

LA SFIDA DI GAIA E DEL POPOLO A VENIRE

Scoprire l'etica dell'alleanza di fronte alla fine del mondo

Andrea BONATO e Gioacchino ORSENIGO

(Università degli Studi di Milano e Università di Roma Tre)

Abstract: This paper aims to introduce a different approach and, above all, a different way to *stay-in* and dwell the contemporary era we are now used to call *Anthropocene*, the time in which humankind become a geological force. Indeed, whereas various narrations tend to assume apocalyptic tones, the authors try to define a gaze *detournement*, looking at those people of the Earth who *have never been modern* and have already experienced something like *the end of (their) world*. Facing the collapse of Western understanding of the world and its inhabitants (human and non-human), we are called to build up a new way to dwell the becoming. This means to start asking *how*, while the classic philosophical question has always been *what*, defining a new ethics of *Alliance* and seeking a new *people* of interspecific fraternity.

Keywords: Anthropocene, perspectivism, multinaturalism, alliance, Deleuze, Viveiros de Castro

«Come si comporta l'uomo
di fronte e in mezzo alla catastrofe?
È questo il tema
che diventa ogni giorno più assillante»¹

1. Della fine del mondo – o dell'inizio della discussione

Chi di noi non ha mai sentito parlare di fine? Di fine del mondo?

Una densa narrazione ci accompagna da almeno duemila anni: dalla apocalittica giudaica al millenarismo cristiano, la fine dei tempi o il giorno del giudizio vengono raccontati e annunciati. Nei momenti di particolare crisi, il mito dell'apocalisse si ripropone come un mantra. Le *promesse* di un mondo nuovo si trasformano in ansie,

¹ Ernst JÜNGER, *Trattato del ribelle* (1951), trad. it. di F. Bovoli, Adelphi Edizioni, Milano 1990, p. 57.

speranze e aspettative, sempre più imminenti quanto passive, di fronte alle immagini di un mondo, sì nuovo, ma che non sta a noi costruire. Una fine, inoltre, che mai si realizza, di cui sembra si possa solo parlare, utile a disinnescare e sopportare la *durezza* del presente. Un evento *postulato*, che bruscamente farà tremare il mondo ma di cui non vediamo mai l'inizio e che di fatto non *accade* mai. Nulla è cambiato: libri, film, persino saggi scientifici ci raccontano di un punto di non ritorno, di una fine imminente. Il collasso ecologico, la fine della vita sulla Terra, la fine del mondo. Sembra impossibile uscire fuori da questa logica della narrazione e la fine stessa in qualche modo si perde, ormai *già* sempre superata anche se in realtà mai accaduta, se non come finzione. Un evento depotenziato, sempre che di evento si possa parlare quando si parla di fine.

Noi preferiamo non curarci di questi miti e andare oltre, nell'idea che più che dello spavento della fine abbiamo bisogno del coraggio di un nuovo inizio; dunque di un altro modo di parlarne.

È soprattutto al tramonto del XX secolo, quando si è creato un certo consenso scientifico sui cambiamenti termodinamici del pianeta, che la questione della fine è tornata in auge, questa volta con più prepotenza, meno sensibile alle nostre necessità speculative, più *dura* dello stesso presente (ormai spodestato, impossibilitato a farsi tale, eppure eterno perché senza futuro). Era il 1972, quando il Club di Roma² commissionò al MIT di Boston un rapporto che analizzasse le eventuali conseguenze dell'aumento dell'industrializzazione, della crescita della popolazione, dell'esaurimento delle risorse non rinnovabili e del deterioramento dell'ambiente. *The limits to Growth*³, il titolo di questo rapporto. Sebbene soggetto a molte e legittime critiche e a revisioni, esso rappresenta ancora oggi il simbolo dell'inizio dell'attività di sensibilizzazione sui cambiamenti ambientali. Da allora, la circolazione di materiali relativi alle cause, antropiche, e le conseguenze, catastrofiche, di questa crisi, si è andata intensificando, soprattutto con l'apertura del nuovo millennio.

² Associazione non governativa, riunitasi per la prima volta all'Accademia dei Lincei di Roma nell'aprile su sollecitazione di Aurelio Peccei, manager di FIAT e Olivetti nel 1968, che si propone di analizzare le problematiche relative allo sviluppo e al progresso. È composta da economisti, scienziati, imprenditori e attivisti dei diritti civili. È tuttora attiva e ha sede a Winterthur, Svizzera. Sito internet: www.clubofrome.org

³ Donella H. MEADOWS, Dennis L. MEADOWS, Jørgen RANDERS, William W. BEHERENS III, *The limits to Growth*, Potomac Associates Books, Lincoln 1972.

Nel 2000 il chimico olandese Paul Crutzen, riprendendo i lavori del biologo Eugene Stormer, pubblicò il saggio *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra si trova in una nuova era*, proponendo la teoria di una nuova era geologica, successiva all'Olocene, dal nome, appunto, Antropocene. L'epoca in cui l'azione dell'uomo è talmente pervasiva da essere diventata *forza geologica*, in grado di produrre cambiamenti irreversibili al pianeta e di causare la crisi dell'intero Sistema. Tesi avallata negli anni successivi anche da diversi gruppi di ricercatori. Si pensi all'articolo pubblicato nel 2009 su *Nature* e firmato da diversi scienziati, sotto la guida di Johan Rockström dello Stockholm Resilience Centre, che identificava nove processi biofisici⁴, il superamento dei cui limiti genererebbe cambiamenti difficilmente reversibili ed eccessivi per la sopravvivenza di diverse specie. Di questi nove, già di tre si era superata in modo irreversibile la zona di sicurezza, ed eravamo al limite di altri tre⁵. Le immagini che rappresentano l'avvento di questa era non si condensano solo nelle violente manifestazioni con cui la Natura sembra prendersi gioco di noi in modo diffuso anche se eterogeneo, uragani, maremoti, terremoti, innalzamento della temperatura, acidificazione degli oceani, cambiamenti climatici, ma anche in eventi a questi connessi come la graduale perdita di biodiversità e l'imponente fenomeno di migrazioni a cui stiamo assistendo negli ultimi decenni e che vede coinvolte centinaia di migliaia di persone costrette ad abbandonare le proprie terre d'origine a causa di condizioni sociali, economiche e climatiche non più sostenibili. Sembra ci troviamo a due passi dall'entrare in un regime del sistema Terra molto diverso da quello a cui siamo abituati; condizioni sicuramente meno favorevoli alla vita dell'uomo e alla sopravvivenza delle società umane almeno per come siamo soliti pensarle. L'Antropocene rappresenta dunque, come ha notato Vignola, «l'irruzione nel corso della storia di un elemento traumatico»⁶. È l'era in cui l'uomo comincia a sentire il peso

⁴ Cambiamenti climatici, acidificazione degli oceani, diminuzione dell'ozono nella stratosfera, consumo di acqua dolce, perdita di biodiversità, interferenza umana nei cicli globali di azoto e fosforo, cambiamenti nello sfruttamento del suolo, inquinamento chimico, inquinamento atmosferico provocato dagli aerosol.

⁵ Cfr. Johan ROCKSTRÖM *et al.*, *A safe operating space for humanity*, "Nature", 461, 2009, pp. 472-475.

⁶ Paolo VIGNOLA, *Antropocene e geofilosofia. Una letteratura selvaggia della differenza*, «La Deleuziana» n. 4, 2016, p. 81.

della propria azione attraverso le violente manifestazioni di Gaia⁷, l'era in cui l'uomo si accorge della fallibilità dei progetti ecologici moderni: così concentrati su singole manifestazioni del problema da non riuscire mai a essere risolutivi. Con il termine Gaia ci riferiamo qua all'ipotesi avanzata nel 1979 dallo scienziato inglese James Lovelock nel volume *Gaia. A new look at life on Earth*. Gaia indica il pianeta terra nell'accezione di sistema vivente. L'ipotesi si basa sull'assunto che gli oceani, i mari, l'atmosfera, la crosta terrestre e tutte le altre componenti geofisiche del pianeta terra si mantengano in condizioni idonee alla presenza della vita proprio grazie al comportamento e all'azione degli organismi viventi, vegetali e animali. Altri autori in tempi più prossimi hanno ripreso questa ipotesi intravedendo nell'*intrusione di Gaia*, come la definisce Isabelle Stengers, l'avvento di una nuova situazione storica in cui ormai non è più possibile vivere senza prendere in considerazione il senso di questa inseparabilità. Secondo l'interpretazione che ne fa Latour Gaia è un gigantesco accordo discordante, mutevole e contingente di intenzionalità molteplici e distribuite fra tutti gli agenti. Ogni organismo manipola i suoi vicini per rendere la propria esistenza meno improbabile, cosa che dissolve l'opposizione tra organismo e ambiente, perché l'ambiente di ogni organismo è l'insieme degli altri organismi. De Castro e Danowski si riferiscono a Gaia come un mondo vivente e plurale, non armonioso ed equilibrato, ma piuttosto fatto di storia, di una sequenza contingente e tumultuosa di eventi.

Amitav Gosh chiama questa l'epoca della *grande cecità*⁸, suggerendo la necessità di un *grande riconoscimento* in grado di comprendere il Problema. Se la modernità si presenta in tutta la sua fragilità, non sarà indagando nelle sue profondità ontiche che riusciremo a ritrovarci, ma bensì cercando altrove un'impalcatura ontologica che riesca a vibrare ritmicamente all'intrusione di Gaia. L'Antropocene segna l'inizio di una nuova era ma al contempo è indice della fine di una certa epocalità, in primo luogo per il genere umano. Il netto confine, di origine moderna, che separava il mondo e i suoi abitanti, la natura e cultura, il soggetto e l'oggetto sta sfumando. La natura si impone nel presente in modo imprevedibile e arbitrario proprio come un *soggetto*, o

⁷ Non solo uragani, siccità o eventi strettamente legati al clima: il virus Covid-19, che ha generato la pandemia che ha scosso le nostre vite, è un esempio lampante della porta devastante a cui può arrivare lo stravolgimento degli ecosistemi causato da disboscamento, piantagioni e allevamenti intensivi, eccessiva urbanizzazione. Cfr. David QUAMMEN, *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, Adelphi, Milano 2014.

⁸ Amitav GOSH, *La Grande Cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile* (2016), trad. it. e cura di Anna Nardotti e Norman Gobetti, Neri Pozza Editore, Vicenza 2017

utilizzando il neologismo di Timothy Morton, nella misura dell'*iperoggetto*, di fronte alla violenza del quale noi umani rimaniamo muti, passivi e stupiti, obbligandoci «a riconsiderare le idee fondamentali che ci siamo fatti su cosa significa esistere, su cos'è la Terra, su cos'è la società»⁹. Non è una crisi nel tempo e nello spazio, ma un imporsi del tempo e dello spazio, che si danno a noi nei segni di una corrosione del mondo. Allo stesso modo nel quale agivamo sulla natura - come su un oggetto inerte, senza aspettarci conseguenze - così, con lo stesse disinteresse, ora, questa si rivolta con imprevedibilità verso gli *oggetti* umani ponendoli nella prospettiva della fine. Una reazione generata dall'azione dell'uomo (di un certo uomo) di fronte alla quale l'uomo stesso non sa se la sua iniziativa sarà sufficiente per poterne uscire. La crisi climatica, o, come preferiscono alcuni, l'epoca del surriscaldamento globale, si prospetta dunque nei termini della fine del mondo. C'è addirittura chi si è azzardato ad annunciarla nei termini del crollo dell'ultima delle tre grandi idee trascendentali kantiane, «ultimo e vacillante bastione della metafisica»¹⁰: il Mondo¹¹.

Il 2015, come annotava Amitav Gosh nel saggio *La Grande Cecità*, fu un altro anno decisivo nella storia del cambiamento climatico. Non solo è stato teatro di fenomeni estremi dopo i quali la parola “cambiamenti climatici” non poteva più essere ignorata ma ha anche visto la comparsa di due importanti pubblicazioni su questi temi: l'enciclica papale *Laudato si*¹², e l'Accordo di Parigi¹³. Ciò che più sconvolge è che l'enciclica di papa Francesco, uno stile che abitualmente contiene più illusioni e pii desideri rispetto ad una pubblicazione scientifica, «si sforza di comprendere la situazione in cui si trova l'umanità, mettendo in dubbio la saggezza di una tradizione fondata su un'economia dei combustibili fossili così rapace. E nel far questo non esita a prendere le distanze da precedenti posizioni della Chiesa»¹⁴. Nell'Accordo di Parigi, invece, «non compare il minimo riconoscimento del fatto che nei paradigmi dominanti

⁹ Timothy MORTON, *Iperoggetti* (2013), trad. it. Vincenzo Santarcangelo, Nero, Roma 2018, p. 28.

¹⁰ DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 36.

¹¹ Supponendo che il trascendente Dio sia crollato tra XVIII e XIX secolo (Nietzsche) e il Soggetto nel corso del XX (Foucault). Questa volta, però, prendiamo consapevolezza della caduta non attraverso lenti processi di modificazione culturale, sulla spinta di filosofi e pensatori, ma nel corso di una concreta quanto violenta “reazione” della natura alla nostra volontà dominatrice.

¹² Disponibile al sito: http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

¹³ Disponibile al sito: https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=XXVI-I-7-d&chapter=27&clang=en

¹⁴ GOSH, *La Grande Cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, p. 185.

qualcosa non va» e fonda i propri obiettivi sulla speranza di una celere attuazione di «quella che per ora è solo una remota possibilità, [...] un atto di fede»¹⁵, ovvero l'eliminazione dei gas serra attraverso il progresso tecnologico. Insomma, i danni prevedibili sono troppi mentre le soluzioni pensabili non paiono ancora sufficienti per far fronte alle conseguenze prospettate. Sembra di stare immersi in quel *realismo capitalista* di cui ci avvertiva Mark Fisher¹⁶: un'epoca in cui l'ideologia capitalista, così ben cristallizzata nel precetto thatcheriano del “there is no alternative”, è stata talmente interiorizzata che ci risulta ormai più facile «immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo»¹⁷ e che risultano più pertinenti le parole di un capo religioso che quelle di un comitato scientifico di rappresentanza internazionale. È ormai tanto evidente l'inabilità a elaborare gli strumenti ermeneutici utili alla comprensione di quanto sta avvenendo, utili a *riconoscere* l'evento che ci coinvolge, che è più facile immaginare il collasso che non collettivizzare possibili orizzonti di sopravvivenza. È questo il segreto del successo di una giovane adolescente svedese che ha dato voce ai tanti che hanno voglia di *ripensarsi* di fronte all'immobilismo che anima la modernità riportando dalla torre d'avorio degli esperti alla *strada* la responsabilità di accogliere la crisi. Dal “succederà, qualcosa di grandioso, abbiate fiducia”, con cui ci hanno illusi, alla giusta pretesa che “deve succedere qualcosa, qui e ora”. Nessuna soluzione all'altezza dei tempi, un'interpretazione della catastrofe ancora viziata da uno sguardo interno ai paradigmi moderni eppure tanto coraggio, vista la tenera età, di esclamare l'insufficienza dell'iniziativa degli addetti ai lavori.

È in questo spazio di discussione che si sta dischiudendo, tra un paradigma dominante che si sta incrinando «in virtù della sua stessa egemonia»¹⁸ e il disorientamento di chi desidera guardare altrove, che la filosofia e la letteratura possono trovare lo spazio della loro pratica, provando a intraprendere il difficile sforzo di immaginare il mondo *come se*, e provare a tracciare inedite possibilità per riposizionare la fine nella prospettiva di un nuovo inizio. La fine del mondo è la fine di un mondo, è la fine di un certo modo di abitare il mondo, di un certo modo di percepirci in relazione-con questo. È la *fine della politica* intesa come la capacità di organizzarsi collettivamente. Una fine già cominciata, un evento dietro cui il pensiero

¹⁵ *Ivi*, p. 184.

¹⁶ Mark FISHER, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018.

¹⁷ *Ivi*, p. 25.

¹⁸ DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 22.

arranca alla ricerca del soggetto collettivo, del *popolo* che se ne prenderà la responsabilità. Eppure, il cammino è ancora lungo o, da una prospettiva meno fiduciosa, ancora tutto da cominciare. Iniziare una *discussione*, immaginare la salvezza del mondo, inoltrarsi tra impervi sentieri di mondi a venire è il misero obiettivo che la filosofia del ventesimo secolo ha l'obbligo di porsi. «Vi sono momenti nella vita in cui la questione di sapere se si può pensare o vedere in modo diverso da quello in cui si pensa e si vede è indispensabile per continuare a guardare o riflettere»¹⁹. Il nostro presente sembra esattamente uno di questi momenti. Non possiamo che continuare ad interrogarci, appesi al dorso della tigre, dove la poca luce illumina un folto sottobosco, piuttosto che fermi sulla carrozza di un treno, a fissare increduli il cartello luminoso che indica il capolinea. Nessuna voce parla più dagli altoparlanti, un flebile gracidio...

¹⁹ Rossella FABBRICHESI, *Cosa si fa quando si fa filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 7.

2. Della fine di un mondo – o di un nuovo inizio di mondi

Alle porte dell'Antropocene, secondo quanto molti consigliano²⁰, non è il mondo a finire, ma *un* mondo, quello moderno che, di fronte all'evento ecologico, traballa nelle sue profondità epistemiche e nelle sue fondamenta ontiche, capace solo di dichiarare uno stato di crisi, che è però crisi dello stesso sistema e delle sue certezze. Quando ci riferiamo alla modernità, da un punto di vista filosofico, parliamo di un mondo di significati e significanti divisi e strutturati secondo un'ontologia verticale che oppone, senza alcuna possibilità di ricomposizione, cultura e natura, soggetto ed oggetto, immaginando tra questi una relazione univoca e gerarchica, dai primi ai secondi, mai il contrario. Oppone un uomo storico e spirituale alla mera presenza cosale priva di significato, riservando ai primi termini il vertice della piramide ed obbligando i secondi ai piani inferiori con i quali è possibile una sola relazione di dominio. È tale impostazione dualistica, che trova origine nelle pagine cartesiane e successivamente nel correlazionismo kantiano, a ritirarsi e proteggersi innalzando frontiere, sempre più fitte e circoscritte, di fronte alla propria insufficienza ermeneutica. Questo uomo guarda dentro di sé sospirando, «almeno qui, tutto bene», mentre i confini del *qui* arretrano quotidianamente. Se il primo problema che incontra è quello della comprensione, il secondo, tanto più inevitabile quanto ritenuto, con una traslazione dei termini *di ordine prioritario*, è quello della soluzione o delle soluzioni da attuare. Forse, proprio questa rincorsa spasmodica alla soluzione porta con sé il grande vizio della modernità: l'antropocentrismo, l'aspirazione al grande Regno dell'Uguale, di cui ci parla in diversi lavori Byung-Chul-Han²¹, riconoscere dignità solo all'unico protagonista, l'Io, a discapito dello sfondo, gli Altri. Preso atto che la *decrescita felice* è un obiettivo ormai tardivo²², le diverse soluzioni di cui si parla in Occidente, nonostante l'altissimo tenore specialistico, presentano inalterato questo vizio *originale*. Ecomodernisti,

²⁰ Si vedano in particolare in tre modi differenti i lavori di Amitav Gosh (Amitav Gosh, *La grande cecità*), Elizabeth Kolbert (Elizabeth KOLBERT, *La sesta estinzione* (2014), trad. it. C. Peddis, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2014), Jared Diamond (Jared DIAMOND, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere* (2005), trad. it. F. Leardini, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2014).

²¹ Cfr. Byung-chul HAN, *La società della stanchezza* (2010), trad. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Milano, 2012; *La società della trasparenza* (2012), trad. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Milano, 2014; *L'espulsione dell'Altro* (2016), trad. it. V. Tamaro, Nottetempo, Milano, 2017.

²² Cfr. Stefano ZAMAGNI, *Perché la decrescita non è la soluzione*, AICCON, Forlì, disponibile gratuitamente al sito <https://www.aiccon.it>; Luca SIMONETTI, *Contro la decrescita. Perché rallentare non è la soluzione*, Longanesi, Milano, 2014.

accelerazionisti e coloro che stanno partecipando all'elaborazione di modalità per la colonizzazione di un altro pianeta, Marte in particolare. Ci riferiamo anche ai Singolaristi, ad alcuni ricercatori di neuroscienza ed epistemologia, a tutta quella letteratura cibernetica che svela immagini di postmodernità, anzi addirittura di *post-umano*. Costoro propongono come salvezza un radicale disaccoppiamento tra il destino dell'uomo e quello catastrofico e funesto della natura. Immaginano un uomo privo di corporeità, libero così dai vincoli biologici e non più vittima dei caratteri di caducità, imperfezione ed imprevedibilità. Un uomo da salvare nei suoi termini culturali e spirituali, *cowboy* dell'iperspazio e della matrice virtuale in senso dickiano, contenuto in una batteria, come è raccontato in *Altered Carbon*²³, conservato in un software, innestato su un cyborg, in definitiva su un supporto ipertecnologico. Essi dipingono il mondo dell'Egualità, del Medesimo. Ripropongono un'ontologia verticale ma di cui conservano solo il vertice: vi è ormai un'irriducibile *iperincommensurabilità* tra uomo e natura, tra sé e l'altro. Nel mondo postmoderno tutto sarà umano, tutto sarà uniformato all'unico modello antropologico e morale che riuscirà a superare la crisi, estromettendosene. E fuori cosa rimarrà? Ovviamente nulla se non ciò che verrà ricostruito e riposizionato affinché non possa più danneggiarci. Eppure dopo la condanna e la definitiva eliminazione dell'Alterità come processo costituente del Nostro Regno, su quali *altri* ci abatteremo per evitare la disgregazione? Chi di noi a questo punto diventerà (se non lo è già diventato) il Grande Escluso, coinvolto in questo processo di esclusione, necessario (alla maniera del *dispositivo* foucaultiano) al mantenimento dell'ordine? Quali atrocità, ancora? Nell'incapacità di riconoscere il *politico* negli altri, la *politica*, l'abilità di organizzarsi con, appare sempre più prossima al dissolvimento.

La prospettiva attraverso cui ci sentiamo investiti dalla sfida di Gaia è, invece, totalmente altra, passa attraverso il nostro silenzio e dunque l'ascolto di proposte che non hanno alcun passaporto valido per varcare i confini della modernità. Questo per chiarire che la strutturazione ontologica dualista, dunque moderna, del mondo non è l'unica possibile, a differenza di quanto la stessa modernità impone, e per poi provare, attraverso i nuovi strumenti interpretativi che ne derivano, a fare nuova luce sull'evento che ci coinvolge e a riformulare le domande dell'*ecologia*.

²³ Richard MORGAN, *Altered Carbon* (2001), trad. it. V. Curtoni, TEA, Milano 2017

L'inadeguatezza del paradigma dominante nella cultura dell'Occidente ci porta a spostarci in Amazzonia, al confine tra il Brasile e il Venezuela. Lì vivono alcune comunità indigene amerindie, lì l'unico contatto con la modernità è stato a causa dell'insaziabile cupidigia che spinge gli uomini a devastare le foreste in cerca di oro e legname, fenomeno che alcuni sociologi chiamano questo fenomeno *estrattivismo*²⁴. Lì, in una vallata ormai spoglia, due mondi si sono incontrati e il dialogo è parso insoddisfacente, se non impossibile. Lo sguardo indigeno sul mondo scardina ogni significato moderno. È qui che *qualcuno* ha esperito un altro modo di farsi abitanti del mondo e un'ontologia completamente altra. Eduardo Viveiros De Castro, antropologo brasiliano, ne fornisce un'ottima analisi assieme alla filosofa Deborah Danowski, sostenendo come questa diversa organizzazione del mondo non vada inteso in senso dispregiativo come un carattere proprio dei popoli primitivi, ma merita «piena cittadinanza filosofica, così da poter puntare verso possibilità concettuali ancora inesplorate»²⁵. Secondo la mitologia amerinda al principio nulla si differenziava, tutto era uguale e *umano*. Dobbiamo immaginare un *chaosmos*, usando un termine caro a Deleuze, inteso come luogo pre-cosmologico, precedente alla differenziazione delle specie, luogo di differenza assoluta in cui i soggetti mitici sono caratterizzati da un'intrinseca capacità di essere sempre altro, differire sempre, anche e soprattutto da se stessi. Solo grazie all'azione di un demiurgo che riportò ordine nel caos primordiale, si ebbe il passaggio alla speciazione vera e propria, cioè l'ente acquisì *corpo*: un *proprio* corpo, ciò che lo differenzia dagli altri. Tutti dunque, umani e non umani, partecipano dello stesso sostrato culturale, tutti desiderano e vogliono le stesse cose, ma ognuno dalla propria prospettiva singolare, quella determinata dalla propria corporeità e locazione. E per questo, come si è detto prima, tutto era umano: perché tutti gli esseri sono persone, cioè dotati di un punto di vista. Il corpo non va inteso in quanto sostanza: esso non allude solo ai caratteri fisiologici ma all'insieme di maniere e di modi di essere che costituiscono un certo *habitus*, un *ethos*. Questo è il cuore del *prospettivismo*. Lo sciamano è colui che ha la capacità di attraversare e rompere le barriere, regredire alla condizione comune e adottare la prospettiva di altre soggettività. Egli svolge il ruolo di interlocutore primario in un dialogo trans-specifico che ha tutte le caratteristiche di uno

²⁴ Cfr. Raul ZIBECHI, *La nuova corsa all'oro. Società estrattive e rapina*, a cura del gruppo Camminardomandando, disponibile gratuitamente al sito: www.camminardomandando.wordpress.com.

²⁵ DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, p. 155.

scambio diplomatico. Ciò che questa figura mette in atto è molto simile al *divenire-animale* di cui parla Deleuze. Un divenire che si realizza solo in una tensione, senza coincidere mai con i suoi estremi. Non si tratta di una metamorfosi, dove i termini della relazione prevalgono sul rapporto stesso²⁶. È un «movimento che deterritorializza i due termini della relazione da esso creata, estraendoli dalle relazioni che li definivano, per collegarli attraverso una nuova “connessione parziale”»²⁷. In un “divenire-giaguaro” non si *diventa* mai *giaguaro*. Piuttosto, è «fare movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, arrivare ad un *continuum* di intensità che valgono ormai solo per se stesse»²⁸. Stare nella tensione per cogliere la prospettiva dell’altro, senza *diventare* l’altro. Quando ogni ente esprime un punto di vista ed è elevato a soggetto, le sue azioni sono espressione di attività intenzionale e le relazioni che si intrattengono saranno allora in tutto simili a relazioni politiche: «se il relativismo occidentale trova nel multiculturalismo la sua politica pubblica, il prospettivismo sciamanico amerindiano trova nel multinaturalismo la sua politica cosmica»²⁹.

Il mondo appare dunque come una *cosmopoliteia*, una società di società, all’interno del quale muoversi con estrema prudenza in un gioco di alleanze e diplomazie, in cui riconoscere amici e nemici, in cui riconoscere ad ogni entità una dignità politica, un *chi* a cui riferirsi. Un mondo organizzato su un sostanziale antropomorfismo che rende di fatto inefficace ogni pretesa antropocentrica. Volendo azzardare un paragone *impossibile*, immaginiamo un kantismo diffuso a tutte le specie, dove le generalissime categorie di possibilità non si trovano più al nostro interno ma nel Grande Fuori, nella fitta rete relazionale dove i corpi si intrecciano. La comunicazione non avviene attraverso un’appropriazione del diverso nei significati dell’uguale, né cercando *sinonimi* che possano tradurre le parole degli altri, ma nell’aggirare un equivoco, inteso positivamente come unico modo genuino di una comunicazione che riconosca i frammenti, che lasci spazio ai termini di riconoscersi e farsi carico vicendevolmente della propria *alterità*, ovvero di una sostanziale *ipseità*. Significa non perdere di vista la differenza nascosta all’interno degli *omonimi* che connettono e separano la nostra

²⁶ Cfr. Paolo GODANI, *Deleuze*, Carocci editore, Roma 2009, p. 98.

²⁷ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, p. 141

²⁸ Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Editions de Minuit, Paris 1975, tr. it. Alessandro Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Milano 1996, p. 23.

²⁹ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, ombre corte, Verona 2017, p. 46.

lingua da quella delle altre specie, da quella proveniente da altri sguardi. Il corpo acquista dunque centralità come portatore di una certa prospettiva, come marcatore di una soggettività all'interno di questa ontologia che de Castro indica come *piatta*, «in cui il reale si mostra come molteplicità dinamica immanente in stato di variazione continua»³⁰, *pratica e trasversale*, completamente sbilanciata sulla relazionalità dei termini. All'unicum antropologico della modernità si oppone l'elaborazione di un'etica che sappia farsi carico delle potenze corporee e dei loro sviluppi nell'intreccio relazionale. Un'etica intesa come una contro-scienza degli incontri, impalcatura per una dottrina trasversale delle composizioni, disciplina della terra di mezzo dove soggetti e oggetti, natura e cultura si confondono in sfumature equivoche, una figura non orientabile e la cui inseparabilità non è per nulla simile a quella logica o formale delle due facce della stessa medaglia ma significa unicità completa e reale. Alla domanda «che cosa ho davanti?», viene opposta quella del «come comportarmi, come entrare in relazione con?», di fronte alla certezza che ciò che si incontra partecipa della stessa *ipseità*, ma non certo della stessa *medesimezza*, vista la diversa prospettiva che contraddistingue ogni corpo, in ogni qui e ora in maniera differente. Salvare il mondo non significa, dunque, arrendersi alla prospettiva del collasso, immaginare una grande esclusione, tagliare i ponti con l'alterità, ma piuttosto immaginarne una possibile composizione, comprenderne la valenza politica, i gesti e le parole:

Significa ricreare una qualche forma di vita, ossia creare di nuovo esperienza e prospettiva; e come abbiamo già visto, la forma di ogni vita è umana. In queste cosmologie l'idea di una distruzione ultima e definitiva del mondo e della vita è ugualmente rara, quanto presente. L'umanità è consustanziale al mondo o, per meglio dire, oggettivamente co-relazionale al mondo, relazionale come il mondo.³¹

Dove due sguardi si incrociano nasce un mondo, allo stesso modo quando due palpebre si chiudono un mondo sfiorisce. Da questa prospettiva l'avvento di una *fine* è un evento strutturalmente *scontato*, mentre la *Fine* è ontologicamente *impossibile*, là dove il mondo non ha più alcun significato se non nei suoi frammenti, ovvero in quel flusso disequilibrato di creazione e distruzione di mondi.

Mentre il mondo moderno parla di crisi ecologica, svolta ecologica, politiche ecologiche, opponendo al che cosa una soluzione universale (possibile perché

³⁰ *Ivi*, p. 89.

³¹ DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 162.

escludente), le comunità amerindie parlano di un *essere ecologico* a statuto frattale, di come atteggiarsi per continuare a vibrare ritmicamente alla costante ed eterna intrusione di Gaia:

Sin dall’inizio dei tempi, *Omama* è stato il centro di quello che i bianchi chiamano “ecologia”. È vero! Ben prima che queste parole esistessero da loro e iniziassero a parlarne tanto, erano già in noi, senza che le chiamassimo nello stesso modo. Per gli sciamani, sono state da sempre parole venute dagli spiriti per difendere la foresta. Se possedessimo libri come loro, i Bianchi potrebbero constatare quanto sono antiche! Nella foresta, siamo noi essere umani a essere ecologici. Ma, come noi, lo sono anche gli xapiri, la selvaggina, gli alberi, i fiumi, i pesci, il cielo, la pioggia, il vento ed il sole! È tutto quello che è venuto all’esistenza nella foresta, lontano dai Bianchi: tutto ciò che non è stato ancora circondato da recinzioni. Le parole dell’ecologia sono le nostre antiche parole, quelle che *Omama* ha dato ai nostri antenati.³²

3. Del mondo nuovo – o del popolo a venire

La svolta ontologica a cui i lavori di De Castro ci richiamano impone un cambio di paradigma radicale nella prospettiva ecologica. Che cosa vuol dire, per noi occidentali, *essere ecologico?* Così impregnati di modernità, in che modo possiamo «*divenire-indio*»³³?

Rocco Ronchi nell’introduzione al suo *Come fare. Per una resistenza filosofica*³⁴, riflette sull’importanza del tipo di domanda che la riflessione filosofica è chiamata a porsi. Normalmente concentrata sul *perché* e sul *che cosa*, dimentica spesso l’importanza di domandarsi il *come*. *Che cosa* e *perché* presuppongono infatti, secondo l’autore, una certa immagine del mondo già predisposta. Colui che pone queste domande è già «un soggetto al quale, indipendentemente dalla risposta, il mondo trascendente sempre sorride come al proprio naturale interlocutore»³⁵. Vi è già insomma insita la tradizionale idea di un mondo distante a cui l’uomo aderisce attraverso uno sguardo che lo porta alla luce, un mondo, quindi, *per* l’uomo. È la presupposizione di una *scienza morale*.

³² Davi KOPENAWA, Bruce ALBERT, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami* (2010), trad. it. Alessandro Palmieri e Alessandro Lucera, Nottetempo, Milano 2018, p. 662.

³³ DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 255.

³⁴ Rocco RONCHI, *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012.

³⁵ RONCHI, *Come fare*, p. 10.

La morale ci riconsegna alla nostra essenza attraverso i valori. [...] La morale implica che ci sia sempre qualcosa di superiore all'Essere, ad esempio l'Uno o il Bene. La morale è il tentativo di giudicare l'Essere stesso, non solo gli enti, e può farlo solo in nome di una istanza superiore [...] Realizzare l'essenza, di questo si occupa la morale.³⁶

Il divenire è ancora inteso nella sua forma tradizionale, come una mancanza di un ente determinato che aspira a completezza, a una forma stabile, mentre qui si vuole cercare di chiedersi come stare in quel divenire senza termini di arrivo. *Come* suggerisce tutta un'altra prospettiva, è un'*esperienza etica*:

L'assunto di base [...] è che tutti gli enti si equivalgono dal punto di vista dell'essere: la pietra, il folle, l'uomo razionale, l'animale. Ogni ente effettua la quantità d'essere che possiede, e l'essere avrà un unico e medesimo senso per tutti. È l'entusiasmante idea di un mondo estremamente selvaggio.³⁷

Ciascuno *può* e si è chiamati a:

Conoscere di cosa si è capaci. Va inteso come una visione fisica, più che morale, del corpo e dell'anima. Il corpo cela qualcosa di fondamentale: se ci fissiamo sulla specie o sul genere non sapremo mai cosa è in grado di affettare o distruggere il nostro corpo. Il potere di essere affetti: l'unica questione degna di essere posta.³⁸

Cosa puoi dal tuo scorcio sul mondo? Cosa puoi in virtù del tuo corpo, della tua potenza? Che composizione trovi nell'intreccio *selvaggio* di relazioni? *Come* presuppone un altro modo di intendere il rapporto col mondo, molto più simile a quello indigeno, ossia «appartenere alla terra, e non esserne proprietario»³⁹. È la domanda che si pone qualcuno che «non è in relazione con il mondo, correlato a esso come lo sguardo al paesaggio, ma è parte del mondo stesso in divenire»⁴⁰. Essa parte da una constatazione come “c'è del divenire” e non “qualcosa diviene”. Questo è un divenire in cui l'unità si esplica nella totalità dei suoi enti, o meglio delle sue eccità, dei suoi accadimenti. Il filosofo deve impegnarsi allora a chiedersi come affermare il

³⁶ Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (2007), trad. it. Aldo Pardi, ombre corte, Verona 2013, p. 78.

³⁷ *Ivi*, p. 96.

³⁸ Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 55.

³⁹ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Gli involontari della patria* (2016), trad. it. A. Lucera e A. Palmieri, a cura del laboratorio di traduzione dell'associazione culturale Myrtò, p. 14

⁴⁰ *Ivi*, p. 12.

divenire senza negazione, il divenire che Deleuze, nell'ultimissima fase della sua esistenza, riferiva alla "vita" (una vita che non *vuole* vivere, che non è, quindi, difettosa, ma che semplicemente *vive*, che sta vivendo *in atto*, una vita *perfetta* caratterizzata dall'assoluta *immanenza*).⁴¹

Come stare, cioè, in questo divenire? Nei saggi che compongono l'opera, Ronchi tenta di delineare delle «modalità di resistenza»⁴² alla modernità caratterizzata dalla distanza siderale fra l'uomo e il mondo. A nostro parere, si tratta innanzitutto di individuare nemici e potenziali alleati. Con l'intrusione di *Gaia*, della Terra considerata in quanto «gigantesco accordo discordante, mutevole e contingente [...] di intenzionalità molteplici e distribuite fra tutti gli agenti»⁴³, mondo «*vivente e plurale*»⁴⁴, viene a crollare anche l'immagine stessa di un *Anthropos* come entità unitaria «che eclissa la pluralità contraddittoria ed eterogenea delle condizioni e degli interessi dei collettivi che si ritrovano di fronte alla terrificante teofania di Gaia, ancora una volta in nome di una Natura: la "natura umana"»⁴⁵. La "guerra" che secondo de Castro e Danowski siamo chiamati a combattere nel prossimo futuro ha bisogno di rifarsi a qualcosa di diverso dall'ideale tanto astratto quanto illusorio dell'Umanità, poiché a iniziare questa guerra è stata una parte della specie. Se la società umana non è separata dal mondo e non lo domina, il primato aristotelico dell'uomo come animale politico viene a cadere poiché ogni politica è già cosmologica e mai solo umana. Si tratta di trovare un popolo nuovo che possa fare sua questa lotta, il popolo di Gaia, il popolo del mondo a venire, poiché per scegliere il mondo che vogliamo vivere dobbiamo scegliere che popolo vogliamo essere:

Essere indigeno significa avere come riferimento primordiale la relazione con la terra in cui si è nati o dove ci si è stabiliti per costruire la propria vita, sia esso un villaggio nella foresta, una cittadina nel sertão, una comunità sulla riva di un fiume o una favela nelle periferie di una metropoli. Significa essere parte di una comunità legata a un luogo specifico, ovvero, significa far parte di un *popolo*.⁴⁶

⁴¹ *Ivi*, p. 15.

⁴² *Ivi*, p. 16.

⁴³ DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 190.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 187.

⁴⁶ Eduardo Viveiros De Castro, *Gli involontari della patria*, pp. 11-12

Danowski e de Castro si rifanno in primo luogo alla divisione fra *umani* e *terreni* proposta da Bruno Latour⁴⁷: i primi, i «Moderni che credono di poter continuare a vivere nella Natura unificata e indifferente dell'Olocene»⁴⁸; i secondi, gli abitanti di Gaia, «un popolo che non confonderebbe mai il territorio con la Terra»⁴⁹. Secondo gli autori, questa divisione non riguarda solo il collettivo umano, ma contrappone tutte le forze che coabitano il mondo, tutti coloro che sono coinvolti dall'avvento dell'era dell'Antropocene, la cui esistenza è minacciata e negata costantemente. Terreni saranno «tutti gli esistenti come parti del mondo, quegli innumerevoli punti di vista il cui intreccio *costituisce* il mondo»⁵⁰. I due autori non si risparmiano dal fare una lista di coloro che sono i nemici di questa guerra. Pur dichiarando di essere consci che la società contemporanea difficilmente permette di stabilire confini netti e stabilire delle responsabilità certe poiché siamo, noi occidentali in particolar modo, già divisi, un po' Umani e un po' Terreni, carnefici e vittime⁵¹, sostengono anche che vi siano dei rappresentati particolarmente implicati in questa distruzione. Sono le grandi compagnie e multinazionali diversamente implicate nell'inquinamento ambientale e nello sfruttamento delle risorse di cui gli autori fanno un lungo elenco⁵². La guerra, insomma, è dichiarata e a quanto sembra non è da intendere in senso molto lato.

Tornando al popolo di Gaia, suggestioni utili per tratteggiarne un profilo può darle il breve testo di Gilles Deleuze⁵³, nel quale, a partire da un commento al racconto di Herman Melville *Bartleby lo scrivano*, il filosofo parla proprio di un popolo a venire, una comunità della complicità e della fratellanza contro le gerarchie della società dei padri: solo fratelli e sorelle, «ancor più veri per il fatto di non essere più il proprio, la propria, essendo sparita ogni "proprietà"»⁵⁴. Alleanza contro filiazione. Un'alleanza da intendersi come alleanza intensiva, dei *divenire*, cioè l'alleanza che si instaura sul piano

⁴⁷ Bruno LATOUR, *Facing gaia: Six lectures on the political theology of Nature, being the Gifford Lectures on Natural Religion*, Edimburgo, 2013, https://macauly.cuny.edu/eportfolios/wakefield15/files/2015/1/LA_TOUR-GIFFORD-SIX-LECTURES_1.pdf.

⁴⁸ DANOWSKI, VIVEROIS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 193.

⁴⁹ *Ivi*, p. 199.

⁵⁰ *Ivi*, p. 237.

⁵¹ Cfr. DANOWSKI, VIVEROIS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 223.

⁵² *Ivi*, p. 213.

⁵³ Gilles DELEUZE, *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Paris 1989, tr. it Stefano Vecchio, *Bartleby o la formula*, in "Bartleby. La formula della creazione", Quodlibet, Macerata 2012.

⁵⁴ *Ivi*, p. 36.

della differenza assoluta. In questo contesto, lo sciamano evocato da de Castro è una figura esemplare: nella relazione che mette in atto nel divenire-animale, egli rompe le barriere di specie e categorie e fa riaffiorare quel legame che lega ogni ente all'altro pur nella differenza. Non è un «uguaglianza di statuto»⁵⁵ fra umani e non-umani che interessa ma quella del piano d'immanenza, in cui tutto è umano, per tornare ai miti amerindi, e per cui dunque in ogni ente vi è un potenziale fratello o una potenziale sorella. Lo sciamanesimo è una pratica dell'immanenza non tanto orizzontale ma «trasversale»⁵⁶, che crea zone d'indistinzione e indiscernibilità, e l'alleanza cui dà luogo è un'alleanza «“contro natura”»⁵⁷, non più interna al *socius* gestionale, che serve a creare uno spazio adatto per la filiazione e la riproduzione della specie⁵⁸, ma un'alleanza che al contrario spinge verso la rottura dei legami intraspecifici per dei legami interspecifici, che dimenticano ogni parentela e si aprono alla fratellanza con tutti i collettivi di esistenti. Danowski e de Castro ci invitano ad assumere il punto di vista degli indios amerindiani come unica relazione ancora possibile con il mondo prima di una fine annunciata. La loro posizione trova affinità con il cambio di prospettiva che richiede Deleuze, quella del «prospettivismo ad arcipelago»⁵⁹ grazie al quale il soggetto conoscente, «unico proprietario» del mondo, cede lo spazio a una «comunità di esploratori, i fratelli dell'arcipelago»⁶⁰, delle isole e inter-isole, mobili e dai confini incerti, cioè degli infiniti punti di vista perché «la verità ha sempre dei bordi frastagliati»⁶¹. Questo popolo di fratelli non di sangue che ancora deve arrivare è un popolo chiamato a «credere nel mondo e che lo dovrà creare con ciò che gli abbiamo lasciato del mondo»⁶². Contro la prepotenza ingannevole di concetti come Umanità o Anthropos, dobbiamo riscoprire il valore della vita, o, per meglio dire, di *una* vita. In un brevissimo testo, ultimo suo scritto prima di morire, Deleuze si chiede: «Cos'è

⁵⁵ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, p. 138.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 139.

⁵⁸ L'alleanza comunemente intesa dall'antropologia. Cfr. VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, capitolo settimo, pp. 105-117.

⁵⁹ DELEUZE, *Bartleby o la formula*, p. 41. Non è probabilmente un caso che de Castro abbia utilizzato il termine prospettivismo che compare in questo testo per nominare l'approccio relazionale dei popoli amerindiani.

⁶⁰ *Ivi*, p. 39.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 257.

l'immanenza?» La risposta è semplice: «una vita...»⁶³. Rifacendosi a Dickens, immagina una canaglia, un soggetto da tutti odiato e disprezzato, in punto di morte. Tutti corrono verso di lui, per aiutarlo e tentare di salvarlo. Se poi si riprenderà, allora riacquisterà anche tutto il raccapriccio che causa agli altri, che lo dimenticheranno. Ma quando egli era in bilico *tra* vita e morte, non era più nessuno di particolare, solo vita da salvare. Non importava *chi* stesse morendo, importava solo di quella vita:

ecceità, che non deriva più da una individuazione, ma da una singularizzazione: una vita di pura immanenza, neutra, al di là del bene e del male, perché solo il soggetto che la incarnava in mezzo alle cose la rendeva buona o cattiva.⁶⁴

Queste brevi pagine, che cercavano solo di offrire un esempio concreto all'immanenza, sono pagine preziose perché, senza essere esplicite, ci dicono molto sulla posizione di Deleuze. Che altro importa, infatti, sembra dire Deleuze, se non il fatto che quella vita, quella potenza, stia accadendo? Essa va salvata perché ha il suo valore nel solo fatto di pulsare ancora, al di là del bene e del male che possono abitarla. A essere difesa qui non è la Vita, principio astratto, trascendente e pericoloso, in nome del quale si può paradossalmente arrivare anche a uccidere, ma un *si vive* impersonale che ci accumuna. È quindi contro ogni moralismo dell'individualità e della colpa, che il filosofo propugna un'ideale di politica della fratellanza e dell'alleanza che lotta «su due fronti: contro le particolarità che contrappongono gli uomini e alimentano una irrimediabile diffidenza; ma anche contro l'Universale o il Tutto, la fusione delle anime in nome del grande Amore o della Carità»⁶⁵. Insomma, né pluralismo da solo, che divide, né monismo, che rischia di diventare istanza di potere e uccisione della particolarità, ma entrambi, indiscernibili: PLURALISMO = MONISMO⁶⁶, l'uguaglianza che viene dalla differenza di tutte le cose. La formula inusuale con cui si esprime il personaggio di Bartleby nel racconto di Melville, «I would prefer not to», è proprio l'atto di resistenza di una vita, di una ecceità contro ogni pretesa di determinazione. Essa, che secondo Deleuze scalza via la «logica di presupposti, secondo la quale un padrone “si aspetta” di essere obbedito»⁶⁷, rompe ogni referenza

⁶³ DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, p. 10.

⁶⁴ *Ivi*, p. 11.

⁶⁵ DELEUZE, *Bartleby o la formula*, p. 40.

⁶⁶ DELEUZE, *Rizoma*, p. 55.

⁶⁷ DELEUZE, *Bartleby o la formula*, p. 19.

interna del linguaggio e fa di Bartleby un «uomo senza referenze»⁶⁸, nient'altro che uomo, vita «che non ha bisogno di essere giustificata»⁶⁹. È la formula del popolo a venire e dell'alleanza, della vita qualunque, che vale perché è vita, perché è «parte del corpo della Terra»⁷⁰.

Come?, ci chiedevamo. Non esiste, o quantomeno noi autori non siamo in grado di vedere, un percorso già tracciato. Compito che ci siamo prefissati è stato di portare un nostro piccolo contributo a una discussione che ci pare stagnante. Crediamo che sia proprio a partire da un piccolo movimento dell'occhio che sposti leggermente il punto di fuoco del nostro sguardo, che possiamo iniziare a immaginare nuove pratiche. Immaginare, appunto: se il nostro mondo è in crisi, non possiamo certo caricarlo del peso di trovare risposte. Non ce ne preoccupiamo troppo, è forse il momento di lasciare da parte quel mondo e iniziare a desiderarne un altro. Del resto, se è vero che il nuovo spaventa, è forse il caso di ricordarci, come abbiamo già avuto modo di dire, che il Mondo *non* sta finendo ma che è solo il *nostro* mondo che sta scomparendo. Gaia continuerà la sua storia e se vogliamo ancora avere un qualche ruolo, è ora il momento di ripensarlo. Quello da protagonisti, che abbiamo *creduto* di avere per diritto, non ci è affatto venuto bene. Per farlo abbiamo bisogno, come dicevamo, di alleati. La fratellanza, la «democrazia estesa a *tutte le cose*»,⁷¹ non sono un compito individuale ma tantomeno è il compito dell'*Umanità*, concetto tanto astratto quanto nebuloso. È un compito collettivo, comune: «è la questione di un popolo, o piuttosto di tutti i popoli»⁷². Questo significa che è un compito politico: «occorre una nuova comunità, i cui membri siano capaci di “fiducia”, ossia di fede in se stessi, nel mondo e nel divenire»⁷³. Compito della filosofia, e non solo, è pensare una nuova politica, una politica *cosmica*: trasformare la fine del *sostantivo* politica nell'accoglienza del politico come *aggettivo* che accompagni una comunità di popoli al riconoscimento della terra a cui appartiene, più per grazia che per natura. Si tratta di portare avanti una filosofia e una politica del *Come?*, che non è tanto il *come* classico del rapporto mezzi/scopi,

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 31.

⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, *Gli involontari della patria*, p. 18

⁷¹ Bruno LATOUR, *Non siamo mai stati moderni* (1991), trad. it. Guido Lagomarsino, Eleuthera, Milano 2009, p. 185; nella versione originale: «è forse ora di riparlare di democrazia, ma di una democrazia estesa alle cose stesse».

⁷² DELEUZE, *Bartleby o la formula*, p. 36.

⁷³ *Ivi*, p. 41.

ma un come che ricerca una posizione, un modo di stare all'interno del divenire e in cui domanda filosofica e prassi politica finiscono per coincidere. La domanda non riguarda tanto singoli scopi quanto il problema delle *forme-di-vita*, cioè di come vogliamo abitare il mondo a venire.

Nota bibliografica

Deborah DANOWSKI, Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, Nottetempo, Milano 2017.

Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (2007), trad. it. Aldo Pardi, ombre corte, Verona 2013.

Gilles DELEUZE, *Bartleby o la formula*, in "Bartleby. La formula della creazione", Quodlibet, Macerata 2012.

Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Milano 1996.

Jared DIAMOND, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere* (2005), trad. it. F. Leardini, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2014.

Rossella FABBRICHESI, *Cosa si fa quando si fa filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

Mark FISHER, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018.

Paolo GODANI, *Deleuze*, Carocci editore, Roma 2009.

Amitav GOSH, *La Grande Cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile* (2016), trad. it. e cura di Anna Nardotti e Norman Gobetti, Neri Pozza Editore, Vicenza 2017.

Byung-chul HAN, *La società della stanchezza* (2010), trad. it. F. Buongiorno, nottetempo, Milano, 2012.

Byung-chul HAN, *La società della trasparenza* (2012), trad. it. F. Buongiorno, nottetempo, Milano, 2014.

- Byung-chul HAN, *L'espulsione dell'Altro* (2016), trad. it. V. Tamaro, nottetempo, Milano, 2017.
- Ernst JÜNGER, *Trattato del ribelle* (1951), trad. it. di F. Bovoli, Adelphi Edizioni, Milano 1990.
- Elizabeth KOLBERT, *La sesta estinzione* (2014), trad. it. C. Peddis, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2014.
- Davi KOPENAWA, Bruce ALBERT, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami* (2010), Nottetempo, Milano 2018.
- Bruno LATOUR, *Non siamo mai stati moderni* (1991), trad. it. Guido Lagomarsino, Eleuthera, Milano 2009.
- Bruno LATOUR, *Facing gaia: Six lectures on the political theology of Nature, being the Gifford Lectures on Natural Religion*, Edimburgo 2013, https://macauly.cuny.edu/eportfolios/wakefield15/files/2015/1/LATOUR-GIFFORD-SIX-LECTURES_1.pdf.
- Donella H. MEADOWS, Dennis L. MEADOWS, Jørgen RANDERS, William W. BEHERENS III, *The limits to Growth*, Potomac Associates Books, Lincoln 1972.
- Richard MORGAN, *Altered Carbon* (2001), trad. it. V. Curtoni, TEA, Milano 2017.
- Timoty MORTON, *Iperoggetti* (2013), trad. it. Vincenzo Santarcangelo, NERO, Roma 2018.
- David QUAMMEN, *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, Adelphi, Milano 2014.
- Rocco RONCHI, *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Johan ROCKSTRÖM *et al.*, *A safe operating space for humanity*, "Nature", 461, 200.
- Luca SIMONETTI, *Contro la decrescita. Perché rallentare non è la soluzione*, Longanesi, Milano, 2014.
- Paolo VIGNOLA, *Antropocene e geofilosofia. Una letteratura selvaggia della differenza*, «La Deleuziana» n. 4, 2016.

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, ombre corte, Verona 2017.

Raul ZIBECHI, *La nuova corsa all'oro. Società estrattiviste e rapina*, a cura del gruppo Camminardomandando, disponibile gratuitamente al sito: www.camminardomandando.wordpress.com.