

# La natura “inavveritita”: verso prospettive immaginali di reincanto

**Authors** Elena Savona

savona.elena@libero.it

Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione |  
Università degli Studi di Perugia

**Abstract** *The "unnoticed nature" : towards perspectives of re-enchantment.* « The most obvious, ubiquitous and important realities are often the most difficult to understand and discuss ». This is Wallace's exhortation to go beyond the egocentricity and become aware of nature, which is considered an obvious and therefore "unnoticed" entity. Nature has suffered the consequences of a way of thinking and living life which make man confused and unaware. This condition helps – in the words of Georg Simmel – the "foreigner" to see the invisible that the autochthonous does not see. But when the risk burst into the scene, it expresses the deep relationship between human being and nature, which is no longer "unnoticed". The feeling of helplessness compared to the unpredictability of phenomena forces us to reverse the course towards "neo-archaic" forms, to reach new horizons of meaning and "refocus our gaze". The aim of this paper is to analyze and reflect on the re-enchanted imageries of nature in the contemporary society with a focus on the perception of risk.

**Keywords** Natura | Pensabilità | Inavvertito | Rischio | Reincanto





Nell'introdurre la riflessione sulla riarticolazione dell'immaginario contemporaneo della natura, occorre fare cenno - ai fini di una più chiara esposizione - all'origine della sua progressiva marginalizzazione dallo scenario della modernità.

## 1. Natura e cultura nell'immaginario premoderno

Per almeno tre secoli natura e cultura hanno operato insieme, mescolandosi nello sguardo libero dal condizionamento razionale e "diabolico" della incalzante logica occidentale moderna. Ogni cosa sembra "con-fondersi" (*sym-bällein*) nella sua ambivalenza, eludendo qualsiasi interferenza razionalistica. Il bene e il male, l'uomo e la natura, il vero e il falso, il visibile e l'invisibile, non si escludono, anzi si completano. L'unità simbolica è intrinseca in ogni componente della relazione armonica che lega l'uomo alla terra (Galimberti, 2013). Nelle società occidentali premoderne le calamità naturali rivelano la presenza del male nel mondo: ogni catastrofe è interpretata come punizione divina di peccati da espiare. La "ansietà escatologica" (Kermode, 1972) che deriva dal sentimento di inettitudine dell'uomo di fronte alla volontà ultraterrena, è compresa e accettata grazie alla mediazione di "dispositivi di senso magico-religiosi" in grado di attribuire significato alle esperienze umane. La natura, dunque, è "avvertita"<sup>1</sup> dall'uomo come una sorta di attentatrice seriale alla sua sopravvivenza. Gli individui, al suo cospetto, sforniti di "strumenti intellettuali e materiali" adeguati a ostacolare le minacce, sprofondano in una condizione di prostrazione (Camorrino, 2018a: 41). L'atteggiamento emotivamente "coinvolto"<sup>2</sup> di fronte all'imperscrutabilità e inaccessibilità della natura, acuendo paure e sentimenti di angoscia, impedisce l'integrazione dell'esperienza ordinaria all'interno di una cornice razionale. Gli uomini ricercano così, nella sfera trascendente, un sostegno psicologico (Elias, 1988). Questa condizione, definita da Elias di "doppio legame", descrive perfettamente la connessione inestricabile tra l'incapacità dell'uomo di gestire il suo "ambiente interiore" e la relazione con un "ambiente esteriore" che rimane minaccioso e insondabile (Camorrino, 2018a: 41). L'universo di significati dell'uomo corrisponde all'universo di significati del cosmo (Berger, 1984) per cui, ad ogni "mutamento dell'ordine naturale", equivale un mutamento dell'ordine sociale. Le azioni dell'uomo

---

<sup>1</sup> Il termine si riferisce alle categorie adottate dalla sociologia dell'inavvertito che si occupa degli aspetti della realtà sociale impalpabili, rimossi e dati per scontato, che costituiscono paradossalmente una maggioranza rispetto agli aspetti "avvertiti" e "fuori dall'ordinario" che invece la definiscono e rappresentano. Per un approfondimento sul tema si rimanda a Brekhus (2018).

<sup>2</sup> Un'interessante chiave di lettura è offerta da Norbert Elias (1988) che, adottando la dicotomia *coinvolgimento-distacco* nell'analisi dei processi di produzione della conoscenza in epoche storiche differenti, mette esemplarmente in luce il mutamento del rapporto uomo-natura, a partire dalla transizione della società tradizionale verso la modernità.



paiono perturbare a un sol tempo l'ordine naturale e quello cosmico, in un rapporto di mutua retroazione (Camorrino, 2018a: 50). Nella visione premoderna una relazione profonda irretisce la natura e l'uomo, dacché le violazioni del *nomos* impongono la ricerca del responsabile al fine di ripristinare l'equilibrio cosmico infranto (Douglas, 1996). La consapevolezza dell'uomo come elemento transeunte di un tutto immutabile e incorruttibile determina il primato della espiazione della colpa – attraverso sacrifici, preghiere, vendette, ecc. – come dispositivo di senso per restituire al mondo l'armonia prima compromessa. Quindi, come osserva puntualmente Camorrino, «l'ordine dell'universo si fonda su una legge morale che regola le relazioni fra gli uomini assorbendone integralmente l'esistenza» per la quale ai "mali fisici" corrispondono i "mali morali" (Camorrino, 2018a: 47). Con la cacciata di Dio dal suo regno terreno da parte dello spirito prometeico della ragione, la mente umana si sostituisce alla presenza dell'entità sovrannaturale che rimane comunque un "sottosistema" di una più estesa Mente – costituita dall'uomo e l'ambiente – rapportabile a Dio (Bateson, 2000). La "Mente" è una "unità necessaria" che connette profondamente l'essere umano al mondo naturale di cui è parte. È la totalità più vasta da cui la tradizione epistemologica occidentale ha espunto la dimensione sacra e il senso estetico e unificante<sup>3</sup>, più adeguato invece – secondo Bateson – a comprendere il complesso delle relazioni del sistema vivente (Bateson, 1979). Estromettendo Dio, con un atto di *hybris* che non ammette interferenze, l'uomo si allontana dalla religiosità ed estromette sé stesso dall'ambiente. La concordanza tra l'uomo e la terra si affievolisce fino a scomparire e questi, ormai straniero, rafforza la sua autonomia in un atteggiamento sempre più egoistico e distaccato dalla sua contendente simbolica e complementare: la natura (Galimberti, 2013).

## 2. La natura «inavvertita»: lo scenario moderno

I processi di industrializzazione e modernizzazione si sono compiuti sotto l'egida di principi che hanno allontanato l'uomo dalla natura. A dominare il panorama culturale occidentale è il dualismo cartesiano che ha dissolto l'originaria unità della coppia anima/corpo, scissa nelle sue componenti intese come due entità isolate e contrapposte. La realtà corporea diventa mera estensione – sottoposta al vaglio delle leggi della meccanica – priva di vitalità e di significato, nettamente distinta dalla cosa pensante. Il pensiero positivo razionale e laico sulla natura identifica quest'ultima come spazio

---

<sup>3</sup> La "teoria olistica" proposta da Bateson (1979) è costruita sulla convinzione che la perdita del senso estetico sia il precipitato di un "errore epistemologico" su cui si fondano l'interpretazione deterministica del mondo e la visione lineare dell'evoluzione degli esseri viventi. L'autore, dunque, si distacca dal tradizionale principio epistemologico di causalità lineare e suggerisce una visione circolare e complessa ("cibernetica") che tenga conto delle interazioni tra "le cose viventi" e tra queste e l'unità più grande in cui sono inserite, la "Mente".



antropologico, "geometrico euclideo", costruito su principi fisici e resistente alle ingerenze trascendentali (Merleau-Ponty, 2005). Come afferma Scheler:

il monoteismo creazionistico giudaico-cristiano e la sua vittoria sulla religione e sulla metafisica del mondo antico fu senza dubbio la prima fondamentale possibilità per porre in libertà la ricerca sistematica della Natura. Fu un mettere in libertà la Natura per la scienza in un ordine di grandezza che forse oltrepassa tutto ciò che fino ad oggi è accaduto in Occidente. Il Dio spirituale di volontà e lavoro, il Creatore, che nessun Greco e nessun Romano, nessun Platone e nessun Aristotele conobbe, è stato la maggiore santificazione dell'idea del lavoro e del dominio sopra le cose infraumane; e nel medesimo tempo operò la più grande disanimazione, mortificazione e razionalizzazione della Natura, che abbia mai avuto luogo in rapporto alle culture asiatiche e dell'antichità (Scheler, 1966: 79).

L'inclinazione a dicotomizzare, è un tratto tipico dell'*habitus* mentale dell'Occidente moderno – in linea con la *ratio* del "principio di non contraddizione" o del "terzo escluso" caro ad Aristotele – ove natura e cultura, come una "coppia di gemelli" in continua competizione, sono spinti in direzioni diverse per affermare la propria singolarità e differenza (Hillman, 2014). In questo senso, la lotta tra l'uomo e la natura, tra Dio e la ragione, tra Antichi e Moderni connota – nella visione di Latour (2009) – l'immaginario del «Moderno». Infatti, l'avvento della razionalità impoverisce disastri e calamità naturali del proprio valore morale, e li trasforma in avvenimenti consueti e espropriati di intenzionalità che l'uomo può infine controllare e prevedere (Camorrino, 2018a: 63). La dissoluzione del legame profondo tra l'uomo e la natura sviluppa una coscienza "distaccata" da quest'ultima (Elias, 1988). La scienza, impegnata in un processo accelerato di addomesticazione, priva la natura della sua originaria vitalità ed estromette l'essere umano dall'ambiente di cui è parte. Lo spazio moderno diventa così il regno della differenza e della divisione. L'intellettualizzazione scientifica del mondo – spiega Weber – squalifica le spiegazioni irrazionali dei fenomeni naturali, e conduce l'uomo verso un destino di «disincanto» (*Entzauberung*) (Weber, 2004: 43). Ogni sfera della vita sociale deve sottoporsi al processo del «tribunale della ragione»<sup>4</sup> (Camorrino, 2018a: 66), conformandosi ai principi regolatori dell'esperienza. La concezione deterministica del mondo e il "disfacimento delle immagini religiose del mondo" (Habermas, 1987), sgretolano l'orizzonte di senso comune nel quale l'"ordine umano" non partecipa più all'"ordine cosmico" che coinvolge e carica di senso l'esperienza umana (Berger, 1984). Tuttavia, il bisogno della ricerca del significato da conferire all'esperienza umana non scompare dall'orizzonte di senso della modernità. La scienza, primeggiando all'interno dell'universo simbolico moderno (Berger, Luckmann, 1991) diventa l'affidataria dei significati ultimi dell'esperienza umana e lo strumento privilegiato grazie al quale elevare l'uomo a una condizione ontologica superiore. L'angoscia generata dalla *humana conditio* di mortalità e il bisogno antichissimo di conferirvi un senso, giustificano il tentativo culturale di cercare riparo

<sup>4</sup> Secondo la celebre definizione kantiana.



dall'incertezza e dal rischio – tratti tipici che caratterizzano l'esperienza umana all'interno del cosmo (Elias, 2011). Ogni cultura conferisce senso alla morte elaborando sistemi simbolici che orientano l'agire dell'uomo secondo rappresentazioni della realtà conformi ai rispettivi universi culturali (Cavicchia Scalamonti, 2007).

Pericoli e minacce sono dunque sottoposti al vaglio critico del paradigma moderno che attribuisce loro un senso, e su cui sviluppano misure di prevenzione, difesa e controllo (Beck, 2018). Le conquiste della scienza moderna spianano la strada al progresso e allo avanzamento dello spirito razionalistico per mezzo dei quali la natura viene depredata di segreti e risorse. La sottomissione alla volontà narcisistica dell'uomo tesa al primato assoluto della conoscenza senza contaminazioni, assurge a mezzo privilegiato per il raggiungimento della verità. Difatti – secondo la notissima tesi sostenuta da Martin Heidegger – la divisione del soggetto dall'oggetto non deriva che da un processo di conoscenza inteso come "dischiudimento" (*aletheia*) della verità e comprensione di "ciò che è evidente". Il processo di conoscenza occidentale è dunque fondato sui principi della rivelazione di un senso già dato. La scienza diventa lo strumento privilegiato per soddisfare il bisogno di trovare l'episteme, configurandosi come potente mezzo di "disvelamento" della struttura profonda di senso e di significato della natura creata da Dio. La possibilità di attribuire senso al mondo ha sopraelevato l'uomo ad una posizione di superiorità morale e di volontà nei confronti dell'ambiente, fino a trasformarlo in un meccanismo che non ha bisogno di Dio (Heidegger, 1991). Se da un lato la produzione di una conoscenza pratica e alienata della natura non umana riduce il numero dei rischi ad essa legati, dall'altro – sottolinea Elias – la formazione e l'impiego della conoscenza nel campo dei processi sociali non si caratterizzano per il medesimo grado di corrispondenza con la realtà, poiché intrise dei desideri e delle paure dell'uomo. Le tensioni che ne derivano sfuggono alla logica della ragione ed espongono l'uomo a pericoli più gravi, finanche all'autodistruzione (Elias, 1988: 85).

In tal senso, quando la trasformazione degli equilibri e dell'armonia del mondo e la potenza distruttiva dell'agire umano assumono le sembianze della minaccia, e il "rischio diventa catastrofe", il visibile si ricongiunge alla sua metà invisibile (Beck, 2011). Come afferma Beck: «La scala del cambiamento è oltre la nostra immaginazione. L'idea che siamo i padroni dell'universo è completamente crollata e si è trasformata nel suo contrario<sup>5</sup>» (Beck, 2015: 75).

### 3. Il ritorno dell'invisibile : il rischio nella società contemporanea

La natura si "riavverte" nel momento in cui il rapporto tra l'uomo e il suo ambiente si incrina drasticamente. La tardo modernità, "età degli effetti collaterali", così definita

---

<sup>5</sup> Traduzione mia.



da Ulrich Beck, si caratterizza per l'aumento delle preoccupazioni legate all'impatto delle attività antropiche che fino ad allora avevano assicurato lo sviluppo economico e sociale occidentale sulla salute e sull'ambiente. Il cambiamento climatico, il probabile esaurimento delle risorse naturali, la difficoltà di gestire e riciclare la mole di rifiuti prodotta dalla società dei consumi (Beck, 2015) e i successivi incidenti nucleari che hanno coinvolto le centrali di Three Miles Island (1981) e Chernobyl (1986), hanno contribuito alla presa di coscienza dell'essere al mondo come parte di esso. La minaccia legata alla presenza dei rischi dello sviluppo tecnologico che segnala la difficoltà di conoscere e prevedere le conseguenze di disastri di simile portata, mette così in discussione la fiducia cieca accordata per secoli alla scienza e alla tecnica (Beck, 2015). Difatti, l'influenza dell'agire umano altera gli equilibri e l'armonia del mondo, moltiplicandone le conseguenze inattese. L'innocenza e la purezza di cui si è caricato l'universo scientifico si smarrisce dietro al moltiplicarsi dei rischi che costantemente attentano alla sopravvivenza degli esseri umani sulla Terra. La rappresentazione anticipatrice di minacce globali "messe in scena" dai mass media, invade il pensiero e le azioni individuali e collettive, presentifica le conseguenze dei rischi latenti (Beck, 2011). È in questo senso che visibile e invisibile sembrano ricongiungersi negli effetti di realtà prodotti dal verificarsi della catastrofe.

Questo senso di minaccia ha contribuito alla nascita di movimenti animati dall'esigenza di rifondare la relazione con la natura: l'uomo si riconnette alla terra, il visibile all'invisibile, confluendo l'uno nell'altro e compenetrandosi. Secondo tale visione, solo quando la natura sarà concepita come "casa comune", il legame dell'uomo con gli altri e con la natura sarà finalmente ricostituito (Venturi Ferriolo, 2019). Immaginare e riscoprire la dimensione simbolica "inavvertita" (Brekhus, 2018) della natura permette all'uomo di cogliere gli aspetti latenti e considerati dal pensiero oggettivante "residuali" - parafrasando Pareto (2013) - e non rilevanti dei fenomeni.

Ciò permette di ri-percepire - secondo la visione di Merleau-Ponty (2005) - il mondo, inteso come la "somma" di tutte le cose di cui l'uomo è parte, ma da cui deve estraniarsi posizionandosi da punti di vista e prospettive sempre diverse e quindi, rivalutare di volta in volta l'importanza di una realtà troppo a lungo "data per scontato" (Zerubavel, 2019).

In tal senso si diffondono visioni olistiche ed ecospirituali (Choné, 2017) che auspicano il ritorno al dialogo dell'uomo e di tutti gli esseri con la natura. Su questa falsa riga, mi pare, si possono annoverare i contributi e le riflessioni di James Hillman e di Massimo Venturi Ferriolo che prescrivono il recupero della dimensione più intima e profonda del sentire. Secondo questi autori l'essere umano e la natura tornano ad essere in compresenza.

La metafora del giardino che Venturi Ferriolo utilizza per recuperare il potere simbolico-immaginale da cui è animato il rapporto uomo-natura offre - ad avviso di chi scrive - un'interessante descrizione della trasformazione dell'idea mitica di natura, dapprima sottomessa alla logica del riduzionismo cartesiano. In questo senso, l'uomo si identifica nel "giardiniera" e come tale, è spinto a compiere ogni tentativo di



trasformazione del "mondo in un giardino", "buon luogo", e del "giardino in un mondo". Venturi Ferriolo sostiene quindi il recupero dell'originario archetipo della natura associato alla bellissima Iside, dea della "fertilità e ricchezza". Il giardino è da lui inteso come il "grembo della vita" ove esiste un dialogo a-conflittuale tra tutti gli esseri e gli elementi della natura (Venturi Ferriolo, 2019: 3). Nell'immaginario dello stesso autore è ancorata l'idea della natura-paradiso, a cui tornare dopo una vita senza peccati, in una natura "madre generosa", ricca distesa incontaminata, rispettata e temuta per la sua ambivalenza (Venturi Ferriolo, 2019: 4). Il mito della "Madre Terra", si accorda d'altra parte con quel processo tipicamente postmoderno che Michel Maffesoli definisce di "femminilizzazione del mondo", cioè del «ritorno dell'antico mito platonico dell'androgino» (Maffesoli, 2013a: 50). Secondo la visione di Venturi Ferriolo, la convivenza del "visibile" e dell' "invisibile", della maestosità e dei misteri, affascina e spaventa, meraviglia e disarmo l'uomo per l'imprevedibilità e la forza dei suoi effetti di realtà. La "rigidità dogmatica cartesiana" è superabile, secondo l'autore, recuperando l'antico stupore contemplativo tipico dei pensatori greci e latini i quali, com'è noto, trasformarono il giardino in luogo di riflessione e divulgazione del sapere, in cui custodire i pensieri e le ambizioni dell'umanità. Il giardino si carica profondamente di valore simbolico, in esso si scopre il piacere di pensare, e per questo «l'anima non è solo dentro di noi, ma anche fuori. L'anima si lega al giardino e al mondo» (Venturi Ferriolo, 2019: 68). Infatti, nella visione di Hillman (2014), l'ambiente è molto di più della sua rappresentazione occidentale moderna; è fuso con noi e "intriso di anima". «Dove finisce l'ambiente e dove incomincio io, e anzi come posso cominciare, senza essere in qualche luogo, coinvolto intimamente e nutrito dalla natura del mondo?» (Hillman, 2014: 197-198). La dimensione psichica e l'immaginazione dell'essere umano sono influenzate e alimentate dalle informazioni e dalle immagini che ricevono dall'ambiente, e con cui sono in costante e permanente interazione. La soggettività del mondo, estromessa dal processo di conoscenza e interpretazione moderna dei fenomeni, viene qui recuperata esortando ad «essere nel mondo con il cuore e non con la testa» (Hillman, 1996: 143-144). La natura è ricca di immagini che vanno oltre le proiezioni e la percezione umana di una anima che ha, secondo Hillman, le sue "ragioni", la sua "storia", il suo "terreno", le sue "leggi e finalità" (Hillman, 2014). Riconsegnare l'anima al mondo è, quindi, un'opportunità per ripensare l'immaginario della natura a partire dall'idea che l'uomo ha di sé stesso e del suo rapporto con l'ambiente (Hillman, 1996: 145). Con la modernità la natura è assoggettata ad un nuovo Dio, l'uomo. Plasmato a immagine e somiglianza di Prometeo o Ercole, recide ogni legame psichico con la natura, la espropria di sacralità, rapportandosi a essa senza alcun risentimento. Il sacro viene rimosso e come tale, ritorna con forza nelle "psicopatologie dell'istinto umano". L'uomo torna a fare "esperienza ontologica" del mondo quando è "immerso nel terrore" (Hillman, 1996: 146-147) e intravede il rischio dell'attentato alla sua sopravvivenza. Il ripristino della dimensione qualitativa ed emotiva consente di cogliere i legami congeniti con le cose della natura e della cultura, di ricreare un rapporto intimo con la corporeità, con l'ambiente, in una rinnovata



consapevolezza dell'influenza che il mondo ha sull'essere umano. Solo così l'uomo torna a fare esperienza della realtà e entra di nuovo in connessione con il mondo vivente, sacro e immaginato. Dunque, il panico e gli istinti riaprono le porte alla realtà della natura (Hillman, 1996: 147). L'assegnazione del "valore magico" alla natura e l'acquisizione di una sensibilità rispetto alla sua integrità ne restituiscono l'anima e ripristinano l'immagine originaria che la rende visibile in ogni cosa. Le cose, secondo Hillman, si presentano a noi indipendentemente da come vogliamo rapportarci ad essa (Hillman, 1996: 149). La ricongiunzione della natura alla cultura, del "dato da Dio" al "fatto dall'uomo" dona anima e bellezza alla natura, al punto che questa tornerebbe in ultimo ad essere avvertita e udita (Hillman, 1996: 153). Anche Hillman adotta l'immagine del giardino, inteso questa volta come "arte", "imitazione" nonché "miniaturizzazione della natura" e un indebolimento della paura che ingenera (Hillman, 1996: 156). La natura selvaggia, invece, si esperisce in un breve momento, «quando ci muoviamo con i sensi di all'erta e ascoltiamo, osserviamo, respiriamo in sintonia con il mondo attorno a noi, riconoscendone le priorità e considerandoci suoi ospiti» (Hillman, 1996: 156).

Il sentimento di angoscia e smarrimento di fronte all'immensità e alla potenza inconfessata della natura, si rivela nella *"rêverie della foresta"*, individuata da Bachelard nella "contemplazione originaria" della sacralità della natura che solo il poeta è in grado di cogliere. Quando gli Dei hanno ammesso le "singolarità umane", la dimensione trascendentale della natura ha perso tutta la sua aura (Bachelard, 2011: 217-220). L'incontenibile entusiasmo dell'uomo occidentale perturba l'ordine naturale del giardino, e deforma le tradizionali configurazioni (D'Andrea, 2013) di una natura "proprietà" dell'uomo, avulsa da relazioni e interazioni.

Al cospetto delle promesse disonorate dalla modernità che hanno causato il depotenziamento della "grande narrazione" scientifica (Lyotard, 2008), emerge una inedita forma di spiritualizzazione che conferisce alla natura una spiccata superiorità morale, contro il mero dominio degli interessi economici e industriali (Camorrino, 2018a). In tal senso, la "grande narrazione ecologista" interviene a colmare l'assenza di significato generata dalla minaccia del possibile fallimento del "progetto moderno" (Camorrino, 2018b). L'irrealizzabilità di una visione meccanica, unitaria e prevedibile della natura lascia spazio a interpretazioni "reincantate" (Maffesoli, 2018), laddove Michel Maffesoli con questo concetto intende il rimpatrio dell'esperienza sensibile, corporea e della natura (Maffesoli, 2013b: 80).

Nella società postmoderna, si assiste alla ricomparsa della fascinazione per ciò che il razionalismo cartesiano ha ignorato a lungo ed è rimasto oscuro alla mente: il sacro. Forme diverse del vivere associato riacquistano valore, caricandosi di spiritualità. Secondo Maffesoli, la "religiosità sacrale" che pervade la società - certamente difficile da accettare e comprendere secondo i dogmi del pensiero occidentale moderno - risiede nella condivisione di esperienze, spazi, luoghi e sensazioni che si con-fondono nella comunione di "vibrazioni religiose". Ecco che in questa potente connessione, l'autore scorge la realtà della religiosità, del sacro, i cui confini non possono essere



definiti dagli strumenti di definizione e misurazione astratti della ragione (Maffesoli, 2018). L'estromissione della "ragione sensibile" dal processo di conoscenza è responsabile della espropriazione del valore spirituale della natura, nonché di un processo che ha, più in generale, sprofondato la società occidentale moderna in una condizione di "miseria spirituale" (Maffesoli, 2018). Per tali ragioni, Maffesoli sostiene la necessità di «ripristinare l'arte di pensare imparando a cogliere il significato nascosto delle cose e quindi, l'ordine delle cose<sup>6</sup>» (Maffesoli, 2018: 10). Si tratta, dunque, di reintegrare l'invisibile nel visibile, la conoscenza simbolico-immaginale nella conoscenza razionale, laddove – citando i celebri versi di Charles Baudelaire – «la Natura è una foresta di simboli» che ospita distinzioni e contraddittorialità senza pretesa di sintesi alcuna. La complessità della realtà sociale contemporanea è comprensibile e interpretabile attraverso "nuove mediazioni simboliche" in grado di cogliere le connessioni profonde tra le cose, tra i simboli e le immagini che la modernità ha invece negato. Oggi si registra, invece, un capovolgimento che dona nuovo valore e significato all'immaginario e che Maffesoli definisce "la rivincita di Dioniso" (Maffesoli, 2013b: 82, 87), cioè a dire del "regime notturno" (Durand, 2013).

La Natura si carica dunque di rinnovati sensi profondi e positivi che attingono a una visione nostalgica e romantica (Camorrino, 2018c) e la indirizzano al "notturno", cioè a dire al "regime" dell' "eufemismo", del "compromesso", della "intimità", del "nutrimento", dei "simboli mistici" della "discesa" e della "coppa". Il riavvicinamento dell'uomo alla natura surrogerebbe l'atteggiamento antitetico radicato nella cultura occidentale. Le dimensioni qualitativa e quantitativa dello spazio convergono nella confusione della notte (Durand, 2013). Si assisterebbe così, applicando le categorie simbolico-immaginali classificate da Durand, ad un capovolgimento dell'immagine della natura, ora materna. Difatti, l'autonomia e la forza dell'immaginario con cui sono rappresentati i simboli, si rivela in grado di conciliare contraddizioni che parevano irrisolvibili. La comunicazione immaginale riconcilia, più in generale, la corporeità umana e la materialità degli oggetti all'astrattezza delle idee, attingendo all' «infinità priva di senso» weberiana a cui diamo senso. Per tali ragioni, il contributo di Durand è considerato ineludibile nel processo di rifondazione e accrescimento del sapere, "reincantato" delle sue componenti qualitativa, corporea e simbolico-immaginale. Questo stato di cose stimola inoltre al ripensamento dell'"essere nel mondo" che restituisca dignità e valore alla dimensione corporea della conoscenza, e in ultimo, dell'esistenza (D'Andrea, 2014). Ciò detto, non può seguire una definitiva sconfitta della "ragione astratta" – nei termini di Maffesoli (2000) – da parte della forza "dionisiaca" della "ragione sensibile". Nella complessità della Terra, forze disordinate e "complementari" interagiscono continuamente eludendo le leggi dello spirito ordinatore moderno (D'Andrea, 2014: 200). In tal senso, la teoria e la prassi, «il sapere e l'arte di abitare il mondo» (D'Andrea, 2014: 200), si ricongiungono in una nuova forma di "conoscenza pertinente". Quest'ultima, pur non ritraendo e riproducendo

---

<sup>6</sup> Traduzione mia.



fedelmente la realtà del mondo esterno, rappresenta, secondo Morin, un nuovo modello di comprensione e pensabilità della conoscenza che non ignora il contesto globale, fondamentale invece ad affrontare la minaccia di "errori" ed "illusioni" ma suggerisce di riflettere e interrogarsi sul processo e sulle modalità, sugli accecamenti paradigmatici da cui tali errori e illusioni si originano (Morin, 2001).

Nondimeno la scelta di una strategia di conoscenza a detrimento dell'altra, non è che il rispecchiamento dell'atteggiamento con cui ogni cultura interpreta il non razionale di ciò che chiama "realtà". «Bisogna andare dall'altra parte (...) dove la ragione ama essere in pericolo» (Bachelard, cit. in Morin, 1993: 12). Ne deriva il continuo evolvere della cultura come entità multiforme, incubatrice di "visioni alternative", in cui non solo quella dominante trova posto (D'Andrea, 2014: 205). L'esigenza di un cambiamento dei quadri di comprensione e interpretazione occidentali è segnalata dalla presenza massiccia di eventi e dati inattesi e inspiegabili, il più delle volte "risolti" come livelli di errore accettabili o come "malfunzionamenti" che Kuhn (1978) chiama «anomalie». Queste sollevano richieste che spesso rimangono inascoltate dalle istituzioni, che scelgono il silenzio al cambiamento, l'indifferenza al disordine.

In questo scenario, nella visione di D'Andrea (2014), l'ecologia si permea di una proprietà estetica, che tiene conto del "non razionale" inteso nella sua complessità, restituendo alla natura senso e significato. La massiccia influenza sull'agire sociale del "non razionale" - come avvalorato da Pareto - si manifesta nella quotidianità della società postmoderna attraverso numerosi effetti di realtà. La "ecologia estetica", secondo D'Andrea, ha quindi l'obiettivo di indirizzare la nostra cultura verso una logica inclusiva in cui il "non razionale" torna ad avere dignità attraverso la reintegrazione della dimensione qualitativa e non razionale dello stare insieme, recuperandone l'essenza. La condivisione di momenti e spazi, di esperienze e limiti, alla base del legame sociale e della solidarietà, legate alla sfera estetica ed emotiva, ripristinerebbero l'equilibrio oggi precario del rapporto uomo-ambiente imputato al razionalismo strumentale. Sebbene la "inerzia paradigmatica" morda il freno del cambiamento, ingabbiando i problemi negli schemi di comprensione classici da cui di fatto sono stati prodotti, l'incremento delle anomalie scompagina l'orizzonte di senso della tradizione culturale e apre ad una nuova consapevolezza. L'ecologia estetica si propone in questo senso come modello paradigmatico rivoluzionario in cui l'uomo occidentale affronta e ripensa sé stesso (D'Andrea, 2014: 209). Per dirla con D'Andrea, «L'ambiente è il sottotesto centrale di tutto questo, perché è in grado di sviluppare un'attrazione che va ben oltre la logica razionale, un'attrazione simbolica, radicata nell'appartenenza profonda. Noi *siamo* ambiente, non siamo nell'ambiente. Per recuperare questa consapevolezza, o conquistarla *ex novo*, dovremo ricomporre i frammenti della complessità che cartesianesimo e razionalismo hanno infranto e ritrovare il nostro posto nel mondo» (D'Andrea, 2014: 210).



## Conclusioni

Quanto detto sinora lascia affiorare, in conclusione, il bisogno della riconfigurazione di un modo di abitare e acquisire la consapevolezza di appartenere all'ambiente, per il quale si impone la necessità del dialogo tra i saperi. I cambiamenti inattesi legati al verificarsi di rischi (latenti), non possono, dunque, essere affrontati con l'esclusiva applicazione del sapere tecnico-scientifico. Ma, per dirla con Morin, possono essere meglio compresi attraverso lo sviluppo di un "pensiero complesso", globale, in grado altresì di comprendere l'irriducibilità del legame dell'uomo con il cosmo, e delle cose tra loro. «Scopo del pensiero complesso non è distruggere l'incertezza, ma individuarla, riconoscerla, è evitare la credenza in una verità totale» (Morin, 2016: 109).

La dimensione nascosta, dunque invisibile, della natura può essere inserita nel novero delle realtà ignorate, su cui cioè non si tende, spesso e volentieri, a soffermarsi e di cui non si ha la piena consapevolezza (Zerubavel, 2019). Infatti, secondo Zerubavel, l'inavvertito è «una sorta di invisibilità culturale» (Zerubavel, 2019: 40). Tale questione è ben espressa anche da Foster Wallace, secondo cui: «Le realtà più ovvie, onnipresenti e importanti sono spesso le più difficili da capire e discutere» (Wallace, 2009: 143). Dalle parole dell'autore, emerge chiaramente l'importanza di rivolgere l'attenzione a quanto solitamente reputato "ordinario" e "irrilevante", "dato per scontato", non detto, una sorta di rumore di fondo, si potrebbe dire "rumore d'ambiente".

Affinché una cosa venga data per scontata, è necessario, anzitutto, considerarla routinaria e non speciale. In fin dei conti, è la consapevolezza che si avrà a che fare con faccende in nessun modo "fuori dall'ordinario" ad assicurare una certa prevedibilità all'azione, facilitando lo sviluppo di aspettative a cui ancorare determinati pregiudizi, entro un orizzonte di ordinarietà che può essere sconvolto solo dal verificarsi di qualcosa d'inatteso (Zerubavel, 2019: 47).

Nella "società mondiale del rischio" l'inatteso, col suo manifestarsi, rende "avvertite" realtà e costruzioni sociali finora "inavvertite". Così, l'invisibile diventa visibile durante una crisi ambientale globale; quando il "rischio diventa catastrofe" (Beck, 2011). Sviluppare una coscienza ecologica rispetto agli impatti ambientali del nostro stile di vita e acquisire, dunque, una nuova forma di responsabilità individuale e collettiva, costringe a invertire la rotta, approdare a nuovi orizzonti di senso. Sono questi gli obiettivi auspicabili per il "nuovo uomo ecologico", affinché pensi e agisca con una "mente locale" (La Cecla, 1991: 66) e torni ad "essere ambiente".

## Bibliografia

- Bateson G. (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unit*, New York, E. P. Dutton.
- Bateson G. (2000), *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.



- Bachelard G. (2011), *La poetica dello spazio*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Beck U. (2011), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Bari, Laterza.
- Beck U. (2018), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci.
- Beck U. (2015), Emancipatory catastrophism: What does it mean to climate change and risk society? in *Current Sociology*, SAGE, 75-88.
- Berger P. L. (1984), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, Sugarco.
- Berger P. e Luckmann T. (1991), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Brekhus W. H. (2018), *Sociologia dell'inavvertito*, Roma, Castelvecchi.
- Camorrino A. (2018a), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Napoli, Libreria Dante&Descartes.
- Camorrino A. (2018b), La "grande narrazione ecologista". La "scoperta" dell'inquinamento digitale e il ritorno della Natura nell'immaginario della società contemporanea in *Quaderni di teoria sociale*, 107-133.
- Camorrino A. (2018c), La natura disneyficata: analisi sociologica di un mito contemporaneo in Valastro O. M. (a cura di), *Miti e immaginari nella contemporaneità*, M@gma.
- Cavicchia Scalamonti A. (2007), *La morte. Quattro variazioni sul tema*, Santa Maria C.V. (CE), Ipermedium.
- Choné A. (2017), Ecospirituality, in A. Choné, I. Hajek, P. Hamman, *Rethinking Nature. Challenging disciplinary boundaries*, Routledge, Londra / New York, 38-48.
- D'Andrea F. (2013), Un posto nel mondo. Considerazioni immaginali sul problema ambientale, in *Bachelardiana*, Il Melangolo, 51-62.
- D'Andrea F. (2014), Per un'ecologia estetica. Le dimensioni non razionali della coesione sociale in *Im@go, Rivista di Studi Sociali sull'immaginario*, 197-212.
- Douglas M. (1996), *Rischio e colpa*, Bologna, Il Mulino.



Durand, G. (2013), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Dedalo.

Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Bologna, Il Mulino.

Elias N. (2011), *La solitudine del morente*, Bologna, il Mulino.

Galimberti U. (2013), *La Terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano, Feltrinelli.

Habermas J. (1987), *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza.

Heidegger M. (1991), *Saggi e discorsi*, Vattimo G. (a cura di), Milano, Mursia.

Hillman J. (1996), *Fuochi blu*, Moore, T. (a cura di), Milano, Adelphi.

Hillman J. (2014), *Il codice dell'anima*, Milano, Adelphi.

Kermode F. (1972), *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Milano, Rizzoli.

Kuhn, T.S. (1978), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi.

La Cecla F. (1991), *Mente locale: per un'antropologia dell'abitare*, Milano, Elèuthera.

Latour B. (2009), *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera.

Liotard J. F. (2008), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli.

Maffesoli M. (2000), *Elogio della ragione sensibile*, Edizioni Seam.

Maffesoli M. (2013a), *Dialettiche postmoderne: la conquista e il progetto*, in S. Leonzi (a cura di), *Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando, pp. 49-64.

Maffesoli M. (2013b), *Il mondo immaginale tra presentazione e rappresentazione*, in S. Leonzi (a cura di), *Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando pp. 80-95.

Maffesoli M. (2018), *Considérations sur le «sacral» postmoderne*, *Sociétés*, 1, 139: 717.

Merleau-Ponty M. (2005), *Phenomenology of perception*, Londra, Routledge.



- Morin E. (1993), *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Milano, Bompiani.
- Morin E. (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Raffaello Cortina.
- Morin E. (2016), *Sette lezioni sul pensiero globale*, Milano, Raffaello Cortina.
- Pareto V. (2013), *Trattato di sociologia generale*, Torino, Utet.
- Scheler M. (1966), *Sociologia del sapere*, Roma, Abete.
- Venturi Ferriolo M. (2019), *Oltre il giardino*, Torino, Giulio Einaudi Editore.
- Zerubavel E. (2019), *Dato per scontato, la costruzione dell'ovvietà*, Milano, Meltemi.
- Wallace D. F. (2009), *Questa è l'acqua*, Torino, Einaudi.
- Weber M. (2004), *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi.