

Intervista a Tim Ingold.

Conversazione su scrittura, immaginazione e temporalità

A cura di Asia Clemenza, Lucia Lorusso e Filippo Pallotti

Intervistiamo Tim Ingold all'Orto botanico di Palermo, arrivato in città in occasione della Sicily Summer School "Il concetto e il suo ambiente: sulla geofilosofia di Gilles Deleuze e Félix Guattari", tenutasi dal 15 al 17 maggio 2025. Ne è nato un dialogo denso e variegato, non solo su cosa significhi oggi lavorare nelle scienze sociali, ma anche su come queste interrogino le condizioni materiali e culturali della nostra esistenza quotidiana. Dal senso dell'antropologia oggi, al ruolo della scrittura nella costruzione del pensiero, dal potenziale trasformativo dell'immaginazione, al rapporto tra umani e non umani, dalla nostra relazione con il tempo a una riflessione sulle generazioni: la molteplicità di spunti e questioni su cui Ingold si sofferma attesta la proteiforme varietà di interessi dell'antropologo britannico. Tim Ingold è una delle voci più autorevoli e originali dell'antropologia contemporanea. Professore emerito all'Università di Aberdeen, ha dedicato la sua carriera a trasformare la disciplina in un campo di riflessione radicalmente aperto, capace di interrogare i modi in cui viviamo, pensiamo e agiamo nel mondo. I suoi scritti, tra cui *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura* (Raffaello Cortina 2018), *Corrispondenze* (Raffaello Cortina 2021) o il più recente *Il futuro alle spalle. Ripensare le generazioni* (Meltemi, 2024), hanno influenzato il dibattito antropologico, filosofico ed estetico, offrendo nuovi strumenti concettuali per tessere intrecci inediti tra più campi disciplinari. Difatti, il pensiero di Ingold si muove lungo traiettorie che si dipanano tra l'antropologia, l'ecologia, l'arte, la filosofia della percezione e la teoria della creazione. Ne emerge una concezione dell'antropologia come forma di umanesimo radicale, un'inchiesta partecipativa sulle condizioni e sulle possibilità della vita umana, da condurre insieme agli altri. Al cuore di questo approccio c'è l'idea che ogni vita sia un esperimento in corso e che il compito dell'antropologia sia quello di entrarvi in *corrispondenza*: studiare con, ascoltare, lasciarsi trasformare. Il punto di abbrivio del dialogo è innanzitutto una riflessione sulla natura dell'antropologia oggi, che Ingold intende non come scienza sociale ma come pratica di partecipazione e ascolto, distinta dall'etnografia e concepita come un percorso di apprendimento condiviso. Il rapporto tra scrittura e ricerca antropologica viene così investito da questa riconfigurazione: la scrittura non come strumento di rappresentazione, ma come processo aperto, dialogico e artigianale, in cui il lettore è chiamato a pensare insieme all'autore. In tal senso, strumento prezioso è quello dell'analogia come modalità di pensiero: non semplice espediente retorico, ma vero e proprio strumento conoscitivo che permette di accedere a forme di verità non riducibili in prima istanza a una forma di spiegazione logico-deduttiva, bensì radicate nell'esperienza e nel fare.

L'immaginazione e la creazione, in questa prospettiva, vanno distinte da concezioni tecniche o individualistiche che oggi afferiscono alla sfera semantica della "creatività", stagliandosi come possibilità di entrare nei flussi generativi del mondo, pratica condivisa e situata che si manifesta in una "creascent creation", in sintonia con l'ambiente e le sue forze vitali.

La proposta di Ingold è difatti quella di un *nuovo umanesimo*, fondato su una responsabilità radicale verso il mondo. Contro le retoriche del post-umanesimo e del superamento dell'antropocentrismo, lo studioso rivendica un'antropocentricità "benigna", intesa non come superiorità ma come capacità propria dell'umano di ascoltare, dare voce al mondo e prendersene cura. Il linguaggio, in questa prospettiva, non è strumento di dominio rappresentazionale, ma piuttosto un modo per prestare orecchio, per entrare in relazione e partecipare a un "coro di esistenze".

Nel pensiero di Ingold si delinea così un'etica della responsabilità fondata sul riconoscimento della reciprocità tra esseri umani e mondo. Il dialogo che segue è, quindi, un invito ad entrare "nei flussi generativi del mondo", a restituire all'antropologia la sua forza etica e trasformativa.

FP: Vorremmo cominciare con una domanda piuttosto generale che però crediamo essere particolarmente essenziale alla luce del momento che stiamo vivendo. Che cosa significa praticare l'antropologia oggi? In quanto semiotici e quindi, in un senso più ampio, provenienti da un ambito che afferisce a quelle discipline che potremmo chiamare "scienze sociali", viene naturale estendere la domanda: che cosa vuol dire praticare le scienze sociali oggi? Come possiamo avvicinarci a queste pratiche con uno sguardo rivolto verso il futuro?

TI: Penso che la risposta per l'antropologia sia una cosa, e per le scienze sociali un'altra. La risposta che potrei dare sarebbe piuttosto diversa da quella che darebbero la maggior parte dei miei colleghi antropologi. L'antropologia è un'indagine, un'inchiesta sulle condizioni e possibilità della vita umana, in quest'unico mondo che tutti abitiamo. È un'indagine generosa: ascoltiamo le persone. È aperta: non cerchiamo soluzioni definitive. È comparativa: perché pensiamo sempre a modi diversi di fare le cose ed è critica, naturalmente, perché non possiamo accontentarci delle cose così come sono. L'antropologia è tutte queste cose. Ma per me, fare antropologia significa studiare con le persone e imparare da loro. È come studiare con un professore. Vai a studiare con un professore perché pensi che forse potrai imparare qualcosa da quella persona, qualcosa che ti sarà utile. E allo stesso modo noi andiamo a studiare con altre persone. Dovremmo pensare a ogni vita vissuta come a una sorta di esperimento di vita, perché nessuno sa davvero come fare tutto questo. Stiamo tutti cercando di capire, mentre andiamo avanti, come vivere in questo mondo. Così possiamo pensare a ogni vita vissuta, a ogni luogo, come a un esperimento. E così possiamo imparare da questi esperimenti che potrebbero aiutarci a rispondere alla grande domanda che riguarda tutti noi: come dovremmo vivere? È una domanda etica, quindi. Qual è il modo giusto di vivere? Naturalmente, non esiste una risposta finale, ma dobbiamo continuare a lavorarci. E questa è la vita. Penso che questo sia ciò che è l'antropologia. Ecco perché discuto sempre con i miei colleghi della differenza tra antropologia ed etnografia, perché molti le trattano come la stessa cosa, mentre io voglio mantenerle distinte. Sono d'accordo che l'etnografia descriva la vita delle persone, in luoghi e tempi specifici, con sensibilità e profondità, ma questo è un obiettivo diverso dall'obiettivo di lavorare con le persone per indagare le condizioni e le possibilità della vita. E sono preoccupato per il modo in cui l'antropologia ha perso la sua voce, soprattutto la sua voce pubblica, ripiegandosi negli studi etnografici. Ciò però risulta essere differente dalle scienze sociali anche perché in genere non penso all'antropologia come a una scienza sociale. Credo che le scienze sociali siano state un esperimento nato principalmente negli anni 30 per cercare di applicare i metodi dell'indagine scientifica alla sfera umana. E questo è molto problematico per motivi che conosciamo tutti. La sociologia, in particolare, penso sia una disciplina incentrata sul dibattito tra coloro che pensano che un approccio scientifico rigoroso possa essere applicato all'umano e coloro che non lo pensano. Penso che l'intera sociologia sia un argomento sul positivismo. Da una parte ci sono i positivisti, e dall'altra ci sono i teorici, i foucaultiani e tanti altri, che continuano a discutere. Ma tutto ciò non tocca davvero quella che ritengo essere la principale questione antropologica, ovvero: come vivere? Per questo considero l'antropologia come una forma di umanesimo, ma non come una scienza sociale. L'antropologia non prende la società come suo oggetto. Anche se dovrei essere un antropologo sociale, e questa è la mia formazione, non amo queste etichette. Sono semplicemente un antropologo. Questo è ciò che penso sia l'antropologia e come si rapporti alle scienze sociali.

FP: Leggendo i suoi lavori è evidente che esista una forte connessione tra il modo in cui scrive e il modo in cui pratica l'antropologia. Vorremmo chiederle più specificamente in che modo questa relazione con la scrittura plasmi o influenzi la sua pratica.

TI: Innanzitutto, scrivere è molto difficile. Ci ho messo molto tempo per trovare quella che penso sia la mia voce. Sto cercando di scrivere in un modo che sia onesto rispetto a come penso dovrebbe essere l'antropologia. Sto cercando un linguaggio che non sia rappresentazionale, che non implichi il dovermi porre al di fuori delle cose per dire: "ecco come stanno". Voglio trovare un linguaggio che sia conversazionale nel modo in cui penso le cose, non pensandole però da solo. Le penso insieme alle altre persone che si uniscono a me quando leggono ciò che scrivo. Immagino i lettori come compagni, persone che camminano con me e cerco di scrivere in modo tale che io non parli a loro, ma con loro, in questa conversazione. È così che mi piace pensarla. Credo che ci sia qualcosa di molto sbagliato nella scrittura accademica attuale, per molte ragioni. Ma una di queste è che permane l'idea che lo scrittore accademico sia autorizzato a parlare del mondo con un linguaggio che sta al di sopra del suo coinvolgimento col mondo stesso, come se esistesse in uno spazio asettico protetto da tutto ciò. Il problema è che non dovrebbe essere così. Vorrei trovare un modo di scrivere che entri realmente nel modo stesso in cui è fatto il mondo. Dovremmo considerare la scrittura come un mestiere che non è diverso da altri mestieri che lavorano con materiali diversi. Solo che i nostri materiali sono le parole. Ma è davvero difficile.

FP: Quello che ha appena detto ci ricorda una conversazione avuta tempo fa con alcuni colleghi, durante la quale riflettevamo sulla notevole chiarezza con cui articola le sue idee. Questo ci ha portato a considerare il ruolo dell'analogia nel suo modo di presentare e praticare l'antropologia. Ci sembra che il suo lavoro sia profondamente informato dal pensiero analogico. Per esempio, i suoi concetti di *meshwork*, di linee, e la metafora della corda, solo per citarne alcuni, rimandano tutti a un modo di pensare che privilegia l'analogia come strumento per comprendere e comunicare intuizioni antropologiche. Ci siamo chiesti se questo modo analogico possa offrire una possibile soluzione alle difficoltà che lei descrive rispetto alla questione della rappresentazione e al rappresentazionalismo.

TI: In un certo senso possiamo dire che sia così. Piuttosto che prendere verità letterali in modo metaforico, voglio prendere le verità metaforiche in modo letterale. E penso che questo sia il modo della poesia. Quando rifletto sulle cose cerco sempre l'analogia giusta. E una volta che la trovo, allora posso partire. Trovo una via e questa apre un percorso. In qualche modo, per qualche ragione, quell'analogia è giusta. Il problema allora è capire perché sembra giusta. Qual è la giustezza della metafora? Riusciamo a penetrarne la profondità? C'è una verità dentro la metafora. Non è così per molta scrittura scientifica, per esempio. Gli scienziati dicono: "Sappiamo come funziona il mondo, ma la gente comune non può capire ciò che diciamo. Quindi abbiamo bisogno di trovare un'analogia che possa aiutarci a spiegarlo". Si pensi all'atomo come a un sistema solare¹, o ad altre metafore ben note nel discorso scientifico. Gli scienziati pensano di conoscere letteralmente, nel senso che credono di sapere ciò che è letteralmente vero. Ma se osserviamo attentamente ciò che fanno, notiamo che cercano metafore per aiutare a spiegarlo alla gente comune. Io voglio capovolgere la cosa e dire che non so cosa sia letteralmente vero, ma trovo la verità dentro la metafora stessa. Se uso un'analogia non è semplicemente uno strumento comodo di esposizione, qualcosa che aiuta a spiegare, ma è qualcosa che mi conduce verso la verità che sto cercando.

C'è una poesia meravigliosa del poeta irlandese Seamus Heaney. In una delle sue poesie più famose paragona il suo lavoro con la penna, nel tentativo di mettere i pensieri su carta, al lavoro di suo padre che fuori sta scavando la torba². Un lavoro pesante. Pensa così che lo sforzo che lui mette nello scrivere

¹ Ingold si sta qua riferendo all'ipotesi della struttura atomica formulata da J. J. Thomason, anche detta "modello a panettone".

² Heaney, S., 1966, *Digging in Death of a Naturalist*, London-Boston, faber and faber, p. 13; trad. it. *Poesie*, Milano, Mondadori 2023.

con la penna sulla carta sia come lo sforzo di suo padre che affonda la pala nella torba. Senti quella metafora e dici: “Ecco, è così”. Questo ci dice qualcosa di fondamentale sulla scrittura, sul pensiero e sulla loro relazione. Lo senti perché puoi immaginarti mentre lavori con la pala. Penso che la nostra scrittura accademica dovrebbe essere così. Dovremmo cercare quelle strade in cui le metafore e le analogie ci conducono a una verità più profonda che sta dentro le cose, e questo è bene o male quello che cerco di fare.

AC: Nel suo libro *Imagining for Real*³ lei scrive che immaginare per davvero significa trovare un modo per “entrare dall’interno nelle correnti generative del mondo stesso, sospendendo in equilibrio il proprio essere sulla soglia della sua emergenza”. Da questa prospettiva, la nozione di creazione si allontana radicalmente da quella di creatività produttiva e appare invece come l’emergere di un gesto condiviso con il mondo. Potrebbe approfondire ulteriormente questa distinzione, in particolare rispetto a come essa riconfigura la nostra comprensione di ciò che significa creare? Cosa significa che la creazione è “*creascent*”? E quali sono stati i suoi principali riferimenti teorici nel formare il suo pensiero sull’immaginazione e sulla creazione?

TI: Cominciamo con immaginazione e realtà, perché è da lì che sono partito nel libro citato. Sentivo che la nostra idea di immaginazione è impoverita dal considerarla l’opposto della realtà, e che la nostra idea di realtà sia impoverita dal metterla in opposizione a immaginazione del fatto e finzione. Usando l’espressione “immaginare per davvero”, volevo trovare una via oltre quell’opposizione tra fatto e finzione. La si trova, come dicevate, pensando di posizionarsi sul margine di un mondo che è in continua creazione. Questo ci porta alla questione della creazione rispetto alla creatività. Pensare alla creazione come al movimento generativo del mondo stesso – quando parliamo di un mondo in divenire anziché di un mondo che è, in una prospettiva in qualche modo deleuziana – vuol dire intendere la creazione come quella forza generativa intrinseca in ogni cosa. Potremmo chiamarla vita, ma significa che è sempre in divenire. Volevo davvero allontanarmi dal modello dominante, soprattutto in psicologia cognitiva, secondo cui la creatività sarebbe una capacità speciale che abbiamo nella testa che consente alle persone creative di elaborare idee senza precedenti e che poi si tratta solo di metterle in pratica. Credo che ciò non ci porti nemmeno lontanamente vicini alla verità delle cose. Voglio tornare al senso della creazione non come messa in pratica di un’idea o come fabbricazione di qualcosa: “Ho questa idea e ora la realizzo”. Bisogna pensare la creazione come a questa forza generativa del divenire delle cose, che è un movimento nel tempo. Richiede tempo e ha quindi una certa durata.

Se mi chiedete quali sono le mie principali fonti di ispirazione torno sempre a Bergson. Ho letto Bergson per caso nei primi anni 80, intorno al 1982. Stavo scrivendo un libro sulla storia della teoria evoluzionistica e nel mentre trovai un suo libro⁴ sullo scaffale della biblioteca che mi sembrò interessante. Lo aprii e mi sbalordì completamente. Ho pensato che quello era esattamente tutto ciò che volevo dire, espresso magnificamente. Questa è l’idea di creazione a cui voglio tornare. Poi ho scoperto che in particolare i teologi si occupavano delle stesse questioni riguardo a ciò che intendono per creazione in senso religioso e molti dei problemi con cui si confrontavano erano gli stessi. C’era lo stesso problema che riguardava il fatto che l’idea di creazione era stata quasi banalizzata dal modo in cui era stata recepita dalla psicologia *mainstream* e da un certo discorso commerciale, con tutto il parlare di creatività, prodotti creativi, creativi che creano e così via. Volevo allontanarmi anche da questo, e pensare piuttosto all’arte in questo modo: ovvero all’artista non come qualcuno dotato di uno straordinario talento per concepire idee nuove, ma come qualcuno particolarmente attento alle forze creative del mondo e che nel suo lavoro si unisce a esse nella produzione dell’opera. C’è un intero discorso sulla creatività che deve essere messo in discussione.

³ Ingold, T., 2022, *Imagining for Real. Essays on Creation, Attention and Correspondence*, London & New York, Routledge.

⁴ Bergson, H., 2013 (1907), *L’Évolution créatrice*, Paris, PUF; trad. it. *L’evoluzione creatrice*, Milano, Rizzoli 2012.

AC: Se abbiamo capito bene, la creazione non è dunque una funzione dell'intelligenza né una questione di rappresentazione: è un atto del mondo, dall'interno, che coinvolge insieme il creatore e ciò che viene creato in una tensione reciproca, in ciò che lei chiama una "corrispondenza". Mi sembra che il suo approccio all'immaginazione e alla creazione mostri, almeno in parte, una certa risonanza con il lavoro di Cornelius Castoriadis. Egli insiste sui concetti di immaginario sociale e immaginazione radicale nell'istituzione di nuovi ordini di senso. L'immaginare come facoltà performativa che porta il reale all'esistenza attraverso una prassi creativa: una *vis formandi*. È a conoscenza del pensiero di Cornelius Castoriadis, in particolare della sua nozione di immaginario e creazione? E se sì, vede punti di dialogo o divergenza tra queste prospettive? E come concepisce il rapporto tra creazione e istituzione del senso?

TI: Devo confessare di non conoscere in profondità il lavoro di Castoriadis. È una lettura che avrei dovuto affrontare seriamente, ma non sono mai riuscito a farlo. E penso che, per quel che ne so, ci siano molte risonanze lungo le stesse linee. Ma non sono entrato abbastanza a fondo per dire esattamente dove concorderei o dissentirei. Probabilmente siamo sulla stessa traiettoria generale. Ma la domanda posta riguarda l'istituzione del senso. Ed è qui che comincio ad avere qualche problema con la semiotica. Perché sto cercando di pensare a come possiamo avere senso senza significazione. Come possiamo parlare di senso senza segni. E per me questo approccio deriva dalla mia lettura della psicologia ecologica di James Gibson, per il quale il senso è *affordance*⁵. Il senso è qualcosa che emerge nel corso dell'azione, mentre le cose che percepiamo sono coinvolte nell'azione che stiamo compiendo in quel momento. Non tutto quel senso si solidifica in segni, e non tutti i segni hanno senso. Penso che sia importante mantenere questa distinzione in qualche modo. Anche se dibatto continuamente con me stesso se questo sia giusto o meno. Dipende da molte cose. Quando parlo con persone che si occupano di semiotica, spesso scopriamo di essere pienamente d'accordo, solo che usiamo un linguaggio diverso. La questione aperta è se stiamo semplicemente parlando delle stesse cose con termini diversi o se c'è un disaccordo più profondo in gioco. Ma il problema, per me, è che un segno sembra sempre rimandare a qualcosa nella sua assenza. Il segno indicale, l'impronta nel fango, rimanda a un animale che non è più lì, che è già passato. Vedi l'impronta e dici: "Oh, c'era un animale. È andato da quella parte". Così quando interpreti un segno stai sempre operando un taglio tra ciò che è presente davanti a te, il segno, e ciò che interpreti come suo significato, che è qualcosa di non presente. E non riesco a vedere come questo possa conciliarsi con l'idea di continuità. Per esempio: se stai camminando e ti imbatti in radici nel terreno e dici: "Queste sono radici di una quercia". Ci mostra che, da qualche parte, se andiamo un po' più in là, vedremo una grande quercia ben radicata nel terreno. Le radici sono il segno dell'albero, ma se si seguono le radici, esse sono parte dell'albero. Non c'è un punto in cui puoi dire: "Questa non è più radice, ora è il vero albero". Così, nel momento in cui chiamiamo le radici segno dell'albero, facciamo un taglio che non esiste in natura. Ed è lì che vedo il problema. Non so come fare quel taglio, e non voglio farlo. E se l'istituzione del senso richiede di fare tagli dove non ce ne sono allora penso che ci sia un problema.

AC: Volevamo porre questa domanda alla fine dell'intervista, sembra il momento giusto. Lei si definisce un "semiofobo" piuttosto che un "semiòfilo". In *Mille Piani* Deleuze scrive che i segni lavorano le cose nello stesso momento in cui le cose si estendono o dispiegano attraverso i segni.

FP: Possiamo pensare, per esempio, all'idea di efficacia semiotica introdotta da Paolo Fabbri, che considera i segni non solo come "portatori di significato", ma come delle cose che agiscono, producono effetti, modellano comportamenti, intervengono nella realtà. Mi sembra davvero che stiamo dicendo le stesse cose con un metalinguaggio diverso.

⁵ Cfr. Gibson, J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, 2014, London, Psychology Press & Routledge Classic Editions; trad. it., *L'approccio ecologico alla percezione visiva*, Milano, Mimesis 2014 (in particolare cap. 8).

TI: Probabilmente sì. È solo che i francesi, in particolare, sono ossessionati dai segni. È un'ossessione che dura da almeno un secolo e sembra avvolgere tutto. E leggendo queste cose come un ingenuo anglofono, spesso in traduzione, mi sembra sempre che producano un'enorme complessità e confusione a partire da qualcosa di molto semplice. Se potessimo semplicemente liberarci di tutti questi segni e parlare in un linguaggio semplice, potremmo dire tutto senza confondere nessuno. Ho davvero questa impressione con gran parte della semiotica: idee relativamente semplici vengono vestite in modo tale da rendere impossibile capire cosa stia succedendo. Possiamo disporre di un concetto come quello dell'efficacia semiotica, ma ne abbiamo davvero bisogno per parlare di ciò che un biologo chiamerebbe semplicemente sviluppo ontogenetico? Voglio dire: perché, quali sono i vantaggi e gli svantaggi di introdurre questo linguaggio? Io seguo Deleuze, in particolare quando parla della necessità di seguire i materiali. Pensare ai materiali come a cose non statiche, ma che si dispiegano continuamente nel mondo, che hanno i loro percorsi, le loro vie, come un fiume nel cui flusso entri e segui la direzione in cui va. E penso che questo sia assolutamente corretto. Ma non vedo il vantaggio di pensarci in termini semiotici. Voglio pensarci in termini processuali, in senso bergsoniano o anche simondoniano. Ma non so perché dobbiamo introdurre il segno.

LL: Dunque, parliamo del suo invito a “seguire i materiali” e a considerare la materia non come sfondo passivo, ma come partecipante attivo ai processi di conoscenza e trasformazione. Questo risuona profondamente con le preoccupazioni del nuovo materialismo e del pensiero ecologico post-antropocentrico. In un'epoca segnata da crisi ecologiche sempre più gravi, in che modo questo approccio può contribuire a ridefinire le basi di un'ecologia politica radicale che ponga al centro pratiche di attenzione, cura e responsabilità interspecifica?

TI: Quello che ho cercato di fare recentemente è mettere per iscritto una proposta, o un manifesto, per un nuovo umanesimo, che non è lo stesso del post-umanesimo legato al nuovo materialismo, alla svolta ontologica, all'anti-positivismo, all'etnografia multispecie. Sono stanco di tutto questo. È un gergo che si riproduce da sé e due sono le cose centrali. La prima è che deve essere antropocentrico, ma in un senso diverso da quello solitamente criticato. E inoltre dobbiamo capire che, in un certo senso, gli esseri umani sono eccezionali tra gli esseri viventi, ma questo non significa che ciò ci ponga al di sopra degli altri. Dobbiamo dire: eccezionalità non implica necessariamente superiorità. A mio avviso, noi, come esseri umani, abbiamo un dovere di cura non solo verso gli altri esseri umani, ma verso tutto nel mondo perché, come dice Michel Serres, dobbiamo la nostra esistenza a questo mondo. Esistiamo e possiamo esistere solo grazie a ciò che il mondo ci ha dato, non solo in termini di genitori, ma di aria da respirare, acqua da bere, creature viventi, cibo da mangiare e così via. Possiamo esistere solo grazie alla generosità di questo mondo. E la domanda che Serres pone è: “cosa restituiamo in cambio? Cosa daremo in restituzione per quella generosità?” La risposta è una forma di cura, di nutrimento, di attenzione. Possiamo esercitare questa responsabilità solo dal cuore stesso del mondo. Non possiamo esercitarla se siamo altrove o nel nulla. Dobbiamo essere nel mezzo delle cose, *in media res*. Dobbiamo essere effettivamente al centro. Per questo credo che l'antropocentrismo sia buono. Quello che i critici giustamente contestano è l'idea che gli esseri umani stiano sopra, in alto, con il resto del mondo ai loro piedi. Questo mette gli umani non al centro, ma in cima. Ciò ovviamente ha generato molta confusione. In letteratura si trovano critici che dicono che abbiamo bisogno di un approccio non antropocentrico mettendo il corpo umano al centro del mondo. Le persone sono confuse da questo termine e c'è bisogno di chiarirlo: dobbiamo avere un antropocentrismo benigno. Poi c'è l'altra questione: “cosa ci rende eccezionali?” Ed è una domanda davvero difficile, perché è molto facile scivolare nell'essenzialismo. Ma credo che ci sia qualcosa nel linguaggio, ovvero che non possiamo negare il fatto che stiamo avendo questa conversazione, e il fatto stesso che noi siamo qui. Quello che penso è che dovremmo smettere di considerare il linguaggio come strumento della ragione, come è stato visto dall'Illuminismo in avanti, e pensare al linguaggio primariamente come modalità di ascolto. Ascoltando, diamo voce alle cose intorno a noi, in modo che possano unirsi a una conversazione o a un coro che solo noi possiamo udire. È grazie al fatto che possiamo udire quel coro che possiamo mettere in conversazione le cose tra loro raccontando

non solo la storia delle nostre vite, ma la storia del mondo. È una sorta di facoltà mitopoietica. Per esempio, c'è un famoso libro dell'antropologa canadese Julie Cruikshank, intitolato *Do Glaciers Listen?*⁶, in cui i Tlingit, popolo indigeno di un'area montuosa del nord-ovest del Canada, credono che i ghiacciai ascoltino. Quindi bisogna fare attenzione. Questi ghiacciai sono molto attivi e possono avanzare. Ovviamente i ghiacciai non hanno orecchie. Ma queste persone non sono sciocche e penso che il punto sia che, ascoltando i ghiacciai, prestiamo loro le nostre orecchie così che possano avere una voce. Il ghiacciaio non sente il suo suono, ma noi sì. Quando gli prestiamo le nostre orecchie, gli diamo una voce che altrimenti non avrebbero e gli permettiamo di unirsi, per esempio, alle nostre voci, a quelle degli uccelli e degli alberi. Così noi ascoltiamo questo coro. Se partissimo dal linguaggio come modo di ascoltare piuttosto che di parlare, ovvero come modo non di prendere possesso del mondo, ma di esserne posseduti, credo che potremmo parlare dell'eccezionalismo umano in modo più convincente. Voglio mettere queste idee al centro di ciò che vedo come un nuovo umanesimo. Alcuni colleghi mi hanno fatto notare recentemente che avevo commesso l'errore di identificare troppo facilmente umanesimo e Illuminismo; mi hanno ricordato che l'umanesimo nasce nel Rinascimento, molto prima dell'Illuminismo, e che molte di queste idee si trovano già nel pensiero rinascimentale, pre-illuminista.

LL: In *The Rise and the Fall of Generation Now*⁷, lei propone una inversione della prospettiva temporale tradizionale, suggerendo che camminiamo con il passato davanti e il futuro dietro di noi. Questa immagine, evocativa e controintuitiva, richiede una radicale riformulazione del nostro rapporto con l'idea di progresso, mettendo in discussione la visione dominante del futuro come spazio di continua proiezione e innovazione a ogni costo. In una società sempre più ossessionata dalla previsione e dalla performance, quale tipo di trasformazione culturale e educativa potrebbe emergere da una prospettiva che cerca orientamento nelle tracce lasciate da coloro che ci hanno preceduto?

TI: Vorrei tanto saperlo anch'io. So che per la maggior parte dei cosiddetti popoli indigeni del mondo è così che si pensa. Seguono le vie degli antenati, guardando nella direzione in cui essi si sono mossi. Si ritorna continuamente allo stesso quadro concettuale. Ma la domanda, per noi che siamo completamente travolti da tutto questo è: "come possiamo voltarci di nuovo e recuperare quella prospettiva?". Non so come farlo. Credo sia necessaria una riforma radicale dell'educazione e nuovi modi di vivere che portino insieme persone di generazioni diverse, in modo che in un giorno qualsiasi le persone si mescolino con altre persone di ogni età, anziché giovani con giovani e anziani con anziani. Penso che questo cambiamento sia estremamente necessario, ma non so come realizzarlo e temo che, poiché nessuno di noi ha il potere di cambiare il mondo così, accadrà qualcosa. Non so cosa, ma accadrà qualcosa che ci costringerà a ripensare tutto da capo. In una situazione in cui tutti cercheremo di gestire la vita, dovremmo dimenticare il progresso e l'innovazione tecnologica. Immagino che, se fra mille anni ci saranno storici che guarderanno al presente e alla lunga durata della storia umana vedranno un piccolo picco tra il 1700 e il 2200 (circa cinquecento anni) che sono nulla nella lunga storia dell'umanità. E poi tutto tornerà come prima. La vita ha un proprio slancio, e c'è ben poco che possiamo fare. E questo mi riempie di sconforto. Ma d'altra parte le persone sanno che qualcosa deve cambiare, e ci sono molti segni di persone che sperimentano nuovi modi di fare le cose. Quindi non è impossibile che le cose cambino da sole. Sono praticamente certo di una cosa: la rivoluzione digitale scomparirà. L'ho scritto da qualche parte nel libro. Secondo la così detta "regola dei 150 anni", c'è tempo fino al 2130. Non so come finirà, ma sono assolutamente certo che finirà, perché non è sostenibile dal punto di vista ambientale. E allora dovremo imparare di nuovo a gestire la vita. E quel reimparare potrebbe essere un'esperienza molto utile. Forse sarà proprio quello che porterà al cambiamento necessario.

⁶ Cruikshank, J., 2006, *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, Vancouver University of British Columbia Press.

⁷ Ingold, T., 2023, *The rise and fall of Generation Now*, Cambridge, Polity Press; trad. it., *Il futuro alle spalle*, Milano, Meltemi 2024.

LL: In *The Rise and the Fall of Generation Now*, lei avanza una critica radicale della visione progressista e presentista che caratterizza ciò che definisce la “Generation Now”, sottolineando come l’ossessione per la pianificazione del futuro e la retorica dell’innovazione abbiano reciso connessioni vitali con il passato e con le generazioni che ci hanno preceduti. In questo quadro, il tempo si frantuma in istanti isolati e il futuro diventa un oggetto di previsione e controllo, anziché essere vissuto come un campo di potenzialità. Partendo da questa diagnosi, come si può immaginare un percorso per riattivare il senso generativo dell’esistenza per le nuove generazioni? In che modo è possibile sfuggire all’ideologia della performance e dell’urgenza, così da restituire al presente la sua densità ontologica e all’educazione un orientamento fondato sulla continuità, sulla corrispondenza e sull’attenzione intergenerazionale?

TI: C’è questa idea secondo cui la coorte di persone attualmente al controllo passerà e ne arriverà un’altra, e così via. Il problema è questa nozione di sostituzione, e politicamente l’idea di sostituzione torna continuamente. Appare nei discorsi razziali, nelle teorie del complotto e in vari altri modi orribili in cui questa idea continua a emergere. Penso che dobbiamo riconoscere che questa è la fonte del problema: l’idea che le persone siano destinate a sostituire quelle che le hanno precedute, anziché proseguire le loro vite. Dobbiamo cambiare quest’idea. Tutto si riduce a una distinzione fondamentale tra ereditare e generare (*inheritance* e *begetting*). È una distinzione difficile da spiegare, ma è il cuore di tutto. Quando usiamo quel linguaggio un po’ antiquato e diciamo che tale generazione generò talaltra generazione successiva, che generò di conseguenza quella dopo ancora e via dicendo, generare è un lavoro d’amore. È tutto il lavoro che implica concepire figli, dar loro la vita, nutrirli, crescerli, affinché poi possano fare lo stesso a loro volta. Il generare fa parte dello stesso processo di vita della vita che genera, mentre l’ereditare taglia trasversalmente. La vita si svolge dentro ogni generazione, e noi ereditiamo da una generazione all’altra. Oggi il concetto di eredità (*heritage*) è usato in modo molto vago, al punto che se qualcuno dice “Ho un’eredità indigena” o io dicessi “Ho un’eredità in parte inglese e in parte scozzese” cosa significa? Che ho ereditato qualcosa? O che faccio parte di un processo che continua? Penso che sia fondamentale chiarire il linguaggio, così da essere davvero precisi su questa distinzione. Solo allora possiamo passare dall’idea di ereditare il passato, il che implica metterlo dietro di noi, all’idea di produrre continuamente il passato mentre avanziamo verso il futuro. Così possiamo vedere che avanzare nella vita e ricordare sono la stessa cosa: ricordiamo mentre andiamo avanti. Quando cammini lungo un sentiero, ricordi come prosegue, e ricordi gli antenati che l’hanno percorso prima di te. Dobbiamo tornare a quel modo di pensare. Ma nuovamente non so come fare concretamente tutto questo. Quando riflettevo su queste cose, la metafora che mi venne in mente era esattamente questa⁸: una fila di persone in coda a comprare un gelato, o qualunque cosa stiano comprando. Questa era l’immagine: se guardi quelle persone e immagini che ciascuna sia una generazione, allora tutte si muovono nella direzione del gelato. Guardano nella direzione di coloro che le precedono. Il passato è anche il futuro nella fila. Lo puoi vedere succedere: il passato è il futuro. La signora in fondo, che guarda verso di noi, spera che presto sarà nel punto in cui ora stanno le persone davanti a lei. Ma se immagini che una di queste persone si gira, guarda dall’altra parte, alza la mano e dice: “Alt! Non potete passare se prima non mi spingete da parte”, allora questa è la nostra situazione attuale. Ecco la metafora che stavo cercando.

FP: Bene, pensiamo che questa conclusione ci riporti alla prima domanda sulle analogie. E crediamo sia uno dei modi migliori per chiudere questa intervista, con l’immagine della fila e delle persone che guardano davanti a sé il proprio passato-futuro. Vorremmo ringraziarla per il tempo e l’attenzione che ci ha dedicato nel rispondere alle nostre domande.

È sempre un piacere.

⁸ In quel momento Ingold ha indicato la fila di persone dietro la cassa del bar dell’Orto Botanico di Palermo.