oxford: Oxford University.
- Wolfendale, P. (2014). *Object-Oriented Philosophy: The noumenon's new clothes*. London: Urbanomic.