Cesare Silla

Oltre la costruzione sociale del vivente e della sua tutela: dalla categorizzazione sociale alla simbolizzazione dell'esperienza

Abstract

Il contributo problematizza sociologicamente la tutela del vivente, mostrando come essa dipenda dalle categorie attraverso cui viene concettualizzata. L'analisi ricostruisce il modo in cui la modernità ha trasformato la natura da realtà eccedente l'azione umana a oggetto di conoscenza scientifica, governo politico e valorizzazione economica. La prospettiva di Eric Voegelin sui processi storici di simbolizzazione viene impiegata per approfondire questa ricostruzione, mostrando come le categorie sociali che impieghiamo per ordinare la realtà non siano soltanto frutto di processi di costruzione sociale ma simboli che traducono forme differenziate di esperienza della realtà. Su questa base, le categorie di "natura" e "ambiente" vengono interpretate come poli analitici che rendono visibili due articolazioni differenziate del rapporto con il vivente: partecipazione a un ordine che precede ed eccede l'umano, gestione razionalizzata di un ecosistema in funzione del progresso. La tutela viene così ricondotta alle forme sociali attraverso cui il vivente è esperito e simbolizzato, anche oltre l'orizzonte epistemologico modernocentrico.

The article develops a sociological problematization of the protection of the living, showing how it depends on the categories through which it is conceptualized. The analysis reconstructs how modernity has transformed nature from a reality that precedes and exceeds human action into an object of scientific knowledge, political governance, and economic valorization. Eric Voegelin's perspective on historical processes of symbolization is employed to deepen this reconstruction, showing that the social categories through which reality is ordered are not merely the products of social construction but also symbols that articulate different modes of experiencing reality. On this basis, the distinction between "nature" and "environment" is interpreted as expressing two different ways of relating to the living: participation in an order that precedes and exceeds the human, and the rationalized management of an ecosystem made functional to progress. Protection is thus traced back to the social forms through which the living is experienced and symbolized, even beyond epistemic modernocentrism.

Parole chiave

Costruzione sociale, Simbolizzazione, Natura, Ambiente, Modernocentrismo

Key words

Social construction, Symbolization, Nature, Environment, Modernocentrism

CESARE SILLA*

OLTRE LA COSTRUZIONE SOCIALE DEL VIVENTE E DELLA SUA TUTELA: DALLA CATEGORIZZAZIONE SOCIALE ALLA SIMBOLIZZAZIONE DELL'ESPERIENZA

1. Introduzione: il posizionamento del problema

Nel contesto contemporaneo, segnato dalla crisi ecologica globale e dalla crescente consapevolezza, espressa anche dalla categoria di Antropocene, della capacità delle società umane di trasformare le condizioni biofisiche della vita su scala planetaria, il tema della "tutela del vivente" si impone al contempo come un oggetto apparentemente intuitivo per il senso comune e come un nodo critico e multidimensionale che interroga le scienze sociali. Dal punto di vista del senso comune l'espressione sembra rinviare a un insieme condiviso di pratiche: conservare le specie, proteggere la biodiversità, limitare il deterioramento degli ecosistemi, regolare l'uso delle risorse naturali. Dal punto di vista delle scienze sociali, tuttavia, non soltanto le modalità della tutela ma anche ciò che viene riconosciuto come "vivente", degno di protezione o meno, dipende da classificazioni, definizioni, saperi esperti e conflitti storicamente determinati.

A partire da questo presupposto, il presente saggio articola sociologicamente il tema della tutela del vivente entro una specifica problematizzazione[1]: essa viene intesa non solo come conservazione delle specie e protezione della biodiversità, o gestione delle risorse naturali in ottica di protezione ambientale, ma come rinegoziazione delle relazioni tra umano e non umano, tra vita biologica (zoé) e vita politica (bios), tra natura e cultura (e dunque anche

* Università di Urbino Carlo Bo.

[1] Cfr. M. Weber, *Sociologia della religione*, I, Edizioni di Comunità, Torino 2002 e M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Firenze 1996. Sul concetto di problematizzazione in Weber e Foucault cfr. anche di A. Szakolczai, *Reflexive Historical Sociology*, Routledge, London-New-York 2000 e *The Genesis of Modernity*, Routledge, London-New-York 2003.

tecnica). In altri termini, la tutela non interviene su un vivente socialmente neutro: contribuisce a definirlo, a renderlo visibile, a ordinarlo secondo gerarchie di valore e a stabilire le forme legittime della sua protezione.

Questa impostazione mobilita ciò che Charles Wright Mills ha definito come «immaginazione sociologica»[2]; da un lato riconoscere che discorsi, rappresentazioni e pratiche sociali situate si comprendono solo inscrivendoli entro i più ampi contesti storici in cui prendono forma e, dall'altro, mettere in questione ciò che nella vita quotidiana viene "naturalizzato" e dato per scontato. Per il nostro tema, questo significa innanzitutto – ovvero come operazione preliminare – riconoscere che le categorie di "tutela" e di "vivente", e le categorie più specifiche di "sostenibilità", "protezione", "equità", ma anche di "natura", "ambiente", "vita", "umano", "specie", "animale" etc., sono frutto di processi di categorizzazione sociale che, sebbene si attuino sul piano cognitivo, dipendono dai contesti sociali in cui si inscrivono e, dunque, non sono mai neutri; sono cioè sempre frutto di negoziazione e stabilizzazione che avviene sul piano collettivo entro una costellazione variegata di punti di vista valoriali, esperienze e interessi divergenti che si traducono in senso comune[3].

Il saggio si propone perciò di interrogare i presupposti e le implicazioni sociali dei discorsi sulla tutela del vivente, anzitutto mostrandone i processi di costruzione sociale. Nello specifico, si tratta di interrogare le categorie stesse attraverso cui concettualizziamo la tutela del vivente: ricostruirne la genesi storico-sociale e analizzare i processi di costruzione sociale che le rendono rilevanti tra le molte altre possibili. Data l'ampiezza di questo compito, il contributo non intende offrirne una trattazione esaustiva ma vuole concentrarsi su due specifiche direttrici analitiche.

La prima consiste nell'iscrivere il tema della tutela del vivente nel più ampio contesto della modernità e nelle principali interpretazioni sociologiche dei suoi processi di razionalizzazione, al fine di mostrare le trasformazioni intervenute nella concettualizzazione del vivente entro questi processi. La ricostruzione assume qui un duplice livello: da un lato considera le trasformazioni moderne del rapporto tra essere umano e vivente, dall'altro mostra il modo in cui le scienze sociali, formatesi entro quello stesso processo storico, hanno contribuito a concettualizzare proprio questo rapporto. Questo secondo piano è rilevante perché le categorie mediante le quali la sociologia

[2] C.W. Mills, *L'immaginazione sociologica*, Il saggiatore, Milano 1962.
[3] Cfr. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998.

costruisce il discorso sul vivente sono parte dello stesso processo moderno di razionalizzazione che il saggio intende problematizzare. La seconda direttrice analitica si concentra su una specifica interpretazione del processo di categorizzazione sociale alla luce dell'analisi di Eric Voegelin delle forme di simbolizzazione, al fine di mostrare come le categorie specifiche di "natura" e "ambiente" non designino semplicemente realtà date o costruite ma traducano specifiche e differenti modalità esperienziali di partecipazione al reale. La coppia "natura"/"ambiente" viene assunta, in questo senso, come caso analitico privilegiato perché consente di osservare come una trasformazione delle categorie attraverso cui il vivente viene nominato possa corrispondere a una trasformazione più profonda delle modalità sociali attraverso cui esso viene esperito e reso intelligibile. In questo modo, la diade natura-ambiente consentirà di osservare concretamente gli effetti del processo moderno di razionalizzazione sul modo di concettualizzare il vivente e, al contempo, di interrogarne criticamente i presupposti attraverso la prospettiva non modernocentrica di Voegelin.

2. La razionalizzazione del vivente: dalla prima modernità alla modernità avanzata

La sociologia, fin dalle origini, specialmente quella di tradizione mitteleuropea, ha posto al centro del suo interesse la dimensione del vivente. Simmel sviluppa una concezione sociologica relazionale fondata sulla dinamica tra vita e forma[4]. La vita è il punto di avvio di un'intera ontologia del sociale: non c'è forma sociale che non sia, in ultima analisi, forma di vita, cioè realizzazione temporanea di uno slancio vitale destinato ad eccedere la forma in cui si dà. La celebre dialettica simmeliana ci ricorda che il sociale è in continua trasformazione perché la vita eccede costantemente le forme sociali che produce, pur non potendosi incarnare che in esse. La vita è sempre "di più" delle forme in cui di volta in volta si realizza e, per questo, ogni forma è destinata ad essere superata dal flusso della vita. Da qui, la dinamica di ordine e mutamento che caratterizza le società e la loro mutevolezza storica.

[4] Cfr. di G. Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, F.lli Bocca, Torino 1925 e *Intuizione della vita: quattro capitoli metafisici*, Bompiani, Milano 1938. Cfr. anche M. Martinelli, *L'altra libertà; saggio su Georg Simmel*, Vita & Pensiero, Milano 2011.

Questa impostazione permette di formulare due acquisizioni rilevanti. La prima è un principio di autotrascendenza della vita: la vita è sempre "più" delle forme nelle quali si oggettiva. La seconda è la totalità contingente di ogni ordine sociale: la vita non può che realizzarsi in forme che, tuttavia, non la possono esaurire una volta e per tutte. Applicata al problema della tutela del vivente, la prospettiva simmeliana suggerisce che qualsiasi dispositivo di tutela seleziona e cristallizza determinate manifestazioni del vivente ma non può contenerne integralmente la pluralità. La dialettica tra vita e forma non è una dinamica finalizzata ad essere compiuta nel progresso; è una tensione costitutiva dei fenomeni sociali.

Weber mette invece al centro della sua analisi sociologica comprendente una costellazione concettuale focalizzata sul concetto di *Leben*[5] che, in modo diverso ma complementare rispetto a Simmel, identifica il terreno su cui la modernità esercita i processi di razionalizzazione: condotta di vita, stile di vita, opportunità di vita, standard di vita sono concetti che descrivono come la modernità cerchi di imprimere alla vita sociale – collettiva e individuale – un ordine e un orientamento sempre più definito dalla razionalità orientata allo scopo.

Il lessico weberiano della vita delimita inoltre l'autonomia delle scienze storico-sociali rispetto alle scienze della natura. La sociologia, infatti, nel suo percorso di autonomizzazione scientifica insieme alle altre scienze umane, si riflette inizialmente nelle altre forme di sapere, per poi cercare di affrancarsi da esse per fondare un oggetto autonomo di applicazione: prima rispetto alla filosofia e alla teologia, e poi anche rispetto alle scienze della natura, fisica e soprattutto biologia[6]. Definite come scienze dello spirito, scienze sociali o scienze della cultura, tutte le scienze umane si basano sull'identificazione di un oggetto di ricerca – l'*anthropos* – che deve essere distinto nei suoi meccanismi di funzionamento e nella sua specificità: prima dalla natura nel suo complesso, poi dalle altre specie viventi, in particolare quelle animali. Allo stesso tempo, però, queste scienze assumono come modello di scientificità proprio le scienze della natura, adottandone i criteri epistemologici.

[5] Cfr. di H.P. Müller, *Sulle tracce di Max*, BUP, Milano 2022, e *La condotta della vita (Lebensführung): da Goethe a Max Weber*, Studi di Sociologia 1 (2016) 17-32.

[6] Per una ricostruzione sintetica ma efficace di questo enorme processo storico cfr. G. Procacci, A. Szakolczai, *La scoperta della società: alle origini della sociologia*, Carocci, Roma 2003.

Si produce così un paradosso: le scienze sociali si fondano sull'articolazione della differenza tra natura e spirito ma fondano la propria legittimazione sulla base del metodo scientifico sviluppato entro l'alveo delle scienze della natura. Questo duplice movimento ingenera un effetto, che potremmo definire paradossale, riguardo al modo in cui la scienza moderna intende il vivente: da un lato, l'umano viene articolato come differenza rispetto al resto dei viventi per fondare la specificità del sociale[7]; dall'altro, il modo di conoscere il sociale tende a riprodurre lo stesso schema oggettivante applicato dalle scienze naturali[8].

La sociologia nasce altresì come disciplina che accompagna lo sviluppo della modernità e del suo progetto[9]. Tale progetto associa l'espansione della libertà soggettiva alla capacità di emanciparsi dai vincoli naturali, tradizionali e religiosi mediante la razionalità e la tecnica. Le analisi simmeliane della metropoli mostrano con particolare chiarezza la culturalizzazione della natura[10]. Al tempo ciclico della vita rurale si sovrappone il tempo astratto e standardizzato dell'orologio; l'illuminazione artificiale prolunga le attività oltre l'alternanza tra giorno e notte; la refrigerazione modifica i tempi di conservazione degli alimenti; l'organizzazione industriale coordina produzione e consumo secondo sequenze indipendenti dai ritmi della natura. Questa non scompare ma cessa progressivamente di dettare in modo immediato i tempi della vita sociale. Al contempo siamo di fronte a una parallela conquista razionale dello spazio attraverso la progressiva espansione dimensionale della vita sociale resa possibile dalle rivoluzioni tecno-scientifiche in vari campi di applicazione. La facilitazione del commercio di lunga distanza su base quotidiana resa possibile dal progresso nelle tecnologie dei trasporti sostituisce ai mercati locali reti di distribuzione sempre più ampie, che svincolano lo scambio commerciale da ciò che offre il luogo concreto di vita, offrendo al contempo possibilità di mobilità spaziale sempre più differenziate e facilitate. Le rivoluzioni della comunicazione svincolano poi la vita sociale dalla presenza fisica nei territori per riarticolarla su archi di spazio-tempo molto più ampi, favorendo le forme di relazione non in presenza. Allargamento

---

[7] Cfr. G. Agamben, *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

[8] Cfr. E. Voegelin, *The Origins of Scientism*, Social Research, 15, 4 (1948) 462-494 e A. Szakolczai, *Political anthropology as method*, Routledge, New York-London 2023.

[9] Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992 e J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità: dodici lezioni*, Laterza, Roma 1987.

[10] G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1995.

delle cerchie sociali e individualizzazione sono due dei vettori principali dei processi di modernizzazione, e a loro volta si basano su questo disancoramento della vita sociale dai luoghi fisici e naturali[11].

L'autonomia moderna non è, tuttavia, assenza di vincoli: è sostituzione di vincoli immediatamente naturali o comunitari con dipendenze sistemiche e più astratte. Weber interpreta questa trasformazione combinando il concetto di razionalizzazione con quello di disincantamento. Attraverso l'analisi del processo di saldatura tra razionalizzazione scientifica e disincantamento religioso del mondo, egli ci mostra come il mondo moderno si costituisca attraverso la convinzione che ogni evento sia, in linea di principio, spiegabile scientificamente secondo leggi causali e osservazioni empiriche, senza ricorrere ad alcuna dimensione trascendente o metafisica[12]. Il venir meno di un ordine cosmico e religioso condiviso rende il mondo tecnicamente dominabile, mettendo l'umano nella posizione di poter intervenire sulla vita – vegetale, animale e anche umana – come su un insieme di fenomeni manipolabili: ciò che Weber chiama dominio razionale sul mondo[13] dipende da questo nuovo immaginario sociale del rapporto tra umano e non umano, tra natura e cultura.

Qui si radica anche l'ambivalenza costitutiva della modernità: da un lato il dominio tecno-economico sul mondo; dall'altro la perdita delle sue fondamenta religiose e metafisiche, cioè la perdita di un ordine simbolico che eccede l'immanenza e la materialità. La modernità è liberogena ma al contempo vincola l'essere umano agli apparati tecnici che permettono l'espansione della sua libertà, individualizzando al contempo la ricerca di senso e i principi di verità sulla base dei quali ciascuno decide dei fini della propria vita[14].

La struttura della modernità si rivela attraverso un duplice, ambiguo movimento: da un lato produce emancipazione dai vincoli naturali e progressiva culturalizzazione della natura, dall'altro produce razionalizzazione e disincantamento. Da questa configurazione deriva un primo corollario: la natura

[11] Cfr. A. Giddens, *Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il mulino, Bologna 1994.

[12] M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004.

[13] Cfr. M. Weber, *Sociologia della religione*, II, Edizioni di Comunità, Torino 2002.

[14] M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

smette di essere esperita principalmente come *datum*, realtà che precede ed eccede l'azione umana, e viene trattata come *factum*, realtà fabbricata e plasmata dall'azione umana stessa. La distinzione non implica che la modernità produca materialmente tutto ciò che esiste ma che ne ridefinisca lo statuto epistemologico e ontologico secondo la disponibilità all'intervento. Il vivente diventa ciò che la scienza può oggettivare, la razionalità tecnica plasmare, l'economia valorizzare e la politica governare.

Come hanno mostrato gli studi sociali della scienza, la realtà naturale non si presenta alla conoscenza scientifica come un testo già scritto ma viene resa leggibile scientificamente da operazioni di scrittura che si realizzano tramite pratiche di laboratorio, strumenti e tecniche di rilevazione, misurazione e classificazione[15]. Ciò significa che il vivente diventa conoscibile e tutelabile solo nella misura in cui viene tradotto in oggetti scientifici. Anche la tutela, pertanto, interviene su un vivente già configurato da specifiche pratiche di categorizzazione. Le scienze sociali, che nascono all'interno di questo quadro scientifico moderno, sono – come dicevamo – parte di questo processo. Per costituirsi come scienze autonome, devono separare nettamente il dominio dello "spirito" – cultura, senso, azione intenzionale – dal dominio della natura; al contempo, però, scelgono come modello di scientificità proprio le scienze della natura, assumendone metodi e criteri di oggettività. Così, pur affermando che l'umano è distinto dal non-umano, finiscono per analizzare la vita sociale adottando forme di spiegazione analoghe a quelle applicate al mondo naturale. Questo paradosso contribuisce potentemente alla costruzione del concetto moderno di natura come oggetto conoscibile, calcolabile, manipolabile proprio da quel soggetto dotato di libertà e di capacità di azione che della natura è parte ma se ne distacca per differenza: l'essere umano.

L'estensione dell'intervento razionale sulla vita non si esaurisce, tuttavia, nella conoscenza scientifica e nella manipolazione tecnica. Essa investe anche il campo del governo e dell'amministrazione. La riflessione foucaultiana sulla biopolitica ha mostrato come il potere moderno assuma progressivamente la vita biologica degli individui e delle popolazioni quale proprio oggetto: salute, riproduzione, mortalità, longevità, sicurezza sanitaria e gestione dei

[15] Cfr. B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, Beverly Hills 1979; K.D. Knorr-Cetina, *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Pergamon Press, Oxford 1981; G. C. Bowker, S. L. Star, *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*, MIT Press, Cambridge, MA 1999.

rischi diventano ambiti di sapere, regolazione e intervento[16]. Il passaggio dal potere sovrano al biopotere può essere letto, in questo senso, come un'ulteriore articolazione della razionalizzazione moderna: il vivente non è soltanto conosciuto ma amministrato, selezionato e differenzialmente protetto sulla base del suo grado di vitalità. Ogni politica della vita implica infatti criteri che distinguono ciò che deve essere preservato, incentivato o curato da ciò che può essere esposto, sacrificato o lasciato alla vulnerabilità. La tutela del vivente appare così non come un'azione esterna e neutrale ma come una pratica che ordina e gerarchizza le forme della vita[17].

Un secondo corollario riguarda la dinamica del superamento dei limiti. Szakolczai interpreta la modernità come una condizione di liminalità permanente: essa non costruisce un nuovo ordine stabile ma una condizione di incessante movimento in cui le soglie tra natura e cultura, tra possibilità e limiti vengono continuamente ridefinite e continuamente superate attraverso la dinamica del progresso (anzitutto tecno-scientifico, così come economico)[18]. Il concetto batesoniano di schismogenesi consente di precisare il carattere auto-rinforzante di questa dinamica: tendenze differenziate ma complementari alimentano un meccanismo a spirale, per cui ogni tentativo di superare i limiti produce nuove tensioni che richiedono ulteriori superamenti, in una escalation verso gli estremi[19]. La modernità appare così come un *juggernaut* che non può fermarsi ma che, attraverso il suo movimento, produce tutta una serie di conseguenze non programmate: alla diffusione di benessere si affianca la diffusione di miseria, al progresso tecnico che salva vite si affianca il progresso tecnico che produce strumenti sempre più letali di morte, all'incremento della libertà si affianca l'incremento della

[16] Cfr. di M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Sicurezza, territorio, popolazione,* Feltrinelli, Milano 2005 e Id., *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005.

[17] Cfr. N. Rose, *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2008; R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; Z. Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005, L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite: biopolitica ed economia*, Laterza, Roma 2006.

[18] A. Szakolczai, *Reflexive historical sociology*, cit.

[19] Il concetto di schismogenesi è introdotto in G. Bateson, *Naven: un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Raffaello Cortina, Milano 2022. Per la sua più ampia applicazione in termini di teorizzazione sociologica e sociologia storica cfr. B. Thomassen, *Gregory Bateson and Eric Voegelin: Silent dialogues across the human sciences*, 30, 3 (2017) 86-106 e A. Szakolczai, B. Thomassen, *From anthropology to social theory: renewing the social sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

dipendenza dai sistemi[20]. Non si tratta, tuttavia, di semplici malfunzionamenti del progetto moderno ma di esiti che si generano per effetto del suo funzionamento.

La teoria della società del rischio di Beck porta questa ambivalenza al centro della modernità avanzata. Beck non rompe con le analisi di Weber e Simmel sulla modernità classica ma registra entro i processi di razionalizzazione moderna un'accelerazione che ne porta alle estreme conseguenze i caratteri ambigui[21]. La società del rischio è infatti quella società moderna che prende coscienza del fatto che i rischi che si affacciano sulla scena mondiale (rischio atomico, inquinamento, eventi climatici estremi, epidemie etc.) non provengono da una natura esterna, potente e indomita, che deve essere dominata, ma provengono dal "successo" di questo progetto di dominazione compiuto dalla modernità stessa. Sono "rischi fabbricati", prodotti dalla modernizzazione e dai suoi esiti: industrializzazione e applicazioni tecno-scientifiche. La razionalizzazione, che Weber vedeva come vettore di dominio del mondo, diventa, esercitandosi sempre più efficacemente sul mondo, il generatore di rischi sistemici che sfuggono al controllo della stessa razionalità. L'individualizzazione, che Simmel descriveva come meccanismo di autonomizzazione degli individui – proprio perché svincola gli individui dai vincoli naturali e tradizionali – li rende al contempo sempre più dipendenti dalla dimensione sistemica che rende quella liberazione possibile. La natura, apparentemente dominata, ritorna in scena come ambiente antropizzato che distribuisce rischi sociali deterritorializzati e il progresso moderno perde la sua innocenza[22].

È in questo quadro che le scienze sociali che si occupano dell'ambiente hanno analizzato l'affermazione di categorie quali sostenibilità, capitale naturale e servizi ecosistemici, insieme a dispositivi di governance e compensa-

---

[20] Cfr. A. Szakolczai, *Permanent Liminality and Modernity. Analysing the Sacrificial Carnival through Novels*, Routledge, London-New York 2017. Per la modernità come *juggernaut* cfr. A. Giddens, *Le conseguenze* cit.

[21] Ü. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

[22] La categoria di Antropocene radicalizza questa consapevolezza, indicando la capacità delle società umane di incidere sui processi biofisici su scala planetaria e rendendo sempre meno sostenibile una netta separazione tra storia sociale e storia naturale. Cfr. P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The "Anthropocene"*, IGBP Newsletter, 41 (2000) 17–18; P. J. Crutzen, *Geology of Mankind*, Nature, 415 (2002) 23; R. Lidskog, C. Waterton, *Anthropocene – a cautious welcome from environmental sociology?*, Environmental Sociology, 2, 4 (2016) 395-406; D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, Critical Inquiry, 35, 2 (2009) 197-222.

zione attraverso cui la natura e il vivente vengono fatti oggetto di processi decisionali e incorporati nei meccanismi di mercato[23]. Come osservano Lidskog e Waterton «la dimensione socio-materiale del cambiamento concettuale e la dimensione concettuale del cambiamento socio-materiale costituiscono due facce della stessa medaglia»[24]: i concetti prendono forma in risposta a trasformazioni concrete e, al tempo stesso, contribuiscono a selezionare, organizzare e modificare la realtà che intendono descrivere.

La protezione del vivente assume così la forma di una gestione razionale degli effetti collaterali della modernizzazione. Questa risposta mostra tuttavia un duplice limite interno, legato alla dinamica di razionalizzazione e di individualizzazione. Sul piano della razionalizzazione, la natura viene assunta prevalentemente come *sustenance base* – come sostrato materiale – della riproduzione sociale, mentre rimangono sullo sfondo le forme estetiche, morali ed esperienziali del rapporto con essa, riconducibili alla nozione di *intuited nature*[25]. Alla crisi prodotta dalla disponibilità strumentale della natura si risponde, in tal modo, attraverso una conoscenza più precisa delle sue funzioni e una loro più efficace amministrazione, con il rischio di approfondire la stessa dinamica strumentale che si intende correggere. Sul piano dell'individualizzazione, il recente dibattito sulla crisi del progetto

[23] G. Spaargaren, A.P.J. Mol, *Sociology, environment, and modernity: ecological modernization as a theory of social change*, Society and Natural Resources, 5, 4 (1992) 323-344 e M.A. Hajer, *The politics of environmental discourse: Ecological modernization and the policy process*, Oxford, Clarendon Press 1995. Cfr. anche, tra gli altri, N. Castree, *Commodifying What Nature?*, Progress in Human Geography, 27, 3 (2003) 273–297; M.M. Robertson, *The nature that capital can see: Science, state, and market in the commodification of ecosystem services*, Environment and Planning D: Society and Space, 24, 3 (2006) 367–387; K. Bakker, *The limits of 'neoliberal natures': debating green neoliberalism*, Progress in Human Geography, 34, 6 (2010) 715–735; B. Braun, *Environmental issues: global natures in the space of assemblage*, Progress in Human Geography 30, 5 (2006) 644-654; E. Apostolopoulou, E. Greco, W.M. Adams, *Biodiversity Offsetting and the Construction of 'Equivalent Natures': A Marxist Critique*, ACME: An International Journal for Critical Geographies, 17, 3 (2018) 861-892.

[24] R. Lidskog, C. Waterton, *Conceptual innovation in environmental sociology*, Environmental Sociology, 2, 4 (2016) 308.

[25] Cfr. W. Leiss, *The Domination of Nature*, Beacon Press, Boston 1974; G. Spaargaren, A.P.J. Mol, *Sociology, environment, and modernity*, cit. e C.S.A. Van Koppen, *Resource, Arcadia, Lifeworld. Nature Concepts in Environmental Sociology*, Sociologia Ruralis, 40 (2000) 300-318.

eco-emancipatorio[26] mostra come l'ulteriore approfondimento dell'autonomia individuale non conduca necessariamente a una maggiore capacità di trasformazione socioecologica ma possa indebolire i legami di solidarietà e la disponibilità ad assumere vincoli comuni su cui si basano le possibilità di formulare e perseguire obiettivi collettivamente condivisi.

La tesi qui avanzata è dunque che categorizzare la tutela del vivente entro l'apparato concettuale della razionalità moderna e l'immaginario sociale del progetto moderno rischi di approfondire la dinamica schismogenetica che caratterizza questo stesso progetto: agli effetti prodotti dalla riduzione funzionale del vivente si risponde mediante una più sofisticata gestione delle sue funzioni; agli effetti disgregativi dell'individualizzazione si reagisce mediante un ulteriore approfondimento della dinamica di autonomizzazione soggettiva. In entrambi i casi il movimento correttivo tende a rafforzare le dinamiche che hanno contribuito a produrre il problema.

3. La costruzione sociale tra esperienza e simbolizzazione: il contributo di Eric Voegelin

Le prospettive fin qui considerate consentono di ricostruire differenti dimensioni di un medesimo processo storico. Il vivente viene reso conoscibile attraverso classificazioni e dispositivi sociotecnici, governato mediante pratiche biopolitiche e tradotto in categorie che ne permettono la gestione amministrativa ed economica. La tutela non interviene dunque su una realtà già pienamente definita, ma contribuisce a stabilire quali entità e processi debbano essere riconosciuti come viventi, quali forme di vita siano meritevoli di protezione e quali possano invece essere trasformate, sfruttate o sacrificate.

Rimane tuttavia aperta una questione ulteriore. La ricostruzione dei processi mediante i quali il vivente viene classificato, governato e valorizzato non chiarisce ancora quale trasformazione dell'esperienza della realtà abbia reso possibile la sua costituzione come oggetto. Il problema non riguarda soltanto le condizioni sociali di produzione delle categorie sociali ma il rapporto tra le esperienze storiche degli esseri umani e le forme simboliche mediante le

[26] Cfr. *Special Issue: Beyond the Eco-Emancipatory Project Socio-ecological crisis and the metamorphosis of Western modernity*, European Journal of Social Theory, 28, 4 (2025).

quali tali esperienze vengono espresse in categorie specifiche e incorporate negli ordini sociali. È a questo livello che la riflessione di Eric Voegelin può offrire un contributo specifico, e che, a parere di chi scrive, mostra una possibile via di uscita dal modernocentrismo[27] con cui categorizziamo il vivente e la sua tutela.

L'interesse sociologico dell'opera di Voegelin risiede, in particolare, nel passaggio da un approccio riconducibile alla storia delle idee e dei concetti a un'analisi storico-comparativa dei processi di simbolizzazione, maturato nel corso della sua ricerca. Le idee e i concetti non devono essere considerati come prodotti autonomi del pensiero, né esclusivamente come rappresentazioni sociali determinate dalle condizioni sociali esterne. Devono invece essere ricondotti alle esperienze che ne hanno generato la necessità. Ciò che convenzionalmente chiamiamo concetti o idee è costituito, più precisamente, da simboli mediante i quali gli esseri umani articolano riflessivamente le esperienze vissute, rendendole intelligibili a se stessi e comunicabili agli altri. La simbolizzazione non è quindi un'operazione esclusivamente cognitiva con la quale un soggetto attribuisce significato a una realtà esterna. Essa nasce dalla struttura partecipativa dell'esistenza. Per Voegelin, l'essere umano non si trova di fronte al mondo soltanto come un soggetto conoscente contrapposto a un insieme di oggetti. Egli è già parte della realtà che tenta di conoscere: partecipa a un ordine dell'essere che lo precede, lo comprende e lo eccede. Proprio perché ne è parte, non può coglierlo da un punto di vista esterno né possederlo nella sua interezza. La conoscenza nasce quindi dalla posizione limitata di una parte che fa esperienza del tutto attraverso la sua stessa partecipazione[28].

Questa esperienza fondamentale possiede, secondo Voegelin, una struttura quadripartita. L'essere umano fa esperienza della realtà nelle dimensioni correlate della sua umanità, della società, del mondo e del divino. Questi termini non designano quattro entità separate, ma sono i poli di una strut-

[27] A. Szakolczai, B. Thomassen, *From Anthropology to Social Theory* cit. Cfr. anche C. Silla, B. Vaidyanathan, *Modernity as a Classical Problem in Sociological Theory*, in S. Abrutyn, O. Lizardo (a cura di), *Handbook of Classical Sociological Theory*, Springer, Cham 2021.

[28] Cfr. E. Voegelin, *Order and History, Volume I, Israel and Revelation, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 14*, University of Missouri Press, Columbia (Mo.)-London 2001 e E. Voegelin, *Order and History, Volume IV, The Ecumenic Age, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 17,* University of Missouri Press, Columbia (Mo.)-London 2000.

tura partecipativa: l'essere umano esiste entro una società storicamente determinata; la società partecipa all'ordine più ampio del mondo; il mondo, a sua volta, viene esperito come una realtà dotata di un fondamento che lo eccede cui si dà il nome di divino. La prospettiva viene qui assunta sul piano analitico come strumento per ricostruire le modalità attraverso cui differenti esperienze della realtà vengono simbolizzate e incorporate negli ordini sociali. Il riferimento al trascendente interessa dunque sociologicamente in quanto dimensione dell'esperienza che attori e società possono riconoscere, articolare simbolicamente o escludere dal proprio orizzonte di significato[29]. Gli ordinamenti sociali non si presentano mai, dunque, come puramente autosufficienti ma vengono legittimati o criticati attraverso rappresentazioni del loro rapporto con una realtà più ampia[30].

Le diverse società storiche articolano perciò questa struttura partecipativa attraverso simbolizzazioni differenti. Voegelin distingue, in particolare, tra esperienze e simbolizzazioni più compatte ed esperienze maggiormente differenziate. Nelle società cosmologiche degli antichi imperi, l'ordine umano, politico, cosmico e divino è esperito in forma relativamente indifferenziata. La società viene rappresentata come un *cosmion*, un piccolo cosmo che riproduce nell'ordine politico l'ordine divino e cosmico. Il potere, i ritmi della vita collettiva e le gerarchie sociali ricevono significato dalla loro partecipazione a un ordine che comprende congiuntamente società, natura e divinità. La compattezza non deve essere intesa come semplice arretratezza cognitiva o come incapacità di operare distinzioni. Essa designa una specifica modalità di esperienza nella quale le differenti dimensioni della realtà non sono ancora articolate in maniera differenziata[31].

Nel corso della storia si producono, tuttavia, processi di differenziazione dell'esperienza e della simbolizzazione. Voegelin individua alcuni passaggi decisivi nelle esperienze profetiche di Israele e nella filosofia greca. Nel

---

[29] Dal punto di vista sociologico – cioè quello di una disciplina empirica – non è necessario assumere come ontologicamente reale il trascendente per riconoscere gli eventuali effetti sociali prodotti dalla credenza in esso. Allo stesso tempo – e proprio per la stessa ragione empirica – non è neppure possibile per la sociologia negarne la realtà ontologica.

[30] E. Voegelin, *Order and History, Volume I,* cit.

[31] Cfr. E. Voegelin, *Order and History, Volume I,* cit.; cfr. anche E. Voegelin, *Interaction and Spiritual Community: A Methodological Investigation*, in Id., *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers, 1921-1938, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 32*, University of Missouri Press, Columbia (Mo.)-London 2003, 19-140.

primo caso, l'esperienza teofanica differenzia il divino dal cosmo: Dio non coincide più con le forze cosmiche ma si manifesta come fondamento trascendente che interpella l'essere umano e il popolo nella storia. Nel secondo caso l'esperienza noetica della filosofia differenzia l'anima e la sua tensione verso la verità dall'ordine immediatamente politico e cosmico. La società può allora essere concepita come *macroanthropos*, come espressione ingrandita dell'ordine o del disordine dell'anima dei suoi partecipanti. La differenziazione non elimina la struttura quadripartita dell'esistenza: umano, società, mondo e divino rimangono i poli dell'esperienza della realtà, ma il loro rapporto viene articolato in maniera più differenziata. Il divino non è più semplicemente incorporato nel cosmo o nell'ordine politico; l'essere umano acquista coscienza della propria interiorità e della propria responsabilità; la società può essere sottoposta a critica sulla base di un ordine della verità che non coincide immediatamente con l'ordine istituito. Le esperienze noetiche e teofaniche producono così nuove simbolizzazioni e, con esse, nuove possibilità di ordinamento e trasformazione della vita sociale[32].

È importante sottolineare che Voegelin non interpreta questa storia secondo un modello evolutivo lineare, nel quale le simbolizzazioni più differenziate sostituirebbero definitivamente quelle compatte. La storia dell'ordine non procede secondo un'unica direzione progressiva ma costituisce una trama di esperienze e simbolizzazioni che possono emergere, sedimentarsi, essere dimenticate, deformate o riattivate. Le differenti simbolizzazioni devono essere comprese a partire dalle esperienze che articolano, non collocate lungo una gerarchia che assumerebbe la modernità come compimento necessario dell'autocomprensione umana; ciò che invece è avvenuto in molte filosofie della storia elaborate dai moderni[33].

Il rapporto tra esperienza e simbolizzazione possiede una diretta rilevanza sociologica. Le società non sono soltanto insiemi di istituzioni, strutture o rapporti di potere ma ordini di relazioni resi significativi dalle simbolizzazioni attraverso cui i loro partecipanti interpretano se stessi e la realtà. Quando tali simbolizzazioni si sedimentano in norme, pratiche e discorsi

[32] Cfr. E. Voegelin, *Order and History, Volume I,* cit. e E. Voegelin, *Order and History, Volume III, Plato and Aristotle, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 16*, University of Missouri Press, Columbia (Mo.)-London 2000.

[33] Cfr. E. Voegelin, *Order and History, Volume IV*, cit.; cfr. anche K. Löwith, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

esse contribuiscono a costituire un determinato ordine sociale. L'ordine è quindi il risultato storico, sempre provvisorio, dell'incorporazione sociale di esperienze simbolicamente articolate. Anche il mutamento sociale può essere compreso alla luce di questo rapporto. Un ordine entra in crisi quando le simbolizzazioni che lo sostengono non riescono più ad articolare adeguatamente l'esperienza dei suoi partecipanti, oppure quando nuove esperienze rendono visibili dimensioni della realtà che l'ordine esistente non è in grado di riconoscere. I processi di differenziazione si verificano precisamente quando un'esperienza innovativa incrina la compattezza di una simbolizzazione precedente e apre nuove possibilità di autocomprensione individuale e collettiva. Esperienza, simbolizzazione e ordine sociale costituiscono pertanto momenti inseparabili di un unico processo storico[34].

Per comprendere meglio il carattere partecipativo di tale processo è utile richiamare il simbolo voegeliniano della *metaxy*, l'"intermedio" dell'esistenza. L'essere umano vive nella tensione tra finitezza e apertura all'oltre, ignoranza e conoscenza, immanenza e trascendenza. La trascendenza non indica qui necessariamente l'adesione a una specifica confessione religiosa ma la dimensione della realtà che eccede la possibilità della sua completa oggettivazione. L'esistenza umana è metassica perché non coincide né con la pura immanenza delle cose né con il fondamento trascendente ma si realizza nella tensione partecipativa tra questi poli. A questa struttura corrisponde una duplice dimensione della coscienza. Nella coscienza come intenzionalità, l'essere umano si rapporta alla realtà come a un mondo di cose: osserva, distingue, classifica e costruisce oggetti di conoscenza. È la dimensione legittimamente sviluppata dalle scienze empiriche. Nella coscienza come luminosità, invece, l'essere umano fa esperienza del fatto che la propria coscienza è essa stessa un evento interno alla realtà. Non è soltanto il soggetto a rendere intelligibile il mondo mediante i propri atti cognitivi; è anche la realtà a diventare luminosa nella coscienza di quella parte dell'essere che si autorappresenta come umana[35].

---

[34] Cfr. E. Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1987 e Id., *Interaction and Spiritual Community*, cit. Cfr. anche E. Morandi, *L'ambiente metafisico della sociologia: verità e scienza sociale*, Acta Philosophica, 11, 1 (2003) 7-48.

[35] Cfr. E. Voegelin, *Order and History, Volume V, In Search of Order, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 18*, University of Missouri Press, Columbia (Mo.)-London 1999; E. Voegelin, *Anamnesis*, cit., e E. Voegelin, *Structures of Consciousness*, in Id., *The Drama of*

Il problema non consiste quindi nell'intenzionalità o nella conoscenza oggettivante in quanto tali, ma nella loro assolutizzazione. Quando la realtà viene ridotta esclusivamente a *thing-reality*, a un insieme di cose intenzionate dalla coscienza, si perde la consapevolezza della coscienza come evento partecipativo della *It-reality*, della realtà che comprende tanto il soggetto quanto gli oggetti della sua conoscenza. La parte si rappresenta allora come se fosse esterna al tutto e potesse costituirlo integralmente mediante i propri atti conoscitivi. La critica voegeliniana allo scientismo moderno non implica dunque il rifiuto della scienza empirica ma contesta la trasformazione del suo metodo in criterio gnoseologico esclusivo. Quando soltanto ciò che può essere osservato, misurato e verificato viene riconosciuto come reale, le dimensioni dell'esperienza che non assumono la forma dell'oggetto vengono escluse come irrilevanti, illusorie o prive di significato. Si produce così quella che Voegelin definisce un'eclissi della realtà: non la scomparsa della realtà, ma la perdita della capacità di esperirne le dimensioni che eccedono l'immanenza fenomenica. Parallelamente, si verifica una contrazione del soggetto. Separato simbolicamente dal tutto di cui partecipa, l'essere umano si rappresenta come fondamento autonomo della conoscenza e dell'azione. La sua coscienza interrogante viene ridotta alla facoltà di produrre rappresentazioni, ordinare fenomeni e perseguire fini. L'ordine della realtà non viene più ricevuto e interpretato attraverso la partecipazione ma ricondotto a una "seconda realtà" di costruzioni ideazionali che pretendono di renderlo completamente trasparente e disponibile[36].

La modernità può essere interpretata, in questa prospettiva, come una specifica trasformazione – o deformazione – del processo di differenziazione. Le differenziazioni noetiche e teofaniche avevano articolato con maggiore precisione la tensione tra immanenza e trascendenza senza eliminare nessuno dei poli della struttura quadripartita. Nella lettura voegeliniana, la modernità tende invece a riformulare entro l'uomo e la società le funzioni di orientamento e fondazione precedentemente articolate mediante simboli di

Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 33, University of Missouri Press, Columbia (Mo.)-London 2004, 351-383.

[36] Cfr. E. Voegelin, *Hitler and the Germans, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 31*, University of Missouri Press, Columbia (Mo.)-London 1999; E. Voegelin, *Eclipse of Reality*, in Id., *What Is History? and Other Late Unpublished Writings, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 28*, University of Missouri Press, Columbia (Mo.) 1990, 111-162; E. Voegelin, *The Origins of Scientism*, Social Research, 15, 4 (1948) 462-494.

trascendenza. In questo modo il mondo viene ridotto alla realtà fenomenica, i riferimenti simbolici alla trascendenza vengono progressivamente esclusi dai criteri legittimi della conoscenza e l'essere umano si rappresenta come soggetto autonomo capace di costituire l'ordine attraverso la ragione, la volontà e la tecnica. In tal senso, la trasformazione della natura da *datum* a *factum* non è soltanto l'effetto dell'espansione scientifica e tecnologica. Essa esprime una mutazione della simbolizzazione dell'esistenza. La natura non viene più esperita principalmente come una dimensione dell'ordine della realtà cui l'essere umano e la società partecipano, ma come un campo di oggetti esterni disponibili alla conoscenza e all'intervento. La quadripartizione viene simbolicamente contratta nei poli dell'uomo e della società, nei quali il mondo e il divino tendono a essere assorbiti e immanentizzati[37].

È precisamente questa riduzione che permette di interpretare sociologicamente la moderna oggettivazione del vivente. La natura viene isolata dal nesso partecipativo che la collegava all'umano, alla società e al fondamento della realtà e viene costituita come oggetto. Il vivente diventa ciò che può essere classificato, misurato, prodotto, valorizzato, governato e, infine, tutelato. Anche la protezione può così assumere la forma di una signoria razionale esercitata su un oggetto: la vita viene preservata mediante gli stessi dispositivi conoscitivi e amministrativi che la rendono disponibile all'intervento.

La prospettiva voegeliniana consente quindi di distinguere, senza separarli, due livelli dell'analisi. Parlare di costruzione sociale significa ricostruire i processi attraverso cui categorie quali "natura", "ambiente", "ecosistema", "biodiversità" o "specie protetta" vengono prodotte, negoziate e istituzionalizzate. Analizzarle come simboli significa interrogare il tipo di esperienza del rapporto tra uomo, società, mondo e fondamento della realtà che esse articolano. La simbolizzazione non sostituisce la costruzione sociale ma ne approfondisce la genesi, mostrando che le categorie sociali incorporano specifiche modalità storiche di partecipazione – o di chiusura della partecipazione – alla realtà. I simboli possono, inoltre, separarsi progressivamente dalle esperienze che li hanno generati. Possono irrigidirsi in definizioni formali e diventare opachi rispetto alle esperienze che li hanno generati. Quanto più

[37] Cfr. E. Voegelin, *The New Science of Politics,* cit.*;* E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, in Id., *Modernity without Restraint, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 5*, University of Missouri Press, Columbia (Mo.)-London 2000, 243-314; E. Voegelin, *Order and History, Volume III,* cit.

un simbolo viene distaccato dalla propria matrice esperienziale, tanto più può essere manipolato come un concetto autosufficiente, senza che venga più interrogato il modo di esistenza che esso esprime. Il compito dell'analisi consiste allora nel rendere nuovamente luminosi i simboli, risalendo dalle loro sedimentazioni linguistiche e istituzionali alle esperienze di realtà che articolano o deformano[38].

Applicata al problema qui affrontato, questa impostazione consente di formulare una questione più precisa. Le categorie contemporanee della tutela del vivente non si limitano ad articolare determinate esperienze del rapporto tra essere umano e realtà ma tendono anche a subire quello che, nei termini di Voegelin, può essere definito un processo di dogmatizzazione. Separandosi progressivamente dalla matrice esperienziale che le ha generate, esse si irrigidiscono in concetti apparentemente autosufficienti, il cui significato viene assunto come evidente e indisponibile alla discussione. In tal modo, l'esperienza originaria che tali categorie esprimevano diventa opaca, mentre i simboli si trasformano in formule cognitive e normative dotate di una validità intrinseca. Il problema non è dunque soltanto se esse riescano ancora a esprimere la partecipazione dell'umano e dell'ordine sociale a una struttura della realtà che li precede e li eccede, ma se siano ancora capaci di rendere intelligibile l'esperienza da cui sono sorte senza tradursi in dogmatizzazioni che guidano conoscenza e azione senza più interrogare i propri presupposti esperienziali.

4. Dalla natura all'ambiente: trasformazione della simbolizzazione del vivente

Alla luce dell'impianto fin qui elaborato, la differenza tra "natura" e "ambiente" può essere interrogata non soltanto sul piano semantico ma come indice di una trasformazione delle modalità attraverso cui l'essere umano esperisce e simbolizza il proprio rapporto con il vivente. I due termini non devono essere trattati come se designassero oggetti chiaramente distinti, né

[38] Cfr. E. Voegelin, *Order and History, Volume IV*, cit.; E. Voegelin, *What Is Political Reality?*, in Id., *Anamnesis*, cit.; E. Voegelin, *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, in Id., *Published Essays, 1966-1985, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 12*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1990; E. Voegelin, *Immortality: Experience and Symbol*, The Harvard Theological Review, 60, 3 (1967) 235-279.

come se l'uno rappresentasse una descrizione tradizionale e imprecisa e l'altro una formulazione ontologicamente più adeguata della medesima realtà. Come mostrano Macnaghten e Urry, infatti, non esiste un unico modo, socialmente neutro, di definire e organizzare il rapporto con ciò che viene identificato come naturale: tanto la "natura" quanto l'"ambiente" acquistano significato entro specifiche pratiche, istituzioni e forme di esperienza[39]. La distinzione proposta non va quindi intesa come un'opposizione tra categorie reciprocamente esclusive, né come una successione storica nella quale l'"ambiente" avrebbe semplicemente sostituito la "natura". I due termini vengono qui assunti piuttosto come poli analitici che consentono di mettere in luce differenti configurazioni del rapporto tra essere umano ed esperienza della realtà: da un lato, l'esperienza di una realtà cui l'essere umano appartiene e che lo precede ed eccede; dall'altro, la sua costituzione come campo di relazioni osservabili, funzionalmente descrivibili e suscettibili di intervento. Nelle concrete elaborazioni contemporanee, come si vedrà, tali modalità possono sovrapporsi e combinarsi.

Il primo polo analitico è espresso dal termine "natura", che presenta certamente una storia semantica complessa e non univoca. Può indicare l'insieme degli esseri e dei processi non prodotti dall'azione umana; l'ordine intrinseco delle cose; il principio generativo e dinamico della vita; oppure, ancora, ciò che definisce l'essenza o la disposizione propria di un ente. Non è quindi possibile ricondurlo a un significato univoco e stabile. Ciò che accomuna molte delle sue articolazioni storiche è, tuttavia, il riferimento a una realtà che non dipende interamente dall'iniziativa umana e che, in modi differenti, la precede e la eccede, rendendola financo possibile. Intesa come simbolo, la natura articola così un'esperienza del mondo come ordine di cui l'essere umano è parte ma che non ha prodotto. La natura è ciò da cui l'umano proviene, entro cui vive e dai cui processi dipende. Anche quando viene distinta dalla cultura, essa continua a rappresentare il polo di un rapporto: non è soltanto l'esterno della società ma la realtà rispetto alla quale la società definisce le proprie possibilità e i propri limiti[40].

---

[39] Cfr. P. Macnaghten, J. Urry, *Contested Natures*, SAGE, London – Thousand Oaks – New Delhi 1998.

[40] Cfr. K. Soper, *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Blackwell, Oxford 1995; cfr. anche C.S.A. van Koppen, *Resource, Arcadia, Lifeworld*, cit.

In questa prospettiva, il rapporto dell'umano con la natura non è semplicemente un rapporto tra un soggetto e un oggetto ma è relazione partecipativa tra soggettività che si co-costituiscono. Questo carattere partecipativo non implica necessariamente una visione armonica o idilliaca. La natura può essere esperita come generatrice e distruttrice, benefica e minacciosa, ordinata e imprevedibile. Può suscitare gratitudine, timore, venerazione o volontà di difesa. Ciò che conta, ai fini del presente ragionamento, è che essa mantiene una dimensione di eccedenza: non coincide con la conoscenza che l'essere umano elabora su di essa e non si esaurisce nella sua disponibilità pratica. La natura può essere progressivamente conosciuta e trasformata ma non è originariamente costituita dall'umano e da questo non può perciò essere colta nella sua totalità.

La nozione moderna di ambiente articola invece una diversa relazione. Anche "ambiente" è un termine plurivoco e non esclusivamente moderno: nella sua accezione più generale indica ciò che circonda un organismo, e da cui questo organismo trae sostentamento. Nelle scienze contemporanee, tuttavia, esso tende a designare un insieme di condizioni fisiche, biologiche, sociali e tecniche che possono essere isolate, descritte e analizzate in funzione di un sistema assunto come riferimento. Una formulazione particolarmente chiara di questa impostazione si ritrova nella *Convention on Biological Diversity* del 1992 che definisce un ecosistema come «a dynamic complex of plant, animal and micro-organism communities and their nonliving environment interacting as a functional unit»[41].

Questa struttura relazionale contiene una trasformazione significativa. Mentre la natura può indicare un ordine al quale l'essere umano e la società partecipano, l'ambiente tende a essere definito a partire da ciò che entra in relazione con esso[42]. Il punto di osservazione si sposta: non è più anzitutto l'essere umano a collocarsi all'interno di un ordine naturale e cosmico ma è ciò che lo circonda a essere costituito come suo ambiente. La realtà viene organizzata analiticamente intorno a un centro di riferimento: una specie, un una comunità biologica, un sistema sociale, in relazione al loro ambiente. L'ambiente viene perciò definito mediante una relazione funzionale: è l'in-

[41] Cfr. l'articolo 2 della *Convention of Biological Diversity*, Secretariat of the Convention on Biological Diversity United Nations Environment Programme.

[42] Cfr. G. Canguilhem, *The Living and Its Milieu*, in Id., *Knowledge of Life*, Fordham University Press, New York 2008, 98-120.

sieme delle condizioni rilevanti per l'adattamento, la riproduzione e lo sviluppo di un sistema di riferimento[43]. Esso è perciò un campo di elementi che può essere circoscritto, modellizzato e sottoposto a intervento. Il *Millennium Ecosystem Assessment* rende esplicita questa logica anche nella definizione dei servizi ecosistemici come «benefits people obtain from ecosystems»[44], distinguendo servizi di approvvigionamento, regolazione, culturali e di supporto. Lo stesso *ecosystem approach*, che il Millenium Ecosystem Assessment riprende dalla *Convention on Biological Diversity*, viene presentato come «strategy for the integrated management of land, water and living resources that promotes conservation and sustainable use in an equitable way», che si basa su una «application of appropriate scientific methodologies»[45]. Nel caso degli ecosistemi sociali, questa struttura relazionale assume una forma ulteriore. Come mostra Luhmann, l'ambiente non può comunicare direttamente con il suo sistema sociale ma sono i diversi sottosistemi – scienza, politica, economia e diritto – a selezionare le sollecitazioni provenienti dall'esterno e a tradurle secondo i propri codici[46]. Il medesimo fenomeno ecologico può così essere articolato come rischio ambientale, costo economico o oggetto di regolazione giuridica.

Complessivamente, è possibile interpretare questa crescente centralità della cocnezione ecosistemica dell'ambiente in relazione alla crescente centralità della coscienza intenzionale descritta da Voegelin. La realtà viene conosciuta nella forma della *thing-reality*: un insieme di oggetti, processi e relazioni resi disponibili all'osservazione e alla manipolazione. Ciò che circonda il sistema viene selezionato secondo la sua rilevanza, tradotto in dati e ordinato mediante categorie operative. Questo processo costituisce una condizione indispensabile delle moderne politiche di tutela. Per proteggere

---

[43] La lettura funzionale dell'ambiente deriva dalla trasposizione del concetto di *milieu* dalla meccanica newtoniana alle scienze della vita. Comte ne generalizza la formulazione biologica, mentre Spencer, per suo tramite, consolida la dicotomia organismo–ambiente nell'analisi dei processi sociali. Cfr. G. Canguilhem, *The Living and Its Milieu*, cit. e T. Pearce, *From 'Circumstances' to 'Environment': Herbert Spencer and the Origins of the Idea of Organism–Environment Interaction*, Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences, 41, 3 (2010) 241-252.

[44] Cfr. Millenium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and Human Well-being: A Framework for Assessment,* 2003 49.

[45] Ivi, p. 52.

[46] Cfr. N. Luhmann, *Ecological Communication*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

una specie occorre identificarla, distinguerla da altre, contarne gli esemplari, ricostruirne l'habitat e stabilire soglie di rischio rispetto alla sua sopravvivenza. Per tutelare un ecosistema occorre delimitarlo, descriverne le componenti, misurare i flussi di materia ed energia, individuare le pressioni antropiche cui è sottoposto. Per contrastare il cambiamento climatico occorre produrre serie temporali, modelli, scenari e parametri condivisi. La natura diventa perciò oggetto di tutela nella misura in cui può essere tradotta in ambiente del sistema. La stessa grammatica è riconoscibile nell'*Agenda 2030*, dove la tutela del pianeta viene tradotta in obiettivi e traguardi «interconnessi e indivisibili», «di natura globale e universalmente applicabili»[47]. Gli obiettivi devono essere sottoposti a procedure di monitoraggio e valutazione «tramite una serie di indicatori globali», completati da «indicatori a livello regionale e nazionale», basati su «l'accesso a dati di qualità elevata, tempestivi, affidabili e disgregati»[48]. Da questo punto di vista il termine "ambiente" rende visibili le conseguenze dell'azione umana, e la coscienza ambientale rappresenta – come analizzato in precedenza – una forma della riflessività moderna: la società riconosce di essere diventata una forza capace di alterare le condizioni della propria esistenza e assume tali alterazioni come oggetto di conoscenza e responsabilità.

Il problema emerge quando questa modalità di conoscenza viene assolutizzata e l'ambiente finisce per esaurire simbolicamente la natura. In tal caso, ciò che non può essere tradotto in funzione, dato, indicatore o rischio tende a perdere rilevanza. Il vivente viene riconosciuto principalmente in base alla posizione che occupa entro un sistema e alle prestazioni che svolge. La sua esistenza viene giustificata attraverso i servizi che offre e le conseguenze misurabili dalla sua perdita. Categorie quali "servizi ecosistemici" e "capitale naturale"[49] rappresentano l'espressione più evidente di tale trasformazione. Esse rispondono all'esigenza di rendere visibile, anche economicamente, ciò che i processi produttivi tendono a trattare come risorsa gratuita o esternalità. Svolgono quindi una funzione critica nei confronti dell'economia che ignora i costi ecologici della produzione. Al tempo stesso, traducono il vivente nel linguaggio del valore e della prestazione: la natura viene protetta

[47] Cfr. Organizzazione delle Nazioni Unite, *Trasformare il nostro mondo: l'Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile*, 55 (2015) 13.

[48] Ivi, n. 75, p. 32.

[49] Cfr. Millenium Ecosystem Assessment, cit., 64.

perché produce non solo servizi materiali ma anche «spiritual, recreational, and cultural benefits»[50].

L'analisi non può tuttavia limitarsi a contrapporre una natura autentica a un ambiente artificiale. Anche "natura" è un simbolo storico e può irrigidirsi in rappresentazioni dogmatiche o deformate. Può, per esempio, essere usata per legittimare gerarchie sociali e rapporti di dominio presentandoli come necessari e immutabili. La distinzione non coincide pertanto con quella tra una categoria vera e una falsa, né tra una realtà originaria e la sua deformazione moderna. Essa permette piuttosto di distinguere accentuazioni differenti all'interno di configurazioni simboliche che possono concretamente intrecciarsi. La stessa *Agenda 2030*, accanto al linguaggio della gestione delle risorse, degli obiettivi e degli indicatori, afferma infatti che il progresso economico, sociale e tecnologico dovrebbe avvenire «in armonia con la natura»[51], sulla base del riconoscimento che «il pianeta Terra e i suoi ecosistemi sono la nostra casa e che l'espressione "Madre Terra" è comune a molti paesi e regioni»[52]. La questione riguarda dunque il tipo di esperienza articolato dai due simboli. "Natura" mantiene la possibilità di esprimere l'eccedenza della realtà rispetto all'azione umana e la partecipazione dell'umano a un ordine che non costituisce autonomamente. "Ambiente" esprime prevalentemente la realtà per come essa si presenta a un osservatore o a un sistema: ciò che lo circonda, lo condiziona e può essere conosciuto e regolato. Nel primo caso, l'accento cade sulla partecipazione; nel secondo, sull'oggettivazione e l'intervento.

Si può formulare questa differenza anche richiamando la struttura quadripartita dell'esistenza. Nel simbolo della natura, l'umano e la società possono rappresentarsi come parti di un mondo che non esauriscono e che, in molte configurazioni storiche, viene a sua volta riferito a un fondamento eccedente. Nel concetto moderno di ambiente, invece, il mondo tende a essere ricondotto alle condizioni fenomeniche dell'esistenza umana e sociale mentre il riferimento al fondamento trascendente perde di rilevanza. L'ambiente può essere quindi interpretato come la forma assunta dal mondo in seguito alla contrazione moderna della struttura quadripartita. Esso è il mondo divenuto circostante rispetto a un soggetto o a un sistema, reso conoscibile

[50] Ivi, p. 49.
[51] Cfr. Organizzazione delle Nazioni Unite, *Trasformare il nostro mondo*, cit., p. 2.
[52] Ivi, n. 59, p. 13.

attraverso la sua oggettivazione in dati empirici. La realtà non è più, primariamente, il tutto cui si partecipa, ma l'insieme delle condizioni entro cui un sistema opera e in relazione al quale esso si differenzia.

Anche la tutela cambia di significato. Se la natura viene esperita come un ordine cui si partecipa, la sua cura può assumere la forma del riconoscimento di un limite, di una responsabilità o di un debito nei confronti di ciò che precede e rende possibile l'esistenza. Se viene costituita come ambiente, la tutela assume prevalentemente la forma della gestione: proteggere significa mantenere determinate variabili entro soglie accettabili, ridurre rischi, ripristinare funzioni compromesse e assicurarne la sopravvivenza. Queste due forme non sono necessariamente incompatibili. Ogni tutela efficace richiede conoscenze scientifiche e capacità di intervento. Non sarebbe possibile affrontare problemi ecologici globali affidandosi esclusivamente a un generico sentimento di appartenenza alla natura. La compresenza, nella stessa Agenda 2030, del linguaggio dell'"armonia con la natura" – pur se solo accennato – e di un articolato dispositivo di obiettivi e traguardi mostra precisamente che partecipazione e gestione possono convivere entro la medesima elaborazione della tutela. La prospettiva voegeliniana permette però di osservare che la gestione diventa insufficiente quando pretende di esaurire il rapporto con il vivente. In assenza di un'esperienza della partecipazione, ciò che vive rischia infatti di acquisire rilevanza soltanto nella misura in cui la sua conservazione risulti funzionale ai soggetti e ai sistemi che lo assumono come proprio ambiente.

5. Conclusione

Il contributo ha proposto una problematizzazione sociologica della tutela del vivente, mostrando come le categorie attraverso cui essa viene identificata, analizzata e realizzata rappresentino il risultato di processi storici di costruzione sociale. L'analisi ha anzitutto inscritto questi processi nel più ampio contesto della modernità, in cui l'espansione della libertà soggettiva si accompagna a razionalizzazione, disincantamento e progressiva disponibilità tecnico-scientifica del mondo. La natura tende così a perdere lo statuto di "*datum*", di realtà che precede ed eccede l'azione umana, per assumere quello di "*factum*", di realtà oggettivabile, trasformabile e governabile. Entro questo processo il vivente viene reso conoscibile mediante classificazioni e dispositivi sociotecnici, assunto come oggetto di amministrazione e protezio-

ne differenziale e tradotto in risorse oggetto di valorizzazione, specialmente economica. Nella modernità avanzata, la tutela emerge anche come risposta riflessiva ai rischi prodotti dalla modernizzazione stessa, ma tende a servirsi degli stessi strumenti che caratterizzano il progetto moderno: misurazione, previsione, regolazione e controllo. Agli effetti della razionalizzazione si risponde così mediante nuove forme di razionalizzazione, con il rischio di riprodurre la dinamica schismogenetica da cui quei problemi derivano.

Il ricorso alle analisi di Eric Voegelin ha permesso di integrare e ridefinire questo problema analitico. Le categorie non sono soltanto prodotti cognitivi risultanti da processi di costruzione sociale, ma sono anche simboli mediante i quali gli esseri umani articolano determinate esperienze della realtà, rendendole intelligibili e incorporandole negli ordini sociali. Considerare la categorizzazione come simbolizzazione non sostituisce l'analisi sociologica dei processi di costruzione sociale ma la completa, interrogando l'esperienza che le categorie esprimono e il tipo di rapporto con la realtà cui esse danno forma. Questa impostazione consente inoltre di mettere a fuoco il processo di ipostatizzazione dei significati: quando un simbolo si separa dalla matrice esperienziale che lo ha generato tende a irrigidirsi in un concetto apparentemente autosufficiente il cui significato viene assunto come evidente e indisponibile alla discussione. Anche le categorie della tutela del vivente possono allora organizzare il discorso e l'azione senza rendere più visibili i presupposti esperienziali che le hanno generate.

La distinzione tra "natura" e "ambiente" ha fornito un'esemplificazione di questo diverso modo di analizzare le categorie. I due termini non sono stati assunti come categorie reciprocamente esclusive, ma come poli analitici capaci di rendere visibili declinazioni differenziate della medesima esperienza di relazione con la realtà: "natura" conserva la possibilità di esprimere una realtà che precede ed eccede l'azione umana e alla quale l'essere umano e la società partecipano; "ambiente" tende invece a designare la realtà per come essa si presenta a un soggetto o a un sistema: ciò che lo circonda, ne condiziona la riproduzione e può essere tradotto in relazioni funzionali e variabili operative. Queste modalità differenziate non si presentano necessariamente in forma pura ma possono sovrapporsi e combinarsi entro le stesse elaborazioni di tutela, come l'analisi di alcuni documenti chiave ha mostrato.

Ciò non elimina, tuttavia, la direzione prevalente del processo storico ricostruito. La modernizzazione ha progressivamente privilegiato il polo dell'ambiente, vale a dire una modalità di rapporto con il vivente fondata sulla sua oggettivazione. In questo senso, il passaggio dalla natura all'ambiente

rappresenta uno spostamento del baricentro simbolico: da una realtà esperita come ordine che precede ed eccede l'umano a una realtà prevalentemente percepita entro un orizzonte immanente. Il problema emerge, perciò, quando questa modalità di rapporto con il vivente viene assolutizzata e pretende di esaurire le forme possibili della sua esperienza. La tesi proposta è che la difficoltà moderna di tutelare il vivente non dipenda soltanto dall'antropocentrismo, dal capitalismo o dalla tecnocrazia, per quanto tali processi siano decisivi. Essa dipende anche dalla simbolizzazione moderna del rapporto tra essere umano e mondo, che tende a ridurre l'esperienza della realtà come partecipazione a un'esperienza della realtà tendenzialmente oggettivante. Una diversa impostazione della tutela non richiede di rinunciare alla modalità moderna di conoscenza e tutela del vivente ma impone di inscriverla entro un immaginario capace di riconoscere la struttura partecipativa dell'esistenza, cioè l'appartenenza dell'essere umano e delle altre forme del vivente a una realtà che li precede e li eccede.