

Mediascapes journal: MediaScenari 2025

Il futuro come posta in gioco. Presentismo, antropocene e mediascenari

Giovanni Boccia Artieri

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

L'operazione che proponiamo in questa sezione di *MediaScenari* nasce da un contesto molto preciso: la VII Conferenza della Società Scientifica Italiana di Sociologia, Cultura, Comunicazione - SISCC, intitolata "Non c'è più tempo? Crisi ed emergenze nella società contemporanea", svoltasi a Cagliari nel giugno 2025. In quell'occasione François Hartog ha tenuto la lectio inaugurale, *Entre incertitudes et désorientation: du présentisme à l'anthropocène*, accompagnata da un intervento introduttivo di Marco Pitzalis che ne ha raccolto e rilanciato le implicazioni sul terreno delle scienze sociali. I due testi qui pubblicati non sono semplicemente la trascrizione di un evento: sono una rielaborazione in forma saggistica di una situazione discorsiva situata, che vale la pena di trattenere, rendere citabile, far entrare in una circolazione teorica più ampia di quella, pur importante, della comunità riunita a convegno.

Mettere per iscritto una lectio e un commento introduttivo significa, in primo luogo, riconoscere che il loro oggetto – il tempo come problema storico, politico e mediale – eccede ampiamente la congiuntura che li ha generati. Significa anche spostare l'asse dall'urgenza dell'evento (le giornate di Cagliari) alla durata più lenta della riflessione teorica, consentendo ai concetti di sedimentare, essere discussi, riusati. Nel passaggio dall'oralità al testo scritto non si tratta solo di "fissare" delle parole, ma di situare un certo modo di interrogare il presente dentro un archivio condiviso: quello dei dibattiti sul presentismo, sull'antropocene e sulle forme contemporanee di governo del tempo.

Nei due testi, François Hartog e Marco Pitzalis non si limitano a fornirci una nuova tassonomia del tempo contemporaneo, ma ci costringono, da studiose e studiosi, a spostare il fuoco del nostro sguardo: il tempo non è più uno sfondo neutro su cui scorrono crisi, conflitti, trasformazioni, ma è esso stesso il terreno della crisi. Il lessico dei "regimi di storicità" che Hartog mobilita nel suo contributo non è soltanto una griglia per leggere il passaggio dal futuro moderno al presentismo e poi all'antropocene, è, per come lo leggo qui, un dispositivo critico che ci obbliga a misurare quanto i nostri strumenti di analisi siano ancora legati a un'idea lineare, progressiva, addomesticata del tempo, mentre viviamo immersi in un presente saturo, continuamente interrotto dall'urgenza e dalla minaccia.

Ciò che mi sembra particolarmente fecondo, in questa lectio, è l'intreccio fra il presentismo “babelico” – fatto di simultaneità, di informazione in tempo reale, di connessione permanente – e la temporalità planetaria dell’antropocene, che riporta in scena il lungo periodo, l’irreversibilità, la catastrofe. Non è semplicemente un aggiornamento di vocabolario: è la messa in crisi di una certa sicurezza disciplinare, della nostra abitudine a pensare che la sociologia possa muoversi in un tempo medio, gestibile, tra il breve e il lungo periodo. Hartog ci dice, in fondo, che non c’è più un solo tempo sociale da descrivere, ma un montaggio instabile di scale temporali che non si lasciano facilmente gerarchizzare.

Il testo di Pitzalis, da parte sua, assume questa provocazione e la porta dentro il cuore delle scienze sociali. Ciò che mi interessa sottolineare è il modo in cui egli rifiuta sia l’idea di un tempo dettato una volta per tutte dalle strutture, sia quella di un soggetto illimitatamente plastico, libero di reinventare il proprio orizzonte biografico. La sua proposta di pensare il tempo come “campo di lotta” – e il futuro come avvenire contendibile, piuttosto che come oggetto di previsione tecnica – ha implicazioni dirette per chi si occupa di media, educazione, immaginari. Quando Pitzalis distingue fra futuro codificato nei dispositivi di governance (inclusi i modelli algoritmici) e avvenire come spazio attraversato da diseguaglianze di accesso alle risorse temporali, ci invita a prendere sul serio il modo in cui le istituzioni – e fra queste, in primo luogo scuola e università – distribuiscono tempi, ritmi, possibilità di progettazione.

Leggere insieme i due testi, in una sede come *Mediascapes Journal*, significa anche spostare la questione sul terreno dei media e degli immaginari. Il presentismo di cui parla Hartog è inseparabile dalle infrastrutture mediatiche che organizzano l’esperienza del tempo: informazione in tempo reale, piattaforme digitali, algoritmi che modulano l’attenzione e costruiscono scenari futuri attraverso dati e simulazioni. Le scienze sociali, come suggerisce Pitzalis, non possono limitarsi a descrivere questi “mediascenari” come sfondo, ma devono considerarli parte integrante dei rapporti di forza che definiscono chi ha diritto al tempo, alla memoria, all’avvenire.

L’introduzione di questi due saggi vuole dunque rendere esplicito un doppio movimento. Da un lato, la necessità di una storia e di una sociologia capaci di affrontare il tempo dell’Antropocene e la tirannia dell’urgenza senza rinunciare alla complessità delle scale temporali in gioco. Dall’altro, l’urgenza – questa sì – di riaprire, anche dentro i nostri campi disciplinari, una disputa sul futuro come posta contendibile: non solo oggetto delle narrative tecnocratiche, ma terreno di conflitto, di progettualità collettiva, di immaginazione politica. Portare questi interventi in forma scritta dentro *MediaScenari* significa offrire uno strumento in più per questa disputa, invitando lettrici e lettori a prendere posizione non solo su ciò che il tempo “è”, ma su quale avvenire vogliamo contribuire a rendere pensabile.

Mediascapes journal: MediaScenari 2025

Il tempo come campo di lotta. Le scienze sociali per un avvenire contendibile

Marco Pitzalis*

Università di Cagliari

Starting from the introductory address delivered at the 7th National SISCC Conference (Cagliari, June 2025), this essay treats time as a historical, material, and relational stake in contemporary crises. Drawing on Durkheim, Marx, Harvey, Hartog, and Rosa, it argues that permanent emergency and social acceleration reshape institutions and subjectivities, intensifying temporal inequalities through presentism and alienation. It critiques academic hyper-subjectivism, showing how scholarly habitus can normalize neoliberal ideals of the endlessly adaptable, self-responsible individual. Against technocratic futures studies, it advances a utopian method and an ecology of futures attentive to uneven temporal resources, reclaiming “avvenire” as a contested, collective horizon.

Keywords: Social acceleration, presentism, temporal inequality, academic habitus, alienation

* pitzalis@unica.it

Introduzione

Questo contributo si colloca all'interno di una sociologia critica che rifiuta tanto il determinismo strutturale quanto l'idealismo soggettivista, e propone di pensare la temporalità come posta in gioco storica, materiale e relazionale.¹

La riflessione astratta sul tempo potrebbe apparire come un lusso da intellettuali vecchio stile, più dediti all'*otium* che alle metriche di produttività imposte dall'università neolibrale, ed è una possibilità che ci è concessa proprio per il fatto di occupare una posizione relativamente privilegiata (Bourdieu, 2003). Nello stesso tempo, è un atto politico che consiste nel tentativo di sottrarre il tempo accademico alla logica dell'urgenza. Sappiamo infatti che, persino all'interno del mondo universitario, non tutti hanno accesso a questa possibilità. L'esperienza che viviamo collettivamente è quella di un'epoca segnata da un senso di urgenza permanente. L'accelerazione dei ritmi del lavoro, dei tempi dell'apprendimento, dei cicli dell'informazione, della vita quotidiana è un'esperienza collettiva e, nello stesso tempo, non è neutra. Ha effetti sociali, cognitivi, emotivi. Infatti, essa ridisegna i confini tra ciò che è normale e ciò che è eccezionale. Trasforma le istituzioni, le relazioni, i significati stessi del vivere collettivo.

Nel suo lavoro ormai classico, François Hartog (2003) ha descritto questo passaggio come l'avvento di un nuovo regime di storicità: un tempo in cui il presente domina su tutto. Il futuro non è più speranza o progetto, ma incertezza, rischio, catastrofe. Il passato non è più l'oggetto di ricerca e di un'analisi critica, ma trauma, memoria individuale e collettiva da amministrare. E così il presente si dilata, si ingigantisce, fino a diventare il nostro unico orizzonte. Questa idea, che sarà sviluppata nella sua *lectio magistralis* (pubblicata in questa sezione "Mediascenari" di Mediascapes Journal), ci offre una chiave importante: non possiamo comprendere la società contemporanea se non attraverso il tempo. Il tempo come costruzione sociale. Il tempo come oggetto di lotta, di controllo, di disuguaglianza.

Il tempo come campo di lotta

Il tema del tempo è centrale nella storia della nostra disciplina: in uno dei testi fondativi della sociologia, *Le forme elementari della vita religiosa*, Émile Durkheim (2013), in aperta opposizione a Kant – che concepisce spazio e tempo come categorie a priori dell'esperienza umana (Kant, 2019) – formula la tesi che spazio e tempo siano rappresentazioni collettive, prodotti delle società, costruiti a sua immagine e somiglianza. Questa affermazione si colloca però nel contesto di società integrate e fortemente coese, in cui la rappresentazione collettiva del tempo coincide sostanzialmente con le pratiche e le esperienze individuali. Con l'avvento della modernità, il quadro cambia radicalmente, giacché le società moderne – complesse e segmentate – sono attraversate da differenziazioni profonde che le espongono a una crescente vulnerabilità, che si manifesta attraverso crisi economiche e fratture morali e normative, testimonianza di una condizione di anomia (Durkheim, 1996, 2006). L'anomia, come manifestazione della crisi strutturale della modernità, costituisce il

terreno su cui si muove la riflessione sociologica tra Otto e Novecento, nel tentativo di comprendere le grandi trasformazioni che investono ogni sfera dell'esistenza e che, in termini generali, sono riassumibili nel binomio concettuale di società e comunità (quest'ultimo anima ancora oggi le nostalgie o le speranze di chi contempla una rinascita comunitaria come reazione alla frammentazione dell'uomo contemporaneo).

Tra i primi a tematizzare queste trasformazioni in chiave storico-sociale c'è Karl Marx (2012). In Marx, il tempo assume il duplice ruolo di vettore della trasformazione storica e di misura dello sfruttamento, attraverso i processi di estrazione del valore dal lavoro. Per rendere conto di questi ultimi, Marx ricorre alla nozione di alienazione, un dispositivo concettuale efficace e controverso, oggi tornato attuale. Se spostiamo lo sguardo alle origini della crisi contemporanea, David Harvey riprende da Marx la nozione di annichilimento dello spazio da parte del tempo. Le società pre-capitaliste sono descritte come società in cui prevale la dimensione dello spazio, vissuto attraverso tempi lenti e ciclici. Il capitalismo rompe questo equilibrio e, in questo quadro, il tempo domina lo spazio, fino a dissolverlo, invertendo così la relazione. In *The Condition of Postmodernity* (1989), Harvey sostiene che il capitalismo non possa permettersi di rallentare e che, per sua natura, debba accelerare costantemente, producendo non solo effetti economici, ma anche culturali e sociali, attraverso la trasformazione dei ritmi della vita quotidiana, aumentando la pressione sul lavoro, destabilizzando le istituzioni, indebolendo le relazioni sociali. Come già anticipato, in tempi più recenti, il concetto di alienazione è rientrato nel dibattito grazie all'opera di Hartmut Rosa. A differenza di Harvey, che ha analizzato il tempo in termini sistematici e geografici, proprio attraverso il concetto di alienazione, Rosa sposta l'attenzione sull'esperienza soggettiva e sociale del tempo e sottolinea la relazione tra l'esperienza dell'accelerazione e l'emergere di un'acuta crisi di senso e di una disconnessione esistenziale. Con Rosa, quindi, l'analisi critica della modernità si fonda proprio sul costrutto temporale dell'accelerazione sociale. In *Alienation and Acceleration* (2010) e in *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (2013), Rosa identifica tre forme di accelerazione, quella tecnologica, quella sociale e quella del ritmo di vita. In estrema sintesi, viviamo in un'epoca segnata dalla percezione costante che il tempo non basti mai, in una condizione di accelerazione che produce alienazione e ci impedisce, ormai, di entrare in risonanza con il mondo. Riprendendo Marx, Rosa ci mostra che, anche se facciamo sempre più cose in meno tempo, la qualità dell'esperienza e della comprensione si riduce. In questa corsa continua, ciò che perdiamo è proprio il senso del vivere. L'accelerazione, dunque, non si esaurisce in una condizione materiale o tecnica ma è anche, e soprattutto, una condizione esistenziale e politica. Questa crisi del soggetto non è però affrontata dal punto di vista di un soggetto assolutizzato e poetico, che mi sembra essere al centro di certe tendenze sociologiche contemporanee, bensì a partire da un'analisi della dimensione strutturale che determina le condizioni che producono questa crisi esistenziale.

Nella sociologia contemporanea, diversi autori hanno anticipato la crisi che stiamo vivendo. Penso in particolare a Ulrich Beck e a Zygmunt Bauman. In questi classici contemporanei, il tempo è al centro delle riflessioni attraverso i concetti di rischio, liquidità, precarietà e vulnerabilità. Si tratta di categorie che non possiamo comprendere se non in quanto espressione della dimensione temporale sottesa (Bauman, 2002). Ciononostante,

se spostiamo lo sguardo dalla società alla sociologia, osserviamo che negli ultimi decenni molti degli strumenti teorici elaborati per comprendere criticamente le trasformazioni della modernità – da Marx a Elias, da Bauman a Bourdieu – sono stati oggetto di una progressiva “normalizzazione” accademica. In alcuni casi, categorie analitiche efficacissime sono state svuotate della loro forza critica, diventando formule rituali, ripetute più per dovere disciplinare che per necessità interpretativa. In altri casi, sono state ricodificate in chiave funzionale e ciò che era stato inteso come diagnosi di una crisi (come il “rischio” o l’“individualizzazione”) è diventato un orizzonte progettuale, o addirittura un valore da promuovere (Beck, 2000; Beck & Beck-Gernsheim, 2002).

Questo processo non ha investito in modo uniforme l’intera sociologia. Esistono correnti femministe, ecologiche, decoloniali, post-strutturaliste che conservano una vocazione critica e trasformativa. Tuttavia, è innegabile che parte consistente del campo accademico tenda a neutralizzare la teoria critica (e il dissenso politico), soprattutto laddove il linguaggio critico entra in tensione con le logiche istituzionali della valutazione e della misurazione o, peggio, si scontra con gli obiettivi del riformismo neoliberale che chiede un’adesione fedele a quello che Mark Fisher definiva “realismo capitalista” (Fisher, 2009). In sostanza, ogni futuro possibile deve essere pensato a partire dalla tacita adesione allo spazio di possibilità offerto dal progetto liberalista egemonico, che è considerato neutro, “naturale” e, paradossalmente, fuori dal tempo.

Contro questa tendenza al conformismo accademico e politico, il problema, quindi, non è solo ciò che la sociologia dice, ma anche come, dove e per chi lo dice. La sfida è mantenere vivo un pensiero che non si limiti a registrare il reale, ma continui a interrogarlo e a metterlo in discussione, anche a costo di risultare inattuale.

In decine, centinaia di saggi, categorie dirompenti come “società liquida” o “identità liquide” hanno progressivamente perso quella forza critica che avevano negli scritti di Bauman (2000; 2001; 2007; 2013) per ridursi a constatazioni desolanti e, al tempo stesso, rassegnate. Il concetto di “società del rischio” è stato immediatamente ridotto a un referente generico e vacuo.

L’identità contemporanea è fluida e non solo lo accettiamo, ma ne costruiamo addirittura una giustificazione teorica. Il soggetto è frammentato, ma ciò che un tempo sarebbe stato definito alienazione viene oggi presentato come la realizzazione di una presunta volontà di potenza. Il risultato è che il relativismo culturale, che è stato una conquista faticosa, si è rovesciato nel suo contrario, ovvero in una sorta di nichilismo edonista, individualista e ideologico (di un’ideologia dissimulata come adesione al reale).

Iper-soggettivismo e habitus accademico

Il costruttivismo critico, che ci aveva aperto lo sguardo sulla realtà sociale come costruzione, dal punto di vista della conoscenza, si trova oggi di fronte a un paradosso. Dopo aver decostruito il mondo, le strutture, le narrazioni, tende ora a ipostatizzarsi, rinunciando a decostruirsi come postura intellettuale e politica. Questa torsione rischia di generare una

visione idealistica e autoreferenziale, in cui il soggetto è concepito come plastico, fluido e indipendente da ogni vincolo storico o sociale. Diventa così il luogo di origine di un iper-soggettivismo che riduce ogni realtà agli immaginari individuali, cancellando la dimensione strutturale dell'esperienza. In questo quadro, la sociologia si trasforma in una sorta di metafisica votata a fondare nel soggetto l'origine di ogni realtà.

In questo modo, il mondo cessa di essere qualcosa che resiste al soggetto per divenire qualcosa che il soggetto stesso immagina e, dunque, produce e performa. Il problema, dunque, non è soltanto teorico, ma anche epistemologico e politico. Epistemologico, in quanto questa forma di idealismo confonde la libertà di rappresentarsi con la possibilità concreta di trasformare il reale. Politico, perché un soggetto così concepito come "fluido", "plasmabile" e "creatore di mondi" coincide per molti versi con l'ideale neoliberale dell'individuo responsabile di ogni aspetto della propria esistenza, compresa la propria sofferenza, come direbbe Beck ripreso da Bauman (2001), sempre pronto ad accollarsi responsabilità individuali dinnanzi a quelle che sono contraddizioni sistemiche. Questi mondi non possono essere altro che individuali e la stessa identità è concepita in modo paradossale. Dopo aver dismesso ogni ancoraggio nella natura (per esempio, il sesso), l'identità perde pure la sua dimensione sociale (come identificazione). Ciò che resta è l'individuo che rivendica il diritto di essere fondamento ultimo della propria identità (monadica), affermata come vera e discreta (in opposizione all'idea di un continuum, quindi separata). Questo individuo (definito come) "fluido" – fondato e giustificato dalla sociologia – non evoca affatto (in me) l'idea di una goccia nel mare né quella del flusso di fluidi, ma quella di un granello di sabbia nel deserto (che, peraltro, si pensa come il tutto e non come la parte). Non sono mancate in questi anni critiche dense e autorevoli alle derive del femminismo neo-liberale e dell'iper-individualismo, come in Rottenberg (2018) e in Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019), ma dobbiamo convenire che anche queste sono state digerite e neutralizzate attraverso la collocazione in un pantheon del radicalismo accademico o attraverso la logica accademica delle opposizioni fittizie (Bourdieu, 1984).

Per comprendere questo slittamento, è necessario attivare una *sociologia della sociologia* che interroghi le condizioni sociali della nostra presa di parola. L'immagine del soggetto fluido coincide spesso con la proiezione ideologica dell'*habitus* accademico, quello del docente o del ricercatore dotato del tempo e delle risorse per "reinventarsi". Questa condizione privilegiata si traduce in una postura epistemica che naturalizza l'autonomia, la performatività, l'adattabilità, cancellando la storia incorporata delle disuguaglianze. Come ci ricorda Bourdieu, l'*habitus* è storia fatta corpo (Bourdieu, 1997). La rimozione di concetti come socializzazione o *habitus* segnala il rifiuto di ogni limite e apre la strada a un soggetto de-socializzato, destoricizzato, ridotto alla sola capacità immaginativa. Una sociologia fedele al suo mandato storico ed epistemologico dovrebbe invece riconoscere che il soggetto non nasce nel vuoto, ma è costituito storicamente, socialmente e carnalmente. Esso è portatore di un *habitus*, di una memoria, di un orizzonte di possibilità strutturato e strutturante. Solo a partire da questa consapevolezza possiamo evitare che la sociologia si trasformi, in modo paradossale, nell'apparato simbolico di legittimazione dell'individualismo che voleva criticare.

In questo quadro, abbiamo visto che concetti come la "capacità di aspirare" (Appadurai, 2004) si sono diffusi sotto forma di formule retoriche che mancano di riflettere sulle condizioni materiali e temporali che rendono possibile l'immaginazione del futuro. Spesso, infatti, sono il frutto di un habitus accademico costruito sull'esperienza del tempo liberato, il tempo della *skolè*, come lo ha definito Bourdieu in *Méditations Pascaliennes* (1997, p. 9; p. 22; p. 25), che ho descritto anche all'inizio di questo articolo. Questo tempo privilegiato, proiettato inconsapevolmente sugli altri, ignora le vite scandite dall'urgenza e dalla precarietà, trasformando le categorie analitiche in strumenti normativi, che attribuiscono una mancanza di progetto ai soggetti, anziché all'incapacità della teoria di cogliere la realtà concreta di chi "non ha tempo". Occorre allora interrogare non tanto l'assenza di immaginazione nei soggetti subalterni, quanto l'illusione, tutta accademica, di poter costruire una teoria sociologica attendibile a partire da un'immagine deformata del tempo sociale, fondata su un'esperienza di eccezionalità intellettuale e istituzionale. Solo a partire da questa consapevolezza epistemologica possiamo evitare che il riferimento alla speranza o alla progettualità diventi una forma di colpevolizzazione sottile, rivolta a chi non riesce a immaginare futuri che non siano già imposti dalla necessità.

Un altro aspetto, complementare, riguarda l'enfasi posta sulle micro-resistenze, nel solco del pensiero di De Certeau (1980), e sulla ricerca di tracce consolatorie e salvifiche di agency anche in contesti di dominio e di subalternità particolarmente evidenti. Si sottolinea così la possibilità infinita – o la capacità – di rinegoziare i significati anche da parte di gruppi subordinati. Anche in questo caso, è necessario interrogarsi sulla postura dell'intellettuale, che, non sentendosi "determinato" e anzi facendo della libertà del pensiero il centro dell'*illusio* accademica, finisce per proiettare nella ricerca il tentativo programmatico di fondare antropologicamente, se non ontologicamente, l'idea stessa di libertà come indeterminazione.

In un contesto in cui la sociologia rischia di trasformarsi da strumento critico in dispositivo di legittimazione dell'esistente, è urgente riaprire il dialogo con la tradizione teorica che ha posto al centro della riflessione il tempo, la storia e le strutture sociali. Penso a Marx e alla sua lettura del tempo come misura dello sfruttamento e vettore del cambiamento; a Weber e alla sua analisi dei nessi tra razionalizzazione, potere e temporalità (Weber, 2001); a Elias e alla lunga durata dei processi di civilizzazione (1984); a Bourdieu (1987) e alla sua concezione del tempo sociale come storia incorporata (Pitzalis e Weininger, 2022). Recuperare questi strumenti non significa aderire acriticamente a un "pantheon" di autori, ma riconoscerne la forza euristica e, al tempo stesso, i limiti storici.

Ma in un'epoca segnata da un eccesso di presentismo e da una frammentazione teorica che spesso finge pluralismo ma produce conformismo, queste tradizioni possono ancora offrirci coordinate robuste per pensare il tempo, il conflitto, l'azione sociale, la storicità del soggetto.

La posta in gioco non è un ritorno nostalgico, ma una rilettura critica. Una sociologia storicamente fondata non guarda indietro per cercare rifugio, ma per ritrovare una postura che consenta di agire nel tempo e non solo di registrarlo.

Il futuro come posta in gioco epistemologica e politica

Veniamo ora alla questione del futuro. Da alcuni decenni si osserva una proliferazione di analisi, conferenze, pubblicazioni e progetti che lo collocano al centro della riflessione teorica, a partire da diverse cornici teoriche (Mandich, 2023). Questa attenzione diffusa impone alcune domande preliminari e imprescindibili: quale futuro si immagina? Da chi? E con quali finalità?

A costo di apparire semplificatorio rispetto a un dibattito ultradecennale, complesso e sfaccettato, ritengo urgente porre l'accento sulle narrazioni egemoniche del futuro. Nel contesto attuale, il futuro non si configura più come orizzonte né come progetto politico collettivo, ma, sempre più frequentemente, come dispositivo tecnico e politico all'interno dei *futures studies*, della governance economica, della pianificazione strategica e delle politiche ambientali. In questi ambiti, il futuro è trattato in molti casi come un oggetto predittivo, governabile attraverso scenari, dati e modelli algoritmici. Ciò che si costruisce attraverso tali strumenti non è una molteplicità di futuri possibili, ma una selezione anticipata di traiettorie compatibili con l'ordine esistente.

Questa modalità di produzione del futuro, lungi dall'essere neutra, riflette immaginari egemonici elaborati da istituzioni internazionali, agenzie tecnologiche, think tank, imprese globali. Il futuro appare così come futuro ottimizzato, modellato per garantire la continuità delle logiche dominanti e del dominio geo-politico, militare e culturale dell'Occidente a trazione statunitense. Tale razionalità prospettica, fondata su scenari, modelli e algoritmi, può essere letta come una forma di violenza simbolica legittima (Bourdieu, 2012), capace di definire quali futuri siano ammissibili e quali vadano esclusi, e di trasformare l'avvenire da spazio di conflitto o di un immaginario contendibile in strumento di egemonia culturale e politica. La questione cruciale non è dunque se si parli o meno di futuro, ma chi ha il potere di definirlo e di accedervi. Come evidenzia Barbara Adam (1998), le società moderne non distribuiscono equamente le risorse temporali. Secondo Adam, alcuni soggetti possono progettare, attendere, investire nel lungo periodo, mentre altri sono costretti a vivere in un presente permanente. Il tempo, in questa prospettiva, diventa uno dei terreni centrali della disegualanza e il futuro si presenta non solo come costruzione simbolica, ma anche come posta politica, sociale ed ecologica.

Rileggerlo attraverso la categoria dell'*avvenire* permette di sottrarlo alla logica della previsione tecnica e di restituigli una dimensione conflittuale e collettiva. L'*avvenire* non coincide semplicemente con ciò che verrà, ma con ciò che può ancora venire – e che dipende dalle nostre scelte, dai legami sociali, dalle memorie condivise, dalle nostre lotte e dalle nostre scelte di campo. Esso richiede un radicamento storico e una rinnovata capacità di immaginazione collettiva, dunque una dimensione utopica.

In questo senso, Ruth Levitas (2013) propone di considerare il futuro non come previsione, bensì come metodo utopico, cioè come pratica critica volta a rendere visibile il desiderabile e a interrogare le condizioni concrete della trasformazione sociale. Allo stesso modo, Boaventura de Sousa Santos (2014) richiama la necessità di un'ecologia dei futuri, capace di riconoscere la pluralità degli orizzonti temporali, indigeni, diasporici, popolari,

sistematicamente marginalizzati dal pensiero tecno-scientifico dominante. Il concetto di avvenire, così inteso, non è lontano dall'idea proposta da José Esteban Muñoz (2009), nel solco del pensiero queer, secondo cui il futuro può essere concepito come discontinuità promessa, come "non ancora" che destabilizza il presente e apre spazi di possibilità.

Tornare a pensare l'avvenire significa allora restituire profondità temporale all'azione sociale, opporsi al presentismo dominante e riattivare la dimensione progettuale della memoria, della speranza, della responsabilità storica. Solo così il futuro potrà ritrovare la sua potenza trasformativa, non come destino da gestire, ma come campo di lotta.

In un pamphlet contro il nostalgismo dal titolo evocativo ed ironico – "Contro i bei tempi andati" – Michel Serres affermava che "un'unica paura di futuro si impadronisce di una politica invasa dai vecchi" che si esprime in modo variegato nelle figure di Trump e Isis, Brexit e Putin (2018, p. 72). Serres esprime qui lo sconcerto (tipico delle nostre generazioni e della nostra classe) di fronte alla perdita della fede nel progresso, nata col positivismo, che per alcuni secoli ha animato le imprese umane. Come dargli torto, ma è proprio questa la crisi dei regimi di temporalità concettualizzata da Hartog con il concetto di presentismo (2003).

Probabilmente molti di noi, soprattutto quelli nati tra gli anni Sessanta e Settanta, oggi avvertono questo senso di disallineamento. È come se il tempo in cui siamo cresciuti e abbiamo imparato a leggere il mondo non corrispondesse più alle sue coordinate attuali. Una pagina letteraria che restituisce questa sensazione con forza è *La marcia di Radetzky* di Joseph Roth, che racconta la dissoluzione dell'Impero austro-ungarico attraverso il tramonto della famiglia Trotta. Roth racconta non solo la fine di un ordine politico, ma soprattutto quella di un ordine simbolico, in cui i significati collettivi che organizzavano l'esperienza diventano improvvisamente opachi, fragili, inattuali.

Anche il nostro "1989" ha segnato una discontinuità profonda. Non solo la caduta del blocco orientale, ma anche la crisi dell'orizzonte comune in Occidente. Il mondo che prometteva la fine della storia è collassato su sé stesso (Fukuyama, 1992), lasciando in eredità non una nuova epoca, ma una lunga transizione costellata di crisi di senso, economiche, ambientali e geopolitiche, di cui in breve tempo si è accorto anche Francis Fukuyama (e insieme a lui tutto il resto del mondo) a partire dalla lunga serie di crisi iniziata con l'esplosione della bolla finanziaria nel 2000 e l'inizio di una fase di incertezza globale dall'alba dell'11 settembre 2001.

Come parlare di futuro – e ancor più di avvenire – mentre risuonano le bombe, tornano i nazionalismi, il diritto internazionale arretra? Quando l'incertezza non è più eccezione, ma condizione? In questo scenario, è comprensibile sentirsi, come il signor Trotta, fuori tempo. Non nei termini di una malinconia generazionale, ma come segnale di una trasformazione strutturale dei regimi di storicità (Hartog, 1993), che disorienta l'individuo e le istituzioni.

Le istituzioni come campo di lotta per un futuro contendibile

In un contesto segnato dalla frammentazione temporale e dall'erosione degli orizzonti collettivi, le istituzioni – in particolare quelle educative, scientifiche e culturali – assumono un ruolo strategico come dispositivi di temporalizzazione. Come mostra Bourdieu (2012), lo Stato agisce come meta-campo, cioè come principio organizzatore dei tempi sociali, capace di definire scadenze, priorità e ritmi legittimi della vita collettiva.

Lungi dall'essere semplici contenitori normativi, le istituzioni operano come mediatici tra memoria e progetto, garantendo una continuità che non coincide con la mera conservazione. Le istituzioni sedimentano significati storici, ma al contempo aprono spazi alla loro rinegoziazione. Funzionano come interfacce tra passato, presente e futuro, dando forma alla storicità sociale. Come ha mostrato Norbert Elias (1988; 1987), le istituzioni operano come regolatori storici della temporalità sociale, ponendo in essere modelli duraturi di comportamento, consolidando le norme e articolando forme di continuità tra le generazioni. Sono dunque strumenti di temporalizzazione collettiva che possiamo leggere alla luce della teoria dei processi di lunga durata (Elias, 1987). Nello stesso tempo, Bourdieu (1989) ha elaborato una “teoria dei campi”, come spazi sociali istituzionalizzati, dotati di proprie logiche e temporalità interne, alcune lente e cumulative, altre accelerate e contingenti. In momenti di crisi, come il 1968, il 1989, o l'11 settembre 2001, queste temporalità eterogenee possono entrare in risonanza o sincronizzarsi, generando rotture storiche e aperture politiche. Lo Stato, come mostra Bourdieu (2012), non è dunque un'entità monolitica, ma esso stesso un campo in cui si giocano le lotte per la legittimazione delle visioni del mondo e, dunque, del tempo. Le istituzioni, legittimate dallo Stato, dunque, non amministrano semplicemente il presente ma producono il futuro, selezionando traiettorie possibili e cancellandone altre. Esse sono dunque luoghi di conflitto simbolico e temporale, in cui si decide chi ha diritto all'avvenire (si pensi alla lotta per la riforma del Welfare State).

Il funzionamento del sistema scolastico è esemplare da questo punto di vista. In un recente saggio (Pitzalis e Spanò, 2023), abbiamo introdotto il concetto di sub-alterità (*sub-alterity*) con l'obiettivo di cogliere come le istituzioni scolastiche producano sistematicamente alterità e distanza, attraverso pratiche quotidiane di classificazione, aspettative differenziali e prefigurazione degli orizzonti biografici. Si tratta di un meccanismo che, più che negare l'aspirazione, la indirizza verso forme di realismo socialmente autorizzate. Questa relazione di etero-definizione contribuisce a costruire non solo ciò che può essere immaginato, ma anche da chi e su quali basi. Sebbene distinto dal concetto di subalterità, il dispositivo della *sub-alterity* agisce anch'esso sul piano temporale, limitando l'accesso differenziale al futuro, in base a criteri invisibilmente normalizzati. Una postura teorica e pedagogica realmente critica non può limitarsi a rilevare la riproduzione scolastica della sub-alterità. A partire da un rifiuto della logica del deficit, si deve assumere che la scuola sia un terreno (ontologicamente) ambivalente, dove egemonia e contro-egemonia si confrontano anche simbolicamente. In questa prospettiva, educare non significa conformare ma aprire spazi per la rinegoziazione delle gerarchie culturali e delle temporalità sociali. In

sostanza, le scuole sono spazi in cui si può costruire una cultura condivisa (attraverso il lavoro intellettuale e progettuale di ricercatori, insegnanti, genitori e studenti) che ne faccia luoghi in cui i soggetti subalterni non siano soltanto riconosciuti, ma possano partecipare attivamente alla definizione del presente e dell'avvenire. La scuola è infatti un gigantesco meccanismo di governo della temporalità che prende forma nei dispositivi di orientamento, di classificazione e di triage. In questo universo prendono forma (densi di conseguenze sociali e psichiche) i riti di passaggio stabiliti e legittimi, nei quali si concretizzano pure le condizioni per le accelerazioni e i rallentamenti di alcuni soggetti, o per il passaggio precoce, per alcuni, al mondo del lavoro. La sociologia ha analizzato ampiamente il sistema di scelta e orientamento come triage (di genere, etnico e di classe). Ciononostante, ci rimane la sensazione di insufficienza.

Il rischio è di rimanere incagliati in una logica migliorativa, pur restando ancorati alla stessa logica del triage e della gestione differenziale delle temporalità. Soprattutto, occorre prendere atto che abbiamo silenziosamente accettato che l'obiettivo della Scuola (e ancor più dell'Università) non si definisca all'interno del suo mandato costitutivo, in cui il trasferimento di un insieme di saperi e competenze avveniva in uno spazio-tempo separato dal "negotium", relativamente "autonomo" rispetto al mondo. Questo spazio-tempo è insidiato da imperativi esterni che richiedono che sia esplicitamente funzionale al modello dominante di mercato e di società.

Ciò che sto suggerendo è che questo spazio-tempo delle istituzioni educative non deve essere abdicato all'egemonia neo-liberale, ma occorre contenderlo con rinnovata consapevolezza del nostro ruolo di insegnanti e intellettuali nelle istituzioni educative, e soprattutto, con capacità progettuale. Sotto questo aspetto, ad esempio, l'orientamento non deve avere come obiettivo il triage verso specifici profili professionali o percorsi di istruzione, ma dovrebbe configurarsi come un progetto di cittadinanza e di sviluppo integrale del ragazzo/a. In questa direzione, l'orientamento (definito 5.0 da Pitzalis e Nota, 2025) può essere progettato come pratica educativa concreta e a tutto tondo, orientata a una società democratica, sostenibile e comprendente (evito il concetto di "inclusivo")².

Per concludere, siamo partiti da una questione impellente: l'idea che "non c'è più tempo!".

La questione del tempo ci ha posto di fronte a una sfida epistemologica e politica. Epistemologica, perché dobbiamo riaprire la questione del tempo all'interno delle nostre categorie analitiche. Politica, perché ogni forma di temporalità è anche una forma di potere.

Per questo, serve una sociologia che non si accontenti di raccontare la crisi, ma sappia costruire le condizioni della trasformazione sociale e ponga l'avvenire come suo fine costitutivo.

Riaprire l'orizzonte dell'avvenire significa ripensare anche il nostro ruolo di intellettuali e ricercatori, non come meri osservatori del mutamento. Un punto di partenza può dunque essere la critica delle forme dominanti del tempo e la consapevolezza che ogni giorno c'è chi resiste al tempo della precarietà, dell'urgenza, della solitudine.

Occorre decidere di non farsi più dettare il tempo.

In questo modo, la sociologia, anzi le scienze sociali – dalla storia fino al diritto – potranno cercare di recuperare la propria vocazione a tenere aperto il tempo, cioè a contrastare ogni

chiusura deterministica del tempo sociale, restituendo al futuro la sua natura aperta, plurale e contendibile.

Nota biografica

Marco Pitzalis (PhD EHESS, Paris) è professore ordinario di Sociologia dei Processi Culturali presso l’Università di Cagliari. I suoi interessi di ricerca si concentrano sui sistemi educativi, sulle disuguaglianze sociali, sui processi di selezione e sulle trasformazioni dell’università e della scuola nel contesto delle società contemporanee. È membro della direzione di “Rassegna Italiana di Sociologia” e di “Scuola Democratica”; è codirettore della collana editoriale “La scuola che funziona” di Mondadori; infine, è membro del comitato scientifico di Practical Sense (Pierre Bourdieu Foundation).

Bibliografia

- Adam, B. (1998). *Timescapes of modernity: The environment and invisible hazards*. Routledge.
- Appadurai, A. (2004). The capacity to aspire: Culture and the terms of recognition. In V. Rao & M. Walton (Eds.), *Culture and public action* (pp. 59–84). Stanford University Press.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., & Fraser, N. (2019). *Feminism for the 99%: A manifesto*. Verso.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *The individualized society*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2002). *The society under siege*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2005). Education in liquid modernity. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 27(4), 303–317. <https://doi.org/10.1080/10714410500338947>
- Bauman, Z. (2007). *Consuming life*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2013). *Liquid times: Living in an age of uncertainty*. Polity Press.
- Beck, U. (2000). *The brave new world of work*. Polity Press.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized individualism and its social and political consequences*. SAGE Publications.
- Bourdieu, P. (1984). *Homo academicus*. Seuil.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Seuil.
- Bourdieu, P. (2003). *Science de la science et réflexivité*. Raisons d’Agir.
- Bourdieu, P. (2012). *Sur l’État: Cours au Collège de France (1989–1992)*. Seuil/Gallimard.
- De Certeau, M. (1980). *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard.
- De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l’epistemocidio*. Paradigme Publisher.
- Durkheim, É. (1996). *La divisione del lavoro sociale*. Edizioni di Comunità.
- Durkheim, É. (2006). *Il suicidio: Studio di sociologia*. Rizzoli.

- Durkheim, É. (2013). *Le forme elementari della vita religiosa: Il sistema totemico in Australia*. Mimesis Edizioni.
- Elias, N. (1984). *Time: An essay*. Blackwell.
- Elias, N. (1987). *The society of individuals*. Continuum.
- Elias, N. (1988). *Il processo di civilizzazione* (Vol. 1: *I mutamenti del comportamento nelle classi superiori dell'Occidente*; Vol. 2: *Indagini sociogenetiche e psicogenetiche*). Il Mulino.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Zero Books.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. Free Press.
- Hartog, F., & Lenclud, G. (1993). Régimes d'historicité. In A. Dutu & N. Dodille (Eds.), *L'état des lieux des sciences sociales* (pp. 18–38). L'Harmattan.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Seuil.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Blackwell.
- Kant, I. (2019). *La critica della ragione pura*. Laterza.
- Levitas, R. (2013). *Utopia as method: The imaginary reconstitution of society*. Palgrave Macmillan.
- Mandich, G. (2023). *Sociologie del futuro*. Meltemi.
- Marx, K. (2012). *Grundrisse: Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (2 vols.). Pgrecto.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising utopia: The then and there of queer futurity*. NYU Press.
- Pitzalis, M., & Nota, L. (2025). *L'orientamento a scuola: Per costruire società inclusive, eque, sostenibili*. Mondadori.
- Pitzalis, M., & Spanò, E. (2023). Sub-alterities: Schooling in Southern Italy. *British Journal of Sociology of Education*, 44(8), 1341–1358.
<https://doi.org/10.1080/01425692.2023.2232116>
- Pitzalis, M., & Weininger, E. B. (2022). Rupture and crisis in Bourdieusian sociology: Introduction. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 63(2), 281–297.
- Rosa, H. (2010). *Alienation and acceleration: Towards a critical theory of late-modern temporality*. Aarhus University Press.
- Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia University Press.
- Rottenberg, C. (2018). *The rise of neoliberal feminism*. Oxford University Press.
- Roth, J. (2010). *La marcia di Radetzky*. Adelphi.
- Serres, M. (2018). *Contro i bei tempi andati*. Bollati Boringhieri.
- Weber, M. (2001). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. BUR.

Note

¹ Questo articolo nasce come introduzione alla VII Conferenza Nazionale della SISCC svoltasi a Cagliari il 19-20 Giugno 2025 “*Non c’è più tempo?*” *Crisi ed emergenze nella società contemporanea*. Il testo è stato riformulato prendendo spunto dal dibattito congressuale e dalle discussioni informali succedutesi.

² Su questo progetto, vedere Pitzalis e Nota, 2025. Questo progetto è un piccolo esempio di come la sociologia possa provare a svolgere un ruolo progettuale non subalterno, non proponendosi solo di migliorare l’esistente, ma di rifondare un’idea di avvenire.

Mediascapes journal: MediaScenari 2025

Tra incertezze e disorientamento: dal presentismo all'Antropocene

François Hartog*

École des Hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris

The essay reads the contemporary conjuncture as a double regime of uncertainty – political-media and temporal – intensified by continuous news and social platforms. With the decline of the modern, future-oriented regime of historicity, presentism produces a “Babylon” of the instant, fragments social rhythms, and turns planning into a provisional device governed by urgency. Yet the emergence of the Anthropocene bursts the presentist bubble, forcing encounters with vast Earth timescales and with a future that returns mainly as threat (thresholds, tipping points, irreversibility, extinction). Hartog argues for mapping the entanglement of world and planetary temporalities and for adding a planetary regime of historicity, as groundwork for a new cosmo-history and cosmopolitics.

Keywords: Presentism, Anthropocene, Regimes of historicity, Temporal disorientation, Planetary temporalities

Anche prima del Covid-19, la parola chiave del decennio appena iniziato era diventata quella di “incertezza”. Il World Uncertainty Index (un indicatore elaborato da economisti) ha “misurato” nel biennio 2020–2021, nel corso della Pandemia, un picco globale di incertezza. Tuttavia, nuovi fattori si sono aggiunti successivamente: la guerra in Ucraina scatenata dalla Russia il 24 febbraio 2022, il conflitto tra Hamas e Israele a partire dal 7 ottobre 2023 – con le loro ricadute locali, regionali e globali – e, dal 20 gennaio 2025, il ritorno alla presidenza degli Stati Uniti di Donald Trump. Tutto ciò si innesta in uno scenario segnato da un cambiamento climatico sempre più accelerato, caratterizzato da ondate di calore, incendi, cicloni, inondazioni, scarsità d’acqua. Ci troviamo così di fronte a un accumulo sempre più rapido e denso di fattori di incertezza, continuamente amplificati e rilanciati dai media e dai social network. È come se si fosse attivata una spirale di minacce che siamo in grado di identificare, ma che le società e gli Stati – sballottati da un’ingiunzione contraddittoria all’altra e intrappolati nella logica dell’urgenza – non riescono a governare. Di fronte all’ingresso in un vero e proprio regime di incertezza generalizzata, aumentano le inquietudini, mentre

* francois.hartog@ehess.fr

prosperano – come accade spesso in tempi di crisi – profeti di sventura, mercanti della paura e professionisti dell'ansia.

A questa condizione si aggiunge un disorientamento temporale, che a sua volta alimenta e amplifica le incertezze. È su questo piano che lo storico – attento alle trasformazioni nei rapporti con il tempo nella lunga durata – può aspirare a dare un contributo. Interrogando questi momenti di crisi della temporalità, in cui le tre categorie del passato, del presente e del futuro perdono la loro apparente linearità e stabilità, diventa possibile comprendere meglio le congiunture, e iniziare a districare le trame del presente – di ieri come di oggi (Hartog, 2022, pp. 17-24).

Cosa è successo dal punto di vista del tempo nell'ultimo mezzo secolo? Per restare sulle linee generali, si è verificato un capovolgimento dal futuro al presente. Il futuro ha perso la sua evidenza e la sua forza trainante a favore di un presente sempre più invadente, se non onnipresente. Il futurismo che caratterizzava il regime moderno di storicità è stato soppiantato da quello che ho chiamato presentismo e che, a sua volta, è stato scompaginato, negli ultimi venticinque anni, da un tempo inedito: quello dell'Antropocene.

Dal presentismo all'Antropocene

Il tramonto del regime moderno di storicità – orientato al futuro e sostenuto dal progresso – ha aperto uno spazio al presentismo e, allo stesso tempo, a una moltitudine di temporalità discordanti e concomitanti. La crescente individualizzazione del tempo ne è una manifestazione: il mio tempo non è il tuo, che non è il vostro, anche se condividiamo l'istantaneità della messaggistica elettronica e possediamo lo stesso tipo di smartphone. La situazione attuale può essere descritta, dunque, come una sorta di discordanza generalizzata, con tutti gli effetti di disaggregazione, in particolare sociale, che l'accompagnano. Se l'eternità divina si precisava come *tota simul*, tutto allo stesso tempo, il presentismo può essere definito come un'eternità dell'istante: tutto allo stesso tempo e in ogni istante; un simultaneo del simultaneo, al tempo stesso evanescente e perpetuo, di cui le catene di informazione continua e, ormai, i social network sono al tempo stesso il carburante e il prodotto. Il web è una Babele temporale! Il successo dell'espressione "in tempo reale", che ha accompagnato la rivoluzione dell'informazione, designava e valorizzava proprio la simultaneità e l'istantaneità. Il tempo reale è il tempo delle borse e delle transazioni finanziarie, in cui il nanosecondo è diventato quasi la norma. Dal mio presente, tutto, ovunque e in qualsiasi momento, deve essere accessibile online e con pochi clic.

Tuttavia, più recentemente, il presentismo babelico, autoreferenziale e chiuso in una sorta di bolla, si è trovato a confrontarsi con un tempo nuovo – almeno per quegli storici che, qua e là, hanno iniziato a prenderne coscienza a partire dagli anni Duemila: l'Antropocene, con le sue specifiche configurazioni temporali.

Con questo termine si intende una nuova era geologica successiva all'Olocene, che è durata, o sarebbe durata, meno di 12.000 anni. Sarebbe, poiché il 20 marzo 2024 l'Unione

Internazionale delle Scienze Geologiche – l'unica autorità scientificamente legittimata a definire e denominare le ere geologiche – si è espressa negativamente sul riconoscimento formale dell'Antropocene come nuova epoca. Per la comunità geologica – o, quantomeno, per una sua parte maggioritaria – saremmo dunque ancora ufficialmente nell'Olocene. Considerando le scale temporali abituali di riferimento di tale disciplina, un Olocene di 12.000 anni è peraltro già da considerarsi relativamente breve. Al di là della disputa classificatoria, nessuno tra i geologi nega tuttavia l'intensificazione e l'accelerazione dell'impatto delle attività umane sull'ambiente. È proprio su questo punto che la questione dell'Antropocene acquista rilevanza non solo geologica, ma anche storica e politica. Il fenomeno nuovo che il termine Antropocene intendeva designare, quando fu coniato nel 2000, era il fatto che l'umanità, in quanto specie, fosse divenuta una forza geologica, il cui impatto poteva essere misurato attraverso rilevamenti stratigrafici. Sebbene gli esseri umani abbiano da sempre influenzato l'ambiente, è soltanto a partire dalla cosiddetta Grande Accelerazione – ovvero dagli anni Cinquanta del Novecento – che gli effetti della loro azione hanno assunto una dimensione esponenziale, arrivando a modificare profondamente il sistema terrestre nel suo complesso.

Secondo lo storico John McNeill, già nel 2000 avevamo avviato “un esperimento sulla Terra che non controlliamo” (McNeill, 2000, p. 4). Cemento e plastica si accumulano ormai ovunque – al punto che il bulldozer potrebbe essere assunto come mezzo di trasporto simbolico di quest'epoca – mentre la biodiversità si riduce rapidamente. Il presentismo, abituato a non vedere nulla al di fuori di sé stesso, si è così trovato improvvisamente confrontato con un passato e un futuro smisurati: quelli della Terra.

Quanto al passato, le origini del pianeta risalgono a circa 4,54 miliardi di anni fa. Il futuro, invece, si presenta soprattutto come minaccia. Si profila all'orizzonte una possibile sesta estinzione di massa – che potrebbe includere anche la nostra specie – e, ancor più difficilmente concepibile, questo evento è già in parte inscritto nel corso degli eventi, pur non essendosi ancora compiuto. Come avvertono i climatologi, qualunque cosa si faccia oggi, l'umanità ha già modificato il clima terrestre per almeno i prossimi centomila anni.

Queste temporalità, tanto smisurate rispetto ai tempi consueti del mondo sociale, non sono altro che *chronos*, cioè tempo ordinario, ma estremamente esteso. La loro vastità eccede ampiamente le nostre capacità di rappresentazione e rende impossibile un'esperienza diretta. Tale distanza temporale contribuisce ulteriormente a rafforzare l'incertezza e ad alimentare l'inquietudine.

Non sorprende quindi che “incertezza” e “disorientamento” siano le due parole più spesso utilizzate per caratterizzare la congiuntura in cui ci troviamo. Infatti, a un primo disorientamento temporale, provocato dal presentismo che ha messo in discussione le certezze del regime moderno della storicità (quello del tempo moderno e del progresso), se ne aggiunge ora un secondo che lo rafforza, quello stesso che emerge dalle temporalità inedite dell'Antropocene. Piuttosto che vedere nell'accumularsi di queste due incertezze un fenomeno passeggero, una crisi, insomma, che basterebbero poche buone decisioni per dissipare, è meglio considerarle come indicatori di una nuova condizione temporale che è sempre più quella delle società contemporanee, o addirittura di una nuova condizione storica o, secondo alcuni, post-storica. Per cominciare a comprenderla, cerchiamo di

districare in qualche modo la trama di queste temporalità multiple ed eterogenee del mondo e della Terra, che ormai ci appartengono, e che chiamo, qui, il tempo dell'Antropocene, ovvero i lineamenti di un regime antropocenico o planetario di storicità.

Sotto il segno dell'urgenza

Come vivere nell'Antropocene, cioè come tenere insieme le temporalità del pianeta con quelle che ci sono familiari, quelle che pensavamo alla nostra portata: quelle del mondo? Temporalità esse stesse multiple, spesso conflittuali, talvolta contraddittorie, sono quelle su cui hanno lavorato gli storici, che le organizzano, le precisano e le attualizzano. Anche se si toccano e addirittura si interferiscono a vicenda, non possono fondersi le une nelle altre, date le immense differenze di scala che le separano. Gli scarti sono infatti tali che non possono né incastrarsi le une nelle altre, né articolarsi tra loro, tanto più che i ritmi che le governano sono anch'essi profondamente differenti e vari.

Per quanto riguarda i tempi del mondo, l'esperienza dominante è quella di una dissonanza più o meno marcata a seconda dei luoghi e dei contesti. Inoltre, se il presentismo è ovunque, non è né omogeneo né incontestato. Da un lato ci sono stati i "vincitori" della globalizzazione, per i quali la bolla presentista fatta di mobilità, flessibilità e istantaneità era desiderabile e vantaggiosa; dall'altro, i più numerosi, coloro che, pur essendone esclusi, ne subivano comunque i vincoli e gli effetti. Tra un presentismo "scelto" e un presentismo "subito" esistono, ovviamente, tutte le sfumature.

A questa divisione, rafforzata dalla crescente penetrazione del digitale a livello globale, si aggiunge uno scarto tra un "Sud" impegnato nel recupero, nello sviluppo con alti tassi di crescita, e un "Nord" che continua a vedere nella "crescita" la soluzione alle proprie difficoltà o impasse, pur sapendo che, al di là del brevissimo termine, non sarà così.

Pur essendo presentista, anzi spesso fortemente presentista, il "Sud" ha creduto e crede ancora nelle promesse del regime moderno di storicità, che, in Cina e in India in particolare, ha permesso di far uscire dalla povertà centinaia di milioni di persone. Ma, per farlo, bisogna costruire centrali a carbone, importare petrolio russo, sfruttare terre rare, versare milioni di tonnellate di cemento, costruire migliaia di aeroporti, installare milioni di condizionatori, ecc.

Che cosa diventa, in un regime presentista, lo strumento per eccellenza di un'azione orientata al futuro, vale a dire il progetto? Cosa accade, infatti, se il futuro non è più all'appuntamento, quando la previsione perde la sicurezza di un tempo e quando il piano non è più "l'ardente obbligo" che ancora rappresentava in Francia all'epoca del generale de Gaulle? In urbanistica, un piano come quello immaginato da Le Corbusier per il centro di Parigi nel 1925 – che lasciava sussistere solo i principali monumenti – non è altro, ormai, che l'espressione di un modernismo sicuro di sé e scomparso. Oggi, al contrario, un progetto urbanistico è chiamato a integrare l'incertezza, in un contesto in cui né il futuro né il passato offrono più alcuna ingiunzione chiara. Per questo, viene concepito come «transitorio». Diventa un "dispositivo" e il frutto di una "co-produzione", fino a caratterizzarsi come un "processo di emendamento degli ambienti abitati condotto nel tempo" (Guez, 2019). Il

progetto è, dunque, il progetto che si fa. Ma più si carica di tempo (quello degli abitanti, degli attori, e del progetto stesso), meno è futurista.

Più il presente si densifica, più il progetto si presentifica. Di fatto, il vocabolario utilizzato punta chiaramente in direzione del presentismo: “flessibilità”, “modulare”, “effimero”, “adattabile”, “temporaneo”, “improvvisazione in un contesto d’incertezza”, ecc. Ma allora, come lavorare con queste parole, che fanno parte della retorica del momento e funzionano come ingiunzioni, senza per questo cedere ad esse? Come costruire e progettare in un regime presentista senza fare dell’architettura o dell’urbanistica presentiste? E non è tutto, poiché si aggiunge una ulteriore costrizione, sotto forma di una nuova temporalità di segno opposto.

Infatti, come conciliare “effimero” e “duraturo” o “sostenibile”, una volta che si impone, nei capitoli, la necessità di tener conto delle temporalità collegate al cambiamento climatico, che va, quello, accelerandosi? Come rispondere contemporaneamente alla desincronizzazione dei ritmi urbani, sempre più individualizzati, e a quella planetaria dei grandi cicli, in particolare dell’acqua e del carbonio? Come guardare alla città come a un territorio in cui coabitano umani e non umani? Come, soprattutto, fare del durevole o del sostenibile sotto il dominio dell’urgenza, e di un’urgenza senza fine?

Se l’accelerazione è, come ha mostrato lo storico tedesco Reinhart Koselleck, la cifra del regime moderno di storicità, il presentismo, che corrisponde alla “modernità tardiva” di Hartmut Rosa, è invece sostenuto da un’accelerazione dell’accelerazione che, al limite, non trova più giustificazione se non in se stessa (accelerare per accelerare, innovare per innovare) e alla quale ognuno è chiamato ad adattarsi (Rosa, 2010, p. 35). Da qui nasce l’ansia di non farcela, e la moltiplicazione dei burnout nel mondo del lavoro. Tale logica trova giustificazione nell’urgenza, che, diventata un vero e proprio “fatto sociale totale”, tocca tutti i settori della società. Notiamo, peraltro, che dire “è urgente” non basta più: si deve ricorrere a “urgentissimo”, o a “molto urgente”, ecc.

Se si osa parlare di piani, questi sono ormai solo “piani d’emergenza”, di cui si lamenta sempre che arrivino troppo tardi. Perché l’urgenza si staglia sull’orizzonte della catastrofe, che sta per arrivare, se non è già qui. Così, a una catastrofe sanitaria che incombe deve corrispondere un’emergenza sanitaria, che prende la forma di una corsa contro il tempo, intrapresa dalle ONG per soccorrere le vittime. In questo tempo compresso, contratto, la decisione da prendere, il gesto da compiere, arrivano già troppo tardi: quell’istante di ritardo che si vorrebbe poter abolire. Da qui i rimproveri immediati di non aver saputo prevedere: quante volte lo abbiamo sentito durante la crisi del Covid-19?

In un mondo presentista, da cui è scomparsa l’escatologia, l’urgenza si impone come una forma di escatologia “al contrario”, poiché è l’immediato a svolgere il ruolo dell’*eschaton*: quel punto che si mira senza poterlo mai raggiungere. Si instaura così una tirannia dell’urgenza.

Le urgenze diventano sempre più urgenti e le catastrofi sempre più numerose. Per cavarsela, contiamo su computer sempre più potenti e veloci, sui big data e sui progressi fulminei dell’intelligenza artificiale generativa, che ha come unico obiettivo l’efficacia immediata. Per la vita quotidiana e per la gestione dell’economia, si è promosso il just in time: il clic ha sostituito lo stock, ingombrante e costoso.

Da poco tempo, l'urgenza si è estesa al clima. Città e Paesi hanno riconosciuto «l'emergenza climatica». Nel novembre 2019, il Parlamento europeo ha adottato una risoluzione dichiarando l'emergenza climatica in Europa e nel mondo. In regime presentista, proclamare “l'emergenza climatica”, o addirittura lo stato d'emergenza climatica, si impone come la modalità più ovvia di inscrivere il clima nello spazio pubblico e nelle agende politiche. Emergenza climatica, va bene, ma è proprio un'urgenza che non si risolve con qualche clic. Certo, c'è urgenza di agire, ma anche se si vede nel capitalismo il nemico principale, esso non scomparirà in un giorno, e le stesse decisioni non possono essere applicate in modo uniforme agli 8 miliardi di esseri umani che abitano la Terra.

Dove collocare, dunque, questa urgenza recente, nel mezzo di tutte le urgenze che assillano le società del mondo? Non ce ne sono alcune più immediatamente urgenti di altre, vitali persino, come quelle che ha messo in luce la crisi del Covid-19? Come gerarchizzare le urgenze, e chi deve decidere? Ci si scontra di nuovo con la difficoltà del futuro – o meglio dei futuri – che hanno portate diverse (brevi, lunghe, lunghissime) e che bisognerebbe poter pensare insieme, senza confonderli, ma senza trascurare le loro interdipendenze e i loro parziali sovrapporsi. Questo è reso impossibile dallo stesso prevalere della figura dell'urgenza che schiaccia tutta la complessità sotto una singola ingiunzione. All'estremo, quando l'urgenza è ovunque, si forma una sorta di nodo temporale in cui tutto si intreccia. Non si tratta più di un non-pensato del tempo, ma di un tempo che non si sa come pensare: un impensabile intreccio di temporalità multiple ed eterogenee.

Sul versante delle mobilitazioni per il clima, come le marce e altre azioni che non escludono, a volte, la violenza per “salvare la Terra”, l'urgenza è anch'essa presente. È persino un'evidenza rivendicata apertamente. Agire prima che sia troppo tardi, mentre è già troppo tardi, o quasi, è la giustificazione di una vigilanza attiva o attivista e una risposta all'ansia crescente, soprattutto tra i più giovani. Ma, inevitabilmente, l'urgenza, divenuta parola d'ordine, si trasforma in rabbia, frustrazione e denuncia dell’“inazione” degli Stati, dei grandi gruppi globalizzati e di altri attori minori. Nel tentativo di preservare come possono il proprio presente, essi ipotecano il futuro e privano le giovani generazioni – come ha ripetuto la giovanissima Greta Thunberg – del loro avvenire: dell'avvenire cui hanno diritto.

All'accusa – talvolta del tutto giustificata – di inazione, i responsabili rispondono con la politica dei “piccoli passi”, che vengono subito respinti dagli accusatori come del tutto insufficienti, se non ipocriti, e in ogni caso responsabili del “ritardo” rispetto agli obiettivi che gli stessi responsabili si erano prefissati nelle COP (Conferenze delle Parti). Né da un lato né dall'altro, il presentismo riesce a fare spazio alla durata. Si vede bene come dall'urgenza derivino equivoci e conflitti, che sono altrettanti scontri di temporalità. Finché l'urgenza rimane prigioniera del cerchio stretto del presentismo, non consente di pensare il futuro in modo rinnovato.

Il ritorno del futuro

Obbligandoci ad aprire gli occhi sulle temporalità del sistema terrestre, l'Antropocene ha brutalmente reintrodotto il futuro e non si tratta di un futuro qualsiasi. Questo futuro, insieme immenso e minaccioso, si impone a noi esseri umani che ne subiamo gli effetti, anche se in modo diseguale, senza comunque poterci rifugiarci solo nel ruolo di vittime. Poiché siamo ormai divenuti una forza geologica, dobbiamo riconoscere di esserne anche, in misura diversa, responsabili e attori. Non possiamo processare la Terra, né l'umanità per crimini contro l'umanità o per ecocidio. Lo scoppio della bolla presentista non può che accrescere il disorientamento temporale che era già largamente condiviso. Se abbiamo pensato di poterci adattare, più o meno, a un'eclissi del futuro, puntando tutto su un presente autosufficiente, il suo ritorno improvviso – sotto forma però di catastrofe imminente – genera un'ansia profonda, soprattutto tra i più giovani, che hanno conosciuto solo il presentismo.

Da qui derivano diverse reazioni, talvolta contraddittorie. Alcuni, come Clive Hamilton su una tribuna del giornale *Le Monde*, parlano di “lutto per il futuro”,¹ altri, come Greta Thunberg, di futuro “rubato”: con la loro indifferenza e inazione, le generazioni precedenti privano i più giovani del futuro cui hanno diritto, un diritto che viene loro dunque ingiustamente negato. Per il filosofo Bruno Latour, “se vogliamo avere un futuro, non possiamo continuare a credere nel futuro antico” (Latour, 2015, p. 316), cioè esattamente quello del regime moderno di storicità, in cui hanno creduto – e non possono non continuare a farlo – la maggior parte dei Paesi del “Sud”. Ma a quale nuovo futuro potremmo credere?

Un'altra reazione è quella della paura del futuro. Già presente, soprattutto nelle vecchie nazioni europee con popolazioni invecchiate, è una reazione che si va rafforzando. Un futuro troppo prevedibile si scontra con uno ritenuto imprevedibile: in assenza di sufficiente “visibilità”, le imprese non assumono e scelgono il flusso teso, il *just in time*. Per quanto possa sembrare paradossale, l'intreccio tra un futuro eccessivamente prevedibile e uno radicalmente incerto alimenta ancor di più atteggiamenti di ripiegamento, chiusura e ritiro, che hanno favorito l'ascesa dei populismi: paura della disoccupazione, del declassamento, della povertà, dell'insicurezza, del terrorismo; paura di chi non riconosciamo più se non come “migrante”; paura del riscaldamento globale; paura, oggi, della guerra. Insomma, paura del domani, che sarà sicuramente peggiore dell'oggi. Di fronte a questo scenario, prosperano negazioni e teorie del complotto, mentre la parola “rabbia”, onnipresente, basta a spiegare e giustificare quasi tutto. L'immediatezza emotiva dei social network alimenta e amplifica queste reazioni.

In che modo le temporalità del sistema terrestre – o, per riprendere l'espressione dello storico Dipesh Chakrabarty (2023, p. 11), del pianeta – di cui non abbiamo esperienza diretta, si intrecciano con la trama di questo tempo ibrido che chiamo tempo dell'Antropocene, inteso come una nuova era del tempo?

Tra le temporalità del mondo e quelle della Terra, lo sappiamo, né le scale né i ritmi sono compatibili. Esse condividono solo l'appartenenza al tempo *chronos* (che sia lunghissimo o brevissimo), e tuttavia si influenzano reciprocamente. Le temporalità del sistema terrestre incidono sui tempi del mondo e, ormai, anche le temporalità del mondo plasmano quelle della Terra. A ciò si aggiunge, dal lato della Terra, un ulteriore fattore di disorientamento, nella misura in cui le temporalità del sistema terrestre sono plurali e non si presentano, per usare un'immagine, come un unico flusso. Al contrario, mostrano “soglie”, “punti di svolta”,

“circoli viziosi”, cioè eventi oltre i quali si verificano accelerazioni improvvise, fenomeni irreversibili (da cui derivano futuri non ancora avvenuti ma già in parte determinati), effetti di ritorno che rafforzano l’effetto iniziale.

Se il clima terrestre ha sempre conosciuto oscillazioni (fasi di riscaldamento seguite da fasi di raffreddamento), queste erano molto lente e si mantenevano entro certi limiti. Diversamente, oggi constatiamo che, per colpa nostra, questi limiti stanno per essere rapidamente superati. Ora, una volta superati, non si entra solo nell’ignoto, ma nell’imprevedibile, il che non fa che aumentare ulteriormente l’incertezza.² Eppure ci vorranno millenni per ristabilire un nuovo equilibrio, qualunque cosa facciamo o non facciamo. Anche se smetessimo oggi di emettere gas serra, avremmo già modificato il clima per i prossimi centomila anni. Ciò non toglie che sia necessario agire ora, non perché vogliamo tornare all’era pre-antropocenica, né tantomeno fermare l’Antropocene, ma perché, almeno, vogliamo evitare un Antropocene catastrofico per gli esseri umani e non umani. Un’era caratterizzata da ondate di calore sempre più lunghe, inondazioni sempre più frequenti, incendi sempre più intensi. Siamo ben oltre gli avvertimenti gratuiti.

Queste temporalità eterogenee e intrecciate sono difficili da comprendere e rendono molto ardua ogni previsione, mettendo in crisi il calcolo delle probabilità, che Condorcet, uno dei suoi teorici, immaginava come guida del progresso indefinito dell’umanità, destinato a ridurre sempre più il “caso”. Previsione, probabilità, prospettive, piani sono stati gli strumenti razionali che hanno accompagnato, alimentato – e talvolta sviato – il futurismo tipico del regime moderno di storicità e della marcia accelerata verso il futuro.

Il presentismo li ha abbandonati, più o meno consapevolmente, affidandosi all’istantaneità del digitale (risposta immediata all’immediatezza) e puntando ora su dati massivi e sullo sviluppo esponenziale dell’intelligenza artificiale generativa. Per quanto riguarda il clima, da database sempre più giganteschi, elaborati da computer sempre più potenti, gli esperti ricavano simulazioni e presentano scenari futuri, che, in base alle ipotesi formulate, vengono classificati secondo un ordine di verosimiglianza.

Quale storia?

Fin dall’inizio, gli esseri umani si sono confrontati con il problema di articolare le categorie di passato, presente e futuro. A seconda dei periodi storici e dei contesti geografici, una di queste categorie ha assunto la preminenza sulle altre. È ciò che ho cercato di chiarire proponendo lo strumento euristico del regime di storicità. Tra queste configurazioni, il presentismo apocalittico cristiano ha occupato a lungo una posizione significativa e peculiare, prima che il tempo moderno – influenzato dall’accelerazione e sostenuto dall’idea di progresso – imponesse il proprio dominio.

Con la nuova era dell’Antropocene (che, in fondo, non è un tempo umano), il problema rimane, ma si è notevolmente complicato: non esiste più un solo passato, ma molteplici passati; non un solo futuro, ma diversi futuri, eterogenei, di diversa portata, con ritmi propri, e che, a rendere il tutto ancora più complesso, interagiscono tra loro. Poiché non riusciamo

ad articolare queste temporalità plurali, diventa imperativo mantenerle insieme, anche senza disporre di un nuovo tempo moderno capace di fonderle in un unico flusso orientato verso un futuro radiosò.

Oltre alla constatazione del disorientamento temporale e alle aporie di un'urgenza multiforme, mi chiedo infine: quale storia potrebbe rispondere alla nuova condizione storica? Il suo compito non può più essere solo quello di costruire un ponte tra passato e futuro per dare senso al presente, come lo è stato fino a poco tempo fa. Guardando simultaneamente al mondo e al pianeta, essa deve prima di tutto tracciare una mappa delle molte temporalità intrecciate, senza perdere di vista il presente, quasi interamente segnato dall'urgenza, che oscilla tra il quasi tutto e il quasi niente.

Ai regimi di storicità – direi “classici” – forse è opportuno affiancare un regime antropocenico o planetario di storicità. L'ingresso in un nuovo cosmo richiede una nuova cosmologia, che implichi la creazione di una cosmo-cronologia, e conduca a una cosmostoria. Quest'ultima, a sua volta, richiederebbe un cosmopolitismo e una cosmopolitica in grado di dare spazio sia agli esseri umani che ai non umani – e in particolare a quegli esseri umani che, pur restando pienamente parte del mondo, sono consapevoli di essere ormai anche una forza geologica a tutti gli effetti.

Spingendosi ancora oltre, gli esseri umani devono abituarsi all'idea che, rispetto ai microbi, rappresentano solo una forma minoritaria di vita; è evidente che ai microbi spetta la maggioranza. Maggioranza-minoranza, questi termini, usati in questo contesto, ci spingono verso una cosmopolitica ancora tutta da inventare.

Nota biografica

François Hartog è uno storico e teorico della storia francese, directeur d'études émérite presso l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) di Parigi, dove ha insegnato storiografia antica e moderna ed è stato direttore del Centre Louis-Gernet. È noto per aver elaborato il concetto di “regimi di storicità”, sviluppato in *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (2003), opera centrale nel dibattito sul tempo storico. Tra i suoi lavori più importanti figurano anche *Le miroir d'Hérodote*, *Croire en l'histoire* e il più recente *Chronos. L'Occident au prise avec le temps* (2020). Ha ricevuto importanti riconoscimenti accademici, tra cui il Grand prix Gobert dell'Académie française, ed è Chevalier de la Légion d'honneur.

Bibliografia

- Chakrabarty, D. (2023). *One planet, many worlds: The climate parallax*. Brandeis University Press.
- Guez, A. (2019). *Des chronotopes et de la chronotopie. Une approche critique et poétique des spatialités contemporaines* (Mémoire d'habilitation non publiée). Université de Paris Nanterre.

- Hartog, F. (2020). *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*. Gallimard.
- Hartog, F. (2022). *À la rencontre de Chronos*. CNRS Éditions.
- Hartog, F. (2022). The texture of the present. In Z. B. Simon & L. Deile (Eds.), *Historical understanding: Past, present, future* (pp. 17–24). Bloomsbury Academic.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa*. La Découverte.
- McNeill, J. R. (2000). *Something new under the sun: An environmental history of the twentieth-century world*. W. W. Norton & Co.
- Rosa, H. (2010). *Accélération: Une critique sociale du temps*. La Découverte.
- Worms, F. (2021). *Vivre en temps réel*. Bayard.

Note

¹ Clive Hamilton, Professore all'Université de Camberra, tribuna pubblicata su Le Monde 11, Gennaio, 2020.

² Un esempio: l'oceanografo tedesco Stefan Rhamstorf scrive a proposito dell'indebolimento della potente corrente marina AMOC che riscalda le alte latitudini dell'Atlantico: "Sappiamo che l'AMOC è soggetta a un punto di svolta, ovvero un livello di riscaldamento oltre il quale il suo collasso è irreversibile, ma non sappiamo dove si trovi questa soglia".