

Jelson Oliveira, *Moeda sem effigie: a crítica de Hans Jonas à ilusão do progresso*, Curitiba, Kotter Editorial, 2023, 184 pp.^a

*Lenise Moura Fé de Almeida**

In un mondo in cui la crisi climatica è testimoniata da disastri naturali che si moltiplicano e occupano le pagine dei giornali, la questione ambientale è urgente e necessaria anche per la filosofia. Il libro di Jelson Oliveira, *Moneta senza effigie: la critica di Hans Jonas all'illusione del progresso* [traduzione mia], presenta un'importante riflessione sul tema del Progresso nel pensiero di Hans Jonas. Secondo Oliveira, nella modernità, il Progresso è diventato il destino dell'Occidente e, riconoscendo la centralità di questo problema, Hans Jonas ne parla con la "P" maiuscola, poiché sarebbe diffuso da una prospettiva privata e individuale a una sfera pubblica e collettiva¹, divenendo fine a sé stesso (il progresso per il progresso). Questa scelta di Jonas è seguita anche da Oliveira. Per l'autore il Progresso è una grande illusione, proprio come le "monete che hanno perso la loro effigie" e, insieme a Jonas, ci presenta un interessante percorso critico e una riflessione di grande attualità.

Il libro è composto da dieci capitoli, nel primo l'autore delimita e caratterizza il problema centrale dell'intera opera, ovvero il Progresso come credenza. Nel secondo capitolo, cerca di giustificare la rilevanza di tale questione come problema filosofico. Nel terzo capitolo, l'autore riflette sul rapporto tra Progresso, sviluppo economico e limiti della natura. Nel quarto, presenta il dibattito sulla "catastrofe imminente", annunciata dagli attuali problemi ambientali, e la funzione pedagogica e politica del catastrofismo metodologico presente nella proposta jonasiana della "euristica della paura". Dal quinto capitolo in poi, siamo condotti da Oliveira a una lettura esegetica, più centrata sulle opere jonasiane che, tuttavia, promuovono e ispirano «un atteggiamento etico e politico capace di invertire l'aporia imposta dal

^a Recensione ricevuta in data 15/02/2024 e pubblicata in data 22/01/2025.

* Dottoranda, Universidade Federal de Minas Gerais, borsista, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais, email: almeida.lmf@hotmail.com.

¹ Questo argomento verrà chiarito dall'autore nel terzo capitolo, secondo un approccio storico-filosofico. La nostra intenzione è delimitare la scelta di Oliveira per utilizzare il termine "Progresso" con la "P" maiuscola, come ha fatto Hans Jonas nel suo testo *"Reflections on Technology, Progress and Utopia"*. Cfr. H. Jonas, *Reflections on Technology, Progress and Utopia*, in «Social Research», 48, 3, 1981, pp. 411-455.

dibattito stesso» (p. 18) dove natura e civiltà sembrano essere opposti inconciliabili. Di seguito riportiamo una sintesi critica di ogni capitolo.

Nel primo capitolo, Oliveira (pp. 21-36) sviluppa una serie di argomenti che sostengono l'idea del "progresso moderno" come credenza (una fede), basata sulla speranza di un miglioramento progressivo e inarrestabile della condizione storica dell'umanità. Questa credenza porta in sé un contenuto profetico e/o utopico secondo cui «il domani sarà sempre migliore dell'oggi» (p. 21). Sebbene sia possibile affermare che nell'Antichità e nel Medioevo esistessero concezioni legate all'idea di Progresso, nella Modernità questo concetto è diventato uno dei presupposti teorici centrali, e potrebbe addirittura essere considerato un dogma proprio per la sua caratteristica di credenza che ha un'origine storica nell'Illuminismo. Per questa ragione il Progresso moderno è diverso da quello sperimentato nella storia della civiltà occidentale a partire dai Greci, poiché è diventato una sorta di fede (o una utopia) che ha invaso le sfere della storia, della conoscenza, della scienza, della tecnologia, dell'economia, del lavoro, dei valori, della politica, ecc. In queste pagine lo sforzo teorico di Oliveira si concentra nel dimostrare che il Progresso è diventato la credenza fondante (un assioma) della Modernità.

Nel secondo capitolo, Oliveira (pp. 37-45) spiega perché riflettere criticamente sull'idea moderna di Progresso è diventato un compito della filosofia (o dei filosofi). Poiché è possibile affermare che il Progresso moderno è una credenza, come è stato sostenuto nel primo capitolo, la filosofia trova la possibilità di realizzarsi come un modo di mettere in discussione ciò che è dato. Tuttavia, l'idea di Progresso moderno è così radicata nel modo di vivere contemporaneo che un atteggiamento critico nei suoi confronti diventa risibile, pessimistico o condannabile. Ecco perché la filosofia deve riprendere, oggi, «la sua funzione primordiale di analisi e critica di quei *miti* e di quelle *illusioni*» (p. 40) e pensare contro il "fanatismo" della fede nel Progresso. Per resistere alla seduzione di questa fede, tuttavia, «è necessario sollevare una 'scuola del sospetto'» (p. 42) (secondo il termine ricouriano), sostiene Oliveira.

Nel terzo capitolo, Oliveira (pp. 47-67) propone un approccio storico-filosofico al concetto di progresso per poi dimostrare i motivi per i quali esso viene oggi utilizzato come *moneta senza effigie*, cioè, come una moneta di scambio che mantiene solo un valore apparente senza, quindi, avere un fondo di valore reale, proprio perché promette sempre di più, ma si scontra con i limiti delle risorse finite della natura. All'inizio della sua analisi Oliveira mette in luce il concetto aristotelico di progresso, inteso come "principio di movimento" come "essenza di tutte le cose naturali", che comprende un'idea di attuazione ciclica "nascita, crescita e decadenza" (p. 48). A sua volta, Sant'Agostino sostituisce l'idea di realizzazione finalistica (di tipo naturale) con quella escatologica, dove il concetto di Progresso è visto come la piena realizzazione di un disegno divino nel mondo. Questo cambiamento promosso dalla lettura agostiniana sostituisce l'idea di una realizzazione di cicli propri di ciò che è dotato di movimento, che comprende quindi la decadenza, all'idea di una realizzazione storica sempre orientata alla realizzazione del disegno divino (quindi del superamento e progresso). Questa lettura agostiniana fu reinterpretata

nell'Illuminismo, sostituendo l'idea di Dio con la Ragione. Questo movimento moderno, l'Illuminismo, inizia a vedere il Progresso come un orientamento verso il futuro, dove «gli esseri umani tendono a migliorarsi costantemente, trasformando il passato in una condizione per il proprio superamento» (p. 48). La Modernità è quindi una lotta della Ragione (delle scienze) contro ogni ostacolo al Progresso. Questa centralità dell'idea di Progresso, la fine del XIX secolo vide la nascita delle grandi “scuole del sospetto” con Marx, Nietzsche e Freud che presentarono una serie di critiche e considerarono il Progresso come un'illusione o un'utopia. Avanzando al XX secolo, Oliveira cita altri eventi storici come la Seconda Guerra Mondiale e la definitiva associazione dell'idea di Progresso alla crescita scientifica e tecnologica (per organizzare la barbarie e il caos lasciati dalla guerra). Questo percorso mostra che la critica dell'idea di Progresso era centrale e molto rilevante nel contesto intellettuale e culturale dal quale nasce *Il principio responsabilità*.

I punti successivi del terzo capitolo trattano del rapporto tra Progresso, economia e i problemi ambientali dell'attualità. Nel primo paragrafo, *I costi della crescita*, Oliveira ci presenta la tesi etico-economica di Acosta per un “buon vivere” come alternativa alla crescita economica illimitata basata sull'idea moderna di Progresso. Così come ne *I limiti della crescita* la proposta della “decrecita” viene sostenuta come un pensiero alternativo che ha già una certa portata teorica sviluppata fin dalla fine degli anni '70. Questa proposta non si traduce in un'imposizione del sottosviluppo globale, ma in un'organizzazione economica che sia guidata dai limiti imposti dalla natura stessa e dalle sue risorse esauribili (o che richiedono tempo per essere rinnovate). Per Oliveira, fondare un'organizzazione socioeconomica su questi limiti è una conquista tipica dell'uomo come *homo mensura*, cioè come quello che misura, che sa stabilire limiti. Nel paragrafo *Capitalismo e cambiamento climatico*, Oliveira ci ricorda insieme a Enrique Leff che «nessuna critica del Progresso può avvenire senza una critica del modello economico capitalista» e che criticare il capitalismo significa criticare il suo nucleo centrale: l'accumulazione che genera disuguaglianze. Con l'ultimo paragrafo, *Giustizia climatica*, Jelson Oliveira chiude il terzo capitolo tre includendo in maniera introduttiva una critica razziale del Progresso, identificato come «un progetto di uomini bianchi» le cui principali vittime sono «volti neri e indigeni». La giustizia climatica è un passo necessario per raggiungere la giustizia ambientale, poiché è più vicina alla critica del capitalismo che «non solo esaurisce le risorse naturali ma, soprattutto, genera vulnerabilità e sproporzionalità per affrontarle» (p. 67).

Nel quarto capitolo, Oliveira (pp. 69-85) esegue una lettura di Jonas basata su una classificazione proposta dai Larrère², i quali affermano che il pensiero etico-politico di Jonas può essere classificato come catastrofismo metodologico, in quanto opposto al catastrofismo retorico e alla collassologia. Il catastrofismo ontologico (o *collassologia*) è un tipo di narrativa sistematicamente deterministica, basata su un discorso di promessa che, proprio come nella narrativa del Progresso indefinito,

² Cfr. C. Larrère, R. Larrère, *Le pire n'est pas certain. Essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Premier Parallèle, Paris 2020.

sarebbe destinato ad avvenire come un “processo naturale” lasciato a sé stesso senza la necessità dell’azione umana, incapace di guidarlo o di arrestarlo. Pertanto, la collassologia è un aspetto negativo dell’idea di progresso moderno che, carico della promessa apocalittica, sostituisce la promessa utopica e continua ad operare in modo deterministico. Alcuni studiosi accusano la collassologia di immobilità, poiché in questa prospettiva non ci sarebbe altro da fare per cambiare il destino necessario se non «adattarsi al continuo collasso» e cercare un ritorno all’interiorità, alle reti affettive, per vivere con «gioia, condivisione e fraternità» in mezzo al caos portato dal crollo. L’unica alternativa al “vivere bene” in tempi di collasso sarebbe quella di creare «spazi sicuri e/o controllati» dove il ritorno a questa interiorità e a questi valori sia possibile, come la «creazione di ecovillaggi, villaggi di transizione, economie alternative, agroecologia, comunità vegane, gruppi ecofemministi o queer, ecc.» (p. 73). Per Larrère e Larrère, bisognerebbe passare dai “collapsologi” ai “collassonauti”. Anzi, i *catastrofisti retorici* e metodologici sono i difensori di un futuro aperto, cioè sono coloro che, indipendentemente dall’andamento negativo dei fatti, credono nella possibilità che potrà accadere qualcosa di sorprendente. Così, mentre per i catastrofisti retorici è sufficiente l’adempimento di una funzione pedagogica, per i *catastrofisti metodologici* è importante «‘profetizzare’ la catastrofe per convincere che bisogna fare di tutto per evitarla» (p. 76), cioè la funzione pedagogica deve essere al servizio di un cambiamento reale degli orizzonti politici.

Seguendo questa classificazione proposta dei Larrères, Oliveira elenca e aggiorna alcune proposte jonasiane presentate ne *Il principio responsabilità* che corroborano l’idea che bisogna profetizzare il peggio per insegnarci ciò che dovremmo temere, ma, soprattutto, per produrre una forma di esistenza che impedisca o crei ostacoli al male profetizzato (affinché non diventi reale). Secondo Oliveira, il catastrofismo si presenta nel pensiero jonasiano come un’euristica che mira a evitare l’immobilità e il fatalismo, lasciando aperta la possibilità che accada qualcosa di sorprendente. Nelle sue parole, «la catastrofe ha bisogno di essere tematizzata per poterla affrontare politicamente. La consapevolezza dei rischi deve quindi portare all’impegno per evitarli». (p. 78). Pertanto, di fronte ai dibattiti attuali come, ad esempio, quello relativo all’interrogativo se stiamo vivendo non solo una crisi ambientale, ma anche una nuova era geologica chiamata “Antropocene” (per alcuni teorici) o “Capitalocene” (per altri), non dovremmo paralizzarci noi stessi come se fossimo di fronte a un male radicale dinanzi al quale non c’è più nulla da fare. Al contrario, comprendere l’Antropocene (e/ o Capitalocene) come l’era delle catastrofi significa, in primo luogo, comprenderlo come l’era dei limiti, afferma Oliveira (p. 80). Per definire quali limiti debbano essere imposti alla “utopia del Progresso tecnologico”, che provoca una tale catastrofe, Hans Jonas propone una “euristica della paura” che deve essere supportata da una “scienza della futurologia” e guidata da un nuovo valore morale, vale a dire, la predizione.

Nel quinto capitolo, Oliveira (pp. 87-100) visita alcune riflessioni di Jonas dopo la pubblicazione de *Il principio responsabilità*, riunite in una raccolta di otto interviste e un discorso, tradotti dal tedesco e pubblicati in francese con il titolo *Une éthique pour*

*la nature*³ nel 2000. Tali interviste presentano commenti, discorsi più specifici e perfino complementari a quanto sviluppato nell'*opus magnum* dell'autore. Oliveira utilizza alcuni di questi testi per evidenziare la centralità della critica al Progresso moderno e rafforzare l'inevitabile ricorso al sentimento di paura per una pratica della responsabilità jonasiana e, anche, l'urgenza di nuovi limiti compatibili con la libertà umana ampliata dalla tecnologia. Secondo Oliveira, in un'intervista rilasciata originariamente nel 1992 alla rivista tedesca *Der Spiegel*, Hans Jonas mostra un grande scoraggiamento di fronte all'aggravarsi della crisi ambientale e all'incapacità umana di cambiare l'ordine delle cose, ma riconosce anche che la conoscenza generale sul problema ambientale è aumentata. In questo senso, Jonas ci avverte dell'urgenza di attuare misure politiche planetarie in grado di porre un freno all'illusione del Progresso che storicamente ha sponsorizzato uno stile di vita non più compatibile con i limiti della natura, data la crescita demografica e il successo tecnologico. Jonas ritiene che la vera consapevolezza e, quindi, le decisioni politiche e le azioni concrete dovrebbero arrivare non attraverso la diffusione di informazioni o conoscenze su proiezioni catastrofiche, ma attraverso il sentimento prodotto da una "pedagogia della catastrofe". In questo modo si può dire che Jonas scommette sulla capacità mobilitante della "paura" che, trattandosi di una questione di psicologia, introduce elementi di volontà necessari per un'azione morale che richiede "sacrifici". Un esempio concreto di "pedagogia della catastrofe" è stato menzionato nel discorso *Tecnica, libertà e obbligo* quando Jonas, a partire dall'evento catastrofico reale di Chernobyl, afferma che «la morte delle foreste ha avuto sulla maggior parte di noi un impatto maggiore di quello di una qualsiasi previsione che, sebbene penetrante, fosse astratta» (Jonas *apud* Oliveira, *ibid.*, p. 89). Nonostante sia controversa, la "euristica della paura" è una delle proposte centrali in *Il principio responsabilità* che non deve essere confusa, per esempio, con una sorta di appello autoritario. Anzi, Jonas insiste sul fatto che si tratta di un appello *contro* il rischio di una "dittatura ambientale" in cui la libertà politica verrebbe limitata o addirittura liquidata in nome della sopravvivenza della specie. La mobilitazione del sentimento necessario all'azione morale richiesta dal principio responsabilità è una via possibile per evitare azioni estreme imposte dall'emergere della catastrofe ecologica. A tal fine, Oliveira afferma che Jonas propone un cammino di rinunce volontarie, per evitare un male maggiore, che egli definisce "l'era dei sacrifici". Questa via deve essere una proposta alternativa di critica e di limiti al Progresso moderno, alla crescita, al consumo e all'individualismo, poiché la vera libertà «non sarebbe nel *fare ciò che si vuole* o *tutto ciò che si può*, ma nella *scelta volontariamente di non fare ciò che si può e ciò che si vuole fare* quando ciò mette a rischio il bene più grande dell'esistenza dell'umanità» (p. 94). Ecco perché, in questo stesso passo, l'euforia del Progresso può essere contrapposta alla cautela richiesta dalla responsabilità come sostenuto nell'ultimo paragrafo del quinto capitolo. Oliveira afferma che l'euforia «deve cedere il passo prima alla paura e al timore e poi alla responsabilità stessa» (p. 98), dove l'imposizione dei limiti è il suo primo obbligo.

³ Cfr. H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, Desclée de Brouwer, Paris 2000.

Nei capitoli sei e sette, Oliveira (pp. 101-118; 119-138) ci presenta un ampio dibattito su un aspetto particolare del pensiero jonasiano, cioè, relativo alla critica dell'idea di Progresso nel senso della storia umana: da quello insito nel programma baconiano di sviluppo tecnico/scientifico all'idea escatologica dell'ascensione del "vero uomo", liberato dal lavoro e pienamente sviluppato nelle sue facoltà morali, intellettuali e sensibile presenti nell'utopia marxista. Questo aspetto non è meno importante è, anzi, essenziale per caratterizzare i veri motori del principio responsabilità, libero da ogni ideale utopico. Per questo dibattito, Oliveira recupera la lettura, soprattutto dei capitoli 5 e 6 dell'*opus magnum* di Jonas, oltre a presentarci un testo dell'Archivio Hans Jonas di Konstanz, intitolato *Reflections on Technology, Progress and Utopia*. Secondo Oliveira, analizzando il rapporto tra tecnologia, progresso e utopia, è possibile svelare un concetto di "utopia del Progresso tecnologico" che rappresenta la caratteristica principale della società moderna e che si trasforma nel principio generale che dá senso alla storia umana (p. 103). Questa "utopia del Progresso tecnologico" è presente sia nelle concrete società liberali e/o capitaliste che nelle promesse utopistiche della teoria marxista; entrambe confondono una possibile evoluzione morale dell'uomo che può avvenire in una sfera privata e individuale con una conseguente evoluzione storica dell'umanità che dovrebbe avvenire in una sfera pubblica e collettiva. Perciò, i due capitoli trattano lo stesso problema, nel sesto capitolo esso viene affrontato a partire dalle società liberali e/o capitaliste concrete mentre nel settimo il problema è esaminato a partire dalla teoria marxista e dei suoi sviluppi.

Nell'ottavo capitolo, Oliveira (pp. 139-152) affronta l'idea di Progresso espresso anche sotto forma di miglioramento umano che può essere incluso nell'attuale dibattito sul transumanesimo e sul postumanesimo. Inizialmente, Oliveira si concentra sulla critica jonasiana dell'ontologia del "non-ancora" presente nell'utopia marxista di cui il principale rappresentante, direttamente criticato, è Ernst Bloch. Per Oliveira, Jonas considera l'utopia marxista erede del programma baconiano, espressione quindi della "utopia del Progresso tecnologico", tradotta nella sua massima potenza dalle promesse di far esistere il "vero uomo", un nuovo uomo mai esistito prima. La speranza di un uomo perfetto, in senso ultimo, sarebbe quella di un uomo senza "ambivalenza" e, quindi, un uomo privato della sua condizione di libertà (un *homunculus*). Secondo Jonas, la negazione dell'ambivalenza dell'uomo costituisce un errore ontologico nella filosofia di Ernst Bloch. Un altro aspetto di questa stessa speranza riguarda l'errore antropologico che, negando la formazione storica dell'essere umano, respinge la prospettiva di riformare o trasformare l'uomo basandosi sul suo passato e presente, appellandosi esclusivamente alla sua completa negazione. Ossia, il passato è riconosciuto come una somma di errori che devono essere negati, poiché il "vero uomo" nella proposta di Bloch è espresso nell'equazione "S non è ancora P", cioè "il soggetto non è ancora il suo predicato". Proseguendo il suo discorso, l'autore passa dall'aspetto etico a quello bioetico nella critica jonasiana del miglioramento umano. Oliveira ci presenta gli scritti che fanno parte dell'opera *Technik, Medizin und Ethik* de Jonas, che sono diventati un riferimento nei dibattiti

applicati sullo sviluppo tecnico negli esperimenti umani per controllare il comportamento, estendere la longevità e la manipolazione genetica. Per Oliveira è importante evidenziare che Hans Jonas non è un tecnofobo, cioè non è contrario allo sviluppo tecnologico, ma a favore di «politiche di prevenzione e preoccupazioni anticipatrici che mirano a ‘conoscere in tempo opportuno ciò che stiamo per fare’» (p. 146). Questa è la prospettiva dell’ultimo paragrafo dell’ottavo capitolo, *Transumanesimo e Progresso*, dove Oliveira dimostra come, nel pensiero di Jonas, il Progresso nell’ambito della medicina, della biotecnologia e, soprattutto, dell’ingegneria genetica, deve passare attraverso un vaglio etico e politico come quello proposto dal principio responsabilità.

Nel nono capitolo, Oliveira (pp. 153-162) afferma che la grande sfida etica e politica del principio responsabilità nel nostro tempo è quella di «trasformare l’entusiasmo per l’utopia in un entusiasmo per l’austerità» (p. 154). Questo perché sia il capitalismo che il socialismo sono stati sequestrati dall’idea di Progresso e, secondo Jonas, nessuno dei due sarebbe in grado di gestirlo e di imporre limiti al suo incontrollabile sviluppo. Oliveira porta quindi al centro della questione del Progresso la difficoltà per qualsiasi sistema politico ed economico di imporre – di fronte agli attuali problemi ecologici – dei limiti, sostituendo il successo con la moderazione, l’eccesso con la frugalità, l’utopia con l’austerità. Il sequestro (per l’idea di Progresso) di entrambi i sistemi, capitalista e socialista, li rende incapaci di affrontare in modo opposto la “dinamica del successo” che si impone nella stessa misura in cui il successo biologico ed economico si alimentano a vicenda indefinitamente. Ossia, in altre parole, quanto maggiore è il successo economico nella produzione dei beni, nell’aumento del benessere sociale e nella riduzione dell’orario di lavoro, tanto maggiore è il successo biologico e il “corpo metabolizzante” – la crescita della popolazione attraverso il tasso di natalità e la longevità (e il sovrasfruttamento delle risorse naturali per mantenerlo). Oliveira ci conduce poi alla proposta politica jonasiana del “potere sul potere” che sarebbe capace di esigere una conoscenza di natura morale, in grado di controllare il Progresso. E, infine, nel paragrafo *Un falso sogno*, ancora una volta, Oliveira ritorna su quello che è il primo orientamento del principio responsabilità, cioè la critica dell’utopia come primo e fondamentale tassello per l’esercizio del principio etico nella civiltà tecnologica.

Nel decimo capitolo, Oliveira (pp. 163-175) amplia l’argomentazione di Jonas sulla necessità di offrire un’alternativa alla cultura dell’eccesso, con valori nuovi e più realistici come precauzione, frugalità e modestia. Per l’autore, «l’appello di Jonas è alla saggezza e alla moderazione nell’uso dei poteri e alla responsabilità globale che rappresentano» (p. 165). Ciò significa che è possibile ipotizzare un modello di progresso tecnologico regolato dai cauti precetti dell’etica della responsabilità. Agli eccessi dell’utopia bisogna quindi contrapporre “la modestia dei fini”. A questo punto, Oliveira afferma che Jonas propone, con mezzi pacifici, misure come il controllo demografico della popolazione mondiale e, anche, uno stile di vita che non imiti quello della “minoranza globale dispendiosa”, ma che, in cambio, si ispiri all’“appello a fini modesti”. Pertanto, Oliveira sostiene che Jonas è vicino alle tesi *preservazioniste* «perché

ritiene che la prudenza e la responsabilità [...] portino a una critica dell'idea di umanizzazione o di ricostruzione della natura, comune nei discorsi utopici» (p. 166) come quelli trasmessi dalle idee di sostenibilità ambientale esplorate nella cultura consumistica del capitalismo, per esempio. Per Oliveira, la via indicata da Hans Jonas è quella della *frenata volontaria e della frugalità*, che deve svolgere anche un importante ruolo educativo di fronte alla *grande biforcazione* tra restare dove siamo oggi o seguire questa nuova direzione di armonia con la natura e rispetto della vita. Pertanto, la ricerca della frugalità proposta da Jonas «sostituisce l'espansione eccessiva con il rispetto dei limiti della natura» (p. 173), rielaborando l'economia classica in un nuovo modello che potremmo chiamare *bioeconomia*. In questo nuovo cammino possiamo imparare molto dalle “culture della gratitudine” che «intendono la natura come un dono da venerare e rispettare e non un mero oggetto da esplorare» (p. 175), conclude Oliveira indicando come chiave di lettura il concetto di “futuro ancestrale” sviluppato dal filosofo brasiliano Ailton Krenak⁴.

⁴ Cfr. AKrenak, *Futuro ancestral*, Cia das Letras, São Paulo 2022.