

la rivista di **engramma**
natale **2025**

230

Γάζα διηρπασμένη
Storia naturale
della distruzione

La Rivista di Engramma
230



La Rivista di
Engramma

230

Natale 2025

Γάζα διηρησμένη.
Storia naturale
della distruzione

a cura di
Redazione di Engramma

direttore

monica centanni

redazione

damiano acciarino, sara agnoletto, mattia angeletti,
maddalena bassani, asia benedetti, maria bergamo,
mattina biserni, elisa bizzotto, emily verla bovino,
giacomo calandra di roccolino, olivia sara carli,
conchetta cataldo, giacomo confortin,
giorgiomaria cornelio, vincenzo damiani,
mario de angelis, silvia de laude,
francesca romana dell'aglio, simona dolari,
emma filipponi, christian garavello, anna ghirdalini,
ilaria gripa, roberto indovina, delphine lauritzen,
annalisa lavoro, laura leuzzi, michela maguolo,
ada naval, viola sofia neri, alessandra pedersoli,
marina pellanda, filippo perfetti, chiara pianca,
margherita picciché, daniele pisani, bernardo prieto,
stefania rimini, lucamatteo rossi, daniela sacco,
cesare sartori, antonella sbrilli, massimo stella, ianick
takaes, elizabeth enrica thomson,
christian toson, chiara velicogna, giulia zanon

comitato scientifico

barbara baert, barbara biscotti, andrea capra,
giovanni careri, marialuisa catoni, victoria cirlot,
fernanda de maio, alessandro grilli, raoul kirchmayr,
luca lanini, vincenzo latina, orazio licandro,
fabrizio lollini, natalia mazour, alessandro metlica,
guido morpurgo, andrea pinotti, giuseppina scavuzzo,
elisabetta terragni, piemario vescovo, marina vicelja

comitato di garanzia

jaynie anderson, anna beltrametti, lorenzo braccesi,
maria grazia ciani, georges didi-huberman,
alberto ferlenga, nadia fusini, maurizio harari,
arturo mazzarella, elisabetta pallottino,
salvatore settis, oliver taplin

La Rivista di Engramma

a peer-reviewed journal

230 natale 2025

www.engramma.it

sede legale

Engramma

Via F. Baracca 39 | 30173 Mestre

edizioni@engramma.it

redazione

Centro studi classicA luav

San Polo 2468 | 30125 Venezia

+39 041 257 14 61

©2026

edizioniengramma

ISBN carta 979-12-55651-07-9

ISBN digitale 979-12-55651-06-2

ISSN 1826-901X

finito di stampare febbraio 2026



Si dichiara che i contenuti del presente volume sono la versione a stampa totalmente corrispondente alla versione online della Rivista, disponibile in open access all'indirizzo: <https://www.engramma.it/230> e ciò a valere ad ogni effetto di legge. L'editore dichiara di avere posto in essere le dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

- 7 *Γάζα διαηρασμένη. Storia naturale della distruzione*
a cura della redazione di Engramma, con contributi di Monica Centanni,
Giorgiomaria Cornelio, Mario Farina, Nicolas Martino, Peppe Nanni, Filippo
Perfetti, Christian Toson, Giulia Zanon
- 25 *Malgrado tutto*
Mario Farina
- 45 *“Loué sois-tu, personne...”*
Georges Didi-Huberman
- Rilievi**
- 55 *Tra i resti del passato e le macerie del presente*
Valentina Porcheddu
- 65 *Cartografia di un genocidio*
a cura di Christian V.M. Garavello e Michela Maguolo
- 79 *Abitare l'evidenza*
Mattia Angeletti
- 97 *La lunga durata di una frazione di secondo*
Eyal Weizman. Traduzione di Michela Maguolo
- 105 *Non pianta, non prospetto, né alzato*
Jacopo Galli, Andrea Fantin, Elisa Vendemini
- 131 *Restitutio ad integrum*
Bernardo Prieto
- Sgranature**
- 147 *Case, rovine, memoria, futuro*
Carmelo Marabello
- 167 *Gaza, il buio e l'eloquenza muta dell'immagine*
Lorenzo Donghi
- 181 *pulvis Gaza*
Patrizio Esposito

Incisioni

- 191 *Sessantasettemila*
Cesare Pietroiusti
- 197 *Macbeth a Gaza*
Intervista a Mario Martone, a cura di Filippo Perfetti, Giulia Zanon
- 205 *Amleto a Gerusalemme*
Gabriele Vacis. In Appendice: Erica Nava, Lorenzo Tombesi, Nicolò Vinetti,
Polinice, Eteocle, Antigone nelle piazze proPal
- 215 *Arte è cicatrice*
Elea Mitrano

Materiali

- 229 *Se la cultura è genocidaria*
Irene Calabrò
- 235 *“Non è sempre possibile disertare”*
Intervista a Franco Bifo Berardi, a cura di Giorgiomaria Cornelio
- 239 *Gaza. Materiali per una tavola warburghiana*
a cura del Seminario Mnemosyne, coordinato da Monica Centanni e Giulia
Zanon, con contributi di Andreas Arias Pineda, Simone Benedetto Fraschini,
Barbara Biscotti, Clara Conturso, Giorgiomaria Cornelio, Brenno Damian, Marco
Lanzerotti, Gaia Molin Pradel, Carolina Tascione

Malgrado tutto

Gaza e la storia naturale della distruzione

Mario Farina



Il 7 ottobre del 2023, alle 9:05 di mattina, ho trovato su WhatsApp il messaggio, amaro, di un amico: “scopro ora che nei prossimi giorni verrà risolta la questione palestinese”. Si era appena messo in moto, nell’immaginario collettivo, il processo di una distruzione che è apparsa, immediatamente, come fatto ineluttabile. I giorni a seguire non hanno fatto che ampliare questa sensazione: il silenzio della politica, le frasi di circostanza, i volti neri, erano i segni di un’attesa che protraendosi indicava la potenza della propria deflagrazione. La distruzione non veniva concepita come una scelta, ma come un fatto: una pallina lasciata libera di muoversi su un piano inclinato e che, come in vitro, spezza il legame con la storia che la precede. Da una parte c’è (c’era) il mondo storico – l’Impero ottomano, il protettorato inglese, gli insediamenti, Arthur James Balfour, l’Olocausto, la fine della guerra, l’Onu, i sei giorni, Monaco di Baviera, lo Yom Kippur, Camp David, Sabra e Shatila, Oslo, Rabin e Arafat, il movimento dei coloni, la seconda intifada, Marwan Barghuthi – e dall’altra la distruzione ineluttabile, come un fatto naturale staccato dalla sua storia e sotto d’improvviso come l’esperimento nel gabinetto di un naturalista. Tra questi due ordini sembra impossibile trovare forma di collegamento.

Il plesso costitutivo di questa opposizione è il problema a cui è dedicato questo testo, che nasce dall’esigenza posta da un fatto storico – quello della distruzione –, di fronte al quale la comunità reagisce come se si trattasse di un fatto naturale, componendo i tratti di

quella che si presenta come una storia naturale della distruzione. L'espressione è ripresa da una raccolta di conferenze di Sebald, che l'editore italiano ha voluto intitolare in questo modo: *Storia naturale della distruzione*, riprendendo a sua volta una domanda dello stesso Sebald: "Da cosa sarebbe dovuta cominciare una storia naturale della distruzione?" (Sebald [1999] 2004, 43). Ma perché storia naturale? L'espressione è di per sé scioccante. Sebald, in quelle conferenze, vuole ragionare su un dato di fatto che riguarda l'incapacità, per la cultura tedesca, di elaborare un'immagine della distruzione compiuta dai bombardamenti aerei – il *Luftkrieg* che compone la prima parte del titolo originale – che fosse in grado di scioglierne l'enigma sedimentandosi in senso letterario – la *Literatur* che il titolo originale lo chiude: *Guerra aerea e letteratura*. Troppo immani sono le rovine per potere essere racchiuse in un'immagine. Quel che resta è il reportage, con la sua inclinazione a considerare il fatto storico come fatto naturale. Profetico in questo sembra essere stato Ernst Jünger, che all'avvento del nazismo decide di far ritirare il suo alter ego letterario *Auf den Marmorklippen* (sulle scogliere di marmo) a catalogare arbusti proseguendo il lavoro di Linneo. Non avrebbe probabilmente immaginato che il novello Linneo sarebbe stato costretto a una tassonomia della distruzione seguita proprio al processo politico dal quale Jünger si ritirava: a una sua storia naturale.

Il presente torna – da Gaza – a sottoporci l'immagine della distruzione storica e, di nuovo, ce la sottopone come distruzione naturale. Testimonianza di questo è l'incapacità collettiva di costruire un discorso attorno a Gaza in una prospettiva storica, "perché" come dice la profezia "Gaza sarà distrutta" (Sofonia, 2,4) e non c'è altro da aggiungere. Non che di Gaza non si sia parlato. Ne ha parlato la politica, con il suo lessico, ne ha parlato il giornalismo, con un lessico preso in prestito qua e là, ne hanno parlato le discipline particolari, come la geopolitica, i cui fondamenti epistemologici sono costantemente rimandati a un futuro a venire. Ciò su cui è mancata l'interrogazione è una domanda simile a quella che si poneva Sebald: perché una storia naturale? Perché la distruzione, come un destino, deve essere legge di natura?

Questo intervento muove proprio dalla domanda intorno alla storia naturale e tenta di ricostruirne l'enigma al fine di impostare un discorso sulla distruzione che la sottragga, almeno per un istante, all'impressione di naturalità. L'atto di spezzare l'afasia di fronte all'ineluttabile è possibile solamente a patto di rivedere la legge che ne decreta, appunto, l'ineluttabilità. Non si tratta però di eludere la questione della storia naturale, facendo magari appello a una prospettiva che pretenda di divincolarsi da quella morsa con un atto deliberativo, di liberarsi dalla palude tirandosi per i capelli, come il Barone di Munchausen. Occorre prendere sul serio la storia naturale, analizzandone la radice teorica. Occorre, di nuovo, prendere sul serio la domanda di Sebald:

La distruzione non è piuttosto l'inconfutabile prova del fatto che le catastrofi, le quali prendono per così dire corpo tra le nostre mani per poi scoppiare all'apparenza imprevedute, anticipano invece a guisa di esperimento il punto in cui noi, da quella che per tanto tempo

abbiamo creduto la nostra storia di soggetti autonomi, ricadiamo nella storia della natura?
(Sebald [1999] 2004, 71).

Le sessantamila vittime del terremoto turco-siriano dei 6 febbraio 2023, con i suoi sette milioni di tonnellate di macerie in Turchia, hanno avuto la funzione di esperimento, che ha anticipato di 243 giorni il 7 ottobre dello stesso anno, giorno in cui la distruzione è apparsa come fatto naturale^[1]: fatto empirico che spezza i legami con la storia precedente, che emerge tutto all'improvviso e di fronte al quale non resta che rimanere immobili a osservarne l'ineluttabilità. Occorre prendere sul serio, dicevo, questa impressione. Perché è tale, è forte, investe con tutta la propria perentorietà, sclerotizza il dibattito che si fa lessicale, specioso, inconcludente, polarizzato, avvelenato, ondivago, popolato da creature melmose partorite in sogni sbagliati. Nel fatto della distruzione, la storia appare davvero come storia naturale: questo è il dato – sintomatico – dal quale muovere, e sul quale costruire le condizioni di possibilità di una prognosi nella forma di un discorso. Per questa ragione, scrivere su Gaza significa scrivere sulla storia naturale come problema, riconnettendo fra di loro i fili sparsi che ne costituiscono l'enigma.

“Storia naturale” è un'espressione scioccante, poiché invita ad accettare la natura laddove ci aspetteremmo la storia, ma allo stesso tempo ci invita a riconoscere la storia dove ci appare nient'altro che natura. È all'interno di questa cornice che si pone la questione sulla quale ha insistito tanta filosofia a partire dalla seconda Guerra: l'apparente impossibilità di una filosofia della storia di fronte alla distruzione. Questa questione si è nel frattempo a tal punto radicalizzata da limitarsi a certificare l'effettività di quell'apparenza. Parlare di un fatto storico significa però sempre, che lo si voglia o meno, inserirlo in una prospettiva che ne indica la sensatezza e questa prospettiva è garantita da una specifica filosofia della storia: l'assenza di una filosofia della storia è essa stessa già una posizione di filosofia della storia, che bandisce quello che è percepito come l'opprimente dominio di un principio razionale instaurando l'imperio di un meccanismo naturale. L'idea della storia naturale chiede di riconoscere, in questa naturalezza, di nuovo la storia: una filosofia della storia che non si presenti come conclusiva, perché appunto nasce da una precaria apparenza di naturalezza, ma che al contempo non sancisca il dominio dell'apparenza come unico orizzonte della storia.

I

La storia naturale, per come viene intesa in questo discorso, è ripresa da uno scritto di Adorno, precisamente da una conferenza giovanile, dal titolo assolutamente didascalico: *L'idea della storia naturale [Die Idee der Naturgeschichte]*^[2]. È il 1932, l'anno prima delle elezioni che vedranno imporsi il partito Nazionalsocialista, e Adorno intende ricollegarsi a una discussione che stava avendo luogo in quel periodo nell'accademia tedesca e che aveva nell'università di Francoforte il suo luogo di elezione. Lo sfondo è quello della profonda crisi a cui era andato incontro il paradigma filosofico egemone dell'università tedesca tra Otto e Novecento, vale a dire il neokantismo, nel suo tentativo di offrire una risposta al crollo della grande filosofia classica tedesca e dell'idealismo. Quella che veniva

chiamata "*frankfurter Diskussion*" andava in cerca di un erede di questa secolare tradizione. A dire il vero, un nome c'era già ed era quello di chi nel 1927 aveva ridefinito i contorni della fenomenologia mediante una riformulazione del problema ontologico, vale a dire Martin Heidegger. La pubblicazione di *Essere e tempo* aveva di fatto costretto la filosofia tedesca a ripensare la propria discussione intorno allo statuto dell'umano, spingendola a rivedere l'impostazione antropologica e naturalistica che aveva nel frattempo raggiunto. In particolare, Heidegger aveva segnalato la necessità di uno svolta storica all'interno della discussione fenomenologica, definendo l'essere alla luce proprio della categoria della storicità. È in questo punto che Adorno si inserisce tentando di ritagliarsi un ruolo in questo dibattito, e offrendo al problema una via d'uscita alternativa rispetto a quella concepita da Heidegger.

È noto che il rapporto tra i due sarà sempre segnato da un astio non celato. È probabile che non si siano mai conosciuti personalmente, venendo solamente introdotti di sfuggita, ed è anzi certo che Adorno abbia declinato l'invito a essere presentato a Heidegger proprio in quegli anni (Mörchen 1981, 13). Successivamente alla guerra, i rapporti si inaspriranno ulteriormente: il "mezzo ebreo" Adorno – come lo definirà non senza un certo tono sprezzante Hannah Arendt ([1966] 1985, 224) – e il rettore dell'università di Friburgo Heidegger – che ha formalmente aderito al partito hitleriano – saranno spesso indicati come emblema di un'opposizione insanabile in seno alla cultura tedesca del dopoguerra. Nel 1932 nulla di tutto questo ha ancora avuto luogo e ciononostante Adorno pensa la propria posizione già in opposizione al discorso di Heidegger, sebbene ne accetti il lessico e – in parte – l'impostazione problematica.

La conferenza del 1932 parla a un'accademia in profonda ricostruzione e pone ai propri uditori un problema la cui *chance* di risoluzione emerge proprio dall'orizzonte heideggeriano: che cosa significa la storia? Che cos'è il singolo evento storico, dal momento che si tratta di un evento singolo, specifico, fattuale, che però viene compreso come storico, e dunque ricondotto a una generalità che lo mette in comunicazione con eventi di enorme distanza? La svolta storica che Heidegger ha impresso all'ontologia allude alla possibilità di tenere assieme i due termini, poiché l'essere è concepibile solo mediante la sua storia, vale a dire come storicità. Si tratta per Adorno di una conquista importante per il pensiero, una conquista che però non è sufficiente. Lo stesso ragionamento di Heidegger è viziato da un residuo di idealismo, da momento che il suo pensiero non permette di pensare fino in fondo l'evento storico nella sua fatticità più brutale: lo ontologizza, lo pensa alla luce di un senso generale e sempre valido, lo riassorbe in una struttura universale (la storicità) e ne cancella così l'individualità; l'essere equivale alla sua storicità, a tutto ciò che è leggibile secondo una prospettiva universale, senza residui. Ma con questo, l'evento storico si perde, poiché dalla spiegazione si esclude tutto ciò che non si connette alla categoria generale. Cosa ne è del fatto storico della Rivoluzione Francese se viene riassorbito in una limpida universalità?

È proprio in questo punto che si inserisce la proposta di Adorno. L'ontologia ha guardato nella giusta direzione, il superamento della dicotomia tra storia e natura, ma di fatto ha riproposto una metafisica della storia mediante la storicità dell'essere; il solo modo per assolvere a quel compito è assumere natura e storia nella loro radicalità, inaugurando il progetto della storia naturale:

comprendere l'essere storico nella sua determinatezza storica esteriore, là dove esso è maggiormente storico, a sua volta come un essere naturale, oppure comprendere la natura, là dove essa apparentemente persiste nel modo più profondo in quanto natura, come un essere storico (Adorno [1932] 1997, 355).

La storia naturale è questo: il fatto che storia e natura non possono mai essere pensate come separate. Dire "storia" significa al contempo dire "natura" e viceversa; non esiste una storia senza naturalizzazione e non esiste natura non storicizzata. Proprio dove la storia sembra esprimersi massimamente come storica, proprio in quel punto, emerge l'immagine della natura come fatto fisso e irrevocabile; e là dove la natura appare come natura fissa e stabile, esattamente quando appare immutabile, la sua immagine si fluidifica in immagine storica. Ecco, dunque, la storia naturale, come naturalizzazione di ogni storicità e storicizzazione di ogni naturalezza, come ontologia che nega il proprio significato ontologico.

Per tornare al problema a cui guarda questo testo: ecco dunque la possibilità di storicizzare quella distruzione che appare come fatto naturale, di storicizzarla proprio nel momento in cui appare come fatto naturale e per via di questa sua apparenza, nelle sue macerie che sembrano uscite da un terremoto, nelle mani tese dei superstiti indistinguibili da quelli di uno tsunami nel sudest asiatico. Prima di concretizzare questa possibilità e renderla operativa nel contesto della distruzione presente, occorre scendere nel profondo dell'idea della storia naturale, vagliando criticamente i limiti entro cui compare per la prima volta.

II

Le fonti dalle quali viene ricavata la configurazione della storia naturale stanno al centro dei problemi genetici di quello che verrà battezzato, qualche decennio più tardi, "marxismo occidentale" (Anderson [1976] 1977): il libro di György Lukács *Teoria del romanzo* – autore che già allora era parte integrante del canone marxista, sebbene *Storia e coscienza di classe* fosse stato pubblicato solo una decina di anni prima – e *Il dramma barocco tedesco* di Walter Benjamin, al tempo pressoché sconosciuto al pubblico e la cui fama dovrà attendere la fine del secondo conflitto mondiale. Grazie a Lukács, possiamo pensare la prima parte del progetto teorico legato alla storia naturale: "comprendere l'essere storico nella sua determinatezza storica esteriore, là dove esso è maggiormente storico, a sua volta come un essere naturale"; grazie a Benjamin, la seconda parte: "oppure comprendere la natura, là dove essa apparentemente persiste nel modo più profondo in quanto natura, come un essere storico". Il mondo descritto da Lukács, il "mondo delle convenzio-

ni”, è refrattario al senso, rigido e fisso, si staglia di fronte a chiunque tenti di penetrarne le maglie: “un mondo siffatto”, scrive Lukács, “è una seconda natura; al pari della prima, è determinabile solo come un complesso di necessità estranee al senso e connotate gno-seologicamente, di modo che la reale sostanza di questo mondo rimane inafferrabile e inconoscibile”; in modo ancora più chiaro, definisce i tratti di questa seconda natura:

la seconda natura delle concrezioni umane non ha alcuna sostanzialità lirica: le sue forme sono troppo rigide per adattarsi all’attimo creatore di simboli; il contenuto sedimentato nelle sue leggi è troppo preciso per potersi affrancare da quegli elementi che la lirica destina alle occasioni saggistiche; e questi elementi sono talmente avulsi dalla grazia che informa le leggi, e la loro esistenza può tanto poco disporre di una valenza sensibile da quelle indipendente, che essi, sprovvisti di tale legittimità, dovranno risolversi in nulla. Questa seconda natura non è, come la prima, silente, percettibile sensibilmente e insieme estranea al senso: in essa il senso si è irrigidito ed estraniato fino a formare un blocco compatto, incapace oramai di svegliare l’interiorità; essa è un calvario costellato di putrefatte interiorità (Lukács [1920] 2004, 55-57).

Il mondo disincantato descritto da Max Weber – proprio negli anni nei quali Lukács risiedeva a Heidelberg stringendo rapporti con lo stesso Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask, Ernst Bloch – si trasforma qui da “gabbia di durissimo acciaio” (Weber [1904] 1997, 240) in “calvario costellato di putrefatte interiorità”. Questo è l’essere storico, per come lo vede Adorno. La storia, pensata dall’idealismo come realizzazione della libertà umana e riconfigurata dall’ontologia come struttura che espone il senso all’essere, è in realtà concepibile solamente come natura, vale a dire come qualcosa che oppone resistenza alla comprensione e alla manipolazione, dove non vediamo riflessa l’impronta del nostro agire, ma dalla quale veniamo agiti e determinati. La storia ci appare dunque come natura: fissa, eterna, statica. Il modo più chiaro in cui questo passaggio può essere compreso è avendo in mente il discorso che inquadra le dinamiche storiche come potenze che oltrepassano il controllo soggettivo; principalmente, l’immagine hegeliana dell’astuzia della ragione che sfrutta le passioni soggettive per realizzare, in piena eterogenesi dei fini, i propri scopi. A questa immagine occorre sottrarre l’impianto progressivo che Hegel include, quel residuo di ottimismo illuminista – con tutti i *caveat* del caso – che attraversa la lettura hegeliana della modernità.

Ma questa natura a cui la storia è ridotta deve poter essere pensata come superabile; in caso contrario, avrebbe ragione il lato della rivoluzione conservatrice, la cui critica dell’illuminismo spingeva in direzione del regresso e del tramonto. È qui che si inserisce la concezione di Benjamin, che intende la natura non alla luce della fissità, ma alla luce del deperimento. Il tema barocco della caducità, del deperimento e della morte trova espressione nel discorso allegorico contenuto nel libro sul *Trauerspiel*. Rispetto agli allegoristi, Benjamin afferma che “la natura si mostra a essi come un’eterna caducità, in cui soltanto lo sguardo saturnino di quelle generazioni riconosceva la storia” e ancora “se nel dramma barocco la storia emigra sulla scena, essa lo fa come scrittura. Sul volto della natura

sta scritta la parola 'storia' nei caratteri della caducità" (Benjamin 1925, 153, 151). La natura, termine con cui Adorno intende riconfigurare la questione ontologica, è allora una natura che trapassa, che si consuma, che deperisce. Ed è in questo modo che si compie l'idea della storia naturale: sì, la storia è naturalizzata come storia fissa e impenetrabile, ma questa fissità non è eterna, è a sua volta storica e quindi votata al proprio superamento.

In questo quadro va letta la convergenza di numerose questioni interne al dibattito tra Otto e Novecento. C'è senza dubbio il tentativo di ripensare il weberiano (e nietzscheano) disincanto del mondo, che filtra dalla *Teoria del romanzo* di Lukács. Ma c'è anche il tentativo di fluidificare la nozione di mito per come emergeva in quegli anni nel dibattito tedesco legato alla rivoluzione conservatrice. Il mito, secondo la lettura che Alfred Baeumler dà del secondo romanticismo e del matriarcato in Bachofen, è natura posizionata fuori dalla storia, natura originaria di sangue e di suolo che precede l'accadere storico, il quale si configura piuttosto come allontanamento (Baeumler [1926] 1983, 89). Nella storia naturale il mito è sì natura, ma è natura già storica, appunto come deperimento. C'è poi l'allusione marxiana, con cui la conferenza si chiude. La naturalizzazione della storia indica quel processo di trasformazione dell'esistente in ideologia: processo che fissa il reale in una naturalezza senza tempo affermando, mentre lo si produce, che *there is no alternative* (Fisher [2009] 2018, 36); ecco invece che una natura storicizzata spezza questa presunta eternità e la rimette all'interno del circolo storico medesimo.

La storia naturale è allora quella configurazione grazie alla quale viene data ragione di tre figure mediante la quali l'esistente si pone come autorità fissa e immodificabile: il suo prodursi mediante il disincanto del mondo privato dal senso, il suo rimando a un mito originario extrastorico e incontrollabile, la sua neutralizzazione ideologica a dato di fatto. Tutte queste forme sono forme in cui la storia si presenta come natura. La storia naturale non nega la veridicità di queste forme di naturalizzazione; invita piuttosto a prendere atto della trasformazione della storia in natura, ma invita allo stesso tempo a vedere il lato opposto: il fatto che questa natura è una natura sempre superabile e fluidificabile, poiché storica.

III

Così Adorno ha impostato il problema nel 1932. Non bisogna però avere fretta di raggiungere le conclusioni e pensare di applicare questo modello alla distruzione in atto, a Gaza e alla sua distruzione annunciata dalla profezia biblica. Si tratta infatti di un modello che contiene dei limiti e questi limiti sono ciò che va sviluppato al fine di raggiungere un assetto che permetta, per davvero, di pensare la storia naturale della distruzione. Nel corso della biografia intellettuale di Adorno, il tema si è riproposto a più riprese, senza trovare mai una formulazione radicale come quella presente nella conferenza giovanile. È una configurazione della storia naturale la *Dialettica dell'illuminismo*, secondo cui il dominio dell'umanità sulla natura si trasforma in dominio dell'essere umano sull'essere umano; e

di storia naturale l'autore parla appunto in *Dialettica negativa*, intitolando così una sezione il cui spirito può essere riassunto dall'espressione secondo cui "nessuna storia universale conduce dal selvaggio all'umanità, ma ce n'è una piuttosto che conduce dalla fionda alla megabomba" (Adorno [1966] 2004, 286). Rispetto all'intuizione giovanile, si tratta di una versione depotenziata del problema: la storia naturale è, in sostanza, la storia del dominio sulla natura in cui l'umano, dal mito di Ulisse o dalla fionda, arriva inconsapevolmente a minacciare se stesso in quanto specie, vale a dire ad Auschwitz e alla bomba atomica. Rispetto alla brutalità della formulazione giovanile, sembra di avere perso qualcosa e questo qualcosa, di fatto, può essere riassunto nella parola al contempo più affascinante e più problematica dell'intera questione: la natura.

Questa perdita, a guardare bene, era già presente nella conferenza giovanile stessa. La maggior parte degli interpreti, infatti, giudica la conferenza, specie la parte finale che dovrebbe esemplificare la storia naturale, come confusa e difficilmente comprensibile (Buck-Morss 1977, 53 e Pensky 2004, 227). È come se Adorno ponesse una questione fulminante – l'idea della storia naturale per come l'abbiamo delineata –, seguisse la sua configurazione nei termini di naturalizzazione della storia – riprendendo un dibattito sedimentato e facilmente ricostruibile, che taglia trasversalmente Hegel e Marx, mediante lo sguardo di Lukács – e poi si bloccasse nel momento di mettere definitivamente in moto la sua dialettica. Che cosa significa "comprendere la natura, là dove essa apparentemente persiste nel modo più profondo in quanto natura, come un essere storico"? Cosa significa, qui, "natura"? In apertura della conferenza Adorno aveva avvertito i lettori, o meglio gli uditori. La natura non è la natura delle scienze naturali (Adorno [1932] 2009, 59), è il nome che Adorno dà a qualcosa di diverso, precisamente a "ciò che è sempre possibile riscontrare nella storia, ciò che caratterizza la storia umana come suo essere necessario, come suo destino, ossia ciò che sembra essere l'essenza della storia" (Adorno [1932] 2009, 60), che in queste stesse pagine assume il nome di "mitico", di "apparenza mitica".

Adorno sta dicendo che la storia dà l'impressione di essere sempre storia di qualcosa, di avere un'essenza che la caratterizza; perché si dia una filosofia della storia, un discorso sensato sulla storia, la storia deve possedere questa essenza di cui è sviluppo. Hegel ha pensato la storia come storia dello spirito, in quanto dispiegamento della libertà, Rousseau in quanto storia della civilizzazione come allontanamento dallo stato di natura, Kant in quanto storia dell'uscita dall'uomo dallo stato di minorità; l'ontologia di Heidegger ha ripreso questo discorso e ha identificato la storia con il dispiegamento dell'essere. Adorno propone di assumere questo qualcosa che se ne sta fisso, come un orizzonte mitico, nella comprensione della storia e riconoscerlo come natura, ed è da qui che viene operata quella fluidificazione in spirito benjaminiano che ne riconosce la parabola caduca.

La promessa di realizzare una storia naturale si dimostra fin da subito come una promessa impossibile da mantenere, o meglio come un abile gioco delle tre carte, in cui la carta della natura sembra sempre balenare tra le mani del prestigiatore, salvo poi presen-

tarsi di volta in volta travisata da storia o da mito. La natura viene utilizzata come fosse un operatore che sparisce: prima serve a indicare ciò che di fisso vi è nella storia – che viene poi definito come mitico –, poi, in seconda battuta viene utilizzata per mostrare che questo elemento mitico, in quanto natura, deperisce e si fa storico. E in questo passaggio, scompare la natura, vale e dire l'elemento davvero scioccante della storia naturale, quello sul quale sarebbe il caso di insistere: proprio nell'insistenza su questo termine si gioca la possibilità di arrivare a una configurazione della storia naturale nella quale la distruzione di Gaza, proprio nella sua naturalità, si dimostri storica.

IV

È stato notato che il peccato originale del marxismo occidentale è di aver dimenticato la natura (Foster 2013). A partire da *Storia e coscienza di classe*, si muove a tutti gli effetti una tradizione – quella che appunto Perry Anderson identifica con l'etichetta di marxismo occidentale – che considera la dialettica come un fatto schiettamente sociale. Laddove la natura si presenta quale componente della dialettica, come nel caso di Adorno e Horkheimer, si tratta di una natura trasfigurata alla luce del mito, o tutt'al più alla luce del dominio. La condanna, o la scomunica, mossa da parte degli animatori del cosiddetto marxismo occidentale è rivolta a operazioni come quelle tentate da Engels e forse soprattutto da Hegel, vale a dire spingere il pensiero dialettico all'interno del mondo naturale stesso[3].

Anche l'Adorno della storia naturale resta inequivocabilmente sul lato per così dire lukacciano di questo discorso: la sua storia naturale porta a compimento sempre e soltanto il medesimo tragitto, che è quello che mostra (correttamente e in tutta la sua pregnanza) le ragioni per cui la storia si presenta come natura. Il legame che viene stipulato tra la storia e la natura intesa come mito ha un obiettivo ben preciso che corrisponde al già menzionato *milieu* culturale ultraconservatore tedesco che aveva in Baeumler, che per Benjamin andava annoverato tra i "professori ufficiali del fascismo" (Benjamin [1935] 2004, 233), uno degli esponenti più radicali. La lunga introduzione scritta da Baeumler al libro sul *Mutterrecht* di Bachofen, citata tra le altre cose con toni di malcelato disprezzo da Thoman Mann nella *Pariser Rechenchaft*[4], operava una separazione netta tra storia e mito, intendendo quest'ultimo alla stregua di una natura primigenia nella cui materia è forgiato il popolo: "il popolo, la razza, è sempre in misteriosa relazione con l'originaria rocca' dalla quale venne scolpito, e continua a vivere con essa in una costante comunità di vita naturale" (Baeumler [1925] 1983, 175). L'operazione di Adorno ha questo come obiettivo: fluidificare storicamente il mito mostrando che anch'esso è innervato da una dialettica, precisamente quella della caducità. Quest'operazione non è stata capace di resistere all'urto storico e si è infranta contro la temperie nazionalsocialista che investiva la Germania. La separazione di mito e storia ha prodotto la retorica della razza, del suolo, del sangue, del biondo dei capelli, dei nasi adunchi, dei ventri capaci delle madri tedesche; a questa retorica si è tentato di rispondere fluidificando il mito nella dialettica, ma com'è tristemente noto l'operazione si è conclusa con l'esilio, dei più fortunati, e la morte di coloro che quella fortuna non l'hanno avuta. All'uso propagandistico di chi utilizzava la natura –

separata dalla storia – per riunificare in modo coatto una società che era stata spezzata dalla guerra e dal processo di produzione, i critici hanno risposto annullando la natura e assorbendola nel mito, mancando però il bersaglio.

L'idea della storia naturale, stando quantomeno al modo in cui è stata condotta, ha avuto senza dubbio un merito: sottolineare che sempre, nell'agire storico umano, la libertà si concretizza producendo esiti che sfuggono al controllo. La storia, in questo, assomiglia per davvero a una figura naturale, vale a dire a un agire che si presenta come stolido e inscalfibile, come destino che si cristallizza nelle mani di chi spera di condurlo. Le figure filosofiche che sorreggono questa visione sono tanto la hegeliana astuzia della ragione, quanto il materialismo storico di Marx, in conformità al quale la storia passa sulla testa degli individui i quali sono, per l'appunto, figure della "storia naturale" (Marx [1867] 1968, 34). Illustrativa è, in questo, la vicenda dei due Bonaparte: poco importa che Napoleone voglia la gloria personale, o che Luigi voglia imitarne il 18 Brumaio; lo zio avrà il compito di espandere le libertà Rivoluzionarie in tutta Europa, vedendo poi sé e la propria gloria abbandonati a Sant'Elena come "baccelli svuotati del seme" (Hegel [1825] 2003, 28), mentre il nipote ne ripeterà la tragedia voltandola, però, in farsa (Marx [1852] 1982, 107).

Di questo prodursi della storia a seconda natura, l'idea della storia naturale ha mostrato con chiarezza il lato terrificante, lo sguardo di Medusa che pietrifica la libertà e trasforma l'esistente in un fatto naturale. Per tornare alla questione della distruzione, il movimento della storia naturale ha messo nelle condizioni di vedere il processo che sradica la distruzione dalla sua storia e la riconfigura in fatto naturale, di sollevare questo processo come un bassorilievo dallo sfondo confuso sul quale si produce. È in conformità a questo processo che sono state pronunciate le parole di Mark Fisher e Fredric Jameson nei confronti dell'esistente, rispetto al quale "there is no alternative" e in ossequio alla cui stolidità sarebbe "più facile immaginare la fine del mondo [cioè della natura] che la fine del capitalismo" (Jameson 2003) ridotto a natura ancora più potente della prima.

L'idea della storia naturale, però, comprendeva al proprio interno un'intuizione ulteriore ed è questa intuizione, che non è mai stata svolta, a mettere nelle condizioni di sottrarre la distruzione alla sua apparente naturalità, di tentare nonostante tutto un discorso sulla distruzione. Riprendiamo ancora la dichiarazione di intenti di Adorno: 1) "comprendere l'essere storico nella sua determinatezza storica esteriore, là dove esso è maggiormente storico, a sua volta come un essere naturale"; 2) "comprendere la natura, là dove essa apparentemente persiste nel modo più profondo in quanto natura, come un essere storico". Questa seconda intuizione, al di là del dettato adorniano e delle intenzioni di Adorno in quanto autore, è il lato della storia naturale che occorre svolgere: mostrare che la natura, non intesa come mito, comprende in sé una storicità capace di spezzare l'immobilità della storia che appare come natura; questo e solo questo permette di sottrarre la distruzione di Gaza dal suo congelamento nella profezia.

V

La storicità della natura, se deve essere pensata in tutta la sua radicalità, non può limitarsi a intendere la natura come metafora, come immagine, come mito. È certo che la natura barocca di Benjamin è storica, ma lo è ancor prima di essere natura, lo è in quanto immagine artistica del teschio e della candela e dunque figura della storia; lo stesso vale per ogni ricorso al mito, la cui separazione dalla storia è appunto già da subito storica: mistificazione, propaganda, reazione. La storicità della natura va riscontrata, invece, "là dove essa apparentemente persiste nel modo più profondo in quanto natura", là dove Wolfgang Lepenies ha visto la fine della storia naturale come immagine statica dominata dalla Grande Catena dell'Essere e l'inizio della storia della natura come processo temporalizzato (Lepenies [1976] 1991, 29-32), in quella cesura della modernità che era stata illuminata per la prima volta sotto questa luce da Arthur Lovejoy (Lovejoy [1936] 1966, 262). Si tratta dell'epoca in cui i naturalisti, sotto un'inedita pressione empirica, sono costretti a far saltare la catena dell'essere e a scioglierla in un processo temporale evidenziandone la storicità; si tratta dell'epoca iniziata da naturalisti come Buffon e Linneo, che se non temporalizzano direttamente la natura ne annunciano la temporalizzazione (Lepenies [1976] 1991, 65-79), e che culmina nel passaggio che attraversa le idee di Geoffroy Saint-Hilaire, Lamarck e Darwin in cui il tempo è un fattore decisivo. È in questo percorso che occorre reperire la genesi, i cui tratti sono presenti in modo sotterraneo in tutta la modernità, di ciò che permette di ricucire i termini dell'idea della storia naturale, senza perciò nasconderne la frattura.

Questo passaggio dovrà giocoforza apparire brusco, ma la sua rapidità è funzionale a non perdere di vista la questione in gioco – che è l'urgenza del presente nella forma di una storia naturale della distruzione – senza perciò stesso rinunciare alla ricostruzione del problema nella sua complessità. Si tratta infatti di un intero progetto di ricerca che si stringe in queste pagine, compresso e tagliato in virtù della rapidità imposta dalla cronaca e dalla violenza esibita dal presente. Il passaggio che deve apparire brusco è quello che conduce da questa storicità della natura al dibattito, esploso negli ultimi vent'anni ma riscontrabile a partire dall'ultimo quarto del secolo scorso, che ricade oggi sotto il nome, allettante e vago, di "Antropocene"^[5]. La categoria dell'antropocene, questo è quel che mi preme dire, è la categoria interpretativa che ha messo in luce l'idea della storia naturale (questa volta sì svolta nel suo complesso) come figura in grado di illuminare il presente e di pensare un discorso su di esso.

Muoviamo da un dato: definiamo "Antropocene" l'era nella quale l'attività umana si trasforma in fattore geologico. Nel 2024 la International Commission on Stratigraphy si è espressa su una questione decennale: l'Antropocene è o non è considerabile come era geologica, la cui consistenza empirica sia pari a quella che è riconosciuta, ad esempio, all'Olocene e al Pleistocene? La risposta è stata negativa. Ciononostante, e questo è per noi di interesse primario, la medesima commissione riconosce che "Anthropocene is here to stay" (Roland, Swindles, Ruffell 2003, 735). L'Antropocene è qui per restare in quanto

la sua struttura teorica – il continuo passaggio in esso tra ciò che è storico e ciò che è naturale – ha una incredibile efficacia nell'illuminare i fenomeni del presente, nel metterli in risalto, nel farli conoscere, orientandosi a essi attraverso una certa sensibilità comune, che è quella che ci chiede di rivedere la posizione che storicamente abbiamo nei confronti del rapporto tra umanità e natura. Perciò, la proposta non è di interrogarsi sull'effettiva esistenza dell'antropocene come categoria geologica, ma di limitarsi a osservarne l'efficacia esplicativa quando si tratta di leggere il presente. Si potrebbe scomodare per questo l'essenzialismo strategico elaborato da Gayatri Spivak (1990, 51), sebbene preferisca smarcarmi completamente dal problema dell'essenza e riferirmi al Kant della *Critica del giudizio* in cui il tema del finalismo naturale è sottomesso al principio metodologico dell'*als ob*, del "come se": la natura appare all'essere umano come se contenesse al proprio interno un principio di finalità, sebbene l'essere umano non possa isolare questo principio come se si trattasse di un concetto conoscibile, "come se un intelletto contenesse il fondamento unitario della molteplicità delle sue leggi empiriche" (Kant [1790] 1999, 140). Qualcosa di simile accade per quanto riguarda l'Antropocene: si tratta di una categoria interpretativa mediante la quale gli avvenimenti del presente risultano conoscibili, precisamente nel modo in cui storia e natura in essi appaiono in costante rimando reciproco.

Il dibattito sull'Antropocene si è impegnato, per così dire senza saperlo, a comporre il secondo movimento della storia naturale, quello che mostra la storicità della natura, proprio là dove essa appare più radicalmente come natura. Mi riferisco qui all'insieme di studi che comprende i lavori di Donna Haraway, Bruno Latour, Timothy Morton, Rosi Braidotti e numerosi altri autori che si inseriscono in questa linea. L'idea di un annullamento della distinzione tra natura e cultura, oppure tra umano e non-umano, se vuole evitare di naturalizzare l'umano levandoci ogni responsabilità all'azione, si sostanzia in una rianimazione, seppure profana, della natura che torna a muoversi e, in senso lato, a commuoversi. È in questo senso che Latour propone di pensare la figura di Gaia, vale a dire alla luce di una agentività generalizzata, secondo la quale "la capacità degli umani di riorganizzare tutto intorno a loro", vale a dire la loro capacità di produrre una storia, è una proprietà generale dei viventi" (Latour [2015] 2020, 149). In questo modo, secondo Latour, l'Antropocene avrebbe realizzato ironicamente l'idea hegeliana della spiritualità e, ancor più ironicamente, quella marxiana della rivoluzione, vale a dire innervando il mondo di *agency* e riassorbendolo in una redistribuzione generalizzata dei mezzi di produzione.

La ricostruzione di questo percorso non va nella direzione di considerare il dibattito sull'Antropocene alla stregua di una risoluzione dell'idea della storia naturale, bensì come il luogo teorico all'interno del quale è stata portata alle estreme conseguenze la seconda polarità della storia naturale, vale a dire il lato che invitava a riconoscere la storicità della natura, laddove essa appariva più radicalmente come natura. All'interno di quel dibattito, semmai, è stata dimenticata l'altra parte, quella connessa alla naturalizzazione della storia. La critica è stata rivolta interamente all'umano come soggetto libero e potente, come

efferato dominatore della natura e il peso è stato spostato esclusivamente sul lato della natura: una natura che andava rianimata, ripristinata nella sua integrità, salvata. Se si vuole, si può leggere come segue lo stato del dibattito: a fronte di un anti-anthropocentrismo che si vorrebbe tanto più radicale quanto più connesso all'immagine degli esseri non-umani, ci si dimentica che l'anti-anthropocentrismo ribadisce, ogni volta che è formulato, proprio l'anthropocentrismo che vorrebbe negare, dal momento che è l'*antropos* a essere architrave dell'argomentazione e punto di riferimento inevitabile. L'idea della storia naturale richiede di accettare proprio questo fatto, l'inevitabilità di questa tensione.

L'Antropocene, piuttosto, offre la *chance* per portare a compimento a un'altra operazione, che è quella di chiudere il cerchio della frizione tra storia e natura e mostrare come gli eventi che si inquadrano nella sua struttura siano, in definitiva, figure della storia naturale, figure nella cui storicità si mostra ogni volta la natura, una natura che però è stata ormai dichiarata come storica e, quindi, quantomeno potenzialmente superabile. L'Antropocene allora smette di essere una cosa o l'altra: era geologica o epoca storica, dominio umano sulla natura o catastrofe naturale che annulla il tempo storico. L'Antropocene è queste due cose stesse, dal momento che mette in luce e rende finalmente conoscibile quel che l'idea della storia naturale aveva intuito negli anni Trenta: l'evento storico si presenta sì come evento naturale, come sradicato dalla sua storia, come immutabile; ma lo fa solamente se è vero l'opposto, e cioè che quella naturalità è storica, continua e aperta alla possibilità del cambiamento.

La questione sollevata da Sebald al cospetto della distruzione delle città tedesche, e che si ripropone ora di fronte alla distruzione di Gaza, si predispone allora a essere ricostruita in una forma comprensibile.

VI

La distruzione appare come evento naturale e con essa appare come naturale la storia nel suo complesso. È in questo modo che si spiegano le ragioni dell'egemonia conquistata da un paradigma esplicativo della storia che ha occupato per intero lo spazio del dibattito pubblico, quantomeno nella sua versione meno macchiettistica: il paradigma della geopolitica. Parlare oggi della storia recente significa, apparentemente, parlare di geopolitica, ragionare geopoliticamente, usare un lessico geopolitico. Questo fatto ha senza dubbio le proprie ragioni, che si sono imposte definitivamente sul dibattito europeo a partire dal febbraio 2022, a cavallo dell'invasione russa dell'Ucraina. Da quel momento, esperti di geopolitica hanno occupato gli spazi del dibattito pubblico con la medesima urgenza e efficacia che, fino a qualche mese prima, era toccata ai virologi.

A metà degli anni Cinquanta, il geografo americano Richard Hartshorne definiva la geopolitica un "veleno intellettuale" (Dodds [2019] 2023, 19), per via della facilità con la quale permeava gli ambienti legati alla sicurezza americana, in particolare l'Office of Strategic Services, che sarà noto successivamente come Central Intelligence Agency (CIA). Come ogni disciplina di orientamento totalizzante, la geopolitica ha la pretesa luciferina di

offrire un meccanismo esplicativo capace di interpretare la complessità dei fenomeni, analogamente a quanto ha preteso di fare la semiotica negli anni della sua egemonia. Il meccanismo esplicativo della geopolitica si basa su un ristretto insieme di presupposti a cui si connettono una serie di concetti operativi, la cui funzione si presume predittiva. Le convinzioni base riguardano i seguenti assunti: le nazioni, intese come enti puntiformi e privi di vincoli legali, agiscono in base alla difesa della propria sicurezza; la geografia fisica ha una funzione determinante nel plasmare la politica internazionale; mezzi militari e risorse economiche costituiscono l'asse del rapporto tra le nazioni; l'idea di un ordine sovranazionale fondato sul diritto è una semplice illusione. A questi assunti, si connettono concetti come quelli di "sfera di influenza", "politica di potenza", "distinzione strategia/tattica", "blocco", i quali vengono utilizzati a scopo predittivo. L'immagine che la geopolitica ha di una nazione, e in particolare di quel genere di nazioni che le interessano in modo specifico che sono le "superpotenze" (altro concetto chiave della geopolitica), è quella di un ente che si muove meccanicamente espandendo la propria influenza e difendendo la propria sicurezza. Il rapporto tra stati è allora qualcosa di semplice da prefigurare, si costituisce mediante un movimento naturale di espansione e protezione: ogni volta che una potenza tocca un'altra potenza e ne invade la "sfera di influenza", questa reagisce tatticamente in base alla rilevanza strategica del territorio. La politica è ridotta a fatto geografico, quasi geologico, di espansione e contrazione.

Ma la geopolitica, il cui statuto epistemologico è quantomeno problematico, ha essenzialmente una funzione, quella di essere predittiva, ed è qui che i suoi principi teorici mostrano tutti i loro limiti, poiché laddove la geopolitica fallisce la predizione (ed è una cosa che accade con una certa frequenza) il discorso si fa sfumato, confuso, e chiama in causa il vecchio armamentario ottocentesco fatto di "cultura nazionale", "carattere del popolo" e "composizione razziale"; illustrativo, in questo, è un passaggio a firma di Dario Fabbri e risalente all'agosto 2020. Il tema in oggetto è la valutazione della cosiddetta "furia iconoclasta" dovuta al movimento Black Live Matters, che confliggeva, ai tempi, con le tesi geopolitiche che lo stesso Fabbri aveva sostenuto pochi mesi prima e che parlavano di un'America a vocazione imperiale e universalistica (Fabbri 2019, 35-43). Qui il passaggio di pochi mesi successivo:

Eppure a uno sguardo geopolitico lo scontro per il passato svela una realtà lontana dall'interpretazione corrente. Anziché provare la dissoluzione della sfera d'influenza statunitense, palesa la strenua tenuta dell'impero. Con le convulsioni d'Oltreoceano, scimmiettate soltanto nei paesi tributari, per fisiologica osmosi con il centro del sistema, perfettamente ignorate dagli avversari. Lungi dal riguardare gli afroamericani, è sfida tra soli bianchi, con i neri strumento di mani altrui, incapaci di insidiare il dominante ceppo germanico, destinati a rimanere subalterni.

Invece di annunciare il post-storicismo, è manovra per rinnegare la riconciliazione che seguì la guerra civile, per applicare al Sud il modello che fu yankee, per sancire la definitiva superiorità dei teutonici sui britannici d'America. Senza sensi di colpa (Fabbri 2020, 39).

Carattere del popolo, ceppo, razza, sangue, mistica connessione con eventi del passato, è presente tutto l'arsenale di quella naturalizzazione della storia culturale che Furio Jesi ha così magistralmente analizzato nel corso del suo lavoro (Jesi 1979, 31).

È chiaro che nel contesto in cui la storia appare tanto più come natura, lo strumento esplicativo egemone debba essere funzionale a questo processo e non sbaglia probabilmente Dodds quando fa risalire l'inizio del ritorno in grande della geopolitica agli anni Settanta, vale a dire quando è iniziata l'egemonia di un sistema economico e sociale rispetto al quale sembra davvero che *there is no alternative* (Dodds 2023, 5-6). Ma il fatto che la geopolitica appaia come lo strumento più efficace per leggere la storia non è un dato che va assunto come se fosse neutrale, bensì come sintomatico. La politica, ridotta a puro κράτος (*kratos*), non regge alla prova dei fatti e mentre salta assieme al suo potere predittivo si rifugia nella mistica della razza, del popolo e del sangue; affianco al κράτος la politica dispone di un altro elemento, essenziale al suo funzionamento, e che agisce anche nel momento in cui viene negato: ἦθος (*ethos*). La naturalità della storia, una volta osservata da vicino, si ribalta sempre e esprime la storicità di quella natura che appariva così tanto "naturale" e il κράτος si rivela sempre tanto più caricato di ἦθος.

Quello che la geopolitica dimentica nelle sue analisi glaciali, nel suo inquietante realismo in cui, ancora, *there is no alternative*, è che nella storia è sempre possibile leggere una condizione, indipendentemente dal fatto che sia favorita o soffocata: la condizione che guarda all'emancipazione degli oppressi. Nessuna storia politica è pura espansione naturale del κράτος di una potenza; in questa sua naturalità, è sempre anche ἦθος: posizione e condizione degli oppressi, dei subalterni, contro l'oppressione. È qui che agisce l'idea della storia naturale, nel momento che mostra – proprio grazie all'apparente naturalità della storia e mediante questa – il lato che da quella naturalità viene occultato: la resistenza materiale degli oppressi che lottano per la propria emancipazione.

VII

La domanda di apertura di questo testo prendeva le mosse da due questioni. La prima si interrogava riguardo le ragioni costitutive della storia naturale della distruzione e dell'afasia di fronte a essa; la seconda si chiedeva, allo stesso tempo, se fosse possibile riallacciare un discorso sulla distruzione. Ambedue le questioni vanno pensate all'interno del problema generale della filosofia della storia. Alla prima domanda è stata data una risposta: la storia, quando mostra il proprio lato violento, appare tanto più come natura, come destino ineluttabile che passa sopra la testa degli individui senza libertà. Ciò produce afasia, sclerotizzazione, silenzio. Produce quel disorientamento nel dibattito che ha condotto, gli stessi media, a picchi irrazionali nel grafico delle opinioni. È stato possibile, anche limitandosi allo stesso organo di informazione, leggere una linea editoriale che so-



steneva con fermezza l'operazione a Gaza come diritto di difesa dello stato di Israele, passando poi a una linea sempre più sfumata nella quale si è creata una finestra – tra settembre e ottobre di quest'anno – in cui si è parlato apertamente di collegamenti tra imperialismo e le violazioni israeliane del diritto internazionale (Mauro 2025), per tornare poi a una rinormalizzazione del discorso, che si è spinta fino a considerare (sul medesimo organo progressista) i giovani schierati in difesa del popolo palestinese come quinte colonne europee di un progetto di islamizzazione dell' occidente (Serra 2025). Questo è il prodotto della naturalizzazione della storia sul dibattito pubblico, della proclamata assenza di una filosofia della storia: quello di sclerotizzare il dibattito e polarizzarlo su posizioni prive di comunicazione; un dibattito ottuso, che "brandizza" la politica incasellandola nella forma merce, come nel caso in cui riduce milioni di persone in piazza, con le loro storie convergenti e divergenti, le loro culture, passioni, origini etichettandole con il termine pro-Pal, utile più a produrre ricerche di mercato che non cultura politica. L'afasia di fronte alla distruzione è l'afasia di fronte alla sclerosi delle cellule del discorso apparentemente impossibilitato a fluidificarne la stolidità naturalità.

La seconda domanda, se sia possibile riallacciare un discorso sulla distruzione, è più impegnativa e non attende una risposta univoca e bell'e pronta. Questo testo ha tentato di mostrare i punti di frattura nei quali la naturalità della storia, che è sempre apparente, può essere spezzata, mostrando – nell'idea della storia naturale – il potenziale storico della natura, di ciò che è schiacciato e muto. In questo, è da vedere l'oppressione dei subalterni ed è solo attorno a essi, lasciandoli parlare e non esibendoli come vittime e cadaveri, che è possibile immaginare, di nuovo, un discorso: malgrado tutto. La rappresentazione di Gaza nel dibattito pubblico è la rappresentazione della vittima di una collera impossibile da redimere e per questo appare naturalizzata: i bimbi cenciosi con i volti sporchi di polvere, le mani tese alla ricerca del cibo, le donne che piangono in ginocchio, i padri che cullano cadaveri di neonati incapaci persino di piangere. Li abbiamo visti tante volte e ogni volta li abbiamo visti, quali nature morte, emergere dallo sfondo delle rovine, come edera in un Canaletto appeso sulle pareti di una stanza da quattro soldi. Nel terremoto dell'Irpinia, negli Tsunami, nelle alluvioni: vittime di una distruzione naturale che ne cancella la storia riducendole a vittime, marionette come quelle di Bruegel che mette in scena nel *Trionfo della morte*.

Ma un monito, a chiederci il contrario, lo abbiamo sempre avuto sotto gli occhi per molto tempo. Sul lato friulano della diga del Vajont c'è un cartello: "Vajont 9 ottobre 1963. 1910 sono le vittime 487 sono bambini con meno di 15 anni - morti non per incuria ma per colpa!!!". La distruzione ha colpa, anche quando è apparentemente tanto più naturale da sembrare ineluttabile: la natura non è mai solo natura, è sempre già storia e ne ha la sua filosofia. Se torniamo alla frase fulminante di Jameson, secondo cui è *più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo*, possiamo fare un passo in avanti in questa direzione. La distruzione di Gaza non è parte di quella fine del mondo che sarebbe facile da immaginare, anzi: è la menzogna a presentarla così, come fine naturale

del mondo. La distruzione di Gaza è parte dell'inimmaginabile: di una fase predatrice del processo di sfruttamento del mondo che esige di invocarne la fine. Dare voce a ciò che è muto è il solo modo per recuperare un discorso su Gaza: dietro ogni bambino cencioso c'è un banco di scuola vuoto, dietro ogni madre e padre in lacrime un tavolo da lavoro distrutto, la tastiera di un pc che non si accende più, dietro ogni velo la lotta per toglierlo. Questo ci chiede la storia naturale della distruzione, di far vedere l'intera società martoriata che produce la distruzione e che ne è, al contempo, la vittima. Nella storia naturale della distruzione abbiamo allora la *chance* di riprendere il filo della filosofia della storia, una filosofia della storia che riconosce la naturalità della storia, la realtà di questo fatto, e che però in questo fatto, proprio grazie a questo fatto, conosce i popoli oppressi e i loro oppressori, schierandosi a fianco degli uni e contro gli altri.

Note

[1] Secondo rilevazioni satellitari concordanti operate da UNOSAT 2025 e SkySat, le tonnellate di macerie prodotte nella striscia di Gaza sono, a oggi, superiori a sessanta milioni.

[2] Mi sono occupato a più riprese di questo testo. Rimando alla traduzione che ho redatto (Adorno [1932] 2009), all'articolo Farina 2016 e all'introduzione della monografia intitolata *Ontologia naturale e storia* (Farina 2019, 15-58). A queste pubblicazioni ci si può riferire per una ricostruzione storico filosofica del testo e della sua collocazione sia nella biografia intellettuale adorniana, sia nel più ampio dibattito culturale a Weimar.

[3] "Da questo punto di vista, la stessa contesa tra il metodo dialettico ed il metodo 'critico' (o materialistico-volgare, machistico, ecc.) è un problema sociale. L'ideale conoscitivo delle scienze naturali che, applicato alla natura, serve appunto unicamente al progresso della scienza, quando viene riferito allo sviluppo sociale, si presenta come mezzo della lotta ideologica della borghesia" (Lukács [1923] 1973, 15); "Questa limitazione del metodo alla realtà storico-sociale è molto importante. I fraintendimenti che hanno origine dall'esposizione engelsiana della dialettica poggiano essenzialmente sul fatto che Engels - seguendo il falso esempio di Hegel - estende il metodo dialettico anche alla conoscenza della natura" (Lukács [1923] 1973, 6n.).

[4] "Ma che sia una buona azione, cioè un'azione pedagogica, che giovi alla vita, empiri oggi le orecchie ai tedeschi con tutto questo entusiasmo di tipo notturno, questo complesso 'alla Goerres' di terra, popolo, natura, morte e passato, questo oscurantismo rivoluzionario così acerbamente caratterizzato, con la muta insinuazione che tutto ciò è di nuovo all'ordine del giorno, che siamo di nuovo a quel punto, che non si tratta tanto di storia quanto di vita, di gioventù, di passato - ecco la domanda che rende inquieti" (Mann [1926] 1957, 200).

[5] Per ricostruire l'anello di passaggio tra la storicità della natura nella tarda modernità e il dibattito sull'Antropocene occorrerebbe passare attraverso Heidegger e Foucault.

Riferimenti bibliografici

Adorno [1932] 1997

Th.W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte* [1932], in *Id. Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. v R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997.

- Adorno [1932] 2009
Th.W. Adorno, *L'idea della storia naturale* [*Die Idee der Naturgeschichte*], in Id. *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico* [*Die Aktualität der Philosophie*], tr. it. di M. Farina, Milano-Udine 2009.
- Adorno [1966] 2004
Th.W. Adorno, *Dialettica negativa* [*Negative Dialektik*, Frankfurt 1966], tr. it. di P. Lauro, Torino 2004.
- Anderson [1976] 1977
P. Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale* [*Considerations On Western Marxism*, London 1976], tr. it. di F. Moretti, Roma-Bari 1977.
- Arendt [1966] 1985
H. Arendt, *Brief an Karl Jaspers. 14.07.1966*, in Karl Jaspers-Hannah Arendt. *Briefwechsel 1926-1969*, München 1985.
- Baeumler [1926] 1983
A. Baeumler, *Da Winckelmann a Bachofen*, in A. Baeumler-F. Creuzer-J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, vol. I, a c. di G. Moretti, Milano 1983.
- Benjamin [1935] 2004
W. Benjamin, *Johann Jakob Bachofen* [1935], tr. it. di E. Villari, in *Opere*, a c. di E. Ganni, vol. VI, Torino 2004.
- Buck-Morss 1977
S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Hassocks (Sussex) 1977.
- Dodds [2019] 2023
K. Dodds, *Il primo libro di geopolitica* [*Geopolitics. A Very Short Introduction*, Oxford 2019], tr. it. di C. Stangalino, Torino 2023.
- Fabbri 2019
D. Fabbri, *L'America tra impero e libero arbitrio*, "Limes" 12 (2019).
- Fabbri 2020
D. Fabbri, *Sulla memoria l'America si gioca il futuro*, "Limes" 8 (2020).
- Farina 2016
M. Farina, *Adorno e l'idea della storia naturale*, "Intersezioni" XXXVIII/2 (2018), 209-234.
- Farina 2019
M. Farina, *Ontologia naturale e storia. La genesi della «Dialettica negativa» di Adorno*, Napoli-Salerno 2019.
- Fisher [2009] 2018
M. Fisher, *Realismo capitalista* [*Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, UK 2009], tr. it. di V. Mattioli, Roma 2018.
- Foster 2013
J.B. Foster, *Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature*, "Monthly Review" 65 (2013).
- Jameson 2003
F. Jameson, *Future City*, "New Left Review" 21 (2003) (<https://newleftreview.org/issues/ii21/articles/fredric-jameson-future-city>).

Jesi 1979

F. Jesi, *Cultura di destra*, Torino 1979.

Kant [1790] 1999

I. Kant, *Critica del giudizio* [*Kritik der Urteilkraft*, Berlin-Libau 1790], tr. it. di A. Bosi, Torino 1999.

Latour [2015] 2020

B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico* [*Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris 2015], tr. it. di D. Caristina, Milano 2020.

Lepenes [1976] 1991

W. Lepenes, *La fine della storia naturale* [*Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten*, München 1976] tr. it. S. Kolb, A. Pasquali, Bologna 1991.

Lovejoy [1936] 1966

A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere* [*The great chain of being; a study of the history of an idea*, Cambridge 1936], tr. it. di L. Formigari, Milano 1966.

Lukács [1920] 2004

G. Lukács, *Teoria del romanzo* [*Die Theorie des Romans*, Berlin 1920], tr. it. di G. Raciti, Milano 2004.

Lukács [1923] 1973

G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* [*Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin 1923], tr. it. di G. Piana, Milano 1973.

Mauro 2025

E. Mauro, *La pace e l'imperialismo americano*, "La Repubblica" 5 ottobre (2025).

Mauro 2025

E. Mauro, *La pace e l'imperialismo americano*, "La Repubblica" 5 ottobre (2025).

Mann [1926] 1957

T. Mann, *Rendiconto parigino* [*Pariser Rechenschaft*, 1926], in Id., *Scritti politici*, tr. it. di L. Scalero, Milano-Verona 1957.

Marx [1852] 1982

K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, tr. it. di P. Togliatti, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Vol. XI, Roma 1982.

Marx [1867] 1968

K. Marx, *Il capitale*, [*Das Kapital*, Hamburg 1967] Libro I, tr. it. di D. Cantimori, Roma 1968.

Pensky 2004

M. Pensky, *Natural History: the Life and Afterlife of a Concept in Adorno*, "Critical Horizons" 5 (2004), 227-258.

Roland, Swindles, Ruffell 2003

T.P. Roland, G.T. Swindles, A. Ruffell, *The 'Anthropocene' is here to stay – and it's better not as a geological epoch*, "Nature" 627 (2024).

Sebald [1999] 2004

W.G. Sebald, *Storia naturale della distruzione* [*Luftkrieg und Literatur. Mit einem Essay zu Alfred Andersch*, München 1999], tr. it. di A. Vigliani, Milano 2004.

Serra 2025

M. Serra, *Chissà se lo sanno*, "La Repubblica" 30 novembre (2025).

Spivak 1990

G.C. Spivak, *The Post-Colonial Critic*, New York-London 1990.

Weber [1904] 1997

M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* [*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" voll. XX, XXI (1904, 1905)], tr. it. M.

Marietti, Milano 1997.

English abstract

This essay examines the contemporary tendency to perceive large-scale historical destruction as a natural fact rather than as the outcome of specific historical and political processes. Taking the destruction of Gaza following October 7, 2023 as its point of departure, the text analyzes the affective and discursive paralysis through which political violence is increasingly experienced as destiny, thereby insulated from historical explanation and critical judgment. To conceptualize this phenomenon, the essay mobilizes Theodor W. Adorno's early notion of *Naturgeschichte*, as developed in *The Idea of Natural History*. Natural history is understood here as a dialectical configuration in which history congeals into second nature, while nature itself appears as historically sedimented and marked by decay. A brief engagement to W. G. Sebald's reflections on destruction serves to highlight the persistence of historical amnesia in the face of systematic violence. The essay then situates this framework within contemporary debates on the Anthropocene, arguing that the naturalization of geopolitical devastation reproduces the very logic that renders destruction inevitable. Against this tendency, the concept of natural history is proposed as a critical tool for interrupting narratives of inevitability and for rearticulating historical responsibility, resistance, and agency—even in the face of ongoing catastrophe.

keywords | W.G. Sebald; Theodor Adorno; Natural History; Geopolitical.



la rivista di **engramma**

natale **2025**

230 • Γάζα διηρασμένη. Storia naturale della distruzione

Editoriale

Redazione di Engramma

Malgrado tutto

Mario Farina

“ Loué sois-tu, personne... ”

Georges Didi-Huberman

Rilievi

Tra i resti del passato e le macerie del presente

Valentina Porcheddu

Cartografia di un genocidio

a cura di Christian V.M. Garavello e Michela Maguolo

Abitare l'evidenza

Mattia Angeletti

La lunga durata di una frazione di secondo

Eyal Weizman. Traduzione di Michela Maguolo

Non pianta, non prospetto, né alzato

Jacopo Galli, Andrea Fantin, Elisa Vendemini

Restitutio ad integrum

Bernardo Prieto

Sgranature

Case, rovine, memoria, futuro

Carmelo Marabello

Gaza, il buio e l'eloquenza muta dell'immagine

Lorenzo Donghi

pulvis Gaza

Patrizio Esposito

Incisioni

Sessantasettemila

Cesare Pietrojusti

Macbeth a Gaza

Intervista a Mario Martone, a cura di Filippo Perfetti,
Giulia Zanon

Amleto a Gerusalemme

Gabriele Vacis. In Appendice: Erica Nava,
Lorenzo Tombesi, Nicolò Vinetti, Polinice, Eteocle,
Antigone nelle piazze proPal

Arte è cicatrice

Elea Mitrano

Materiali

Se la cultura è genocidaria

Irene Calabrò

“Non è sempre possibile disertare”

Intervista a Franco Bifo Berardi, a cura di Giorgiomaria
Cornelio

Gaza. Materiali per una tavola warburghiana

a cura del Seminario Mnemosyne, coordinato da
Monica Centanni e Giulia Zanon