

Attivismo per la giustizia climatica: Motivazione, emozioni, abitudini

L. Konderak

Dipartimento di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele,
Milano

Abstract

This contribution examines the current moral and political debate about the motivational gap – i.e., the gap between our plentiful knowledge about climate change and the environmental crisis and our slow action before it. Questioning the idea that moral argumentation alone pushes individuals to action, this paper explores other motivating forces, including habits and emotions. In contrast to the philosophical “affective turn”, this paper recognises that a social and political management of emotions prevents them from being authentic and spontaneous forces. Employing sociological research about climate activism, this project hypothesises that apathy results from the combination of fear and powerlessness. However, a positive activation of fear through hope and/or rage could result in more effective action against climate change.

Introduzione

Nelle policy che aspirano a contrastare comportamenti, modi di produzione, e abitudini collettive che acquiscono il cambiamento climatico e la crisi ecologica si riscontra una spiazzante titubanza, un contrasto stridente tra la conoscenza e consapevolezza sempre crescenti della minaccia incombente e la difficoltà del Nord globale a cambiare il proprio stile di vita.

Il Protocollo di Kyoto (1997), pur avendo la possibilità di stabilire un tetto massimo d'emissioni, magari in termini punitivi per i paesi storicamente colpevoli di aver maggiormente inquinato ed emesso gas serra, ha ceduto alle pressioni del cosiddetto Umbrella Group [1] e istituito il meccanismo di cap-and-trade, e cioè l'attribuzione a ciascun paese di diritti d'emissione con la possibilità di commercializzare i diritti non utilizzati [2, 3, 4]. A partire dal 1995 le Conferences of Parties (COPs) non sono state in grado di ridurre l'influenza delle lobby dell'industria fossile sulle decisioni in materia di cambiamento climatico e biodiversità. L'IPBES (Intergovernmental Science-Policy Panel on Biodiversity and Ecosystem Services), istituito nel 2012, sta promuovendo una sussunzione antropocentrica e perfino economica della biodiversità attraverso il concetto di Servizi Ecosistemici [5, 6, 7]. Infine, l'obiettivo stabilito dall'accordo di Parigi (2015), che prevede di contenere il riscaldamento globale al di sotto di $2/1,5^{\circ}C$ oltre i livelli preindustriali appare oggi decisamente ottimistico, poiché “attendoci al *business as usual*” raggiungeremo i $+1,5^{\circ}C$ già nel 2040, se non nel 2030.

A questa debolezza della risposta alla crisi ambientale, e al mancato rispetto degli accordi internazionali corrisponde un altrettanto evidente assenza di decisione degli individui a modificare stili di vita, priorità, modalità d'acquisto e/o consumo per far fronte a un'emergenza che, in forme diverse, sembra colpire con sempre più frequenza diverse parti del mondo. Resta la differenza abissale tra quei paesi che, in virtù di un consolidato sviluppo economico e industriale – costato tonnellate di emissioni inquinanti nei secoli passati – hanno le risorse economiche per adattarsi a questa minaccia, e quei paesi che invece non hanno le stesse possibilità e sono quindi maggiormente esposti alla crisi ambientale [8]. In questa ottica, la crisi ecologica si definisce come un problema di giustizia climatica e perfino ambientale, segnato dalla denuncia da parte di numerosi movimenti sociali dell'inefficacia di una strategia di transizione verso la sostenibilità basata sul mercato [8] – tanto più che gli effetti di riscaldamento dell'atmosfera prodotti dai combustibili fossili erano ben noti dalla fine del XIX secolo, in particolare dal 1896 con il lavoro del chimico svedese Arrhenius [4], e i rischi in esso implicati chiari dagli anni '70 del XX secolo [8].

Questo contributo si concentra sull'immobilità degli individui di fronte al cambiamento climatico. La recente ricerca in filosofia morale sul tema inquadra questa inettitudine nei termini di uno scarto motivazionale, *motivational gap* [9, 10]: mancherebbe insomma agli individui una motivazione adeguata a corrispondere alla plethorica conoscenza e comunicazione a proposito della crisi ecologica e del cambiamento climatico. Situandosi nell'ambito di questo dibattito, e riconoscendo come esista effettivamente uno scarto motivazionale, questo contributo intende porre la questione circa le forze motivanti l'essere umano: tale questione verrà posta con riferimento a una breve ricostruzione di alcune tesi dei filosofi morali del passato, ma anche in una prospettiva storica, e cioè tenendo conto di quelli che oggi vengono considerati come i principali fattori motivazionali alla base dell'agire umano. Nel complesso, si può sostenere che nelle società occidentali oggi altamente strutturate dal pensiero e dall'etica neoliberale, tali variegate motivazioni vengano ricondotte alla struttura universale e nel contempo equalizzante dell'interesse, in concomitanza con la dominante interpretazione dell'essere umano come *homo oeconomicus* [11, 12]. In tale prospettiva, l'azione morale viene interpretata (e forse performativamente prescritta) come un calcolo di costi e benefici. Ciò non vuole dire negare le molteplici forze che muovono gli esseri umani, né leggerle nei termini della ricerca di un ricavo meramente economico, ma disinteressarsi degli aspetti filosofico-metafisici e psicologici e applicare ad essi la griglia interpretativa dell'interesse come strumento di previsione e comprensione dei comportamenti umani, anche in riferimento a beni non economici. D'altronde, questo approccio evidenzia la capacità dall'interesse di motivare [13, 14].

Di fronte alla carenza di motivazione all'azione climatica, allora, vengono proposte argomentazioni morali ritenute capaci di incentivare i cittadini: per esempio, Thompson propone che gli esseri umani possano essere spinti ad agire per preservare il pianeta dal cambiamento climatico in virtù del loro interesse a perpetuarsi in una prole, cui i presenti non possono che desiderare di garantire un'esistenza degna d'esser vissuta [13, 14]. Per l'autrice, questo interesse potrebbe fondare adeguatamente l'imperativo morale alla giustizia intergenerazionale e contrastare la tendenza dei presenti a trascurare i futuri. Per altri autori, occorre migliorare la comunicazione istituzionale relativa al cambiamento climatico [15], in virtù del fatto che il concorso di grandi trasformazioni istitu-

zionali e cambiamenti degli stili di vita individuali può fare la differenza nel mitigare il cambiamento climatico. Il riconoscimento di un dovere a garantire alle future generazioni una vita degna d'esser vissuta [16] appare tra le ragioni preponderanti della giustizia climatica: offrire ai futuri un accesso alle medesime possibilità o ai medesimi diritti di cui hanno goduto i presenti è una delle ragioni per cui l'azione climatica appare impellente [17]. Tuttavia, anche in rapporto a tale dovere emergono difficoltà insormontabili, compreso quello che potrebbe essere definito come un pregiudizio presentista [18], e cioè una tendenza – presunta come intrinseca dell'essere umano – a sovrastimare il presente e gli esseri umani attualmente esistenti a discapito dei futuri.

A proposito di tali argomentazioni emergono però due difficoltà: in primo luogo, lo schema interpretativo dell'interesse imperante in una società in cui il neoliberalismo e l'economia pervadono e informano pressoché tutti gli aspetti della vita delle persone rischia di essere inconciliabile con la presa in carico delle future generazioni, che esige cura, asimmetria e soprattutto impossibilità di reciprocità: se nella categoria di interesse è implicito che un comportamento benefico chi lo adotta, esso sembra escludere un sacrificio a beneficio di chi non potrà mai ripagare i presenti per gli sforzi profusi. Inoltre, il soggetto dell'interesse è sempre il “locus primevo dell'autopossesso: l'individuo possessivo” [14], che tramite il calcolo costi benefici aspira a ottimizzare i propri ricavi anche non economici. In secondo luogo, la formulazione e fondazione sempre più precisa di argomentazioni morali potrebbe non essere sufficiente a fronteggiare un'assenza di motivazione se si ammette che il ragionamento corretto non è di per sé moralmente determinante e che l'azione umana scaturisce da una molteplicità di fattori, tra i quali il ragionamento è senz'altro decisivo. Esso tuttavia resterebbe senza efficacia senza la forza propulsiva di altre componenti – come emozioni e abitudini.

1 Cosa motiva gli esseri umani all'azione? Un dibattito millenario

In questa cornice, il recente pensiero filosofico continentale e anglosassone ha mostrato una tendenza a sottolineare la rilevanza politica e morale delle emozioni. Tale tendenza è stata chiamata svolta affettiva [19]: nell'ambito del pensiero continentale, questo filone trova la propria espressione negli studi spinoziano-deleuziani, mentre in ambito anglosassone occorre citare il celebre testo di Martha Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001). Questo appello agli affetti può essere interpretato in entrambi i contesti come una risposta polemica all'eccessivo razionalismo politico e morale, al preteso ruolo preponderante dell'argomentazione, del ragionamento e del razioicinio per la morale e la politica. In particolare, gli autori annoverati tra gli esponenti di questa svolta sottolineano il ruolo preponderante delle emozioni positive e della loro collettivizzazione nella promozione dell'azione e dell'emancipazione [20]. D'altronde, sebbene le emozioni vengano contrapposte alla ragione, esse vengono riconosciute come portatrici di una intrinseca intelligenza, capaci di attivarsi come radar di situazioni di pericolo, segnalare necessità di cambiamento o di stasi, promuovere alleanze salvifiche. Sebbene partecipi di ragione, esse vengono contrapposte ad essa per un duplice motivo: da un lato esse appaiono libere dai condizionamenti

che attraverso i discorsi fanno presa sul pensiero razionale. In tale prospettiva, le emozioni vengono interpretate come il nucleo autentico e viscerale del sé. Dall'altro, sebbene vissute interiormente e privatamente da ciascuno, le emozioni e la loro intelligenza vengono considerate capaci di unire tutti gli esseri umani, che mediante esse possono riunirsi in una profonda risposta contro l'imporsi di ideologie e poteri oppressivi che hanno nella ragione la propria guarnigione in ciascun individuo.

Tale interpretazione rovescia il tradizionale sospetto filosofico per le emozioni, che risale perlomeno a Platone [21]. Per la tradizione che con Platone comincia, le passioni sono deleterie, distruttive. Tuttavia, un elemento di continuità può essere riscontrato tra quella tradizione e la svolta affettiva, soprattutto in ambito politico: le passioni sono il collante della folla, intesa quest'ultima nei termini di una massa agglomerata da impulsi emotivi – una linea di pensiero, questa, che ha trovato vigore anche a cavallo tra fine XIX e inizi XX secolo, negli studi perfino reazionari sulla psicologia delle folle di personaggi come Le Bon e Sighele. Tuttavia, lungo la storia del pensiero filosofico occidentale una più nascosta corrente di pensiero ha sottolineato i molteplici aspetti che spingono gli esseri umani ad agire e ha riconosciuto il carattere positivo di forze come emozioni e abitudini nel muovere all'azione e nel promuovere la moralità. Senza pretendere di ricostruire l'intera la storia del pensiero morale e l'indagine sulle motivazioni all'azione, già a partire da Aristotele l'azione morale venne considerata come frutto della composizione di più elementi: le virtù etiche, a differenza delle virtù dianoetiche o intellettuali [22], sono frutto della combinazione di una disposizione abituale virtuosa a scegliere il bene – che nasce dall'educazione infantile ed è poi rinforzata dalle leggi della città [22] – col ragionamento. Quest'ultimo entra in ballo non nella definizione del fine buono, ma nel calcolo dei mezzi migliori per ottenere quel fine.

Molti secoli dopo, Immanuel Kant, spesso identificato come il campione del razionalismo, nell'analizzare il fenomeno morale e indagare le motivazioni che spingono all'azione propone che esse debbano essere ricercate nel rispetto (*Achtung*) per la legge morale, che egli chiama sentimento morale [23] – rievocando eppure alterando profondamente la tradizione del moralismo scozzese. D'altronde, per Kant, la legge morale non è razionalmente dedotta ma è un fatto della ragione [23], in essa rinvenuta e perciò stesso vincolante per ciascuno: per lui, tutti conoscono già perfettamente cosa è giusto fare, per questo le formulazioni della legge morale possono rimanere vaghe e prescrivere solo la forma universale delle massime dell'azione.

Da parte sua Søren Kierkegaard afferma il valore salvifico delle emozioni negative come la disperazione e l'angoscia [24]. Queste emozioni sono capaci di segnalare al credente di essersi allontanato rispettivamente da Dio e da sé, e dunque di spingerlo a saltare dall'esistenza estetica a quella etica e poi a quella religiosa.

Come già sottolineato, la svolta affettiva avvenuta dalla metà del XX secolo ha riportato al centro dell'indagine etica e politica le emozioni, mentre il ruolo dell'abitudine nell'agire quotidiano e nella definizione dei percorsi pratico-intellettivi con cui ci muoviamo nell'ambiente è stato sottolineato da un antropologo del calibro di Gregory Bateson [25].

Nel complesso, si può affermare che la motivazione all'azione in generale, e all'azione morale in particolare, proviene in situazioni banali e ripetitive da percorsi interpretativi consolidati e socialmente definiti, radicati nell'interpre-

tazione quasi inconsapevole di situazioni concrete, nell'automatismo di risposte predefinite. Le emozioni che accompagnano tali situazioni possono a volte consolidare lo schema responsivo acquisito, restituendo un senso di familiarità e sicurezza, a volte segnalare la necessità di un cambiamento – ad esempio mediante passioni negative come la paura, la noia, la rabbia. D'altronde, mentre il ragionamento e l'argomentazione guidano nel mondo, essi subentrano spesso in maniera posticcia, giustificando razionalmente decisioni viscerali o automatiche, facendo nascere la ragione ai bordi della non ragione.

2 Il contributo della sociologia: attivisti climatici

In questo quadro, alla contemporanea svolta affettiva sembra esser sfuggito un aspetto nella considerazione degli affetti e della loro capacità emancipativa di muovere all'azione: le passioni non sono un autentico e incontaminato nucleo del sé. Proprio perché gli schemi di risposta a situazioni concrete e ai loro marcatori sono socialmente definiti [1], le emozioni entrano immediatamente in un circuito di espressione, inibizione e utilizzo che è altamente socializzato e politicizzato. Quali emozioni sia lecito provare in specifiche situazioni e quali vadano inibite, come esse debbano essere espresse o represses in gesti e parole – con l'implicazione che chi prova emozioni che non dovrebbe, in genere emozioni negative, va incontro a una crescente medicalizzazione delle stesse – è prescritto da un insieme di regole sociali intrecciate a strategie e obiettivi politici che impediscono di interpretare gli affetti come un nucleo incontaminato di spontaneità.

La gestione sociale delle emozioni [26] è stata oggetto d'attenzione da parte della sociologia: in quanto segue si farà riferimento a studi di ambito sociologico, sebbene i risultati da essi ottenuti non verranno problematizzati da un punto di vista metodologico. Tuttavia, si dà qui una possibilità di convergenza tra lo studio sociologico sulle emozioni e alcune recenti interpretazioni filosofiche degli affetti. In particolare, l'indagine descrittiva sugli stati emotivi [27] è una delle novità del metodo fenomenologico, di quell'indagine filosofica cioè che, a partire dagli inizi del XX secolo, si è proposta di studiare le cose nella loro apparenza, senza ambire a rinvenirvi un'essenza nascosta: le uniche determinazioni che dallo studio degli stati emotivi (*Stimmungen*, che indica in tedesco un mettersi a tono ed accordarsi) si possono derivare consistono nel fatto che l'esperienza umana è sempre emotivamente connotata e che tali stati emotivi rivelano qualcosa dell'esperienza che abbraccia il soggetto esperiente e la situazione.

Si procederà dunque a esaminare il complesso di conoscenze, emozioni e comportamenti elaborati nel corso di alcune interviste dagli attivisti climatici: l'indagine sociologica si è concentrata su queste figure poiché esse mettono in atto le forme più visibili di azione climatica. Tuttavia, non mancano anche studi a proposito di coloro che, pur fortemente colpiti dal cambiamento climatico, non reagiscono in alcun modo [1]. Queste ricerche rivelano il modo in cui diversi individui si situano rispetto al cambiamento climatico, rispondendo emotivamente e reagendo socialmente all'irruzione di una minaccia del tutto nuova. Si evidenzieranno in conclusione alcuni limiti di tale approccio.

I testi considerati hanno rilevato il ruolo di quattro emozioni principali riportate o espresse dagli attivisti, cioè la paura, la rabbia, la speranza e la colpa, e al

contempo il definirsi di strutture socialmente determinate di risposta a queste emozioni, tra cui spicca il diniego. Tali risposte possono essere categorizzate in tre principali casistiche: coloro che rispondono apaticamente alla minaccia del cambiamento climatico, gli attivisti prima del 2019 e gli attivisti post 2019 – il 2019 è una data decisiva poiché segna l’ingresso sulla scena pubblica di Greta Thunberg [8].

Per quanto riguarda coloro che reagiscono con apatia al cambiamento climatico, questo tipo di risposta è stata indagata da Kari Norgaard in un villaggio norvegese colpito dal cambiamento climatico già a partire dagli inizi del XXI secolo a causa della sua dipendenza economica dal turismo sciistico e dalla pesca sul ghiaccio: la ricerca fa riferimento alla prima decade del XXI secolo. Norgaard smentisce l’idea che l’inazione dei cittadini del villaggio derivi da una mancanza di informazioni a proposito del cambiamento climatico – il cosiddetto modello del deficit d’informazione [1] – sottolineando come invece al crescere della comunicazione a proposito di rischi e disastri ambientali corrisponda una crescente apatia di fronte al problema [1, 28]. Ad ogni modo, per l’autrice, l’apatia non è la risposta emotiva automatica di fronte a una minaccia imminente, anche se ancora percepita come distante e non immediatamente distruttiva. Al contrario, per Norgaard l’apatia e l’immobilità [1] sono il risultato di una gestione collettiva e sociale della paura e della colpa che ella chiama “vivere nel diniego”: esso consiste nel reagire all’impulso che le emozioni negative generano a rimuoverne la causa – si pensi ad affetti come la paura per un futuro minaccioso e il senso di colpa per aver goduto dei frutti di uno stile di vita rivelatosi insostenibile – mediante una risposta socialmente determinata di rassegnazione e impotenza. Questo diniego socialmente organizzato [1] si nutre dell’elogio culturale della capacità di adattarsi e prendere il meglio da ciò che capita. Tuttavia, come evidenziato da Norgaard, non manca una componente politica: il senso di impotenza e dunque il tranquillo adagiarsi nella convinzione che la propria azione sia tanto infinitesimale da essere inutile, sono legate alla percezione e alla narrazione del cambiamento climatico come fenomeno globale e lontano [1], cui solo gli stati sono in grado di rispondere in virtù della loro potenza e delle loro risorse [1]. La paura e la colpa per il cambiamento climatico vengono disattivate nelle pratiche sociali quotidiane anche sottolineando il potere salvifico della tecnologia [1]¹. Kleres e Wettergren parlano di un contenimento della

¹Per Norgaard, d’altronde, questo meccanismo di disattivazione delle emozioni negative non è un’esclusiva della risposta apatica al cambiamento climatico. Al contrario, per lei questa capacità è socialmente e politicamente ben allenata attraverso le strategie neoliberali e individualistiche di neutralizzazione di una molteplicità di emozioni negative, come la compassione [1], che in organizzazioni politiche e sociali altamente individualizzate non viene rimossa aiutando chi genera compassione, ma voltando lo sguardo di fronte a chi soffre ed è escluso da uno stile di vita opulento, anche quando la sofferenza è direttamente causata da esso. Borren sottolinea il carattere antipolitico della compassione [20], anche se ella esclude dalla sua indagine l’insieme di fattori politici, sociali e storici che influenzano i percorsi di gestione delle emozioni. Norgaard sottolinea anche la centralità dell’abitudine a vivere in una società del rischio come fattore di inibizione della paura verso minacce spropositate e ingestibili [1].

A proposito della tendenza di stati e attori politici internazionali ad escludere la cittadinanza dalla partecipazione alle decisioni politiche circa il cambiamento climatico, è interessante leggere l’articolo di Fisher a proposito della quindicesima COP tenutasi nel 2009 a Copenhagen. Durante quella conferenza, il numero di partecipanti da associazioni della società civile era stato altamente sottostimato dagli organizzatori, il che li aveva condotti ad escludere molti degli attivisti che si erano già recati a Copenhagen per assistere ai lavori (la conferenza avrebbe potuto ospitare un massimo di 15000 persone, mentre erano attese in città tra le 60000 e le 100000 persone) [29]. Nella lettura fornita dall’autrice, la causa dell’esclusione della società

“incombente paura del cambiamento climatico [attraverso] misure tecnologiche di adattamento e mitigazione neoliberali e orientate al consenso, alla ricerca della speranza in soluzioni fuori di sé” [28]. Nel complesso, per coloro che non mettono in atto alcuna forma di azione climatica, paura e senso di colpa vengono socialmente e politicamente neutralizzati attraverso la deresponsabilizzazione e il diniego.

In secondo luogo, vi sono gli attivisti climatici prima del 2019: Kleres e Wettergren hanno intervistato attivisti del Nord e del Sud globali impegnati in manifestazioni per il clima [28]. Le emozioni fondamentali che essi hanno rinvenuto sono state la paura, anche estrema sino al terrore, la speranza, la rabbia, e la colpa. Le loro ricerche hanno riscontrato differenze sostanziali tra i percorsi emotivi degli attivisti del Nord e quelli del Sud del mondo. Per quanto riguarda gli attivisti dal Nord globale, in ogni caso sovrarappresentati, gli autori sottolineano come essi manifestino paura per il cambiamento climatico e come tuttavia siano in grado di attivarla positivamente mediante la speranza nell'azione collettiva: “agli altri, come i summit sul clima [...] non si accorda fiducia. Tuttavia, alcuni attivisti ripongono le loro speranze in soluzioni istituzionali, rappresentate dalla COP, come preconditione per sostenere la speranza nella propria azione” [28]. Tuttavia, la rabbia per gli interventi inefficaci e la colpa – come attribuzione di colpa o senso di colpa – vengono espressi e maneggiati con cautela da tali attivisti, che tendono a rimuoverle e a trasfigurarle in emozioni positive. Per gli autori, l'esclusione del linguaggio della rabbia deve essere ricondotto alla “repressione di questa potente emozione in un contesto post-politico” [28], e cioè alla promozione di una società consensuale intorno ai principi neoliberali e al benessere, in cui la rabbia viene vista con sospetto per il suo potere politicizzante e polarizzante: “la rabbia nella mobilitazione collettiva porta con sé un intrinseco potere politicizzante di conflitto, che ascrive la colpa a chi detiene il potere” [20]. Un diverso percorso emotivo segna gli attivisti dal Sud del mondo, spesso già colpiti dal cambiamento climatico. Questi attivisti tendono a sottolineare la responsabilità del Nord globale per il disastro ambientale e a chiedere loro un'assunzione di responsabilità. Pertanto, il loro attivismo mobilita la paura mediante la rabbia, in corrispondenza con una maggiore politicizzazione della questione ambientale e con un appello alla giustizia climatica [28]. Nel loro caso, la speranza riguarda la loro capacità di agire ma è riposta soprattutto nell'assunzione di responsabilità da parte dei paesi del nord del mondo. Nel complesso, gli attivisti climatici dal Nord globale prima del 2019 mostrano dei percorsi emotivi di gestione della paura basati sull'attivazione positiva della speranza nell'azione collettiva, mentre quelli dal

civile dalla COP è il fondersi dei movimenti di attivisti, poiché “per assicurare la sicurezza delle parti che negoziavano all'interno, l'organizzazione non ha avuto altra scelta che limitare l'accesso ai membri della società civile” [29]. La responsabilità dell'esclusione viene dunque attribuita dall'autrice all'eccessivo attivismo dei movimenti (e cioè i rappresentanti della società civile), e non a manchevolezze dell'organizzazione. Tuttavia, favorire la partecipazione della società civile avrebbe potuto promuovere la responsabilizzazione di fronte al cambiamento climatico e la comprensione della sua complessità. Al contrario, la presa di posizione dell'organizzazione comunica la volontà di escludere la società civile, in conformità alla narrazione evidenziata da Norgaard per cui la questione ambientale e la crisi climatica vengono presentate come problemi globali, per rispondere ai quali solo stati e attori internazionali hanno le risorse e l'*expertise* necessari. D'altronde, come Imperatore e Leonardi sottolineano, ciò mostra che la governance globale della crisi climatica è certo multilaterale, ma non partecipata [8], come auspicato dall'ONU.

sud del mondo attingono maggiormente alla rabbia per il torto subito, facendo appello alla giustizia climatica.

Infine, vi sono gli attivisti climatici a partire dal 2019, spartiacque definito dall'impegno di Greta Thunberg e i suoi scioperi per il clima. Martiskainen e colleghi evidenziano una più forte politicizzazione dei movimenti, con una crescente attivazione della rabbia in corrispondenza alla percezione di un'ingiustizia climatica [30, 8]. Anche per gli autori, peraltro, la conoscenza del cambiamento climatico non è sufficiente a promuovere un impegno per rispondervi o contrastarlo [30]. In tal senso, si potrebbe sostenere che i percorsi emotivi che prima venivano attivati principalmente dagli attivisti del Sud globale si siano generalizzati, in seguito a una più forte politicizzazione della questione ambientale in termini di giustizia climatica e attribuzione di colpa alla grande industria soprattutto estrattiva. D'altronde, se in tal caso la speranza dovesse essere riposta soltanto nell'azione di altri – dei responsabili del cambiamento climatico – vi è il rischio di una deresponsabilizzazione degli attivisti e delega dell'azione a terzi.

Gli autori fanno però appello ad ulteriori ricerche, sottolineando come gli attivisti dal Sud globale siano sottorappresentati nei loro studi [30]. A questa considerazione occorre aggiungere che queste indagini, ad eccezione di quella di Norgaard, hanno coinvolto per lo più coloro la cui azione per il clima è più facilmente visibile, e cioè attivisti e scioperanti. Tuttavia, non è detto che a questo tipo di proteste corrispondano scelte quotidiane sostenibili: pertanto, un'ulteriore possibilità di sviluppo della ricerca consiste nell'indagare le motivazioni di chi mette in atto forme di azione climatica meno visibile – ad esempio mediante le abitudini quotidiane. Se infatti le emozioni ci testimoniano dell'accettabilità di una situazione, talvolta esigendo dei cambiamenti per salvarci dal precipizio verso cui corriamo spediti, resta poi da costruire su tali indicazioni delle abitudini diverse, che soppiantino quelle che hanno condotto alla situazione minacciosa dalla quale cerchiamo di uscire.

3 Conclusioni

Questo contributo si situa all'incrocio tra politiche climatiche e comportamenti individuali per interrogarsi a proposito dell'assenza di motivazione ad agire per contrastare il cambiamento climatico. Alla lenta e ambigua azione delle istituzioni internazionali e statali corrisponde la scarsa motivazione dei cittadini, nonostante l'azione combinata di entrambi sia già stata decisiva per intervenire contro alterazioni antropiche dell'ecosistema terrestre – basti pensare al celeberrimo buco nell'ozono.

Ci si è interrogati circa i molteplici fattori che muovono gli esseri umani ad agire, e si è ipotizzato che lo schema del calcolo degli interessi oggi imperante possa essere insufficiente e comunque inadeguato a fondare un impegno evergetico a favore delle generazioni future o delle parti del mondo che più soffrono le conseguenze del cambiamento climatico e della crisi ambientale. Accanto al calcolo razionale, si è mostrato come anche le emozioni e le abitudini siano potenti fattori motivanti all'azione morale e non, al cambiamento o al mantenimento di schemi di comportamento consolidati, alla fuga o alla ricerca di specifiche situazioni. Si è poi presa in considerazione la cosiddetta svolta affettiva in filosofia politica e morale, e cioè la tendenza a sottolineare la rilevanza delle emozioni per i comportamenti umani e per i movimenti emancipativi. Tuttavia, si è mostrato

come tale svolta manchi di sottolineare il carattere socialmente, politicamente e storicamente situato delle risposte emotive e della loro gestione. Utilizzando ricerche sociologiche a proposito dell’attivismo per il clima, si è indagato quali siano i percorsi emotivi attivati da coloro che mettono in atto queste forme altamente visibili di azione climatica, contrapponendo la loro attivazione positiva mediante la speranza e la rabbia alla paura schiacciante del cambiamento climatico culminante in apatia e immobilità.

Muovendo da questi risultati del tutto preliminari, si può quindi ipotizzare che l’investimento emotivo mediante speranza e rabbia per attivare positivamente la paura del cambiamento climatico possa essere un fattore decisivo per coinvolgere gli individui nell’azione climatica. Inoltre, questo tipo di approccio avrebbe l’ulteriore vantaggio di contrastare la medicalizzazione di emozioni negative e perfino la loro criminalizzazione politica – che colpisce ad esempio la rabbia. Se però le emozioni funzionano come termometri che segnalano la necessità di cambiare o la buona tenuta di una situazione [31], se la paura ci prepara a una minaccia futura e ben nota, la speranza ci induce ad agire in virtù del senso di una futura efficacia dell’azione individuale e collettiva, e se la rabbia ci aiuta a riconoscere che un torto è stato subito e che un’istanza di giustizia deve corrisponderci, resta però da definire quali siano le abitudini mediante le quali il cambiamento che le emozioni ci chiedono possa essere raggiunto. Restano insomma da delineare le nuove abitudini, costruite magari in modo partecipato e strutturate dal basso, per un futuro sostenibile.

Acknowledgment

Progetto “2022W8CT4J Liberal Politics and Nature: Democratic Decisions about Plants, Animals, and Climate Change”, finanziato dall’Unione Europea - Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 Investimento 1.1, CUP: D53D23008080008

Riferimenti bibliografici

- [1] Norgaard, K. M. *Living in denial. Climate change, emotions, and everyday life*. Includes bibliographical references and index. Cambridge, MA: MIT Press, 2011. 1279 pp.
- [2] ONU. *Protocollo di Kyoto*. 1997. URL: https://www.mase.gov.it/portale/documents/d/guest/documentazione_-_il_protocollo_di_kyoto_della_convenzione_sui_cambiamenti_climatici-pdf.
- [3] Marzocca, O. *Biopolitics : an Introduction. Power-Knowledge of Life and Government of Persons*. Mimesis Edizioni, 2020, p. 190.
- [4] Leonardi, E. “Bringing Class Analysis Back in: Assessing the Transformation of the Value-Nature Nexus to Strengthen the Connection Between Degrowth and Environmental Justice”. In: *Ecological Economics* 156 (feb. 2019), pp. 83–90. DOI: 10.1016/j.ecolecon.2018.09.012.
- [5] Costanza, R. et al. “The value of the world’s ecosystem services and natural capital”. In: *Ecological Economics* 25.1 (apr. 1998), pp. 3–15. DOI: 10.1016/S0921-8009(98)00020-2.

- [6] Díaz, S. e Malhi, Y. “Biodiversity: Concepts, Patterns, Trends, and Perspectives”. In: *Annual Review of Environment and Resources* 47.1 (ott. 2022), pp. 31–63. DOI: 10.1146/annurev-environ-120120-054300.
- [7] IPBES. *Ecosystem Services, Glossary*. 2025. URL: <https://www.ipbes.net/glossary-tag/biodiversity>.
- [8] Imperatore, P. e Leonardi, E. *L’era della giustizia climatica. Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*. Orthotes, 2023.
- [9] Peeters, W. *Climate change and individual responsibility. Agency, moral disengagement and the motivational gap*. A cura di A. Smet, L. Diependaele e S. Sterckx. First published. ProQuest Ebook Central. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015. 1150 pp.
- [10] Pirni, A. “Climate Change and the Motivational Gap”. In: *Handbook of the Philosophy of Climate Change*. Springer International Publishing, 2023, pp. 699–720. DOI: 10.1007/978-3-031-07002-0_150.
- [11] Becker, G. S. *The economic approach to human behavior*. Paperback ed., [Nachdr.] Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 2008. 314 pp.
- [12] Foucault, M. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Trad. da V. Z. M. Bertani. Feltrinelli, 2005.
- [13] Thompson, J. *Intergenerational justice. Rights and responsibilities in an intergenerational polity*. Routledge studies in contemporary philosophy 15. Includes bibliographical references (pp. 179–185) and index. New York: Routledge, 2009. 189 pp.
- [14] Menga, F. “Natalità come appello di giustizia. Quello che Vita activa può insegnarci sulla responsabilità intergenerazionale”. In: Negro, M. *Attualità di Hannah Arendt: 60 anni di The Human Condition*. Studium edizioni, 2018, pp. 130–164.
- [15] Pirni, A. e Buizza, R. “Il ruolo degli individui e delle istituzioni nell’affrontare il cambiamento climatico”. it. In: (2022). DOI: 10.13137/1825-5167/34580.
- [16] Rawls, J. *A theory of justice*. Rev. ed., 5.- 6. printing. Previous ed.: 1971. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2003. 538 pp.
- [17] Pirni, A. “Overcoming the motivational gap: A preliminary path to rethinking intergenerational justice”. In: *Human Affairs* 29.3 (lug. 2019), pp. 286–296. DOI: 10.1515/humaff-2019-0024.
- [18] Thompson, D. F. “Representing future generations: political presentism and democratic trusteeship”. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13.1 (mar. 2010), pp. 17–37. DOI: 10.1080/13698230903326232.
- [19] Clough, P. T. et al. *The affective turn. Theorizing the social*. Literaturverzeichnis: Seite 287–301. Durham: Duke University Press, 2007. 1313 pp.
- [20] Borren, M. “From the Politics of Compassion to Imagination: Hannah Arendt on Collectivized Affect”. In: *Purple Brains*. Radboud University Press, mag. 2024. DOI: 10.54195/hsov8373_ch16.
- [21] Platone. *La repubblica*. A cura di F. Sartori e B. Centrone. Nuova ed. riv. Economica Laterza 100. Roma: Ed. Laterza, 2001. 820 pp.

- [22] Aristotele. *Etica nicomachea*. A cura di C. Natali. 4. ed. Economica Laterza 167. Roma [u.a.]: GLF Editori Laterza, 2005. 556 pp.
- [23] Kant, I. *Critica della ragion pratica*. A cura di V. Mathieu. Quinta ristampa febbraio 2023. Bompiani testi a fronte. Milano: Bompiani, 2017. 352 pp.
- [24] Kierkegaard, S. *Il concetto dell'angoscia La malattia mortale*. Sansoni, 1953.
- [25] Bateson, G. *Verso un'ecologia della mente*. Adelphi, 2001, p. 604.
- [26] Hochschild, A. R. *The managed heart. Commercialization of human feeling*. Updated, with a new preface. Includes bibliographical references and index. Berkeley: University of California Press, 2012. 1327 pp.
- [27] Heidegger, M. *Essere e tempo*. A cura di P. Chiodi e F. Volpi. Nuova ed. italiana. I @marmi 182. Milano: Longanesi, 2005. 632 pp.
- [28] Kleres, J. e Wettergren, A. "Fear, hope, anger, and guilt in climate activism". In: *Social Movement Studies* 16.5 (giu. 2017), pp. 507–519. DOI: 10.1080/14742837.2017.1344546.
- [29] Fisher, D. R. "COP-15 in Copenhagen: How the Merging of Movements Left Civil Society Out in the Cold". In: *Global Environmental Politics* 10.2 (mag. 2010), pp. 11–17. DOI: 10.1162/glep.2010.10.2.11.
- [30] Martiskainen, M., Axon, S., Sovacool, B. K., Sareen, S., Furszyfer Del Rio, D. e Axon, K. "Contextualizing climate justice activism: Knowledge, emotions, motivations, and actions among climate strikers in six cities". In: *Global Environmental Change* 65 (nov. 2020), p. 102180. DOI: 10.1016/j.gloenvcha.2020.102180.
- [31] Fuchs, T. *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. International Perspectives in Philosophy and Psychiatry. Oxford: Oxford University Press, Incorporated, 2018. 1371 pp.

