È REALE CIÒ CHE RESISTE

Il rischio di antropocentrismo nell'ontologia e nella politica dell'Actor-Network Theory (ANT) di Bruno Latour

Patrizio CALDARA

(Università Ca' Foscari Venezia)

Abstract: This paper investigates the anthropocentric consequences of Bruno Latour's Actor-Network Theory (ANT), focusing exclusively on his pre-2004 works – *The Pasteurization of France*, *We Have Never Been Modern*, and *Politics of Nature*. The paper argues that Latour's anthropocentrism is ontological because political, and political because ontological. The criterion "reality is what resists," introduced in *The Pasteurization of France*, establishes a relational and graduated notion of reality that is carried through to the political theory of the collective developed in *Politics of Nature*. There, the *due process* to enable the constitution of a well-formed collective requires two fundamental steps – *consultation* and *institutionalization* – both of which presuppose the presence of human actors and, crucially, of language as an *extrasomatic* resource. This dependence is confirmed by Latour himself in a 1987 article co-authored with Shirley Strum, where a group of baboons is denied full political collectivity precisely due to the absence of linguistic resources. The consequence is that non-human collectives are structurally impossible within Latour's framework: without humans, non-humans cannot be represented, and without representation, they cannot attain full reality.

Keywords: Bruno Latour; anthropocentrism; Actor-Network Theory; ontology; political representation.

1. Introduzione

Il tema di come ereditare un autore, al centro del presente numero, si fa questione pressante in particolare per il pensiero di Bruno Latour. In questo contributo ci proponiamo di concentrarci, nello specifico, sulla proposta latouriana che ha avuto più fortuna, risonanza e fecondità in un vasto numero di discipline, anche eccedendo il panorama strettamente filosofico. L'Actor-Network Theory (da ora in poi ANT), infatti,

ha naturalmente trovato ampia applicazione in sociologia e nelle scienze sociali più in generale.

Il problema che sarà qui posto sotto indagine è quello delle conseguenze antropocentriche della teoria ontologico-politica avanzata nell'ANT. In questo senso, il presente contributo si muoverà prettamente sui testi precedenti al 2004. L'articolo pubblicato in quell'anno, ovvero *Why Critique Has Run Out of Steam?*, [1] infatti, segna un cambio di passo e una complessiva rivalutazione, da parte di Latour, degli effetti della sua teoresi. Proprio per questo, esso ha rappresentato una pietra d'inciampo per molti lettori affezionati, i quali hanno sostenuto la possibilità di riscontrare una netta discontinuità nelle opere successive. Al fine di tenersi fuori da discussioni a proposito della possibilità di tracciare una continuità o meno nel pensiero di Latour pre- e post-2004, in questo lavoro ci riferiremo ai testi di ispirazione ontologico-politica precedenti a tale anno, la cui coerenza e progressiva evoluzione sono limpide e indiscutibili. In secondo luogo, in particolare le opere *I microbi*, *Non siamo mai stati moderni* e *Politiche della natura* si propongono esplicitamente come i luoghi fondativi della ANT. [2] Questo non vuol dire che utili e imprescindibili intuizioni per valutare complessivamente il lavoro latouriano non siano presenti in testi successivi – come l'*Indagine sui modi di esistenza*, *Trovare la rotta* o *La sfida di Gaia*.[3] In queste ultime opere, però, è chiaro che l'orizzonte teorico ecceda l'ANT e venga proposto un più ampio respiro. Orizzonte che, dunque, eccede anche i limiti della presente analisi.

Una premessa che necessita di essere esplicitata è la connotazione e definizione della nozione di antropocentrismo che verrà qui impiegata. Essa, infatti, avrà un carattere esclusivamente operativo ed euristico. Non siamo interessati a dare un nostro contributo teorico all'articolato dibattito concernente questo concetto. Definiamo *antropocentrica* una teoria che assegna agli attori umani una preminenza, di qualsiasi tipo e sotto un qualsiasi rispetto, nei confronti dei non-umani. In questo senso, la nostra definizione operativa vuole essere moralmente neutrale: più che caricare valorialmente una certa teoria di un giudizio valutativo, si vuole limitare a registrare la tipologia del

[1] Bruno LATOUR, *Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, "Critical Inquiry", 30, 2, 2004, pp. 225-248.

[2] In quel che segue, verranno utilizzate le seguenti abbreviazioni per i principali testi di Bruno Latour: *I microbi* (M); *Non siamo mai stati moderni* (NM); *Politiche della natura* (PN).

[3] Bruno LATOUR, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cordina Editore, Milano 2008; ID., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020; ID., *Indagine sui modi di esistenza*, Meltemi, Milano 2026.

ruolo assegnato agli umani al suo interno. Una simile categorizzazione, per quanto lasca e normativamente disinnescata, nondimeno risulta problematica per un progetto come quello latouriano dell'ANT che si propone di ristabilire una simmetria ontologica e politica allargando l'agentività ai non-umani.[4]

Ulteriore premessa è il carattere insieme politico e ontologico di questa analisi; carattere che le è consegnato direttamente dalla trattazione dello stesso Latour. In linea con l'intuizione di Graham Harman,[5] il presente lavoro è convinto della fondamentale importanza ricoperta dal pensiero ontologico del francese, espresso nella seconda parte dell'opera *I microbi*,[6] per comprendere nella sua intera ampiezza la sua proposta. Allo stesso tempo, se lo sguardo metafisico risulta imprescindibile, non bisogna nemmeno esagerarne il respiro, con il rischio di ingabbiare il dibattito in quella sola dimensione. In effetti, ciò è accaduto proprio alla discussione che, negli ultimi anni, è stata condotta a proposito dell'antropocentrismo nell'Actor-Network Theory (ANT). Le critiche si sono concentrate sullo statuto ontologico della controversa nozione degli attori e sulle modalità della loro identificazione.[7] Il presente contributo non intende inserirsi in questo, seppur importante, dialogo per una semplice motivazione metodologica: in esso sembra possibile fornire delle ragioni epistemologiche per decidersi ad aderire o meno alla teoria latouriana; ragioni che non tengono conto dell'inscindibile nodo che lega una qualsiasi riflessione epistemica a considerazioni di tipo politico.[8] Se vogliamo applicare in modo rigoroso il principio di carità, dobbiamo garantire l'aderenza delle analisi alle logiche della teoria che stiamo prendendo in considerazione. La tesi di questo lavoro, che dovrà essere giustificata nel corso della trattazione, è che

---

[4] ID., *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009, p. 179: «abbiamo restituito l'azione, la volontà, il significato e la parola stessa a tutti i quasi-oggetti».

[5] Graham HARMAN, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Re-press, Melbourne 2009.

[6] Bruno LATOUR, *I microbi. Trattato scientifico-politico*, Editori Riuniti, Roma 1991.

[7] David BLOOR, *Anti-Latour*, "Studies in History and Philosophy of Science", 30, 1, 1999, pp. 81-112; Dave ELDER-VASS, *Disassembling Actor-Network Theory*, "Philosophy of the Social Sciences", 45, 1, 2015, pp. 100-121; HARMAN, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*; Anthony KING, *Disassembling the Actant: A Valediction to Actor-Network Theory*, "Journal of Classical Sociology", 24, 3, 2024, pp. 272-294; Bruno LATOUR – Graham HARMAN – Peter ERDÉLYI, *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*, Zero Books, Winchester 2011; Alistair MUTCH, *Actors and Networks or Agents and Structures: Towards a Realist View of Information Systems*, "Organization", 9, 3, 2002, pp. 477-496; Frédéric VANDENBERGHE, *Reconstructing Humants*, "Theory, Culture & Society", 19, 5-6, 2002, pp. 51-67.

[8] Bruno LATOUR, *Politiche della natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 23.

l'antropocentrismo in Latour può essere definito ontologico perché politico, e politico proprio perché ontologico. Le due istanze si mescolano e si rafforzano vicendevolmente; e proprio a quest'altezza risiede tanto l'innovatività quanto la problematicità della proposta latouriana.

In questo senso, la presente analisi non potrà nemmeno essere condotta in una prospettiva puramente politica. Non sorprende, infatti, che nonostante la letteratura non abbia mai risparmiato commenti sugli aspetti politici della proposta latouriana,[9] il tema dell'antropocentrismo nell'ANT non sia mai stato trattato in questa chiave. Anzi, Latour è stato spesso eletto campione del postumano e interpretato come recisamente non antropocentrista, tanto dai suoi critici quanto dai suoi ammiratori.[10] Ancora una volta, si tratterà dunque di mostrare come le conseguenze antropocentriche emergano solo considerando al tempo stesso tanto l'ontologia (l'esistenza e la realtà degli attori) quanto la politica (la rappresentazione degli stessi).

2. Il framework ontologico-politico alla base della critica ai moderni

Qual è il problema della modernità, a parere di Latour? Detto in una battuta: non c'è mai stata. Per comprendere questa provocazione occorre innanzitutto chiarire cosa

[9] Mark EDWARD, *From Actor Network Theory to Modes of Existence: Latour's Ontologies*, "Global Discourse", 6, 1-2, 2016, pp. 1-7; Graham HARMAN, *Bruno Latour: Reassembling the Political*, Pluto Press, London 2014; John LAW, Vicky SINGLETON, *ANT and Politics: Working in and on the World*, "Qualitative Sociology", 36, 4, 2013, pp. 485-502; Judith TSOUVALIS, *Latour's Object-oriented Politics for a Post-political Age*, "Global Discourse", 6, 1-2, 2016, pp. 26-39; Tomas WEBER, *Metaphysics of the Common World: Whitehead, Latour, and the Modes of Existence*, "Journal of Speculative Philosophy", 30, 4, 2016, pp. 515-533.

[10] Hugh T. CRAWFORD, *Bruno Latour: From the Non-Modern to the Posthuman*, in M. HAUSKELLER – T.D. PHILBECK – C.D. CARBONELL (a cura di), *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*, Palgrave Macmillan, London 2015; Erika CUDWORTH, Stephen HOBDEN, *Are We Posthuman Yet? Things, Animals and Relations in Global Politics*, "Rivista Italiana di Filosofia Politica", 8, 2025, pp. 13-34; Alessandro FERRANTE, Daniele SARTORI, *From Anthropocentrism to Posthumanism in the Educational Debate*, "Relations. Beyond Anthropocentrism", 4, 2, 2016, pp. 175-194; David GRAEBER, *Anthropology and the Rise of the Professional-Managerial Class*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 4, 3, 2014, pp. 73-88; Chris GREGORY, *On Religiosity and Commercial Life: Toward a Critique of Cultural Economy and Posthumanist Value Theory*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 4, 3, 2014, pp. 45-68; Andrew KIPNIS, *Agency between Humanism and Posthumanism: Latour and His Opponents*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 5, 2, 2015, pp. 43-58; Kier MARTIN, *Afterword: Knot-work not Networks, or, Anti-anti-fetishism and the ANTipolitics Machine*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 4, 3, 2014, pp. 99-115.

Latour intenda con "moderni" e "modernità". Con questi termini egli non si riferisce a un'epoca storica determinata in senso stretto, ma a un preciso assetto epistemologico, ontologico e politico che si consolida a partire dal XVII secolo e che trova la sua espressione più compiuta nell'idea di Scienza come arbitro neutrale della realtà. I moderni si definiscono tali proprio in virtù di una convinzione: quella di aver finalmente chiuso con i tempi antichi in cui considerazioni politiche ed epistemologiche, morali ed ontologiche, religiose e metafisiche si mescolavano indistintamente. Con l'avvento della scienza non è più possibile confondere le qualità primarie degli oggetti – fattuali e indipendenti da noi – con quelle secondarie – soggettive e dipendenti dall'uomo. Il discrimine tra fatti e valori, tra natura e società, tra ciò che è oggettivo e ciò che è negoziabile, diventa il tratto costitutivo della modernità. Basta con le guerre di religione, si dicevano: o si discute di fatti, oppure nessuna discussione potrà mai avere una conclusione pacifica e non-violenta.

In effetti, è proprio quello che Boyle tentò di fare nell'Inghilterra del XVII secolo, [11] in un contesto in cui questa ambizione moderna trovò una delle sue prime e più emblematiche incarnazioni. All'epoca le divisioni politiche, derivanti dal clima di conflitto confessionale che stava straziando la società europea – si pensi alla Guerra dei Trent'anni e alle sue devastanti conseguenze – si erano insinuate anche nella discussione scientifica. Il caso specifico riguardava una questione di filosofia naturale: l'esistenza o meno del vuoto. Attorno a essa si erano formati due partiti contrapposti: i *vuotisti*, che negavano l'esistenza dell'etere come sostanza che riempie lo spazio, e i *pienisti*, che invece la affermavano. La disputa non era puramente teorica: rifletteva orientamenti filosofici, religiosi e politici profondi, e rischiava di riprodurre, nel campo della scienza, le stesse lacerazioni che dilaniavano la sfera pubblica. Attraverso l'invenzione dello stile empirico, Boyle si proponeva di terminare le violenze una volta per tutte. Se si riuniscono i contendenti in un laboratorio in cui è presente una pompa a vuoto che, una volta azionata, li metta tutti di fronte al fatto del vuoto (magari sacrificando per asfissia un innocente uccellino), allora nessuno avrà più nulla da obiettare. [12]

---

[11] LATOUR, NM, pp. 30-33; si vedano anche Steven SHAPIN, *Le technicien invisible*, "La Recherche", 230, 1991, pp. 324-334; ID., *Une pompe de circonstance. La technologie littéraire de Boyle*, in M. CALLON, B. LATOUR (a cura di), *La Science telle qu'elle se fait*, Éditions La Découverte, Paris 1991; Steven SHAPIN, Simon SCHAFFER, *Il Leviatano e la pompa ad aria: Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

[12] *Ivi*, p. 111.

La discussione sul vuoto è estremamente rappresentativa della postura epistemologica, ontologica e politica che Latour critica alla modernità. I fatti, gli oggetti, i non umani stanno da una parte; le interpretazioni, i soggetti, gli umani dall'altra: ecco che veniva introdotta una chiara e semplice partizione ontologica della realtà. Il mondo moderno è, in questo senso, un mondo in cui tra ciò che succede nel laboratorio e ciò che accade nell'arena politica c'è una totale dissociazione. [13]

Latour, dal canto suo, non è per nulla convinto di una tale ricostruzione. Infatti, Boyle arriva al risultato agognato in modo fraudolento: prende il prodotto finale delle complesse pratiche scientifiche da lui elaborate e sostiene che, invece, esso è sempre stato il punto di partenza originario e su quest'ultimo costituisce la sua ontologia. In questa operazione però, obietta Latour, ci siamo dimenticati di una serie di entità in rete che sole permettono il fatto del vuoto: come può funzionare la pompa senza l'ambiente protetto del laboratorio? senza i cilindri e gli stantuffi sgangherati? senza l'uccellino sacrificale? senza l'aiutante di Boyle che attiva la leva? senza il benestare del Re d'Inghilterra e dei finanziamenti della Royal Society? La modernità ha questo grande pregio: è capace, attraverso le sue pratiche, di far *proliferare*[14] esponenzialmente gli attori in gioco (o *intermediari*). È proprio grazie a questi ultimi se riesce a raggiungere i suoi strabilianti risultati. Al tempo stesso, la modernità è però anche capace di dimenticarsi di averli chiamati a supporto: attraverso un'operazione di *depurazione* elimina la loro presenza.[15] Il vuoto è reale proprio perché sta prima e non dipende affatto dall'ambiente di laboratorio, dai cilindri e dagli stantuffi, dall'uccellino, dall'aiutante, dal Re e dalla Royal Society, si dicono i moderni. Una volta accettata questa mossa, siamo liberi di classificare il laboratorio, i cilindri, gli stantuffi e l'uccellino come appartenenti alla sfera non umana degli oggetti (o natura) e l'aiutante, il Re e la Royal Society come appartenenti al dominio umano dei soggetti (o società).

Latour ci fa sapere che siamo andati un po' troppo in fretta con le nostre operazioni. In effetti, quando abbiamo dato una collocazione ontologica a questi ultimi enti, lo abbiamo fatto assumendoli come già dati, già pronti, già attivi prima che intervenisse la nostra divisione. Che tipo di entità sono prima dell'introduzione della separazione che essi stesso permettono? Palesemente, né natura né società, né oggetti né soggetti; ché possono essere tali solo dopo aver compiuto il lavoro a loro richiesto. Latour li

[13] *Ivi*, p. 47.
[14] *Ivi*, p. 11.
[15] *Ivi*, p. 23.

chiama *ibridi* o *quasi-oggetti* e sono definiti come tutto ciò che occupa la dimensione intermedia prima dell'avvento della modernità (o della Costituzione moderna).[16]

Ci sta forse dicendo, dunque, che esistono solo ibridi? che, in fondo, è solo un abbaglio parlare di oggetti da una parte e soggetti dall'altra? La risposta è tanto sì quanto no. Sì, perché tutti gli enti che intervengono nelle nostre pratiche non hanno ancora i bordi ben delineati e delle essenze fisse: sono ibridi appunto perché partecipano in itinere e direttamente al processo di depurazione. In questo senso, anche il vuoto è un ibrido perché interviene solo come ultimo anello di una catena di attori che ne definiscono sempre meglio la portata. Al tempo stesso, il lavoro compiuto dalle nostre pratiche non è da svalutare: i risultati sono assolutamente validi. È lo stesso Latour a dirci che:

> In fin dei conti, esistono davvero una natura che non abbiamo fatto noi e una società che possiamo cambiare, ci sono davvero fatti scientifici indiscutibili e soggetti di diritto, ma questi diventano la doppia conseguenza di una pratica costantemente visibile e non, come per i moderni, le cause opposte e distanti di una pratica invisibile che li contraddice [...]. I moderni non si sbagliavano quando volevano nonumani oggettivi e società libere. Era solo sbagliata la loro certezza che questa doppia produzione esigeva la distinzione assoluta dei due termini e la repressione continua del lavoro di mediazione.[17]

Se il vuoto diventa un oggetto reale universalmente riconosciuto è proprio grazie all'invenzione di Boyle che, con grande fatica e a grande dispendio di energie e denaro, e con grande partecipazione di molti alleati e detrattori umani e non umani, ha messo a punto il metodo sperimentale. Però sono sempre le nostre reti locali di pratiche che permettono un tale riconoscimento universale, e lo permettono solo nelle modalità, nei tempi e nei luoghi da loro stabiliti. Per questo Latour parla suggestivamente di *universali in rete*, riferendosi al fatto che sono proprio le reti delle nostre pratiche a produrre tanto le apparecchiature, gli strumenti, che gli oggetti naturali (e sociali) di cui il nostro mondo è popolato.[18]

---

[16] Con le parole di Latour: «chiamo questi ibridi quasi-oggetti, perché non occupano la posizione di oggetti prevista per loro dalla Costituzione né quella di soggetti, ed è impossibile ficcare tutto nella posizione intermedia, che ne farebbe un semplice miscuglio di cosa naturale e di simbolo sociale», *ivi*, p. 73.

[17] *Ivi*, p. 184.

[18] «Nessuna scienza può uscire dalla rete della sua pratica. Il peso dell'aria è pur sempre un universale, ma un universale in rete. Grazie all'estensione di questa rete, le competenze e le apparecchiature

Può essere interessante, a questa altezza speculativa, riportare un po' di concretezza a favore del lettore attraverso un esempio proposto dallo stesso Latour:

> Una ferrovia è locale o globale? Né l'una né l'altra cosa. È locale in ogni punto, perché trova dappertutto traversine, ferrovieri, talora stazioni e biglietterie automatiche. Ma è anche globale, perché vi porta da Madrid a Berlino o da Brest a Vladivostok. Però non è universale al punto di portarvi dovunque. È impossibile arrivare in treno a Malpy, un paesino dell'Alvernia, o a Market Daryton, una cittadina dello Staffordshire. Non esistono percorsi continui per passare dal locale al globale, dal circostanziale all'universale, dal contingente al necessario, se non a condizione di pagare il costo dei collegamenti.[19]

In questo senso, possiamo richiamarci a un modo di dire della tradizione analitica: *there are no free meals*. Con ciò vogliamo esattamente dire quello che ha così ben espresso Latour con la sua metafora ferroviaria. La rete delle nostre pratiche è allo stesso tempo ciò che ci permette il viaggio e ciò che ne traccia i limiti e le condizioni di possibilità. Se vogliamo uscire dalla nostra rete per raggiungere qualcosa che si pone al di là dei suoi confini, dovremo costruire faticosamente il percorso noi stessi. Una volta raggiunto, quindi, quel qualcosa è anche r-*aggiunto* dalla (e alla) nostra rete e ne viene conseguentemente modificato. Il vuoto di Boyle è precisamente come si presenta proprio in virtù di tutti gli attori che fanno parte della rete di pratiche di cui è il risultato. Con termini strutturalisti e post-empiristi potremmo rendere la questione così: gli attori vengono definiti *correlativamente* e *differenzialmente* rispetto alla rete in cui si inseriscono. Correlativamente, perché ogni altro attore contribuisce alla sua definizione: sicché cambiando un elemento della rete, tanto quest'ultima quanto la totalità dei suoi elementi ne vengono modificati. Differenzialmente, perché l'attore in questione è definito proprio per differenza da tutti gli altri attori della rete. In termini latouriani, siamo di fronte al *principio di relatività*:

> 1.2.1. Nessuna cosa è di per sé uguale o diversa da alcuna altra cosa. In altre parole, non ci sono equivalenze, ma soltanto traduzioni. In altre parole, tutto arriva una sola volta e in un solo luogo. Se vi sono delle identità è perché sono state costruite con gran fatica. Se vi sono delle equivalenze è perché sono state fabbricate alla bell'e meglio, a forza di sudore e di grandi sofferenze, e perché sono state conservate con violenza. [...] Scolio: chiamo questo principio, «principio di relatività». Fra un «actant» e un altro non si può

possono diventare oggetti di uso normale, per cui la produzione del vuoto diventa invisibile come l'aria che respiriamo, ma mai universale nel vecchio senso del termine», *ivi*, p. 42.

[19] *Ivi*, p. 153.

> far *meglio* che stabilire un rapporto di traduzione dell'uno nell'altro [...]. *Tra* le forze, incommensurabili e irriducibili, non c'è nulla; nessun etere, nessuna immediatezza.[20]

Proprio a causa dell'incommensurabilità e irriducibilità degli attori, secondo Latour, non è possibile sottoscrivere le operazioni depuranti della modernità. Tanto gli ibridi quanto gli oggetti e i soggetti hanno il diritto di possedere la stessa dignità ontologica, ovvero di essere esistenti esattamente come gli altri; dignità che la modernità non riconosce, invece, agli intermediari.[21] Una volta svelato il processo compiuto dalle nostre pratiche e la pluralità di attori che ne prendono parte, non c'è più ragione di limitarsi a riconoscere solo due varietà ontologiche.[22] Prendendo più sul serio il ruolo degli intermediari, in effetti ci accorgiamo che ogni operazione è foriera di una ridefinizione dei poli estremi (naturale e culturale) che tracciano i limiti del continuum della realtà. Le nostre pratiche, secondo la bella espressione di Latour, si sono sempre basate su *ontologie a geometria variabile*.[23]

Proprio per questo, allora, la drastica semplificazione moderna non può essere accettabile: essa distribuiva solamente due tipi di essenza. Un'*ontologia dei mediatori*, al contrario, dovrà dire dei non umani quello che «Sartre diceva degli umani, cioè che l'esistenza precede la loro essenza».[24] Latour sembra in effetti aderire totalmente a una visione non antropocentrica della realtà. La differenza che intercorre tra le reti è solo quantitativa, non qualitativa: è una questione di taglia.[25] Che si parli di «una centrale nucleare, un buco nello strato di ozono, una mappa del genoma umano, una metropolitana leggera, una rete di satelliti, un *cluster* di galassie», si dovrà dire che essi non hanno maggiore dignità ontologica «di un fuoco di legna, di un cielo che ci può cadere sulla testa, di una genealogia, di una carretta, degli spiriti che appaiono in cielo o di una cosmogonia».[26]

Questa, tra l'altro, è l'innovativa tesi già esposta da Latour nella prima parte de *I microbi*. Con la rivoluzione di Pasteur un nuovo attore entra in gioco e sconvolge

---

[20] LATOUR, M, pp. 207-208.
[21] ID., NM, p. 106.
[22] *Ivi*, p. 107.
[23] *Ivi*, p. 112.
[24] *Ivi*, p. 114.
[25] *Ivi*, p. 140.
[26] *Ibid.*

l'intera realtà. La scoperta dei microbi e della loro azione comporta un decentramento dell'umano tanto sul livello ontologico, che epistemologico, sociale e politico:

> non sappiamo chi siano gli attori che compongono il mondo. È da questa incertezza che occorre partire per comprendere come, progressivamente, gli attori si interdefiniscano, chiamando a sé altri attori ed attribuendo loro volontà e strategie [...]. Si ha un bel parlare di uomini, di società, di cultura e di scopi, ovunque si trovano folle di altri attori che agiscono, perseguono fini che ci sono sconosciuti e che si servono di noi per prosperare [...]. Non vi sono solo rapporti 'sociali', rapporti tra uomo e uomo. Gli uomini non sono 'tra di loro' nella società perché ovunque i microbi intervengono e agiscono. [... A]ltri attori agiscono, fanno i loro contratti, impongono i loro fini e ridefiniscono altrimenti *il legame sociale*. [...] Non si può comporre la società solamente col sociale. Bisogna aggiungervi l'azione dei microbi. Non si comprende niente del pasteurismo se non si comprende che esso *ricompone diversamente la società*.[27]

L'umanità stessa, in quanto concetto, viene a definirsi in relazione ai microbi, ai quali dunque è necessario «far posto» e tenere in considerazione da Pasteur in poi. Con essi, infatti, sarà necessario combattere, ma anche stringere alleanze. Come riporta Latour, a seguito della rivoluzione pasteuriana vi furono studiosi che arrivarono perfino a sostenere che «La società non può esistere, non può vivere e resistere che grazie all'intervento costante dei microbi, grandi fornitori di morte ma anche dispensatori di materia».[28] Bisogna, certamente, fare però attenzione a non operare un riduzionismo socializzante sui microbi: questi ultimi non entrano semplicemente a fare parte della società come un attore sociale tra gli altri; essi piuttosto ridefiniscono «la società, la natura e compagnia bella».[29] I microbi con la loro comparsa, infatti, donano un posto di risalto politico ai pasteuriani:

> I microbi sono ovunque presenti come terzi in tutte le relazioni, dicono i pasteuriani. Ma come lo sappiamo? Dai pasteuriani stessi, dai corsi, le dimostrazioni, i manuali, gli avvisi, gli articoli che producono a partire da questa data. Chi è dunque presente come terzo in tutte le relazioni sociali dell'epoca? Ma i pasteuriani certamente, che hanno portato sulla scena i microbi. A chi bisogna «far posto»? A miliardi di microbi, onnipresenti, terribilmente efficienti, spesso dannosi e completamente invisibili. Ma proprio perché sono invisibili, bisogna far posto anche a coloro che ce li hanno mostrati. Ridefinendo il

[27] ID., M, pp. 46-47.
[28] Louis CAPITAN, *Le role des microbes dans la société*, in "Revue Scientifique", p. 292.
[29] LATOUR, M, p. 51.

> legame sociale per la presenza continua dei microbi, i pasteuriani e gli igenisti riacquistano il potere di essere ovunque presenti.[30]

Proprio in virtù di questo sconvolgimento da loro operato, i microbi portano alla luce la questione politico-ontologica della rappresentanza. Infatti, essi sarebbero invisibili se i pasteuriani non si facessero loro portavoce –[31] termine che sarà centrale in PN. Il compito sarà, allora, quello di determinare quale sia la migliore *rappresentazione* della realtà. La questione è tutta ontologica: qual è l'ontologia che meglio *rappresenta* la realtà? Ma è anche tutta politica: qual è il miglior tipo di *rappresentanza* per la realtà?[32] In effetti, i moderni si rifiutano di donare dignità ontologica agli ibridi, e conseguentemente si rifiutano di designare loro degli spazi all'interno della propria Costituzione. O anche: proprio perché non vogliono dar loro una collocazione costituzionale, ne negano l'esistenza. Come evitare una simile situazione?

Latour ci propone un criterio ontologico che è in grado di raggiungere proprio tale obiettivo: «1.1.5. È reale ciò che resiste».[33] Se procediamo a vagliare l'esistente attraverso l'impiego della Costituzione moderna, ci ritroveremo con un certo numero di entità che definiremo naturali, un altro numero che definiremo sociali e un terzo gruppo che, semplicemente, definiremo come non-esistenti. Alternativamente, procedendo con il criterio latouriano, otterremmo un unico insieme di attori che continuamente resistono ad altri attori. Latour sostiene che «"Resistere" non è una parola privilegiata; è soltanto la sua etimologia che la designa a rappresentare l'insieme di verbi e aggettivi, arnesi e strumenti, che definiscono i modi di essere reale. Si potrebbe dire altrettanto bene, sgretolarsi, raggrumare, piegare, impallidire, affilare, lisciare...».[34] In questo senso, «[n]on c'è dunque la differenza che crediamo esista fra il

---

[30] *Ibid.*

[31] *Ivi*, p. 52.

[32] Il termine "rappresentazione" è qui impiegato nel duplice senso che Latour stesso gli attribuisce nei testi considerati: ontologico (la capacità di un'ontologia di rendere conto della pluralità degli attori) e politico (la delega della voce a un portavoce). Va tuttavia segnalato che in un'opera successiva al corpus qui esaminato – nello specifico nell'*Enquête* – Latour problematizza esplicitamente il rapporto tra rappresentazione e realtà, sottolineando come ogni carta sia sempre insufficiente rispetto al territorio che pretende di descrivere. Una simile consapevolezza, pur assente in forma sistematica nei testi pre-2004, è forse rintracciabile nella nozione di "universali in rete", che già segnala i limiti costitutivi di ogni pretesa rappresentativa.

[33] ID., M, p. 203.

[34] *Ivi*, p. 204.

reale e l'irreale, il reale e il possibile; esistono invece soltanto le differenze che si possono provare tra quanti resistono a lungo o no, coraggiosamente o no».[35] La resistenza ci fornisce un'ontologia di tipo piatto (*flat*):[36] non si può stilare una gerarchia dell'essere. Ogni volta che troviamo un *gradiente di resistenza*, dobbiamo concludere che ci troviamo davanti a un'entità reale.[37]

La modernità, in questo, non è differente dalle società pre-moderne: ha sempre fatto proliferare ibridi che ora richiedono di occupare un posto nella nostra ontologia.[38] Ed è proprio a questa altezza che si apre anche la questione politica. Infatti, una volta ristabilita la parità ontologica ci troviamo di fronte «a produzioni di nature-culture, che chiamerò collettivi per ricordare che sono qualcosa di diverso dalla società dei sociologi (gli umani tra loro), come dalla natura degli epistemologi (le cose in sé)».[39] Come è possibile tenere assieme, *collettare*, questa enorme varietà ontologica? «Diventerà necessaria un'altra democrazia? Una democrazia allargata alle cose?».[40] In effetti, Latour parla proprio di un *parlamento delle cose* che sarà necessario determinare; un parlamento regolato da una nuova Costituzione che emendi quella moderna.[41]

3. L'ontologia-politica del collettivo ben formato

In *Politiche della natura* Latour si propone esplicitamente di affrontare la questione ontologico-politica della costituzione del collettivo. L'intento è assieme descrittivo e prescrittivo: si tratterà di far emergere i meccanismi che già frequentiamo e di rivestirli di una forma istituzionale precisa, in modo tale da evitare di ricadere nelle dinamiche della Costituzione moderna. Infatti, queste ultime sono assolutamente indesiderabili in quanto, appoggiandosi alla Scienza, producono un *cortocircuito* che blocca il lavoro politico dividendo la realtà in due fazioni opposte e asimmetriche: i non umani (natura) sono in grado di intervenire in modo ultimativo e inappellabile sugli umani (società); al tempo stesso, gli umani sono gli unici a godere di rappresentanza politica,

---

[35] *Ibid.*

[36] Anche MUTCH in *Actors and Networks or Agents and Structures* sostiene che l'ontologia latouriana sia *flat*.

[37] «Il reale non è una cosa in mezzo ad altre ma la prova di gradienti di resistenza», LATOUR, M, p. 204.

[38] ID., NM, p. 119 e p. 139.

[39] *Ivi*, p. 139.

[40] *Ivi*, p. 25; vedi anche *ivi*, p. 185.

[41] *Ivi*, pp. 186-187.

escludendo così i muti non umani dal potere.[42] Gli scienziati sono i soli a poter attraversare l'impenetrabile confine di questi due regni e, dunque, sono gli unici che devono governare.[43]

Una simile rappresentazione del reale ha però perso i suoi fondamenti nel percorso che abbiamo appena svolto. Abbiamo ora bisogno di una nuova Costituzione che porti assieme tutti quegli attori *recalcitranti* che abitano la realtà.[44] Ecco dunque una linea diretta che collega *I microbi* e *Non siamo mai stati moderni* a *Politiche della natura*: come dare rappresentanza a ciò che resiste insieme?[45] Per rispondere a questa domanda dobbiamo innanzitutto liberarci del realismo imposto dalla *metafisica della natura*[46] e osservare le dinamiche che si instaurano tra gli attori.

Prendiamo l'esempio del COVID-19.[47] Iniziamo a sentire parlare di una malattia che sembra colpire tanto umani quanto animali non umani. Questa entità, però, non assomiglia per nulla a un fatto: i suoi bordi sono ancora indefiniti. C'è chi dice che è solo un raffreddore un po' più forte, passerà, chi sostiene che è un pericoloso e intenzionale prodotto di laboratorio, e chi lo crede un salto di specie dai pipistrelli consumatosi nelle zone della Cina. Indefinite sono pure le sue proprietà. È una malattia mortale? Si trasmette per contatto o per via aerea? Esistono farmaci che lo combattono? A questo punto, siamo certi di una sola cosa: questo attore che ha appena fatto il suo ingresso sulla scena ci rende *perplessi*. Chiediamo allora agli scienziati di interrogare, studiare e analizzare questa nuova entità. Dopo estenuante e febbrile lavoro, i nostri scienziati ci fanno sapere che è effettivamente un virus, che assomiglia ai suoi cugini coronavirus e che non esistono ancora farmaci per curarlo. Però anche gli scienziati sono perplessi: questo COVID continua a cambiare, mutare, generare nuovi ceppi. In certi casi si diffonde più velocemente, in altri meno: a distanza di qualche centinaio di chilometri, all'aumentare della temperatura, sembra essere meno efficace. Così, si avrà

---

[42] ID., PN, p. 41.
[43] *Ivi*, pp. 2-11.
[44] «Gli attori si definiscono prima di tutto come ostacoli, scandali, come ciò che sospende il dominio, come ciò che ostacola il controllo, che interrompe la chiusura e la composizione del collettivo. Per dirla in modo volgare, gli attori umani e non umani appaiono innanzitutto come dei seccatori. E la loro azione può essere definita soprattutto in termini di recalcitranza», *ivi*, p. 91.
[45] Il tardo Latour dedica delle bellissime e profonde analisi all'evento del COVID-19 nel suo recente testo *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*.
[46] ID., M., p. 142.
[47] *Ivi*, p. 126.

una differenza abissale tra gli effetti che lo stesso attore produce in Lombardia e quelli che genera in Liguria. Una volta sentite le opinioni degli esperti, i politici si mettono al lavoro. Devono valutare le conseguenze che il virus sta avendo sulla salute pubblica, le contromisure da adottare, l'impatto che queste avranno sulla fragile economia del Paese. Il COVID-19 modifica così le dinamiche sociali, esige la creazione di una serie rapidissima di decreti-legge spesso in conflitto con i precedenti. Il virus è entrato permanentemente nella nostra vita: non ne siamo più perplessi e ci proteggiamo da lui quotidianamente con un protocollo ben definito di abitudini. I suoi bordi sono ora netti, le sue proprietà e le sue conseguenze pure. Ecco però che compare un altro elemento: il vaccino. Nebuloso tanto quanto il COVID al suo apparire, plurale nella sua composizione e nei suoi effetti, esso perplime il collettivo. Per esempio, lo divide in pro- e anti-vax, impone un problema morale e politico, richiede una nuova valutazione delle contromisure adottate, esige la produzione di nuovi protocolli e nuove dinamiche. Quest'altro attore scalza via il precedente a forza di campagne vaccinali, misure restrittive ad hoc per chi rifiuta la somministrazione e proteste di piazza in tempo di lockdown. Ecco che il COVID-19 viene ridimensionato e, nel tempo, marginalizzato al limitare del collettivo. Ora è un semplice attore fra altri: è diventato veramente un raffreddore. Possiamo immaginare che un giorno questo virus verrà debellato, come il vaiolo e la peste bubbonica, e quindi estromesso dal nostro collettivo. Ma questo non vuol dire che avremmo chiuso con lui per sempre. Il COVID sarà sempre pronto a irrompere nuovamente, non appena avrà trovato la sequenza genomica giusta per perplimerci nuovamente.

Quello che abbiamo appena descritto è per Latour un ciclo completo del processo che costituisce un collettivo ben formato. Gli attori si presentano alla porta senza delle essenze definite, ma con una serie di urgenze che ne rendono perplessi i membri del gruppo.[48] In questo senso, esiste una realtà esterna che, però, non sopraggiunge come un sigillo ultimativo, come un ineluttabile dato di fatto, ma piuttosto come una preoccupazione che complica ed apre la discussione.[49] Nella Costituzione moderna gli

[48] «I non umani, ricordiamolo, non sono oggetti e ancor meno fatti. Essi appaiono innanzitutto come entità nuove che fanno parlare coloro che si riuniscono in assemblea intorno a esse e discutono tra loro sull'argomento. È la forma secondo la quale abbiamo riconosciuto [...] la realtà esterna, una volta liberata dall'obbligo imposto agli oggetti di chiudere la bocca agli umani», *ivi*, p. 74; vedi anche *ivi*, p. 85.
[49] *Ivi*, pp. 34-35.

enti hanno contorni netti e un preciso numero di proprietà che li fanno afferire o alla natura o alla società. Siccome, però, ora noi siamo interessati anche agli ibridi, dovremo dotare di un'esistenza provvisoria tutti questi quasi-oggetti; esistenza che potrebbe ancora soccombere, frammentarsi e sgretolarsi in molti altri attori.[50] Per sottolineare questa loro condizione, Latour sceglie di chiamare tali entità *proposizioni* o *appellanti*: infatti, esse propongono se stesse, si candidano all'esistenza,[51] appellandosi al collettivo. Quest'ultimo viene perplesso dalle proposizioni e, una volta garantita un'esistenza provvisoria a ciascuna, si prepara ad effettuare delle consultazioni.

Durante questo processo gli appellanti (umani e non umani) dovranno convincere il collettivo ad ammetterli al suo interno. Per fare ciò dovranno o parlare per se stessi, oppure trovare un *portavoce*[52] che parli per loro, ovvero qualcuno che sappia interrogarli, ascoltarli e farli parlare attraverso la sua voce. Nel caso del COVID-19, per esempio, saranno gli scienziati, e in particolare i virologi, a svolgere un tale ruolo. Certo, Latour è ben cosciente del fatto che, in fondo, saranno sempre solo gli umani a discutere.[53] Ma sostiene anche che pensare che quando un virologo parla dei virus, in realtà stia parlando solo per se stesso, e non per i virus, è tanto assurdo quanto pensare che i fatti parlino da soli.

Adesso che tutti gli attori hanno la possibilità di far sentire la propria voce, si è davvero raggiunta una parità totale sia sul piano ontologico che su quello politico. Infatti, tutti gli enti vengono rappresentati allo stesso modo. Dal momento che tanto gli umani che i non umani condividono le competenze di parola, associazione e realtà (o recalcitranza),[54] essi possono semplicemente essere definiti come attori sociali che si associano ad altri attori sociali. In questo senso, ancora una volta, l'ontologia proposta da Latour è piatta: non prevede differenze ontologicamente qualitative tra gli attanti.[55] Al massimo si può tracciare una differenza quantitativa, o di articolazione, tra i

[50] *Ivi*, p. 117.
[51] *Ivi*, p. 84.
[52] *Ivi*, p. 71.
[53] *Ivi*, pp. 73-75, e soprattutto *ivi*, p. 79.
[54] *Ivi*, p. 92.
[55] «Niente di più semplice dell'allungare l'elenco di attanti, quando non si era mai riusciti a gestire i rapporti tra oggetti e attori sociali [...]. Associare attori sociali ad altri attori sociali, ecco un compito già più fattibile, che comunque nulla più vieta di portare a termine», *ivi*, p. 86.

collettivi.[56] Allo stesso tempo, proprio perché riescono a farsi sentire, tutti gli attori sono rappresentati indistintamente sul piano politico.

Una volta terminate le consultazioni, le proposizioni candidate devono essere selezionate in base alla loro compatibilità nel collettivo. Dovrà quindi essere stilata una scala gerarchica in base alla quale prendere una tale decisione. Anche durante l'emergenza del COVID-19 le priorità sociali sono state riarrangiate secondo un nuovo ordine: la sicurezza sanitaria della popolazione, per esempio, ha iniziato a contare più dell'economia, e si sono conseguentemente cominciati ad accettare una serie di attori (come i lockdown, i green-pass, le mascherine) che precedentemente non erano compatibili con la vita della collettività o non avevano mai ricevuto così tanto spazio.

Infine, il dibattito che le proposizioni candidate avevano scatenato perplimendo il collettivo deve essere chiuso: gli appellanti accettati diventano ora membri a tutti gli effetti del collettivo e vengono, così, *istituzionalizzati*.[57] Nessuno potrà più metterli in discussione, almeno finché non sarà arrivato il momento di ripetere il processo di ricomposizione del collettivo. In effetti, durante la pandemia non era possibile per la collettività dubitare dell'esistenza del COVID-19 e delle sue proprietà; cosa che invece è diventata possibile quando altri attori (i vaccini) hanno costretto a riaprire la discussione sulla possibilità di alleviarne gli effetti e la contagiosità. Ecco che l'esistenza provvisoria degli attori candidati si trasforma in un'esistenza a pieno titolo. Coerentemente con quanto Latour aveva già sostenuto in NM, infatti, si può dire che a ogni composizione di un nuovo collettivo corrisponda una nuova obiettività,[58] ovvero una nuova ontologia – intesa come la lista dell'arredo del pluriverso e delle proprietà dei suoi membri.[59] Ma che ne è delle proposizioni che sono state scartate? La Costituzione moderna le avrebbe private di esistenza, mentre ora esse vengono semplicemente *esternalizzate* dal collettivo rispettando le forme debite e motivando tale scelta attraverso un dibattito.[60] Le entità così escluse premeranno sui bordi del collettivo e chiameranno a raccolta altri attori per arrivare ad opporre abbastanza resistenza e produrre una pressione tale per cui il collettivo dovrà per forza restare perplesso e prestare loro attenzione. In questo senso, l'esterno del collettivo rappresenta

[56] *Ivi*, p. 96.
[57] *Ivi*, p. 118.
[58] *Ivi*, p. 112.
[59] *Ivi*, p. 67 e vedi anche *ivi.*, p. 145.
[60] *Ivi*, p. 88.

una riserva di quasi-oggettività che continuano ad operare e a minacciarlo, esattamente come fanno ancora il vaiolo e la peste bubbonica.

Ecco che con PN viene portato a compimento il progetto politico-ontologico dell'ANT: «come generare nelle forme la realtà, l'esteriorità e l'unità della natura?».[61] Ovvero, come portare a rappresentanza le entità del pluriverso in un collettivo ben formato e non passibile del cortocircuito moderno? A noi, invece, resta da valutare se la proposta latouriana è riuscita veramente nel suo intento o se, al contrario, non emergano difficoltà impreviste.

4. Il rischio di antropocentrismo nell'ANT: l'impossibilità dei collettivi non umani

Il percorso iniziato con il criterio ontologico espresso da Latour in M, ovvero «è reale ciò che resiste», e passato attraverso la pluralizzazione delle tipologie di entità esistenti in NM, culmina la sua traiettoria in una frase di PN che condensa e sancisce programmaticamente – e forse anche un po' retoricamente – l'originalissima commistione latouriana di ontologia e politica: «Niente realtà senza rappresentazione!».[62] Cosa succede se prendiamo davvero sul serio questo slogan? In effetti, è quello che Latour ci chiede di fare.

Il nodo è sempre quello che abbiamo già sottolineato più volte: la rappresentazione (insieme ontologica e politica). Essa non era raggiungibile in modo soddisfacente nella modernità perché una grossa parte dell'ontologia, i non umani, venivano esclusi troppo velocemente dalla sfera politica. Una più corretta rappresentazione della realtà è possibile solo riconoscendo valore agli intermediari, agli ibridi. Ma ciò non basta. Se ci fermassimo a questa operazione (ontologica) ci ritroveremmo in mezzo a un *mare magnum* di oggetti in continua e incontrollata proliferazione.[63] Proprio per questo Latour giungeva, in conclusione di NM, a prospettare una nuova Costituzione, una nuova composizione del collettivo: solo lavorando entro i limiti di quest'ultimo è possibile dare un ordine e una vera e propria rappresentanza (politica) ufficiale agli attori. Rileggendo in questi termini lo slogan, dovremo quindi concludere che la realtà è possibile solo attraverso la procedura di progressiva composizione del collettivo.

---

[61] *Ivi*, p. 103.
[62] *Ivi*, p. 143.
[63] ID., NM, p. 25.

In effetti, Latour in PN è estremamente chiaro su questo punto. Ciò che sta fuori dal collettivo acquisisce un'esistenza, e quindi una dignità ontologica, *solo* provvisoria; quel tanto di consistenza che basta a far sì che il collettivo si accorga di lui, delle sue urgenze e delle conseguenze delle sue azioni. In tal senso, lo status ontologico minimo è assegnato a un attore solo in virtù del fatto che esso *resiste* al collettivo: lo perplime, lo interroga, tiene aperta la discussione. Ma siccome la resistenza è una proprietà che viene in gradienti di intensità,[64] anche la realtà si presenterà a gradi variabili. [65] Solo a partire da un certo grado di resistenza in poi si potrà parlare di vera e propria esistenza. Un attore che è capace di resistere alla convocazione da parte del collettivo, alle consultazioni, alla gerarchizzazione e all'istituzionalizzazione sarà un membro a tutti gli effetti della collettività, e solo allora si potrà dire che avrà una piena rappresentanza, e dunque una piena realtà.[66]

Già a questa altezza vale la pena di rilevare una problematica. Durante la nostra trattazione abbiamo cercato di mostrare che l'ontologia latouriana sia definibile come piatta: le differenze tra attori sono solo quantitative, non qualitative. Ora, invece, ci troviamo di fronte a una realtà a gradi variabili. Latour stesso ne parla in uno o due punti nei testi che abbiamo considerato; ma sono poco più che accenni, mai veramente sviluppati. L'idea dei gradi di realtà, infatti, contrasta spiccatamente con la simmetria di cui l'antropologia non moderna si vanta.

Il rischio si acuisce in modo ancora più marcato una volta che prendiamo in considerazione la possibilità che gli enti un po' più reali degli altri potrebbero essere proprio gli umani, coloro che da sempre hanno avuto il coltello della politica e della rappresentanza dalla parte del manico. In effetti, un collettivo si forma solo se riesce a

---

[64] ID., M, p. 204.

[65] ID., PN, p. 93.

[66] Simile constatazione è proposta anche da Donna HARAWAY, "La filosofa", in *Le promesse dei mostri: una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, Derive e Approdi, 2019, sostiene che in Latour gli attanti che popolano il mondo oggettivo diventino tali solo in virtù delle operazioni di rappresentazione (p. 91). In effetti, le proposizioni, come abbiamo visto, acquisiscono una piena realtà solamente alla fine del processo, ovvero solamente raggiunta un'adeguata rappresentazione. La critica harawayana, al tempo stesso, appare a tratti tendere verso una lettura che alcuni potrebbero percepire come unilaterale. Infatti, non è forse del tutto vero, come abbiamo cercato di mostrare fino ad ora, che l'attante sia definito da Latour come «ciò che è rappresentato», come invece sostiene Haraway. Latour mostra un intrinseco ed ineliminabile carattere di resistenza che definisce gli attori della ANT, ed è proprio questa dimensione che fa emergere la necessità della rappresentanza come alternativa diplomatica alla violenza.

completare tutto il ciclo richiesto. Due, però, sono i passaggi più problematici da questo punto di vista: la consultazione e l'istituzionalizzazione. Infatti, per ammissione dello stesso Latour, in fondo sono sempre gli umani che parlano sulla scena pubblica, sia a proprio nome che a nome di altri. Senza gli umani, non è possibile effettuare le consultazioni: i non umani resterebbero muti. Allo stesso modo, l'istituzionalizzazione non è pensabile senza il linguaggio che fissa i bordi e le essenze degli attori in modo abbastanza stabile e fino all'avvio di un nuovo ciclo. Dunque, cosa succederebbe se levassimo gli umani dall'equazione?

Non dobbiamo lanciarci in speculazioni troppo azzardate. Fortunatamente è lo stesso Latour a fornirci una risposta in un articolo pubblicato con Shirley Strum nel 1987.[67] In esso viene analizzato un gruppo di babbuini e ci si domanda se sia possibile parlarne come di una collettività politicizzata. La risposta è negativa: per raggiungere un grado societario sufficientemente complesso per essere considerato politico sono necessarie una serie di risorse *extrasomatiche* – in particolare i simboli linguistici – di cui i babbuini non sono in possesso.[68] Questo non vuol dire che essi non mostrino alcun accenno di comportamento politico in virtù dei principi di socialità che un gruppo di babbuini può mostrare. Il problema, tornando a PN, è che una rete composta da soli attori-babbuini non sarebbe in grado di completare il ciclo richiesto da Latour. In questo senso, non sarebbero nemmeno in grado di ricevere adeguata rappresentanza e, con ciò, nemmeno realtà. I collettivi non umani sono letteralmente impossibili per la teoria latouriana.

Ricapitolando. Se l'umano è necessario tanto per lo *step* di consultazione che per quello di istituzionalizzazione, e se in mancanza di questi non si costituisce un collettivo, allora in mancanza dall'umano i non umani non possono in alcun caso essere rappresentati, dal momento che la rappresentanza è possibile solo una volta inquadrata in un collettivo. Ma se lo slogan è valido, senza rappresentanza perdiamo anche l'esistenza. L'umano, in questo senso, avrebbe una preminenza tanto politica quanto ontologica sui non umani. Stando alla nostra definizione operativa di antropocentrismo, possiamo dunque concludere che la teoria di Latour è antropocentrica proprio sotto questi due rispetti.

---

[67] Bruno LATOUR, Shirley STRUM, *Redefining the Social Link: From Baboons to Humans*, "Social Science Information", 26, 4, 1987, pp. 783-802.
[68] *Ivi*, p. 797.

Un latouriano potrebbe provare a difendersi sostenendo che, in fondo, nessuna rete di attori è completamente non umana. Certo, al tempo t_0 il network di babbuini non ha alcuna intenzione o alcun interesse nel resistere ai collettivi in cui si trovano associati tanto gli umani quanto i non umani. Se però il processo si pensa idealmente all'infinito, come sembra suggerire lo stesso Latour quando sostiene che «[l]a fine della storia, solo la freccia dei moderni la presupponeva. Poiché divenire a poco a poco un *cosmos* non ha fine», allora prima o poi anche la rete di babbuini dovrà resistere.[69] Infatti, ciò che il collettivo «ignora nel tempo *t*, non deve più pretendere che sia fatto di cose inesistenti, irrazionali e definitivamente superate, ma soltanto di esclusi provvisori avviati verso l'appello, e che ritroverà *comunque sulla sua strada a t+1*, perché non riuscirà mai a liberarsene».[70]

Una tale linea difensiva, però, sarebbe un clamoroso autogol. Infatti, la stessa argomentazione è stata proposta da Frédéric Neyrat per muovere una critica strutturale all'impianto latouriano: se alla fine tutto farà parte del *cosmos* ordinato di un singolo collettivo, perché mai dare così importanza al processo di esternalizzazione? La critica, però, è ancora più profonda: se dobbiamo infine integrare tutto, perché dovremmo mai voler scegliere cosa internalizzare e cosa escludere? La teoria di Latour, secondo Neyrat, semplicemente non ci permette di *scegliere*;[71] ma quest'ultima era proprio la caratteristica che distingueva la Costituzione non moderna da quella moderna, ovvero poter mettere ordine alla proliferazione di ibridi. In realtà, come ammette lo stesso Latour, tutti i collettivi sono e saranno sempre mal formati,[72] e ciò impedisce all'ipotesi del *cosmos* di funzionare da controesempio alla nostra accusa di antropocentrismo.

5. Conclusioni

Se ciò che siamo venuti argomentando ha una sua cogenza, allora la teoria di Latour trova delle importanti difficoltà proprio nel punto in cui essa è più innovativa. In effetti il nesso tra ontologia e politica è particolarmente problematico ma, al tempo stesso, anche estremamente foriero di intuizioni che vale la pena mantenere ed esplorare. Che

[69] LATOUR, PN, p. 216.
[70] *Ivi*, p. 219.
[71] Frédéric NEYRAT, *Elements for an Ecology of Separation: Beyond Ecological Constructivism*, in E. HÖRL (a cura di), *General Ecology: The New Ecological Paradigm*, Bloomsbury Publishing, London 2017, p. 112.
[72] LATOUR, PN, p. 193.

la nozione di *rappresentazione* contenga al suo interno proprio queste due dimensioni è una tesi che permette di rileggere in modo molto interessante tanto la storia della politica quanto quella della filosofia. Io *resisto* in guerra, in quanto oplita, e dunque merito di poter *rappresentare* i miei interessi nell'*agorà* in quanto cittadino, poteva dire un ateniese del VII-VI secolo a.C. mentre lottava per rivendicare diritti politici. Come poter *rappresentare* ontologicamente Dio, colui che dona ordine morale e politico al mondo, si chiedeva un teologo medievale mentre scriveva della città divina? Al tempo stesso, non se ne possono però negare gli evidenti limiti teorici, tanto ontologici quanto politici, che abbiamo fatto emergere nella sezione precedente. Il presente lavoro si configura come *pars destruens* piuttosto che *construens*. Ci limiteremo ad accennare a una possibile via che, forse, vale la pena di essere esplorata.

Abbiamo evidenziato come il criterio ontologico offertoci da Latour sembra restituirci al tempo stesso tanto un'ontologia piatta quanto una gerarchizzazione graduale del reale. Eppure, una tale struttura ontologica *flat* non sembra poter essere compatibile con il criterio di resistenza che Latour le fa corrispondere: è proprio a questo livello che sorge il problema politico. Infatti, se assegniamo ai gradienti di recalcitranza un corrispettivo statuto ontologico variabile, la conseguenza è che chi non è interessato a resistere al collettivo non viene preso in considerazione (né politicamente né ontologicamente) dal processo di consultazione. Se tracciamo un parallelismo tra ontologia piatta e graduale, notiamo che in Latour manca effettivamente un criterio ontologico politico che sia davvero piatto. O meglio, la proposta latouriana smette di essere *flat* una volta introdotto il collettivo. In quest'ultimo gli umani giocano un ruolo troppo preponderante. Infatti, potrebbe tranquillamente esistere (in linea teorica) un collettivo composto da soli umani, mentre uno di soli non umani non risulta nemmeno possibile. "Resistere", in fondo, è un predicato ellittico per "resistere agli umani". Per questo abbiamo definito *antropocentrica* la teoria latouriana. Come è possibile mantenere questa mossa e renderla allo stesso tempo non problematica?

Facciamo un passo indietro e domandiamoci perché Latour decida di imbarcarsi in una così complicata avventura teoretica. Il problema è che la *metafisica della natura* generata dalla scienza produce un iniquo cortocircuito: i non umani sono esclusi dalla rappresentanza e il loro status ontologico viene utilizzato a piacimento dagli scienziati per bloccare la discussione politica. Ma questo è un problema strutturalmente ed esclusivamente umano. Infatti, sono solo gli umani che possono dotarsi di metafisiche belle e pronte da impiegare in modo fraudolento. I non umani non possiedono tali

apparati, e quindi non possono bloccare la discussione. Non si sta qui suggerendo che i non umani non possano essere coinvolti da questo problema; ma lo saranno sempre nella forma della *resistenza* al tentativo prevaricatore umano. Il processo ciclico necessario per giungere a un collettivo ben formato, in definitiva, dovrebbe applicarsi soltanto a collettivi misti o esclusivamente umani: è proprio in essi che ricopre un ruolo rilevante. Non dovrebbe, invece, poter essere applicabile alle reti non umane.

Uno dei limiti più evidenti dell'ontologia-politica proposta dall'ANT è che cerca di difendere i non-umani da possibili fraintendimenti, dimenticanze o, direttamente, da azioni rivolte alla loro ingiusta esclusione dal corpo politico da parte degli umani, senza però porsi dal punto di vista non-umano ed interrogarsi sulla possibilità che siano proprio questi ultimi a non volere niente a che fare con gli umani. Proprio per questo è necessario elaborare un criterio ontologico che sia in grado di riconoscere anche forme di esistenza politica radicalmente non-umana. È dunque necessaria una nuova procedura che permetta la formazione di collettivi non umani attraverso l'applicazione di un criterio di esistenza veramente *flat*. In questo modo, si può mantenere la proposta latouriana ma contestualizzandola: se un attore non umano – o una rete di attori – entra in contatto con un collettivo in cui sono presenti umani, allora si impiegherà il criterio di realtà-resistenza; se lo stesso attore deve misurarsi con un collettivo non umano, allora sarà applicato l'altro criterio ancora da definire. La proposta di un simile criterio, tutto ancora da elaborare, può qui essere solo indicata, ma non esplorata. Quel che possiamo dire, per ora, è che dovrà essere un criterio capace di restituire concretezza alla promessa di simmetria che la proposta latouriana dell'ANT finisce, invece, per tradire.

Riferimenti bibliografici

Olga AMSTERDAMSKA, *Surely You Are Joking, Monsieur Latour?*, "Science, Technology, and Human Values", 15, 4, 1990, pp. 495-504.

David BLOOR, *Anti-Latour*, "Studies in History and Philosophy of Science", 30, 1, 1999, pp. 81-112.

Louis CAPITAN, *Le role des microbes dans la société*, “Revue Scientifique”, pp. 289-294.

Hugh T. CRAWFORD, *Bruno Latour: From the Non-Modern to the Posthuman*, in M. HAUSKELLER – T.D. PHILBECK – C.D. CARBONELL (a cura di), *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*, Palgrave Macmillan, London 2015.

Erika CUDWORTH, Stephen HOBDEN, *Are We Posthuman Yet? Things, Animals and Relations in Global Politics*, "Rivista Italiana di Filosofia Politica", 8, 2025, pp. 13-34.

Mark EDWARD, *From Actor Network Theory to Modes of Existence: Latour's Ontologies*, "Global Discourse", 6, 1-2, 2016, pp. 1-7.

Dave ELDER-VASS, *Disassembling Actor-Network Theory*, "Philosophy of the Social Sciences", 45, 1, 2015, pp. 100-121.

Alessandro FERRANTE, Daniele SARTORI, *From Anthropocentrism to Posthumanism in the Educational Debate*, "Relations. Beyond Anthropocentrism", 4, 2, 2016, pp. 175-194.

David GRAEBER, *Anthropology and the Rise of the Professional-Managerial Class*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 4, 3, 2014, pp. 73-88.

Chris GREGORY, *On Religiosity and Commercial Life: Toward a Critique of Cultural Economy and Posthumanist Value Theory*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 4, 3, 2014, pp. 45-68.

Donna HARAWAY, *Le promesse dei mostri: una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, Derive e Approdi, Bologna, 2019

Graham HARMAN, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Re-press, Melbourne 2009.

ID., *Bruno Latour: Reassembling the Political*, Pluto Press, London 2014.

Anthony KING, *Disassembling the Actant: A Valediction to Actor-Network Theory*, "Journal of Classical Sociology", 24, 3, 2024, pp. 272-294.

Andrew KIPNIS, *Agency between Humanism and Posthumanism: Latour and His Opponents*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 5, 2, 2015, pp. 43-58.

Bruno LATOUR, *I microbi. Trattato scientifico-politico*, Editori Riuniti, Roma 1991.

ID., *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009.

ID., *Politiche della natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

ID., *Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, "Critical Inquiry", 30, 2, 2004, pp. 225-248.

ID., *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cordina Editore, Milano 2008.

ID., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020.

ID., *Indagine sui modi di esistenza*, Meltemi, Milano 2026.

Bruno LATOUR – Graham HARMAN – Peter ERDÉLYI, *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*, Zero Books, Winchester 2011.

Bruno LATOUR, Shirley STRUM, *Redefining the Social Link: From Baboons to Humans*, "Social Science Information", 26, 4, 1987, pp. 783-802.

John LAW, Vicky SINGLETON, *ANT and Politics: Working in and on the World*, "Qualitative Sociology", 36, 4, 2013, pp. 485-502.

Kier MARTIN, *Afterword: Knot-work not Networks, or, Anti-anti-fetishism and the ANTipolitics Machine*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 4, 3, 2014, pp. 99-115.

Alistair MUTCH, *Actors and Networks or Agents and Structures: Towards a Realist View of Information Systems*, "Organization", 9, 3, 2002, pp. 477-496.

Frédéric NEYRAT, *Elements for an Ecology of Separation: Beyond Ecological Constructivism*, in E. HÖRL (a cura di), *General Ecology: The New Ecological Paradigm*, Bloomsbury Publishing, London 2017.

Steven SHAPIN, *Le technicien invisible*, "La Recherche", 230, 1991, pp. 324-334.

ID., *Une pompe de circonstance. La technologie littéraire de Boyle*, in M. CALLON, B. LATOUR (a cura di), *La Science telle qu'elle se fait*, Éditions La Découverte, Paris 1991.

ID., Simon SCHAFFER, *Il Leviatano e la pompa ad aria: Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

Judith TSOUVALIS, *Latour's Object-oriented Politics for a Post-political Age*, "Global Discourse", 6, 1-2, 2016, pp. 26-39.

Frédéric VANDENBERGHE, *Reconstructing Humants*, "Theory, Culture & Society", 19, 5-6, 2002, pp. 51-67.

Tomas WEBER, *Metaphysics of the Common World: Whitehead, Latour, and the Modes of Existence*, "Journal of Speculative Philosophy", 30, 4, 2016, pp. 515-533.