

Dipesh Chakrabarty

Clima, Storia e Capitale

A cura di Matteo De Giuli e Nicolò Porcelluzzi

Traduzione di Andrea Aureli

nottetempo

# Indice

*Introduzione: Chakrabarty e la natura della società* 9  
di Matteo De Giuli e Nicolò Porcelluzzi

## Clima, Storia e Capitale

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| Il clima della storia: quattro tesi | 49  |
| Clima e capitale: storie congiunte  | 97  |
| Note                                | 139 |

# Clima, Storia e Capitale

## Il clima della storia: quattro tesi

L'attuale crisi planetaria del cambiamento climatico o riscaldamento globale suscita da parte di individui, gruppi e governi una gamma di reazioni che vanno dal rifiuto, dal distacco e dall'indifferenza a un atteggiamento d'impegno e attivismo di vario genere e intensità. Queste reazioni permeano la nostra percezione del tempo presente. Per avere esperienza diretta del nostro presente, il best seller di Alan Weisman, *Il mondo senza di noi*, ci propone un esperimento mentale:

Immaginiamo che il peggio sia accaduto. L'estinzione degli umani è un fatto compiuto [...]. Immaginiamo invece un mondo in cui tutti noi, e solo noi, scompariamo all'improvviso, [...] lasceremmo qualche impalpabile ma durevole marchio sull'universo? [...] Invece di emettere un enorme sospiro di sollievo biologico, forse il mondo senza di noi sentirebbe la nostra mancanza?<sup>1</sup>

Sono attratto dall'esperimento di Weisman poiché dimostra in maniera esemplare come l'attuale crisi possa far irrompere una percezione del tempo presente

che scinde il futuro dal passato collocando tale futuro al di là della sensibilità storica. L'esistenza della storia come disciplina si basa sul presupposto che passato, presente e futuro siano tenuti insieme da una qualche continuità dell'esperienza umana. Di norma, noi concepiamo il futuro con l'ausilio della medesima facoltà che ci permette d'immaginare il passato. L'esperimento mentale di Weisman illustra il paradosso storiografico che caratterizza l'attuale senso di ansia e preoccupazione per la finitudine dell'umanità. Se vogliamo seguire Weisman nel suo esperimento mentale, dobbiamo, per poterlo visualizzare, immergerci in un futuro "senza di noi". Di conseguenza, le usuali pratiche storiografiche che utilizziamo per visualizzare i periodi a noi inaccessibili in prima persona, passato e futuro – l'esercizio dell'interpretazione storica –, precipitano in una profonda contraddizione e nella confusione. L'esperimento di Weisman indica fino a che punto tale confusione derivi dalla nostra attuale percezione del presente nella misura in cui questo stesso presente suscita preoccupazioni riguardo al futuro. Nella sua versione, la nostra concezione storiografica del presente finisce per avere effetti estremamente distruttivi sulla visione della storia in generale.

Ritornero sull'esperimento di Weisman nella parte conclusiva di questo saggio. Molti dei contenuti del dibattito sul cambiamento climatico dovrebbero suscitare l'interesse di coloro che oggi partecipano alle

discussioni sulla storia. Man mano che guadagna terreno l'idea che i gravi rischi del riscaldamento globale abbiano a che fare con l'eccessiva accumulazione nell'atmosfera di gas serra prevalentemente prodotti dall'impiego di combustibili fossili e dall'utilizzo industriale degli animali da parte degli esseri umani, si sono diffuse nello spazio pubblico alcune proposizioni scientifiche che hanno implicazioni profonde, per non dire rivoluzionarie, su come noi pensiamo la storia umana, ovvero su come noi pensiamo quello che lo storico C.A. Bayly ha recentemente definito "la nascita del mondo moderno"<sup>2</sup>. In effetti, ciò che gli scienziati hanno detto sul cambiamento climatico mette in discussione non solo le idee riguardo all'umano che normalmente fondano la disciplina storica, ma anche le strategie analitiche che gli storici post-coloniali e post-imperiali negli ultimi vent'anni hanno adottato in risposta alla decolonizzazione e alla globalizzazione del Dopoguerra.

Di seguito, presenterò alcune reazioni alla crisi contemporanea dal punto di vista di uno storico. Ma è forse il caso di spendere una parola a proposito del mio rapporto con la letteratura sul cambiamento climatico e sulla crisi stessa. Sono uno storico di professione con un forte interesse nella natura della storia come forma di sapere, e il mio rapporto con la scienza del riscaldamento globale deriva, alla lontana, da ciò che scienziati e altri autori qualificati hanno scritto

per educare il grande pubblico. Spesso si sostiene che gli studi scientifici sul riscaldamento globale abbiano avuto origine dalle scoperte fatte dallo scienziato svedese Svante Arrhenius negli anni '90 dell'Ottocento, ma i dibattiti pubblici che fanno esplicito riferimento al riscaldamento globale sono iniziati tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90 del Novecento, lo stesso periodo in cui gli scienziati sociali e gli umanisti hanno cominciato a discutere della globalizzazione<sup>3</sup>. Tuttavia, i due dibattiti si sono finora svolti in parallelo. Se la globalizzazione, una volta riconosciuta come fenomeno, ha suscitato l'immediato interesse degli umanisti e degli scienziati sociali, il riscaldamento globale, nonostante i numerosi libri pubblicati negli anni '90 del Novecento, ha attratto l'interesse del pubblico solo a partire dagli anni Duemila. Non bisogna andare lontano per comprenderne le ragioni. Già nel 1988 James Hansen, direttore del Goddard Institute of Space Studies della NASA, parlò del riscaldamento globale a una commissione del Senato americano e successivamente, quello stesso giorno, dichiarò a un gruppo di giornalisti: "È arrivato il momento di smettere di tergiversare [...] e di dire che l'effetto serra è tra noi e sta influenzando il nostro clima"<sup>4</sup>. Ma i governi, condizionati da interessi di settore e timorosi dei costi politici, non volevano ascoltare. George H.W. Bush, al tempo presidente degli Stati Uniti, pronunciò in risposta la famosa battuta secondo cui

avrebbe contrastato l'effetto serra con "l'effetto Casa Bianca"<sup>5</sup>. La situazione cambiò negli anni Duemila, quando gli allarmi si fecero pressanti e i segnali della crisi – come la siccità in Australia, i frequenti cicloni e incendi, gli scarsi raccolti in molte regioni del mondo, lo scioglimento dei ghiacci dell'Himalaya, di altre catene montuose e dei ghiacci dei poli, l'aumento dell'acidità dei mari e i danni alla catena alimentare – divennero politicamente ed economicamente inoppugnabili. In aggiunta, emersero crescenti preoccupazioni, espresse da molti, riguardo alla rapida distruzione di altre specie e all'impronta ecologica globale di una popolazione umana destinata a superare la cifra di 9 miliardi di persone entro il 2050<sup>6</sup>.

Con l'accelerazione della crisi negli ultimi anni, mi sono reso conto che tutte le mie letture teoriche su globalizzazione, analisi marxista del capitale, *subaltern studies* e critica post-coloniale degli ultimi venticinque anni, per quanto estremamente utili per studiare la globalizzazione, non mi avevano veramente preparato a comprendere la congiuntura planetaria in cui si trova oggi l'umanità. Il cambiamento di umore nell'analisi della globalizzazione lo si può cogliere mettendo a confronto la magistrale storia del capitalismo mondiale di Giovanni Arrighi, *Il lungo XX secolo* (1994), col suo più recente *Adam Smith a Pechino* (2007), nel quale, tra le altre cose, cerca di comprendere le implicazioni dell'ascesa economica della Cina.



Il primo libro, una lunga riflessione sul caos insito nelle economie capitaliste, si conclude con l'immagine del capitalismo che brucia l'umanità "negli orrori (o nelle glorie) della crescente violenza che ha accompagnato l'ordine mondiale della Guerra Fredda". È chiaro che il calore che brucia il mondo della narrazione di Arrighi proviene dal motore del capitalismo e non dal riscaldamento globale. Tuttavia, quando giunge a scrivere *Adam Smith a Pechino*, lo studioso è molto più preoccupato per la questione dei limiti ecologici del capitalismo. Quel tema costituisce la nota conclusiva del libro, indicando così il terreno percorso da un critico come Arrighi nei tredici anni che separano la pubblicazione dei due testi<sup>7</sup>. In effetti, se la globalizzazione e il riscaldamento globale sono nati da processi sovrapposti, la domanda è: in che modo possiamo concepirli come parti di un tutt'uno nella nostra interpretazione del mondo?

Non essendo uno scienziato, adotto anche un presupposto fondamentale sulla scienza del cambiamento climatico: presumo che in linea generale essa abbia ragione. E che le posizioni espresse soprattutto nel *Quarto Rapporto del Gruppo Intergovernativo sul Cambiamento Climatico delle Nazioni Unite* del 2007, nella *Stern Review* e nei molti libri recentemente pubblicati da scienziati e studiosi che tentano di spiegare la scienza del riscaldamento globale, mi forniscano sufficienti basi razionali per accettare che le teorie

antropogeniche del riscaldamento globale siano in larga parte fondate<sup>8</sup> (sempre che il consenso tra gli scienziati non muti in maniera radicale). Questa mia posizione si basa su osservazioni come quella riferita da Naomi Oreskes, storica della Scienza presso l'Università della California a San Diego. Dopo aver esaminato gli abstract di 928 articoli sul riscaldamento globale pubblicati su riviste scientifiche *peer-reviewed* tra il 1993 e il 2003, Oreskes scoprì che non ce n'era neanche uno che rigettasse il "consenso" tra gli scienziati "sulla realtà delle cause umane del cambiamento climatico". Esiste un disaccordo riguardo al tasso e alla direzione del cambiamento, ma, scrive Oreskes, "in pratica tutti gli scienziati del clima concordano sulla realtà delle cause umane del cambiamento climatico; quello su cui continuano a dibattere sono i tempi e i modi"<sup>9</sup>. In effetti, in tutto ciò che ho letto finora sull'argomento non ho ancora trovato alcuna ragione per essere scettico sul riscaldamento globale.

Il consenso scientifico intorno all'asserzione che l'attuale crisi del cambiamento climatico abbia origini umane costituisce la base di ciò che qui ho da dire. Nell'interesse della chiarezza e della sintesi, presenterò le mie proposizioni nella forma di quattro tesi. Le ultime tre derivano dalla prima. Inizio con la proposizione secondo cui le spiegazioni antropogeniche del cambiamento climatico comportano la crisi della secolare distinzione umanistica tra storia naturale e

storia umana, per concludere ritornando alla domanda da cui sono partito: in che modo la crisi del cambiamento climatico può fare appello al nostro senso degli universali umani e, al tempo stesso, mettere in discussione la nostra capacità di comprensione storica?

*1ª Tesi: Le spiegazioni antropogeniche del cambiamento climatico comportano la crisi della secolare distinzione umanistica tra storia naturale e storia umana*

Filosofi e studiosi di storia hanno spesso mostrato un'esplicita tendenza a separare la storia umana – o la storia delle faccende umane, secondo l'espressione di R.G. Collingwood – dalla storia naturale, giungendo a volte perfino a negare che la natura potesse mai avere una storia nello stesso modo in cui la hanno gli umani. Quest'atteggiamento ha peraltro un lungo e ricco passato del quale, per ragioni di spazio e di limiti personali, posso solo offrire un abbozzo approssimativo estremamente sintetico e relativamente arbitrario<sup>10</sup>.

Potremmo iniziare con la vecchia idea vichiana-hobbesiana che noi umani possiamo avere una vera e propria conoscenza solamente delle istituzioni civili e politiche perché sono opera nostra, mentre la natura rimane opera di Dio e, in ultima istanza, imperscrutabile per l'uomo. “Il vero è il fatto stesso: *verum ipsum*

*factum*”, così Croce sintetizza la famosa massima di Vico<sup>11</sup>. Gli studiosi di Vico hanno a volte sostenuto che, contrariamente a quanto affermato da Croce e da altri interpreti della sua opera, Vico non ha mai tracciato una così drastica separazione tra le scienze naturali e quelle umane. Ciononostante, anche loro ammettono che questa interpretazione è largamente diffusa<sup>12</sup>.

Questa convinzione vichiana sarebbe diventata parte del senso comune dello storico nel XIX e XX secolo. Compare nella famosa affermazione di Marx che “gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario” e nel titolo del famoso libro dell’archeologo marxista V. Gordon Childe, *L’uomo crea se stesso*<sup>13</sup>. A quanto pare, Croce è stato la fonte principale di questa distinzione nella seconda metà del XX secolo grazie alla sua influenza su Collingwood, lo “storicista solitario di Oxford” che, a sua volta, ha profondamente influenzato il volume di E.H. Carr del 1961, *Sei lezioni sulla storia*, forse a tutt’oggi ancora uno dei libri più venduti sul mestiere dello storico<sup>14</sup>. Si potrebbe dire che le riflessioni di Croce, all’insaputa dei suoi eredi e attraverso imprevedibili modificazioni, abbiano trionfato nella nostra interpretazione della storia nell’età post-coloniale. Dietro Croce e i suoi adattamenti di Hegel, nascosta nel creativo fraintendimento crociano dei predecessori, si erge in lontananza la fondamentale figura di Vico<sup>15</sup>. Anche in questo caso, i collegamenti sono molteplici e complessi. Per ora basti dire che il libro di Croce del

1911, *La filosofia di Giambattista Vico*, significativamente dedicato a Wilhelm Windelband, venne tradotto in inglese nel 1913 proprio da Collingwood, il quale era un ammiratore, se non addirittura un seguace, del maestro italiano.

Tuttavia, l'argomentazione di Collingwood a favore della separazione della storia naturale da quelle umane presenta connotazioni particolari sebbene si collochi, se così si può dire, ancora nella tradizione vichiana in senso lato, così come è stata interpretata da Croce. La natura, sostenne Collingwood, non ha un "interno".

Nel caso della natura, questa distinzione fra l'esterno e l'interno di un evento non sorge. Gli eventi della natura sono puri eventi, non atti di agenti il cui pensiero lo scienziato tenta di rintracciare.

Per cui, "tutta la storia propriamente detta è storia delle faccende umane". Il lavoro dello storico è "pensare se stesso dentro [un']azione, discernere il pensiero del suo agente". Bisogna fare dunque una distinzione "fra azioni umane storiche e non storiche [...]: fino a che la condotta dell'uomo è determinata da quella che può essere chiamata la sua natura animale, i suoi impulsi e appetiti, è non storica; il processo di queste attività è un processo naturale". Di conseguenza, afferma Collingwood,

lo storico non è interessato al fatto che gli uomini mangino, dormano e facciano all'amore e così soddisfino i loro appetiti naturali; ma è interessato ai costumi sociali che essi creano col loro pensiero come una struttura entro cui questi appetiti trovano soddisfazione in modi sanzionati dalla convenzione e dalla moralità.

Si può solo studiare la storia della costruzione sociale del corpo, e non la storia del corpo in quanto tale. Avendo scisso l'umano tra il naturale e il sociale o culturale, Collingwood non vedeva la necessità di ricongiungere questi due aspetti<sup>16</sup>.

Nel discutere il saggio di Croce del 1893 intitolato "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte", Collingwood scrisse che "Croce, proprio col negare [l'idea tedesca] che la storia fosse una scienza, si liberò con un sol colpo dal naturalismo e si indirizzò verso un concetto della storia come qualcosa di completamente diverso dalla natura"<sup>17</sup>. David Roberts fa una ricostruzione maggiormente esaustiva della posizione più matura di Croce. Croce si ispirò agli scritti di Ernst Mach e di Henri Poincaré per sostenere che "i concetti delle scienze naturali sono costrutti umani elaborati per fini umani". "Quando noi scrutiamo la natura", sostenne, "noi scorgiamo solo noi stessi". Non "comprendiamo meglio noi in quanto parte del mondo naturale". Dunque, come scrive Roberts, "Croce affermò che non esisteva altro mondo che il

mondo umano, poi fece propria la dottrina centrale di Vico che noi possiamo conoscere il mondo umano perché l'abbiamo creato". Per Croce, dunque, tutti gli oggetti materiali erano sussunti nel pensiero umano. Le rocce, per esempio, non esistevano in quanto tali. L'idealismo di Croce, spiega Roberts,

non significa che le rocce, per esempio, "non esistano" senza gli esseri umani che le pensano. Al di fuori delle preoccupazioni e del linguaggio umani, esse né esistono né non esistono, poiché esistere è un concetto umano che ha un significato solo nel contesto delle preoccupazioni e finalità umane<sup>18</sup>.

Sia Croce che Collingwood, dunque, ricomprenderebbero la storia umana e la natura – nella misura in cui si può ritenere che quest'ultima abbia una storia – nell'agire umano finalizzato. Quanto esiste al di là di questo non "esiste", perché per gli umani non esiste in nessun modo significativo.

Tuttavia, accanto all'impostazione vichiana nel XX secolo ci sono stati altri approcci, di natura più sociologica o materialista. Anch'essi hanno continuato a giustificare la separazione tra la storia umana e quella della natura. Un esempio influente e forse tristemente famoso è il libretto sulla filosofia della storia marxista pubblicato da Stalin nel 1938, *Materialismo dialettico e materialismo storico*. Ecco come Stalin impostò la questione:

L'ambiente geografico è, incontestabilmente, una delle condizioni permanenti e necessarie dello sviluppo della società e naturalmente influisce su questo sviluppo, accelerandone o rallentandone il corso. Ma la sua influenza non è un'influenza *determinante*, perché i cambiamenti e lo sviluppo della società sono di gran lunga più rapidi che i cambiamenti e lo sviluppo dell'ambiente geografico. In tremila anni sono potuti tramontare l'uno dopo l'altro, in Europa, tre ordinamenti sociali differenti: la comunità primitiva, il regime schiavistico, il regime feudale [...]. Ebbene nello stesso periodo le condizioni geografiche dell'Europa o non sono cambiate per niente, o sono cambiate così poco che la geografia non ne parla neppure. Ciò si comprende agevolmente. Affinché cambiamenti di una certa importanza si verificino nell'ambiente geografico sono necessari dei milioni di anni, mentre per i mutamenti, sia pure i più importanti, del regime sociale degli uomini, bastano soltanto alcune centinaia o un paio di migliaia di anni<sup>19</sup>.

Nonostante il tono dogmatico e scolastico, il brano di Stalin coglie un assunto presumibilmente comune agli storici della metà del XX secolo: l'ambiente degli uomini certamente cambiava, ma cambiava così lentamente da rendere la storia del rapporto dell'uomo col proprio ambiente quasi atemporale e quindi priva di valenza storiografica. Perfino quando Fernand Braudel insorse contro lo stato della disciplina storica



così come l'aveva trovata alla fine degli anni '30 e successivamente, nel 1949, manifestò la sua ribellione tramite il suo grande libro *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, era evidente che si stava ribellando soprattutto contro gli storici che trattavano l'ambiente semplicemente come lo sfondo inerte e silenzioso delle loro narrazioni storiche: qualcosa che veniva affrontato nel capitolo introduttivo e subito dimenticato, quasi che, secondo le parole di Braudel, “i fiori non tornassero ad ogni primavera, le greggi non si fermassero nei loro spostamenti, le navi non dovessero navigare su un mare reale, che cambia con le stagioni”. Nel comporre *Civiltà e imperi*, Braudel voleva scrivere una storia – “fatta spesso di ritorni insistenti, di cicli incessantemente ricominciati” – in cui le stagioni e altre ricorrenze naturali giocassero un ruolo attivo nel plasmare le azioni umane<sup>20</sup>. In questo senso l'ambiente, nelle pagine di Braudel, era una presenza attiva; al tempo stesso però, come ha dimostrato Gadamer nella sua analisi di Johann Gustav Droysen<sup>21</sup>, l'idea che la natura fosse prevalentemente ripetitiva aveva una lunga e antica storia nel pensiero europeo. Indubbiamente la posizione di Braudel fu un grande passo in avanti rispetto all'impostazione rappresentata da Stalin, secondo la quale la natura era concepita come sfondo. Tuttavia, essa condivideva con Stalin un assunto fondamentale: la storia “dell'uomo nei suoi rapporti con l'ambiente” era così lenta da essere

“quasi fuori del tempo”<sup>22</sup>. Nelle parole dei climatologi contemporanei, potremmo dire che Stalin, Braudel e quelli che pensavano come loro non avevano a disposizione l’idea, ora diffusa nella letteratura sul riscaldamento globale, che il clima, e dunque l’ambiente nel suo complesso, può a volte raggiungere un punto di non ritorno oltre il quale questo sfondo all’agire umano, apparentemente immobile e senza tempo, si trasforma con una velocità che non può che avere conseguenze disastrose per gli esseri umani.

Se per certi versi Braudel mise in discussione la coppia binaria storia naturale/storia umana, si può dire che l’affermarsi della storia ambientale nel tardo XX secolo abbia fatto molto di più. Si potrebbe addirittura sostenere che gli storici ambientali si siano a volte spinti fino a produrre ciò che potremmo definire storie naturali dell’uomo. C’è però un’importante differenza tra la concezione dell’essere umano su cui si basano tali storie e la visione dell’intervento umano che viene oggi proposta dagli scienziati che scrivono sul cambiamento climatico. In parole povere, la storia ambientale, quando non era espressamente storia culturale, sociale o economica, concepiva gli esseri umani come agenti biologici. Alfred Crosby Jr., il cui libro *Lo scambio colombiano* ha avuto nei primi anni ’70 un ruolo di apripista nei confronti delle “nuove” storie ambientali, così si esprime nella prefazione alla prima edizione del volume: “L’uomo, prima di essere cattolico,

capitalista o qualsiasi altra cosa, è un'entità biologica"<sup>23</sup>. Il recente libro di Daniel Lord Smail, *Storia profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, è un audace tentativo di mettere in relazione le conoscenze sviluppate dalle scienze evolutive e dalle neuroscienze con le storie umane. Il libro indaga le possibili connessioni tra la biologia e la cultura – specificamente, quelle tra la storia del cervello umano e la storia culturale – rimanendo al tempo stesso sempre attento ai limiti propri delle argomentazioni biologiche. Ciò che a Smail interessa, però, è la storia della biologia umana e non le recenti tesi riguardanti la nuova capacità di *agency* geologica degli umani<sup>24</sup>.

In effetti, gli studiosi che scrivono sull'attuale crisi del cambiamento climatico dicono qualcosa di significativamente diverso da ciò che finora hanno detto gli storici ambientali. Nel distruggere, senza rendersene conto, l'artificiale ancorché antica distinzione tra storia naturale e storia umana, gli scienziati del clima sostengono che l'essere umano sia diventato qualcosa di molto più grande del semplice agente biologico che è sempre stato. Gli esseri umani ora detengono una potenza geologica. Come dice Oreskes: "Negare che il riscaldamento globale sia un fatto reale significa negare che gli esseri umani siano diventati degli agenti geologici in grado di cambiare i più fondamentali processi fisici della Terra".

Per secoli, [continua,] gli scienziati hanno pensato che i processi della Terra fossero così grandi e potenti che niente di ciò che potevamo fare potesse cambiarli. Questo era il principio fondante della scienza geologica: che le cronologie umane, se paragonate alla vastità del tempo geologico, erano insignificanti; che le attività umane, se paragonate alla potenza dei processi geologici, erano insignificanti. E tanto tempo fa in effetti lo erano. Ma ora non più. Oggigiorno c'è un numero tale di umani che taglia un numero tale di alberi e brucia una quantità tale di tonnellate di combustibili fossili che siamo ormai davvero diventati degli agenti geologici. Abbiamo modificato la chimica della nostra atmosfera, causando così l'innalzamento del livello del mare, lo scioglimento dei ghiacciai e il cambiamento del clima. Non c'è ragione di pensare diversamente<sup>25</sup>.

Agenti biologici, agenti geologici – due nomi diversi dalle conseguenze molto diverse. La storia ambientale, stando alla magistrale rassegna di Crosby del 1995 sullo stato degli studi, ha molto a che fare con la biologia e la geografia, ma ha a stento immaginato l'impatto umano sul pianeta in scala geologica. Come afferma Crosby citando Braudel, vigeva ancora una visione dell'uomo “come prigioniero del clima”, e non dell'uomo che crea il clima<sup>26</sup>. Chiamare gli esseri umani “agenti geologici” equivale a proiettare la nostra immagine dell'umano su una scala infinitamente

più grande. Gli umani sono agenti biologici sia collettivamente che individualmente. Lo sono sempre stati. Non esiste un momento nella storia umana in cui essi non siano stati agenti biologici. Ma possiamo diventare agenti geologici solo storicamente e collettivamente, quando cioè abbiamo raggiunto numeri e inventato tecnologie che hanno una scala abbastanza grande da avere un impatto sul pianeta stesso. Definirci agenti geologici equivale ad attribuirci una potenza della stessa scala di quella scatenata in altre epoche, quando si è verificata un'estinzione di massa di specie. A quanto pare, noi oggi stiamo attraversando quel tipo di epoca. Gli esperti sostengono che l'attuale "tasso di perdita di diversità di specie sia simile per intensità all'evento che circa 65 milioni di anni fa ha spazzato via i dinosauri"<sup>27</sup>. La nostra impronta ecologica non è stata sempre così grande. Gli esseri umani hanno cominciato ad avere tale potenza solo a partire dalla Rivoluzione industriale, ma il processo ha avuto un'accelerazione nella seconda metà del XX secolo: gli esseri umani sono diventati agenti geologici in tempi molto recenti. In questo senso possiamo dire che la distinzione tra la storia umana e quella naturale – in gran parte mantenuta anche dalle storie ambientali che mostravano l'interazione tra le due entità – ha iniziato a entrare in crisi solo di recente. La questione, quindi, non è più semplicemente che l'uomo ha un rapporto interattivo con la natura: gli umani lo hanno

sempre avuto, o quantomeno è così che l'uomo è stato rappresentato in gran parte di quella che viene generalmente definita tradizione occidentale<sup>28</sup>. Ora si sostiene che gli esseri umani sono una forza della natura in senso geologico. Un assunto fondamentale del pensiero politico occidentale (e oggi universale) è stato quindi spazzato via da questa crisi<sup>29</sup>.

*2ª Tesi: L'idea di Antropocene, la nuova epoca geologica in cui gli esseri umani esistono in quanto potenza geologica, ridimensiona in maniera decisiva la storia della modernità/globalizzazione*

Come combinare la diversità culturale e storica umana con la libertà umana ha costituito uno dei fondamentali problemi alla base delle storie scritte a partire dal 1750 fino alla globalizzazione dei giorni nostri. Come fece notare Gadamer in riferimento a Leopold von Ranke, la diversità stessa era, per il modo in cui gli storici si immaginavano il processo storico, una figura della libertà<sup>30</sup>. Il termine *libertà* ha ovviamente significato cose diverse in epoche diverse, dall'idea dei diritti umani e di cittadinanza alla decolonizzazione e all'indipendenza. Si potrebbe dire che la libertà sia una categoria pigliatutto per esprimere le diverse immagini dell'autonomia e sovranità umane. Si pensi alle opere di Kant, Hegel o Marx; alle idee di progresso e di lotta