

PROCESSO ALLA REALTÀ COME PROCESSO

Per un *logos* dell'*oikos*

Abstract

Whitehead is perhaps the most widely considered ecological philosophy today. But to produce a philosophy of ecology is it necessary to start from Whitehead? In this article we try to provide evidence of how it is not only possible but also necessary to attempt paths to the philosophy of ecology are also emancipated from Whitehead's ontology.

Keywords

Whitehead, process, reality, ecology, ontology

Tre problemi

Tre i problemi di partenza: 1) gestire la complessità del discorso filosofico avanzato da Whitehead in *Process and Reality*; 2) fare dell'ecologia un discorso filosofico; 3) confrontare i due discorsi.

Se necessariamente dovremo abbozzare delle risposte a tutti e tre questi problemi – imponendocelo l'esposizione stessa – altrettanto necessariamente avremo fatto molto riuscendo anche solo a persuadere della loro rilevanza.

Whitehead

Leggere in modo non organico una «filosofia dell'organico» potrebbe sembrare il colmo dell'ingiustizia ma è lo stesso *Process and Reality* che ce ne fornisce qualche autorizzazione fondando ontologicamente – «no entity can be conceived in complete abstraction from the system of the universe» – l'ideale secondo cui, di una speculazione, «its fundamental notions shall not seem capable of abstraction from each other»¹. Se ciò significa che tanto cosmicamente quanto logicamente il centro è dappertutto come da nessuna parte – per richiamare Giordano Bruno di cui, fra l'altro, Whitehead può considerarsi tra i massimi eredi – allora concentrarci su alcuni aspetti di *Process and Reality* non dovrebbe offendere troppo, di questi, l'intelligenza né precludere, sian pure in maniera implicita, ai restanti.

¹ A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, edizione corretta, a cura di D. R. Griffin e D. W. Sherburne, The Free Press, New York 1979 (ed. or. 1929), p. 3.

Ciò detto, almeno a livello di quella che Whitehead chiama «imaginative rationalization»² – echeggiando, verrebbe d’aggiungere, la «gaia scienza» di Nietzsche – potremo forse accordarci nel considerare la rizomatica e volutamente sfuggente, se proprio non enigmatica³, nozione di *prehension* come caratterizzante, non foss’altro per il numero delle sue occorrenze, *Process and Reality*. La realtà è un processo, e discontinuo (si noti il quasi ossimoro fra processualità e discontinuità), perché è una prensione: un succedersi d’infinito prensioni differenti (da qui la discontinuità). Quello di Whitehead è un neo-occasionalismo, con le «‘actual entities’ – also termed ‘actual occasions’»⁴. A ciò si aggiunga subito, però – e dovremo insistervi forse più di quanto solitamente si faccia – che le prensioni non costituiscono *tutta* la realtà: «a prehension is only a subordinate element in an actual entity»⁵. Ne sono, della realtà, l’estrinsecazione, la manifestazione, il *processo*; valgono da attualizzazione, sempre parziale, delle *entità* – la realtà ultima (a rischio di rievocare la sostanzialità aristotelica: Whitehead parla d’altronde di *stubborn fact*⁶) che non si dà mai se non, avrebbe detto Aristotele, accidentalmente o categorizzandosi e non in maniera *pura* o assoluta. La «complete actuality» – l’entità nella pienezza della sua realizzazione – è «a reference», un asintoto, *finalisticamente* necessario «to give the reason why such a prehension is what is in respect to its subjective form». Infatti, «this subjective form is determined by the subjective aim at further integration, so as to obtain the ‘satisfaction’ of the complete subject»⁷. *Soddisfazione* che se si realizzasse bloccherebbe ogni processualità decretando la stasi (o la morte) non solo dalla singola entità ma dell’intero universo⁸. Cerchiamo d’approfondire.

«The theory of prehensions is founded upon the doctrine that there are no concrete facts which are merely public, or merely private»⁹. Il che – sep-

² Ivi, p. 32.

³ Enigma forse almeno in parte scioglibile, anche se non per il suo lato ontologico, accostando alla *prehension* di Whitehead – oltre ai quanti di energia come da lui stesso suggerito – l’*affordance* di James Gibson. Cfr. Id., *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979. Una caratterizzazione autoriale di *prehension* – e si tenga conto che per Whitehead «no language can be anything but elliptical, requiring a leap of imagination to understand its meaning in its relevance to immediate experience» (*Process and Reality*, cit. p. 13) – è invece la seguente: «a prehension reproduces in itself the general characteristics of an actual entity: it is referent to an external world, and in this sense will be said to have a ‘vector character’; it involves emotion, and purpose, and valuation, and causation» (ivi, p. 19).

⁴ Ivi, p. 18. D’accordo con le equazioni di Maxwell, «also each electron is a society of electronic occasions, and each proton is a society of protonic occasions» (ivi, p. 91).

⁵ Ivi, p. 32.

⁶ «The creative advance of the world is the becoming, the perishing, and the objective immortality of those which jointly constitute *stubborn fact*» (ivi, p. XIV).

⁷ Ivi, p. 19.

⁸ Siamo vicini allo slancio vitale come movimento della differenziazione in Bergson, di cui parla G. Deleuze in Id., *Il bergsonismo e altri saggi* [1966], a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.

⁹ Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 290.

pure in termini più esistenziali che ontologici – è come dichiarare erroneo il dualismo cartesiano fra *res cogitans* e *res extensa*. Perché? – ed è questo che interessa, considerando che dal cartesiano Spinoza in poi non s'è fatto altro se non attaccare un simile dualismo. Perché «il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose», con Whitehead che aggiunge rispetto al Wittgenstein del *Tractatus* 1.1.: «there is nothing in the real world which is merely an inert fact»¹⁰. Le prensioni sarebbero fatti non inerti («facts are process»), nell'accezione soprattutto di non insensibili¹¹; al punto da promuovere cosmicamente «the appropriation of the dead by the living»¹². Sarebbero *attualità* (come non pensare al Gentile di pochi anni prima?)¹³ o *hic et nunc* dove collassa, in termini che, con insistenza, Whitehead declina anche religiosamente, ogni *dogmatico* dualismo delle sostanze (o categorie o qualità)¹⁴ fra soggetto/predicato¹⁵, percezione/memoria¹⁶ e, seppure con importanti distinguo su cui dovremo tornare, organico/inorganico¹⁷, organismo/ambiente¹⁸, continuo (spazio)/discreto (tempo)¹⁹, morte/vita²⁰,

¹⁰ Ivi, p. 310.

¹¹ «Every reality is there for feeling: it promotes feeling; and it is felt» (*ibidem*).

¹² Ivi, p. XIV.

¹³ «The sole concrete facts, in terms of which actualities can be analysed, are prehensions» (ivi, p. 290).

¹⁴ Il predominio, contro Aristotele e Descartes, della categoria della *relazionalità* su quella della *qualità* pare spingersi fino a divenire – per evitare quanto in *Science and the Modern World* Whitehead aveva chiamato, con formula celebre e ripresa dall'antropologia di Bateson come dall'economia di Georgescu-Roegen, «misplaced concreteness» – predominio della trans-categorialità sulla categorialità.

¹⁵ «The philosophy of organism is closely allied to Spinoza's scheme of thought. But it differs by the abandonment of the subject-predicate forms of thought [...]. The result is that the 'substance-quality' concept is avoided; and that morphological description is replaced by description of dynamic process [...] The process, or concrescence, of anyone actual entity involves the other actual entities among its components. In this way the obvious solidarity of the world receives its explanation» (*Process and Reality*, cit., p. 7).

¹⁶ «Memory is an example of perception» (ivi, p. 145).

¹⁷ «In a sense, the difference between a living organism and the inorganic environment is only a question of degree; but it is a difference of degree which makes all the difference in effect, it is a difference of quality.» (ivi, p. 179).

¹⁸ «What is vague for the rest of the world has obtained some additional measure of distinctness for the bodily organs. But, in principle, it would be equally true to say, "The actual world is mine" – rispetto al solipsismo cartesiano del «"these hands and feet are mine"» (ivi, pp. 74-75).

¹⁹ «The extensive continuum is that general relational element in experience whereby the actual entities experienced, and that unit experience itself, are united in the solidarity of one common world. The actual entities atomize it, and thereby make real what was antecedently merely potential. The atomization of the extensive continuum is also its temporalization; that is to say, it is the process of the becoming of actuality into what in itself is merely potential» (ivi, p. 72).

²⁰ «What is divested of its own living immediacy becomes a real component in other living immediacies of becoming» (ivi, p. XIV). È l'antico principio del tutto si trasforma, nulla si distrugge da cui Whitehead conclude per una «immortalità oggettiva» oggi ripresa, servendosi anche dello stesso Whitehead, in termini assai più discutibili per es. da Ervin László in *Id. The Immortal Mind: Science and the Continuity of Consciousness Beyond the Brain*, Simon and Schuster, New York 2014.

addirittura vero/falso²¹. Collasso – o meglio, *concrecence* cosmica, trattandosi tutt'altro che di dissoluzioni – che *tendenzialmente* fa processare la realtà dal *fact* alla *satis(fact)ion* in una saturazione sempre momentanea, o assoluta in modo sempre relativo: in una attualizzazione (o atomizzazione) di certi possibili (o *continuum*)²². Soluzioni di continuità, queste, costituenti quel limite indispensabile – e richiedente anche delicati livelli d'*ibridazione* fra prensioni concettuali e fisiche, positive e negative – per distinguere una realtà processuale (le vecchie «cose») da un'altra²³ e per consentire la *creatività*²⁴. Per consentire, aggiungiamo, il linguaggio stesso. Limite da Whitehead chiamato anche «Dio»²⁵.

Ma torniamo alla distinzione pubblico/privato. Alla sua negazione. Negazione senza la quale non potrebbero darsi prensioni: il cosmo, cioè, non procederebbe a forza d'operazioni, diciamo, d'empatia reciproca geolocalizzata e temporalmente identificata; dove la positività di una prensione o di un sentire (il suo darsi per quello che è), risulta possibile solo grazie al limite costituito dalla negatività di non essere o non sentire altro. Il cosmo, insomma, pur essendo un superorganismo o proprio perché è un superorganismo, risulta costituito da parti differenti e irriducibili, non è un tutt'uno. Se queste parti sono tutte al medesimo livello (purché contribuiscano alla concrecenza), la loro pluralità o differenza dalle altre parti e la loro identità con se stesse, è data dalla circostanzialità del sentire reciproco²⁶.

Ma perché tanta insistenza di Whitehead sul *sentire*? Perché questa fisica neo-simpatetica? Perché il suo cosmo è essenzialmente vita, ed energia in tal

²¹ «The logicians' rigid alternative, 'true or false', is so largely irrelevant for the pursuit of knowledge» (Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 11).

²² Si pensi alla memoria come «coesistenza virtuale» del su citato saggio di Deleuze su Bergson.

²³ «The possibility of finite truths depends on the fact that the satisfaction of an actual entity is divisible into a variety of determinate operations. The operations are 'prehensions'. But the negative prehensions which consist of exclusions from contribution to the concrecence can be treated in their subordination to the positive prehensions. These positive prehensions are termed 'feelings'» (Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 300).

²⁴ «No entity can be divorced from the notion of creativity» (ivi, p. 238).

²⁵ Cfr. ivi, pp. 164, 244.

²⁶ In *Science and the Modern World*, caso particolare ma forse più importante della «misplaced concreteness» è la «simple location»; consistente, come aveva già denunciato Bergson contro il materialismo meccanicistico, nell'individuare particolari concreti in porzioni definite di spazio-tempo: ontologicamente ogni «bit of matter» sarebbe indipendente e quindi epistemologicamente descrivibile prescindendo da qualsiasi riferimento dal resto. Secondo Whitehead, invece, vi è sempre e dovunque un *nexus* – termine che ritorna ossessivamente in *Process and Reality* e che vale da correlativo oggettivo della prensione – tale che, se ci è concesso esprimerci giocando con il principio di non contraddizione, ogni entità è relata a tutte le altre per quanto non lo sia allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. Ne deriva quello che poi sarà il principio quineiano del «no entity without identity», con l'identità determinata spaziotemporalmente, non però – e sta qui la polemica contro il meccanicismo – per effetto di una alienazione fra entità o fra il tutto e la parte, bensì, al contrario, per una rete di relazioni che in quanto tale distingue fra maglia e maglia (è la concrecenza dovuta alla dialettica fra prensioni o tra *feeling* che per essere *feeling* in un senso non devono esserlo in tutti gli altri) in una distinzione capace di produrre l'identità della rete stessa.

senso – e vivo è ciò che sente e crea²⁷. Con quali argomenti, però, sostenere un simile panvitalismo se non panpsichismo²⁸ (che, senza considerare Dewey, non è difficile immaginare come abbia potuto, in USA, attecchire nell'Harvard divenuta di Whitehead e che già era stata di Emerson, Peirce e William James)?

«The elucidation of immediate experience is the sole justification for any thought»²⁹ – e lo è perché la metafisica deve occuparsi anzitutto della *pratica*, cioè della vita; dal momento che, anche per motivi di sopravvivenza, «in the real world it is more important that a proposition be interesting than that it be true. The importance of truth is, that it adds to interest»³⁰. Ma se noi siamo essenzialmente (per quello che è l'essenziale di un'esperienza possibile) vivi, vuol dire che l'essere stesso (il cosmo) è vivo: non potremmo, altrimenti, esserne parte e se non ne fossimo parte, non esisteremmo affatto, essendo il cosmo il tutto.

Sfruttando la celebre terminologia del suo allievo maggiore, quando Whitehead era «solo» un logico-matematico, Russell³¹, potremmo forse spingerci a dire che per l'autore di *Process and Reality* non si ha – o non è tanto importante la – distinzione fra *knowledge by acquaintance* e *knowledge by description*, bensì soprattutto l'*acquaintance* o contatto diretto e *a priori* col mondo³². Si è mondo, non nel mondo. L'*a priori* è l'*a posteriori*. Fra le forme dell'*acquaintance* annovereremo, poi, la *knowledge* (in una sorta di *acquaintance by knowledge*) e all'interno di questa la *knowledge by description*: «consciousness is the crown of experience, only occasionally attained, not its necessary base»³³.

Perché, però, l'*esperienza* – tra *feeling*, percezione e processualità, esperienza tramite cui, non senza consonanze fenomenologico-esistenziali³⁴, si cerca di penetrare nella natura delle cose onde evitare le nozioni «too abstract» della metafisica meccanicista o del meccanicismo metafisico – dovrebbe essere la base della realtà? Abbiamo già provato ad argomentare con quanto in Whitehead parrebbe solo implicito. L'esperienza è la base di *tutta* la realtà perché lo

²⁷ Cfr. M. Weber, *Whitehead's Pancreativism. The Basics*, Ontos Verlag, Frankfurt-Paris 2006.

²⁸ Concezioni tutt'oggi *à la page*. Cfr. E. Coccia, *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna 2011.

²⁹ Whitehead, *Process and Reality*, cit. p. 4.

³⁰ Ivi. p. 259. Da qui anche posizioni recenti come quella sostenuta in M. Croce, *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*, Quodlibet, Macerata 2019.

³¹ Che Leibniz, di cui ridiremo più sotto, fosse di casa nella Cambridge di Whitehead è confermato, tra l'altro, dalla nota monografia dedicatagli appunto da Russell.

³² Il whiteheadiano Arne Næss parlerà di «riabilitazione dello stato del mondo esperito immediatamente», muovendo dall'assunto realistico che «è immotivato credere che la nostra percezione della natura è diversa da come essa è realmente. Si tratta piuttosto del fatto che la realtà è talmente ricca che non possiamo vedere tutto insieme, ma solo separati aspetti in separate sensazioni» (in Id. *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, ETS, Pisa 2015, pp. 96, 119). Si ricordi anche che per Bergson la «durata» era un dato immediato.

³³ Whitehead, *Process and Reality*, p. 267.

³⁴ «The ordinary stubborn facts of daily life» (ivi, p. XIII).

è della *nostra*: noi siamo realtà; la base della nostra realtà è l'esperienza³⁵; l'esperienza è la base della realtà. Ma sillogisticamente, questo, costituisce *non sequitur* troppo grossolano perché lo si possa attribuire al logico di Cambridge; che infatti colma ogni gap ricorrendo sistematicamente alla nozione di Dio (prensione di prensione, mediatore, «as locus of impartial nexus»³⁶, di potenzialità e attualità). Un po' poco, però, filosoficamente. Ricorda il criticato Descartes: che dalla certezza dell'Io – anzi, del *cogito* – giunge a quella del mondo solo grazie a Dio³⁷.

Ecologia

È mai esistito un pensiero ecologico? Esiste un pensiero ecologico, oggi? Che cosa significa, in che cosa consiste, a quale filosofia conduce, pensare con mente ecologica? Anche se «language is thoroughly indeterminate, by reason of the fact that every occurrence presupposes some systematic type of environment»³⁸, prescindiamo il più possibile dalle definizioni e caratterizzazioni scientifiche, disciplinari e del linguaggio quotidiano – perché, in quanto tali, non possono dirsi filosofiche. Al gran parlare che si fa d'ecologia in ogni ambito – sorta di «spirito del tempo» – non corrisponde ancora in filosofia una precisa connotazione e relativa discussione sopra di essa³⁹. In filosofia sembra non si sia tenuto metodologicamente conto, riguardo all'ecologia, dell'equivoco da cui ci aveva messo in guardia Kant circa la distinzione (modulabile quanto si vuole) empirico/trascendentale. Oppure, si è considerato l'ecologica – acriticamente recepita come sinonimo di «ambientale» – una qualificazione di questo o quel settore filosofico senza, dopo decenni oramai di *Environmental Ethics* o *Environmental Aesthetics*, pronunciamenti logico-ontologici importanti⁴⁰.

³⁵ Constatazione di Kant all'inizio della *Critica*, che consiste per l'appunto nella sua revisione; mentre Whitehead vuole tornare ad approcci prekantiani, ockhamizzando, per così dire, ogni trascendentale – tranne quello dell'*archè*-creatività.

³⁶ Whitehead, *Process and Reality*, p. 231.

³⁷ È proprio Dio, nel passaggio dall'io (o dal *cogito*) al mondo, il punto debole dell'argomento di Descartes, non l'*evidenza* o inevitabilità dell'esistere data dal pensare (che per darsi deve, appunto, esistere). La perfezione, la bontà, la veridicità di Dio – garante del mondo così come ci sembra di conoscerlo – sono più difficili da provare della sua stessa esistenza, riguardando un piano assiologico e non strettamente ontologico.

³⁸ Whitehead, *Process and Reality*, cit. p. 12.

³⁹ Il filosofo forse oggi maggiormente considerato, come ecofilosofo, Timothy Morton, dissolve ogni problema dichiarando, semplicemente, che – qualunque cosa si faccia – l'ecologia *siamo* noi (cfr. Id., *Being ecological*, Pelican, London 2018, p. 215).

⁴⁰ Næss mentre riconosce «importante, per la filosofia ambientalista, passare dall'etica all'ontologia e viceversa», considera in maniera automatica ecologia ambientalismo; anche se poi precisa whiteheadianamente che «una delle prime cose da fare potrebbe essere liberarsi della credenza per cui l'umanità è qualcosa *posto in* un ambiente» (Id. *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 64).

Cosicché abbiamo, specie in ambito statunitense dove cattedre riconducibili all'ecologia sono state attivate da tempo nei dipartimenti filosofici (per tacere delle numerose riviste edite in proposito), autori limitatisi perlopiù a commentare, con la storia e/o i paradigmi vigenti della filosofia, dal femminismo alla fenomenologia, il dato empirico: sia esso costituito dalla ricognizione scientifica oppure dalla quotidianità (in gran parte massmediatica⁴¹). Se «the only possible procedure is to start from verbal expressions which, when taken by themselves with the current meaning of their words, are ill-defined and ambiguous»⁴², bisogna comunque *partire*.

Abbiamo visto Whitehead collocarsi al di qua d'ogni dualismo empirico/trascendentale. Ma per quanto insista, a tutti i livelli, su «the ordinary stubborn facts of daily life», Whitehead scrive pur sempre un «saggio di cosmologia», ritenendo che «the study of philosophy is a voyage towards the larger generalities»⁴³. Quale filosofo odierno, che si occupi in un senso o nell'altro d'ecologia, lo fa nella prospettiva o avendo di mira il «cosmo» – vale a dire non considerando l'ecologia una componente o un contenuto ma cercando d'affrontare la questione massima del rapporto *logos/oikos*⁴⁴?

Perché di questo si tratta. E non per speculare sull'etimo ma perché, com'è noto, o si filosofa a livello del *logos* – nel tentativo di qualificarlo ed esprimerlo – o lo si subisce inconsciamente (sia pure il *logos* del retropensiero o dell'antropologia che accompagna ogni parola) finendo per stendere postille al *datum* che così rimane, oltretutto, *datum* dello scambio simbolico e basta. Nonostante decenni d'analisi filosofica del cosiddetto linguaggio ordinario, pare, a proposito del lemma «ecologia», di essercene dimenticati.

Naturalmente vi sono – o possiamo considerare esservi – notevoli eccezioni. Una su tutte: Arne Næss (sovente citato come il padre dell'«ecosofia» ma, almeno in Italia, non molto letto – a giudicare dall'unica sua opera attualmente in commercio). Queste, sia detto in modo assai sommario, non paiono però discutere molto su che cosa si debba intendere filosoficamente per ecologia e, pur collocandosi a un livello trascendentale o concettualmente autonomo, concordano nel presentare varianti ontologiche neospinoziane (o, in maniera

⁴¹ «Un obiettivo essenziale dell'ecologia sociale sarà far transitare queste società capitalistiche dall'era massmediatica verso un'era *post-mediatica*: intendo una riappropriazione dei media da parte di una moltitudine di gruppi soggetti, capaci di gestirli dentro un percorso di risingolarizzazione» (F. Guattari, *Le tre ecologie* [1989], Sonda, Casale Monferrato, 1991, p. 53).

⁴² Whitehead, *Process and Reality*, cit. p. 13.

⁴³ Ivi, p. 10.

⁴⁴ Anche i più recenti interventi che parrebbero andare in questo senso, parlano esplicitamente, e senza accorgersi così di venire *a priori* meno ai propri intenti, di «tema» ecologico. Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

alternativa quando non sovrapposta, neoleibniziane⁴⁵) tramite cui, spesso e volentieri, rendere filosofiche le speculazioni interdisciplinari riguardanti i cosiddetti «sistemi complessi».

A una mossa del genere – a cui sembra vincolato oggi ogni successo in filosofia «dell'ecologia» o che dir si voglia – è riconducibile non solo il da noi isolato (nello spazio: essendo norvegese e nel tempo: avendo presenziato addirittura alle riunioni del Circolo di Vienna) Næss ma anche lo stuolo di pensatori, accomunati nella cosiddetta *process philosophy*⁴⁶, che, per qualche motivo⁴⁷, francesi in gran parte, vanno – fatte salve tutte le differenze del caso – da Deleuze a Latour passando per Badiou e Serres⁴⁸; cui andranno aggiunti, più a parte, almeno Edgar Morin e un François Jullien⁴⁹. Senza dimenticare il probabilmente più citato: Merleau-Ponty; associato all'ecologia non in quanto esponente della *process philosophy* ma – ed è l'altro parametro in auge – *tematicamente*: non cioè per quello che abbia da dirci sul rapporto *logos/oikos* ma perché si occupa, fra l'altro, della corporalità⁵⁰.

Ora, se filosofia dell'ecologia risulta oggi, quando non confinata tematicamente all'«ambiente» e a ciò che ad esso è ritenuto connettersi (il «corpo»), filosofia del processo (o dell'organico), allora è filosofia whiteheadiana⁵¹. Filo-

⁴⁵ Stiamo suggerendo, in estrema sintesi, un'ipotesi ermeneutica sulla più recente filosofia considerabile più o meno ecologica; non ce ne vogliano gli storici del razionalismo: non giudichiamo affatto Spinoza e Leibniz sovrapponibili; diciamo, tutt'al più, che se presentano, per ogni radicale differenziazione, anche una qualche vicinanza, l'uso che dei loro sistemi hanno fatto gli odierni ecofilosofi, o presumibili tali, sembra essersi concentrato sulle prossimità e in ogni caso aver condotto in una medesima direzione. *Process and reality*, inoltre, potrebbe essere letto anche come un tentativo di sintesi del monismo panteistico spinoziano e del pluralismo relazionale e finalistico leibniziano.

⁴⁶ Cfr. J. Seibt, «Process Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017 edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>

⁴⁷ Riconducibile, almeno in parte, all'onda lunga di Bergson.

⁴⁸ Inutile citare le monografie di Deleuze – significativamente, oltretutto su Bergson, sia su Spinoza (1968) che Leibniz (1988) – e di Serres – su Leibniz (1968).

⁴⁹ Per quanto riguarda il sinologo Jullien si tenga conto che per lo «schopenhaueriano», anche da questo punto di vista, Whitehead «the philosophy of organism seems to approximate more to some strains of Indian, or Chinese, thought, than to western Asiatic, or European, thought. One side makes process ultimate; the other side makes fact ultimate» (Id. *Process and Reality*, cit., p. 7).

⁵⁰ Cfr. P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2019.

⁵¹ Morton, nel prenderne le distanze (solo per continuare, tramite Žižek, stilemi postmoderni), lo chiama «the new Whiteheadian kid on the philosophical block» (Id, *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London 2017, p. 175). Whitehead, in ogni caso, come dimostra anche la nuova traduzione per Bompiani di *Process and Reality*, attraversa una fase di relativa *renaissance* essendo invariabilmente citato – assieme al suo predecessore Bergson e al suo prosecutore ideale Bateson – sia da tutti gli autori della *process philosophy*, sia da chi si occupa di sistemi complessi (cfr., fin dal titolo, M. Buchanan, *Nexus. Perché la natura, la società, l'economia, la comunicazione funzionano allo stesso modo*, trad. L. Serra, Mondadori, Milano 2003), sia da quella sintesi degli uni e degli altri che cercano di essere gli ecologisti o, forse meglio, ecologi odierni: cfr. T. Ingold, *Ecologia della cultura*, a cura di C. Grasseni e F. Ronzon, Meltemi, Milano 2016.

sofia, questa – torniamo, così, alle domande di partenza – adeguata a considerarsi ecologica?

Whitehead e l'ecologia

Nel breve volo d'uccello su *Process and Reality* abbiamo lasciato inevasi due punti. Uno relativo ai distinguo nella sua critica ai dualismi onto-gnoseologici – che infatti abbiamo evidenziato rivolgersi, più che al dualismo *tout court*, al suo *dogmatismo*; un secondo punto è invece relativo al rapporto, delicato quanto fondamentale, tra prensione ed entità: rapporto che costituisce un (se non – lo) *stubborn fact* risultante, come abbiamo visto, dal combinato disposto di 1) divenire, 2) perire, 3) immortalità oggettive. Domanda: che cosa hanno a che fare questi due punti con un *logos* dell'*oikos* non organico-processuale? Prima bisogna mostrare che possa darsi un *logos* dell'*oikos* siffatto.

Innanzitutto, sciogliere il lemma «ecologia» in «*logos* dell'*oikos*» costituisce già di per sé una presa di posizione significativa. Squalifica, per esempio, tutte quelle posizioni, vedi la succitata di Morton, che sovrappongono – d'accordo col senso comune – ecologia e ambientalismo. No, filosoficamente – ed etimologicamente – l'ecologia ha a che fare con il *logos*. Ecologia è *logos*. Siamo, vale a dire, sempre dalle parti di Socrate o Eraclito. Ma è un *logos*, per definizione, non autosufficiente. È un *logos* dell'*oikos* – genitivo, al solito, soggettivo e oggettivo.

Esemplificato il *logos* con l'attività di un Socrate o di un Eraclito o di un Hegel, resta da chiarire che cosa s'intenda con *oikos*. È in corso una discussione in merito? Non sembra. Eppure, il *logos* dell'*oikos* potrebbe anche consistere nel discutere – nel fare il Socrate, l'Hegel o il Whitehead – sul *logos* dell'*oikos* stesso; muovendo però, in ogni caso, dalla non autonomia, dalla non autosufficienza, del *logos*. Ecologia, filosofia ecologica, è il darsi sempre di *logos* «e» *oikos*. Di *logos* «e» una differenza da sé. Notiamo, per inciso e ad esempio, che la teologia non potrebbe confondersi con l'ecologia. Giacché è stato detto, teologicamente, «io sono il *logos*».

Chi è impegnato, oggi, a qualificare (quantificare?) la «differenza» del e dal *logos* – con le relative ricadute che essa ha sulle condizioni di possibilità di quest'ultimo? E se, per avere ecologia in senso filosofico, bastasse una simile trattazione, non sarebbe necessario nessun processualismo organicistico à la Whitehead. Anzi, la presunzione di una simile necessità sarebbe d'ostacolo alla libera disanima da parte del *logos* dei suoi rapporti con l'*oikos* – e/o viceversa.

Perché, dunque, non si potrebbe avere *logos* dell'*oikos* senza processualità o senza relazionismo (l'altro e correlativo mantra, di stampo ancora whiteheadiano, d'ogni discorso filosofico sedicente ecologico)? Conformarsi acriti-

camente a qualsivoglia pronunciamento pregresso – sia esso di Whitehead o d'altri – significa non far filosofia, significa non esercitare il *logos*. Quindi, se pure il miglior *logos* dell'*oikos* disponibile fosse quello di *Process and Reality*, ripeterlo o assumerlo o emularlo non sarebbe costitutivamente *logos* dell'*oikos*. Eppoi, siamo sicuri che *Process and Reality* fornisca, per dirla chiaramente, la migliore ontologia ecologica (integrata magari con l'esistenzialismo fenomenologico di un Merleau-Ponty)?

Riprendiamo i due punti inevasi e che abbiamo richiamato. Sembrano, da un lato, costituire le fondamenta dell'ontologia relazionale (potremmo anche dire einsteiniana, giacché «relatività», in Einstein, significa questo⁵²) di *Process and Reality* e, dall'altro, contraddirla. Ne costituiscono le fondamenta per i motivi già accennati: per quanto sia processuale o eraclitea, la realtà di *Process and Reality* non può fare a meno della differenza e quindi di qualche livello di dualismo. Tanto che le coppie collassate o scoppiate di cui abbiamo più sopra detto, vengono di volta in volta, con le dovute precisazioni e, diciamo, con nuove destinazioni d'uso, riammesse. Non foss'altro per «salvare i fenomeni». Ma il punto più importante, che è il nostro secondo, riguarda l'irriducibilità tra prensione ed entità; o, se si vuole, la presenza stessa dell'entità. Non importa che lo *stubborn fact* riguardi non solo l'immortalità oggettiva d'ogni entità ma anche il suo divenire e perire soggettivo. Ciò che importa è che se la realtà come processo si basa su di uno *stubborn fact* – sia pure quello della realtà come processo – non è del tutto, e anzi, non lo è nell'essenziale, processualità.

Il punto è che Whitehead non sembra riesca a dimostrare (salvo accontentarci di quanto trivialmente potremmo considerare uno scarica barile) che «there is no going behind actual entities to find anything more real»⁵³; nella misura in cui non si danno entità senza attualità, cioè prensione, e viceversa. Ma se le cose stanno così, se rasentano cioè il circolo vizioso, allora l'*oikos* sarà lo *stubborn fact* – più che la processualità e la relazionalità. Con la conseguenza che le filosofie, variamente considerate ecologizzabili, che non hanno insistito su di questo ma, come fa anche Whitehead per la maggior parte della sua opera, su processi e relazioni, non saranno soddisfacenti o non eserciteranno adeguatamente il *logos*. Per dirla altrimenti: se ogni cosa è «una cosa che prende», allora il mondo è fatto da cose che si prendono a vicenda; da *prendersi* – o prensioni – vicendevoli. Il problema, con ciò – ed è il problema d'ogni ontologia dell'*alterità* come riconduzione di X a Y – è che se ogni cosa si definisce in base a un'altra, il mondo rischia, di fatto, di ridursi ad un tutt'uno; ad un prendere che può

⁵² «The event is essentially a 'field', in the sense that without related objects there can be no event. On the other hand related objects signify events, and without such events there are no such objects» (A. N. Whitehead, *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1922, p. 26).

⁵³ Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 18.

prendere solo se stesso; giacché, semplificando al massimo, se io sono te e tu sei me, finiamo in un terzo indistinto sia io sia te. E «prendere» se stessi significa non prendere nulla – o comunque riduce a irrilevanza questo tipo di descrizione.

Inoltre, la coincidenza fra realtà e attualità, il «there is no going behind», fa problema (dissolto, non risolto dall'intervento divino) sia rispetto alla storia che alla causalità. A prescindere da quelle che possono essere le sofisticate concezioni di Whitehead in proposito (ma si tenga conto della sua insistenza, per quanto riguarda la storia, sugli «oggetti eterni» e, per quanto riguarda la causalità, sul finalismo), assumere fino in fondo un'ontologia di «actual entities» – per cui esiste solo ciò che è attuale⁵⁴ – mette paradossalmente in crisi proprio il divenire, la processualità. Almeno rispetto all'*hic et nunc*, infatti, non potranno darsi differenze e quindi né passato né futuro, né cause né effetti. Avremo una sorta di pulsazioni irrelate – altro paradosso per una filosofia della relazionalità – connesse o accomunate, se così vogliamo esprimerci, dal non avere nessi causa-effetto (anche quanto chiamiamo storia sarebbe una pulsazione del genere); dal riflettersi reciprocamente tale non-avere; e dall'essere il portato di una *creatività* deresponsabilizzante.

Con questo, e tanto succintamente poi, non pretendiamo certo d'aver dimostrato nulla. Si avanzano solo dei dubbi di natura ontologica. Dubbi che paiono trovare conferme nei portati – stavolta sì in campo ambientale – della *process philosophy* (magari più di quella dei successori che di Whitehead). In questo tipo di filosofia s'insite molto – da Bergson in poi – sull'*energheia* della materia. Tanto dirompente da vivificare il tutto (altro motivo per cui dualismi e distinzioni, anche valoriali, ritornano in Whitehead che, al netto d'ogni collasso, antepone predicato a soggetto, percezione a memoria, organico a inorganico, organismo ad ambiente, vita a morte⁵⁵). Ne deriva di non avvertire la necessità, per esempio, del passaggio da una società incentrata sull'energia a una incentrata sull'entropia⁵⁶. Inoltre, concepire il mondo a nostra immagine e somiglianza – tra *feeling* e affinità più o meno elettive: tutto, comunque, in un «drops of ex-

⁵⁴ Per mettere argomentativamente a nudo quello che ci sembra essere un punto debole dell'«attualismo» di *Process and Reality*, trascuriamo qui di proposito, avendone del resto già parlato, il fatto, importante (ma forse da Whitehead non chiarito in tutte le sue implicazioni), per cui a rigori non si dà mai un'attualità piena o assoluta: la prensione *tende*, da Tantalò, alla soddisfazione dell'entità senza raggiungerla mai. Lo facesse, verrebbe meno il divenire cosmico.

⁵⁵ Anticipando, in parte, i «collettivi» di Latour, Whitehead ordina la natura in «società» che però, a differenza delle «associazioni di umani e non umani in stato di incertezza» di Latour (Id. *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze* [1999], trad. M. Gregorio, Cortina, Milano 2000 p. 84) hanno una gerarchia, in virtù della quale, per esempio, «we do not know of any living society devoid of its subservient apparatus of inorganic societies» (Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 103).

⁵⁶ Cfr. J. Rifkin, *Entropia. La fondamentale legge della natura da cui dipende la qualità della vita*, Mondadori, Milano 1982.

perience complex and interdependent»⁵⁷ – non tanto si presta alle critiche degli odierni sedicenti post-umanisti – spesso, indistintamente, whiteheadiani⁵⁸ – quanto sabota *a priori* quella differenza fra *logos* e *oikos* che sarebbe precipuo compito d'una filosofia ecologica indagare.

Il sommario processo alla realtà come processo che abbiamo imbastito non si conclude, dunque, con una condanna (ecologica) di Whitehead. Piuttosto, contribuisce, forse, a comprendere perché l'autore stesso abbia messo le mani avanti nel prefare *Process and Reality* col considerarne l'esito addirittura *neoidealistic*⁵⁹. Ma soprattutto, nel compiacersi che la necessità odierna (e che non avrebbe dovuto essere solo odierna) d'elaborare un *logos* dell'*oikos* abbia condotto alla rivalorizzazione di una figura come quella di Whitehead, auspicerebbe, in nome di un incremento dei livelli di biodiversità filosofica, alternative ulteriori.

Bibliografia

- P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2019
- E. Coccia, *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna 2011
- Id., *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018
- M. Croce, *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*, Quodlibet, Macerata 2019
- G. Deleuze in Id., *Il bergsonismo e altri saggi* [1966], a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.
- Id., *Spinoza e il problema dell'espressione* [1968], trad. S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999
- Id., *La piega. Leibniz e il barocco* [1988], trad. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004
- J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979
- F. Guattari, *Le tre ecologie* [1989], Sonda, Casale Monferrato, 1991
- T. Ingold, *Ecologia della cultura*, a cura di C. Grasseni e F. Ronzon, Meltemi, Milano 2016
- M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019
- E. László, *The Immortal Mind: Science and the Continuity of Consciousness Beyond the Brain*, Simon and Schuster, New York 2014.
- R. Marchesini, *Eco-ontologia. L'essere come relazione*, Apeiron, Bologna 2018
- T. Morton, *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London 2017
- Id., *Being ecological*, Pelican, London 2018

⁵⁷ Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 18.

⁵⁸ Citiamo solo R. Marchesini, *Eco-ontologia. L'essere come relazione*, Apeiron, Bologna 2018 – che unisce, retorizzandolo, quanto di whiteheadiano c'è nel sottotitolo al «sé come un altro» di ricoeuriana memoria – e E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018 con invece una retorica, che conferma il perdurante postmodernismo di postumanisti e affini, del «tutto è in tutto».

⁵⁹ Whitehead cita in proposito il maggiore neoidealista inglese del suo tempo, l'oxoniense F. H. Bradley; ma anche a Cambridge aveva per collega un hegeliano quale McTaggart. Hegeliano fu pure il giovane Russell.

- A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, ETS, Pisa 2015
- J. Rifkin, *Entropia. La fondamentale legge della natura da cui dipende la qualità della vita*, Mondadori, Milano 1982
- J. Seibt, «Process Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017 edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>
- M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 voll., PUF, Paris 1968
- M. Weber, *Whitehead's Pancreativism. The Basics*, Ontos Verlag, Frankfurt-Paris 2006
- A. N. Whitehead, *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1922
- Id., *Science and the Modern World*, Macmillan, New York 1925
- Id., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, edizione corretta, a cura di D. R. Griffin e D. W. Sherburne, The Free Press, New York 1979 (ed. or. 1929)