

Metafisica e mitologia

Il saggio di Deborah Danowski e Eduardo Viveiros De Castro intitolato *L'arrêt de monde* ci propone una ricognizione analitica su alcune delle principali variazioni sul tema della «fine del mondo», quali si presentano nella odierna cultura mondializzata.

Nella misura in cui la gravità della crisi ecologica e finanziaria diventa sempre più evidente, si assiste a un proliferare di nuove enunciazioni intorno all'antichissima idea della «fine del mondo»: docu-fiction di "History Channel", blog, videogiochi, fantascienza, libri di divulgazione scientifica, riviste specializzate, rapporti di organismi internazionali, conferenze sul clima, simposi di teologia e filosofia. Per i nostri due Autori questo mega flusso enunciativo si pone in controtendenza rispetto al progressismo e all'ottimismo «umanista» che dominano l'Occidente da tre secoli a questa parte. Ciò che stiamo attraversando oggi non è l'ennesima crisi del capitalismo, ma un crollo del nostro modo di vivere. Peraltro, la questione si allarga ulteriormente: la crisi attuale non riguarda solo la civiltà dominante, occidentale, cristiana e capitalista, ma l'intera specie umana e le altre specie di viventi minacciate di scomparsa, o già scomparse dalla faccia della Terra, a causa delle modificazioni ambientali prodotte dalle attività umane.

Danowski e De Castro vedono nelle variazioni sul tema della fine del mondo una serie di tentativi di creare una mitologia adeguata al nostro presente. Nell'attuale congiuntura culturale, i testi che affrontano tale tema sembrano a loro giudizio riattivare i legami tra la speculazione metafisica e le matrici mitologiche del pensiero. Questi testi, tuttavia, «non sono unicamente riconducibili a una sequenza che va, per così dire, da Platone ad Alain Badiou, ma s'inseriscono in un più vasto universo discorsivo che si estende dalla speculazione antropocosmologica dei popoli indigeni del mondo intero fino al film di Lars von Trier *Melancholia* e al romanzo *La strada* di Cormac McCarthy, passando per la vasta tradizione mitico-letteraria occidentale della "terra desolata" e per quel genere "minore" che è la fantascienza». Riprendendo la celebre formula di Jorge Luis Borges secondo cui «la metafisica è una branca della letteratura fantastica», i due Autori vogliono da un lato ribadire che la letteratura fantastica e la fantascienza sono le metafisiche pop (leggi *popular*) del nostro tempo e dall'altro sottolineare «la prossimità di certe posizioni più creative della filosofia contemporanea con scrittori quali H.P. Lovecraft, Philip K. Dick, William Gibson, David Brin e China Miéville».

Il saggio è molto ricco di riferimenti a filosofi, storici, antropologi, registi, scrittori. Tutto questo materiale ruota attorno a due «personaggi concettuali» della nostra mito-antropologia: l'umanità e il mondo. Va precisato che il rapporto umanità-mondo significa anche: la specie e il pianeta, le società e i loro ambienti, il soggetto e l'oggetto, la natura e la cultura, il pensiero e l'essere. I capitoli del saggio ruotano attorno alle possibili variazioni sul tema «umanità-mondo». A seguire, un riassunto schematico di queste variazioni e dei principali riferimenti proposti da De Castro.

Il mondo prima di noi

In questo capitolo si tratta del mito dell'Eden, l'immagine paradisiaca dell'infanzia del mondo. Qui l'Eden è visto come un mondo senza gli umani, in quanto nella *Genesi* biblica Adamo ed Eva sono creati il sesto giorno. Si prova insomma a immaginare il mondo prima del peccato originale, prima della cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre. Il mondo edenico è quindi immaginato come il mondo pre-oggettivo di un'umanità pre-soggettiva.

Il mito del mondo edenico sussiste oggi nell'idea di *wilderness*, cioè di spazi sempre più esigui di una natura allo stato puro, non corrotti dalla presenza umana. Questi spazi di *wilderness* sono la testimonianza della bellezza del mondo edenico, sono esempi di ciò che sarebbe potuto essere il mondo senza l'azione corruttrice e predatoria della civiltà occidentale.

Storicamente l'idea di *wilderness* nel suo significato positivo si afferma alla fine del XVIII secolo, cioè nella fase finale dell'Illuminismo. A dare consistenza all'idea di *wilderness* concorrono il concetto di «sublime» e la nozione di «ultima frontiera» legata alla colonizzazione del Nordamerica. A partire da quest'epoca l'idea di *wilderness* è associata a un sentimento che potremmo definire sacro, in quanto risvegliato dall'esperienza di contemplazione di una natura grandiosa e superiore all'umano. Questa tonalità emotiva è legata all'esplorazione dello sconfinato territorio nordamericano.

Prima di allora, però, il termine *wilderness* evocava tutt'altra cosa: passaggi desertici, desolati, sterili o selvaggi che causavano disperazione, confusione e paura, più che suscitare ammirazione estetica o religiosa. Per esempio, nel poema *Paradiso perduto* (1667) di John Milton, la *wilderness* è presentata come il paesaggio che circonda e protegge il Paradiso dalle ingerenze esterne. Ed è precisamente con questa esteriorità anti-edenica che Adamo ed Eva hanno dovuto confrontarsi dopo la Caduta. Come, infatti, si afferma nella tradizione biblica, dopo la cacciata dal Paradiso gli umani riusciranno ad addomesticare la natura solo con la sofferenza del lavoro.

La *wilderness* come concezione positiva del «mondo-senza-di-noi» si ritrova al centro di numerosi movimenti conservazionisti del XX secolo. (Il conservazionismo è un'ideologia che auspica il mantenimento dell'ecosistema. I conservazionisti promuovono la protezione di tutte le specie animali e vegetali. Nel corso del XIX secolo hanno inventato le aree protette dei parchi naturali nazionali.) Il mondo edenico della *wilderness* è un mondo vitale e plurale. Esso è costruito a partire da un'opposizione fondamentale tra la vita, intesa come inesauribile profusione di forme e sottili equilibri di forze, e l'umanità, sia in quanto specie sia nella sua forma moderno-industriale, vista come un fattore che riduce e squilibra la vita sul piano quantitativo e su quello qualitativo.

Il mondo dopo di noi

Una seconda maniera di pensare l'opposizione tra la vita e l'umanità consiste nel proiettare la prima nel futuro: la vita resuscita, per così dire, nella sua varietà e abbondanza, e riconquista la Terra che l'umanità, agendo come uno spietato invasore extraterrestre, ha trasformato in un deserto di cemento, asfalto, plastica e scorie innaturali. Questa visione ottimista della scomparsa dell'umanità è sostenuta nel *bestseller*, che ha ispirato anche una seria televisiva, del giornalista ambientalista americano Alan Weisman *Il mondo senza di noi* (Einaudi, Torino, 2007). Il libro, scritto in forma documentale, descrive il destino del Pianeta dopo la fine della specie umana, descrivendo come le nostre tracce materiali si distruggeranno a poco a poco in un lasso di tempo relativamente breve. La fine di *Homo Sapiens* e della sua arrogante civiltà permetterà, dopo un fase di transizione, il recupero e il rifiorire della Terra in un'immensa *wilderness*. Weisman si sforza di dimostrare la capacità della natura di cancellare la sfera materiale della civilizzazione, rivitalizzando un pianeta soffocato dall'accumulo dei nostri prodotti.

Il tema del mondo dopo di noi, già in voga nel XIX secolo, riguarda anche e soprattutto le rovine di *Metropolis*. Richard Jefferies, il principale storico naturalista della Londra tardo vittoriana, pubblicò *After London* nel 1885. Il racconto è diviso in due parti a sé stanti: "The Relapse into Barbarism" e "Wild England". Quest'ultima sezione narra le avventure dello studioso-arciere, Sir Felix Aquila, che sfugge a vari agguati di animali feroci e umani

regrediti mentre attraversa il paesaggio medievalizzato di un’Inghilterra post apocalisse in cerca di Londra, la città estinta. Jefferies depura sia l’ambiente culturale sia quello naturale da ogni traccia del XIX secolo. Si tratta di un attacco selvaggio alla civiltà vittoriana. “The Relapse into Barbarism”, invece, mette le grandi doti di naturalista di Jefferies al servizio della visione di una immane catastrofe. Il narratore anonimo, che scrive alcune generazioni dopo gli eventi che hanno distrutto le testimonianze storiche, è dubbioso circa l’esatta natura di tali avvenimenti. Forse Londra e le altre città sono state annientate da un incontro ravvicinato con un enorme corpo celeste, che ha creato un caos gravitazionale sulla Terra, ma d’altra parte la metropoli potrebbe essere semplicemente rimasta soffocata dall’inquinamento. Ciò che pare certo è che quando il fenomeno ha avuto luogo, l’intera popolazione ne ha sofferto e le classi più abbienti hanno usato il loro denaro per scappare. A parte questo mistero intorno alla catastrofe, il narratore è perfettamente in grado di descrivere minuziosamente la decomposizione della metropoli defunta. “The relapse into Barbarism” vale la pena di essere letto, non solo per le ipotesi sull’evoluzione accelerata delle specie selvatiche, ma soprattutto per la brillante descrizione che Jefferies fa delle forze naturali che hanno riplasmato il paesaggio urbano: prima il proliferare di erbe infestanti, poi un iniziale rimboschimento, seguito dalla vendetta del Tamigi. A fine Ottocento, *After London* conobbe molte imitazioni. Comunque c’è voluto più di un secolo perché la storia naturale ripescasse questo libro per analizzarlo nel dettaglio. Nel 1996 il settimanale «New Scientist» ha chiesto ad alcuni illustri botanici, etologi, scienziati dei materiali e ingegneri di riprendere la visione di Jefferies. Chiamati a cimentarsi con il problema dell’abbandono, i moderni studi hanno offerto una migliore comprensione della biogeochimica del degrado urbano, delle dinamiche della riforestazione e del ciclo vitale delle strutture in acciaio e in cemento armato (le maggiori innovazioni nei materiali urbani, insieme alla plastica, a partire dagli ultimi due decenni dell’Ottocento). Un riassunto abbastanza esaustivo di “The Relapse into Barbarism” si trova in *Città morte. Storie di inferno metropolitano* di Mike Davis (Feltrinelli, Milano, 2004).

Un certo popolo senza mondo

La rivoluzione scientifica del XVII secolo, che ci libera dal mondo chiuso e gerarchico della teologia politica cattolica tradizionale per introdurci in uno spazio infinito e democratico, trova il suo coronamento formale e razionale nella filosofia di Immanuel Kant. La «rivoluzione copernicana» del filosofo di Königsberg, come è noto, è il fondamento della concezione moderna dell’uomo come legislatore autonomo e sovrano della natura, il solo capace di elevarsi al di sopra dell’ordine fenomenico della casualità la cui comprensione egli stesso condiziona. Si potrebbe dire che prima dei Lumi e di Kant si era tentato di spiegare la conoscenza supponendo che fosse il soggetto a ruotare attorno all’oggetto, ma poiché molte cose restavano inspiegate, Kant invertì i ruoli e suppose che fosse l’oggetto a dover ruotare attorno al soggetto: non sarebbe la nostra intuizione sensibile a regolarsi sulla natura degli oggetti, bensì questi a regolarsi sulla natura della nostra facoltà intuitiva. Analogamente, egli suppose che non fosse l’intelletto a doversi regolare sugli oggetti per estrarre i concetti, ma che viceversa fossero gli oggetti in quanto erano pensati a regolarsi sui concetti dell’intelletto e ad accordarvisi. La teoria della conoscenza kantiana riattiva l’immagine mitica prometeica dell’Uomo conquistatore della Natura. Insomma, l’uomo sarebbe come quell’essente che, staccandosi dalla sua animalità, si allontana dal mondo, per poi ritornarvi come padrone incontrastato. Ma questo ruolo resta comunque ambivalente. Il rovescio della medaglia del prometeismo consiste nel fatto che l’uomo diventa vittima del proprio successo.

L'antropocentrismo e l'umanesimo prometeico moderno corrispondono allo schema «noi prima del mondo». La posizione di un'anteriorità trascendentale dell'uomo al mondo è nefasta. La separazione tra soggetto e mondo diventa, come argomenta Bruno Latour, una incommensurabilità ontologica assoluta che si esprime in due figure supplementari: quella della scomparsa del mondo, assorbito dal soggetto e trasformato nel suo oggetto, e quella della scomparsa del soggetto, assorbito dal mondo e trasformato in cosa tra le cose. Ora, una tale anteriorità può essere vista da un lato come una prerogativa implicita in tutti i progetti di costruzione e dominio della realtà, ma dall'altro può essere denunciata e rifiutata come una degenerazione, nel senso di tradimento della Terra, oblio dell'essere, sentimento dell'assurdo, disincanto, relativismo, nichilismo.

La consapevolezza che il grandioso progetto di costruzione sociale della realtà si è dato tramite la distruzione ecologica del Pianeta impone di farla finita con «il mondo di gente senza mondo che è stato il mondo dei moderni».

La povertà di mondo dell'uomo moderno: Heidegger e Schürmann

La povertà di mondo dell'uomo moderno è in qualche modo riconducibile al concetto heideggeriano di *Betrieb* (organizzazione). Tale concetto, per il filosofo tedesco, designa, prima di tutto, la decontestualizzazione dell'opera d'arte: anche se andiamo a visitare «il tempio di Pesto lì dove si trova o il duomo di Bamberg dove è stato costruito [...] il mondo che apparteneva all'opera che ci sta innanzi è andato distrutto». Heidegger nel saggio su *L'origine dell'opera d'arte* oppone l'oggetto all'opera: l'essere oggetto delle opere non è il loro essere opera.

Reiner Schürmann, nel suo commento a questi passaggi, delinea nel modo seguente il criterio di tale distinzione: «Un'opera istituisce un mondo che è il suo proprio, mentre un oggetto, costituito dal progetto matematico, il progetto della calcolabilità e della computabilità generalizzate, è privo di un mondo proprio. Un'opera riposa nel suo mondo, mentre un oggetto risulta da un progetto completamente differente: il progetto di piazzare ogni cosa a disposizione del soggetto. Un'opera che divenga un oggetto è perciò strappata dal suo contesto e tale decontestualizzazione è irreparabile. L'opera si è trasformata in un fattore tra gli altri nell'universo isomorfo del calcolo. L'organizzazione è la conseguenza del processo di obiettivazione. Il fenomeno del passaggio all'organizzazione si estende, però, al di là del domino delle opere d'arte. *Esso ha che fare con qualunque cosa sia presente nell'economia contemporanea.* [...] Originariamente, l'organizzazione consiste in quel progetto di trasformazione moderno grazie al quale le "cose" perdono il "mondo", diventando "oggetti". Questo schema s'impone oggi su tutti gli enti in quanto tali, senza eccezione. La logica della tecnologia consiste nel costruire dentro di essi l'essere-oggetto. La logica (trascendentale e soggettiva) della costituzione d'oggetto ha prevalso, al di là dei più fervidi sogni di Cartesio e Kant, come il modo nel quale si costruisce dentro ogni cosa, compreso il soggetto, l'essere "oggettivamente presente" ovvero "manipolabile". Si tratta di una logica di implacabile violenza. "L'organizzazione [scrive Heidegger] è l'impresa consistente nell'installare nell'ente il progetto di una regione di oggettività". [...] La regione dell'oggetto nasce dall'autoaffermazione moderna del soggetto [...].»

Nella scienza moderna, secondo Heidegger, l'oggettivazione dell'ente «si compie in un rappresentare, in un porre-innanzitutto [...] che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa essere sicuro, cioè certo dell'ente». Per quanto attiene il mondo moderno, si può parlare senza contraddizione sia di un trionfo della soggettività sia di una reificazione, di un trionfo dell'oggettivazione. «L'essenziale è qui il gioco reciproco necessario di soggettivismo e oggettivismo». Per Heidegger, il costituirsi parallelo di soggetto e oggetto in un atto soggettivo è il tratto più considerevole della modernità.

La modernità, in quanto costituirsi parallelo di soggetto e oggetto intorno alla figura dell'uomo che lotta per conquistare quella posizione in cui può essere quell'ente che vale come regola e canone per ogni ente, comporta il consolidarsi dell'umanesimo. Scrive Heidegger: «Nel suo significato storico rigoroso, l'umanesimo è null'altro che un'antropologia [...]. Il termine antropologia non ha qui il significato di una considerazione naturalistico-scientifica dell'uomo. E neppure allude al principio teologico cristiano dell'uomo come essere creato, caduto e redento. Esso designa invece ogni dottrina filosofica dell'uomo che spieghi e valuti l'ente nel suo insieme a partire dall'uomo e in vista dell'uomo». Il tipo umano che l'antropologia moderna ha in qualche modo contribuito a istituire è l'esserci come padrone della presenza. Non sarebbe probabilmente errato affermare che l'antropologia moderna attualizza, radicalizzandolo in termini soggettivistici, l'antico sillogismo protagoreo secondo cui «di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono». Ecco perché il fondamento metafisico dell'antropologia non può che concepire la presenza, cioè l'essere, nei termini di una potestà umana.

Che effetto fa essere incapaci di avere esperienze?

È contro questo mondo-di-gente-senza-mondo della modernità che si orienta il «rinnovamento della metafisica» del pensiero contemporaneo, di cui la tendenza chiamata «realismo speculativo» è una delle espressioni più conosciute. Questa corrente filosofica, per gli Autori dell'*Arrêt de monde*, è importante in quanto riconducibile allo schema del mondo-senza-di-noi, ma in un senso più estremo di quello posto da Weisman prefigurando un mondo dal quale l'umanità sarà assente. Il mondo-senza-di-noi di cui tratta il realismo speculativo è un modo indipendente da tutte le esperienze, anteriore a ogni descrizione. È un mondo senza osservatore, che si definisce per l'assenza di prospettive. Questa visione di un mondo come pura materialità indifferente, «a-soggettivo» o «anti-soggettivo» che dir si voglia, è al centro delle opere di Quentin Meillassoux e Ray Brassier. Per il primo, la cui opera più conosciuta s'intitola *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza* (Mimesis, Milano, 2012), il bersaglio polemico è il *correlazionismo*, vale a dire l'affermazione di una relazione di presupposizione reciproca tra il pensiero e l'essere: «L'idea secondo cui noi non abbiamo accesso che alla correlazione di pensiero e di essere, e mai a uno dei due termini presi isolatamente». E il primo responsabile di questa idea è naturalmente Kant, il quale dopo aver condotto la filosofia su una via che l'ha definitivamente allontanata dall'assoluto non ha fatto altro che rinchiuderla nello spazio esiguo del soggetto trascendentale. Con Kant, insomma, abbiamo perso il mondo e noi stessi.

Il problema del correlazionismo consiste nel primato della relazione sui due termini; bisogna, invece, separare l'essere dal pensiero (pensare l'essere come separato dal pensiero) per raggiungere il mondo delle qualità primarie extra-soggettive. C'è da notare che non sono i due termini singolarmente presi ad attirare l'attenzione di Meillassoux e degli altri esponenti del realismo speculativo, ma soltanto il mondo o l'essere in quanto esteriore al pensiero, non il pensiero (il linguaggio, la società, la cultura ecc.) in quanto tale. In realtà, sul pensiero si possono affermare poche cose, oltre al fatto che può accedere alla realtà extra-esperienziale attraverso la matematica.

Contro questa gente-senza-mondo che sono i correlazionisti, Meillassoux sostiene la preminenza assoluta di un mondo-senza-gente.

L'argomentazione che utilizza Meillassoux per affermare il suo realismo metafisico è quello dell'«ancestralità», vale a dire la questione del valore di verità che possiamo conferire a enunciati che descrivono stati di cose che noi supponiamo (o sappiamo) essersi prodotte

prima dell'arrivo della specie umana e dei suoi dispositivi simbolici (linguaggio, cultura ecc.). L'origine dell'universo, la formazione del sistema solare, l'emergenza della vita sulla Terra, l'apparizione delle prime specie di genere *Homo* ecc. sono esempi di tali stati di cose. Queste tracce materiali di realtà e di avvenimenti anteriori all'emergenza dell'umano, tuttavia accessibili alla conoscenza, creano gli «archifossili» destinati a dimostrare l'illegittimità dell'ipotesi correlazionista. Così cesserà il vergognoso divorzio tra la scienza moderna, testimone di un accesso effettivo alle qualità della realtà indipendenti dal soggetto, e la filosofia moderna, che persisterà a subordinare il pensiero dell'essere all'essere del pensiero o, meglio ancora, all'essenziale non essere del pensiero.

L'affermazione della realtà del mondo e della sussistenza dell'essere sembra qui dipendere da una de-realizzazione del pensiero. Non solamente del pensiero umano o della forma soggetto del pensiero, ma di tutte le forme di cognizione, percezione o esperienze, umane o non umane. La vita dev'essere esclusa dalla struttura ultima della realtà, ogni dipendenza dell'esistenza in rapporto all'esperienza dev'essere negata. Secondo Meillassoux, la vita in generale e la noosfera in particolare sono il risultato di un'emersione *ex nihilo*, un miracolo senza dio; sono l'affermazione di un'«assurdità superiore del Tempo» che esclude dal mondo non soltanto il principio della vita ma anche il senso di tutti i principi, soprattutto il principio di ragion sufficiente. Il Tempo è qui posto come il Signore dell'Assurdo: la fine del mondo diventa con ciò tanto imminente (poiché niente impedisce al mondo di finire in un secondo) quanto insignificante. Il tempo è, è stato e sarà sempre fuori dai cardini.

L'idea di mondo-senza-di-noi proposta da Ray Brassier è invece situata nel futuro, in un futuro così lontano che contrasta in maniera decisiva con il «tempo antropologico» del correlazionismo. Il fatto empirico che mette in movimento l'argomento iper-nichilista di Brassier è l'annientamento inesorabile della specie umana, della vita in generale, della Terra e dell'Universo. Nel lungo periodo saremo tutti morti, ma ciò significa, se si segue Brassier, che siamo già tutti morti o, meglio, che «tutto è già morto». Per Brassier, più che di de-realizzare il pensiero per affermare l'essere, come afferma Meillassoux, si tratta di annientarlo, di eliminarlo non soltanto nel futuro, ma già nel presente.

Contemporaneamente il soggetto del pensiero, la posizione fisica o metafisica del «noi», diventa epifenomenica e inerte come la materia. Per Brassier bisogna farla finita con il senso, radicalizzando il disincanto del mondo iniziato con i Lumi, per «aprire la strada all'intelligibilità dell'estinzione».

Si noti la frequenza della parola «morte» negli scritti di Meillassoux e Brassier. Se in Weisman e nelle tematiche edeniche del mondo-senza-di-noi, l'opposizione si situa tra *vita* e *umanità*, nello schema anti-anthropocentrico del realismo speculativo l'opposizione si situa piuttosto tra *vita* (umana e non umana) e *mondo*, inteso come «realtà» o «essere». Bisogna negare la vita in quanto intenzionalità e senso per poter affermare l'essere, bisogna negare all'esperienza un ruolo primario nella costituzione della realtà. Il grande fuori, l'esteriorità radicale, è una «terra desolata», glaciale e morta.

De Castro mette ben in evidenza che l'ipotesi di Meillassoux e Brassier secondo cui la materia per poter esistere in quanto tale (cioè, al di fuori della correlazione) deve essere inerte e morta, finisce per introdurre quell'eccezionalismo umano che si tratta giustamente di eliminare. La posizione anti-anthropocentrica che è alla base delle due versioni del tema del mondo-senza-di-noi si rivela, in ultima analisi, ossessionata dal punto di vista umano. Tutto accade come se la negazione di questo punto di vista fosse un'esigenza di cui il mondo avrebbe bisogno per esistere. Ma un antropocentrismo negativo è ancora un antropocentrismo.

Per De Castro questa distinzione netta tra ordine cosmologico e ordine antropologico, tra tempo cosmologico profondo e tempo storico umano – distinzione che in fin dei conti fa eco

alla distinzione tra Natura e Cultura, affermando la preminenza di Una Natura morta –, è giustamente ciò che viene contestato empiricamente dal crollo delle scale e degli strati della realtà planetaria, vale a dire dalla metamorfosi della specie umana in agente geofisico principale. Quando trasponiamo la polemica dell'anti-correlazionismo sul piano ecologico, quando formuliamo la questione della relazione tra *pensiero* ed *essere* in termini di *umanità e mondo*, si può cogliere la misura dell'ironia della *vera oggettivazione terrestre della correlazione* che stiamo vivendo: il pensiero umano materializzato come mega-macchina a impatto planetario mette effettivamente, in maniera affatto distruttrice, il mondo in correlazione con l'uomo, ricoprendo gli «archifossili» di «antropofossili». L'anti-correlazionismo del realismo speculativo suona, al di là delle sue intenzioni, come un grido patetico di protesta (se non come una formula magica d'esorcismo) contro questo potere profondamente annichilente del pensiero.

Brassier e Lars von Trier

De Castro mette a confronto la posizione nichilista di Brassier col film *Melancholia* di Lars von Trier, in cui è rappresentata la fine di tutta la vita terrestre.

Melancholia descrive la collisione tra il nostro mondo e il Fuori assoluto, un gigantesco pianeta blu proveniente dalla profondità del cosmo. Il film mostra il contrasto tra il mondo umano, con i suoi melodrammi e le sue interminabili contraddizioni (la famiglia, la festa di matrimonio, la magnifica villa dell'alta borghesia), e il cosmo-senza-di-noi, il balletto austero delle sfere che si dispiegano sublimi nel grande vuoto del sistema solare. Ma a parte qualche raro elemento che suggerisce qualche possibile meditazione, la Terra e il pianeta blu non sembrano aver alcun rapporto fin giusto al momento del loro scontro fatale. Il detentore dell'unico sapere capace di avere un accesso oggettivo al mondo esteriore, lo scienziato John, finisce per suicidarsi allorché scopre la fallibilità del suo sapere e la sua impotenza. Come lui, che muore nella sua bella proprietà, nessuno degli altri personaggi principali sembra in grado di guardare il fiume che porta all'esteriorità della fine.

In *Melancholia*, più che in ogni altro *disaster movie* della storia del cinema, la catastrofe non è semplicemente un semplice intervallo tragico inserito nella storia di un gruppo di individui (l'incendio di un grattacielo, il naufragio di un transatlantico) o nella storia della civiltà occidentale (la fine degli Stati Uniti, per esempio) o una parabola sull'estinzione di *Homo Sapiens*, ma piuttosto una rappresentazione della *fine della fine*. La collisione col pianeta Melancholia è l'evento che mette fine a tutti gli eventi e anche al tempo, come nell'apocalisse nucleare di Günther Anders: non resta nessuno, non c'è nessuna voce fuori campo per commentare la fine del mondo. Alla catastrofe segue lo schermo nero o, piuttosto, la semplice assenza di immagini, il silenzio, il nulla. La fine del mondo è la fine del film, e la fine del film è la fine del mondo.

Di tutti i personaggi del film, Justine la melanconica è la sola a sapere delle cose; fin dall'inizio guarda verso il cielo stellato e s'accorge che c'è qualcosa che non va. È lei che accetterà più facilmente la prospettiva del disastro. Ed è proprio lei a pronunciare le parole più dure del film: «non c'è vita che sulla Terra», «la fine della vita sulla Terra è dunque la fine di tutta la vita nell'universo» e «ciò non deve rattristarci». La sua melanconia è ontologica e assoluta, indipendente da un motivo esterno circostanziato e molto differente dalla disperazione che s'impadronisce del personaggio di Clara. Durante gli ultimi secondi che precedono lo scontro fra i due astri, quando Justine si trova nella capanna che ha lei stessa costruita con suo nipote Leo, vediamo sul suo viso la melanconia cedere a una rapida e fugace tensione di paura. Un semplice riflesso incondizionato, può essere, ma proprio per questo un segno inequivocabile di vita. Per De Castro è questo momento di paura che sembra differenziare *Melancholia* dall'apocalisse preconizzata da Brassier. Ricordiamo che

prima della fine di tutto, lo choc è precisamente uno choc, cioè un avvenimento, e che tra la prospettiva di una fine imminente e la fine stessa s'interpone qualche decimo, centesimo di secondo di affetto d'un'intensità estrema. Non è solo per alleggerire la disperazione di Clara e la paura di Leo che Justine aiuta a costruire la fragile struttura di una capanna. La «caverna magica», senza pareti materiali, non può essere considerata una fuga (poiché non c'è nessun posto dove fuggire), è piuttosto un modo trovato dai tre personaggi per affrontare l'Evento e contro-effettuarlo trascendentalmente.

Questo non è un mondo

L'esperienza estetico-filosofica di Lars von Trier manca di realismo. È poco probabile che un Armageddon cosmico o ecologico possa mettere brutalmente fine, in un lasso di tempo così corto, alla nostra forma di vita. La verità allegorica del film è piuttosto nella presa di coscienza dell'intrusione di Gaia e nella convinzione dell'irreversibilità, dell'irrevocabilità di tale intrusione: Gaia è venuta per restare e cambierà la nostra storia per sempre. È per questo che Gaia somiglia di più al pianeta *Melancholia* che alla Terra: *Melancholia* è un'immagine della trascendenza gigantesca ed enigmatica di Gaia, entità che si abbatte in maniera devastatrice sul nostro mondo umano.

Se il racconto di *Melancholia* è basato sull'idea di uno choc, il mondo può al contrario assentarsi a poco a poco. La prospettiva di una crisi ambientale planetaria sembra esporre meno le differenti specie viventi al rischio di una morte simultanea, che all'aggravarsi di una malattia degenerativa la cui origine furtiva ci sfugge. Se le cose continuano in questo modo, vivremo sempre peggio in un mondo molto simile a quello tratteggiato nei romanzi di Philip K. Dick. Mondi o piuttosto pseudo-mondi in cui lo spazio e il tempo si disintegrano, in cui le azioni si interrompono per prendere corsi incomprensibili; mondi dove in maniera erratica gli effetti precedono le cause, le allucinazioni si materializzano secondo ontologie contraddittorie, dove la vita e la morte diventano tecnicamente indiscernibili.

Esistono numerosi esempi recenti, nella letteratura e nel cinema, di rappresentazioni pessimiste di un futuro corrispondente allo schema «noi-senza-mondo», vale a dire di un'umanità alla quale si sottraggono le condizioni fondamentali di esistenza. *Mad Max* viene immediatamente in mente, ma si può citare anche *Matrix*, se si accetta una certa equivalenza tra un mondo desertificato e un mondo di puri miraggi. In entrambi i casi, la fine del mondo in questione è la fine del mondo umano, come risultato di un processo di devastazione ontologica dell'ambiente (devastazione o artificializzazione integrale del Pianeta) con effetti disumanizzanti sui sopravvissuti. Ma la migliore raffigurazione di una umanità-senza-mondo è l'oscuro romanzo *La strada* di Cormac McCarthy (Einaudi, Torino, 2007). Il mito apocalittico ivi elaborato può essere così sintetizzato: alla fine non ci sarà più niente, tranne alcuni umani e non per molto tempo. Questo libro racconta il percorso di un padre e di suo figlio su una terra morta, scura e purificata, dopo un disastro ambientale planetario dalle cause sconosciute. In mancanza di acqua potabile, di animali e di piante, i rari umani scampati alla catastrofe sopravvivono in maniera sordida entro ecosistemi completamente distrutti, grazie ai resti della civiltà (alimenti conservati, vestiti e utensili raccolti nei grandi magazzini abbandonati).

La strada descrive un processo di decomposizione sempre più spinto in cui gli oggetti si degradano a un ritmo viepiù rapido, fino al punto in cui gli umani sopravvissuti cominciano a comprendere che la morte non è come l'abbiamo sempre pensata, cioè un nemico esterno contro il quale dobbiamo lottare, ma un principio interno: siamo già morti e la vita è ormai ciò che passa all'esterno. Si può dire che in questo libro c'è un rovesciamento di prospettive nel senso amerindio del termine: quando pensiamo di essere i difensori del mondo dei

viventi, in realtà siamo già da tempo stati catturati dal punto di vista dei cadaveri. In effetti, nel romanzo di McCarthy, la morte minaccia ovunque e costantemente di catturare i rari sopravvissuti. Ruba loro gli oggetti, ne erode la memoria e ne distrugge a poco a poco il linguaggio; i corpi devastati dalla fame e dalla malattia diventano il nutrimento per i predatori cannibali, ex umani che hanno perduto la propria anima, la propria umanità per l'appunto. È difficile leggere questo libro senza provare l'angosciante sensazione di essere già nel mondo dei morti. Quando il padre del bambino muore, il bambino prosegue la strada con alcune persone incontrate lungo il cammino che gli sembrano affidabili, ma non hanno nessun posto dove andare. Quelli che camminano non arriveranno mai, per la semplice ragione che non c'è nessun posto dove andare.

Un altro esempio di un mondo che si svuota e scompare inesorabilmente è il magnifico film di Béla Tarr e Ágnes Hranitzky, *A torinói ló (Il cavallo di Torino)*. Qui i protagonisti sono non una coppia, come nel romanzo *La strada*, ma un trio: un vecchio parzialmente invalido, sua figlia e il cavallo da traino della famiglia (lo stesso che Nietzsche abbracciò a Torino?). Costoro abitano in una piccola e misera fattoria sperduta nella steppa e nel vento. La fine del mondo di questi contadini è un'essiccazione piuttosto che un deterioramento. È il vento aspro e sterile che soffia continuamente, portando foglie morte e polvere; è il pozzo in cui l'acqua cessa di arrivare; è la lampada che si spegne per mancanza di combustibile; è il silenzio che cresce tra padre e figlia; è il cavallo, diventato un animale apocalittico come in *Melancholia*, che non mangia più. È soprattutto la ripetizione nuda, cieca, inesorabile delle azioni quotidiane che sottrae l'anima ai personaggi. L'esistenza del cavallo; il padre e la figlia nella loro misera capanna, davanti al loro invariabile pasto: due patate, una a testa, ormai crude per mancanza di acqua e di fuoco. Come in *Melancholia*, anche in questo film il tema del tentativo fallito di rompere il cerchio malefico della depressione produce una sorta di (in)azione. A causa del prosciugamento del pozzo, padre e figlia partono tirando loro stessi il carro e il cavallo verso la città vicina. Ritornano però, inspiegabilmente, dopo qualche minuto (ore? giorni?), destinati una volta per tutte alla paralisi, vinti da un mondo esso stesso catatonico.

Il cavallo di Torino può essere letto come l'equivalente cosmologico della «banalità del male». La fine del mondo, secondo Tarr e Hranitzky, non sarà uno spettacolo dantesco, ma un declino frattale, una lenta e impercettibile scomparsa.

Dopo il futuro: la fine come inizio

C'è molta gente che guarda con entusiasmo alla possibilità di una perdita del mondo. Da questa prospettiva il mondo appare come un'impalcatura non più necessaria agli umani. In fondo, la fine di una Natura non-umana o antiumana può essere considerata come il compimento di un destino, in quanto il genio tecnologico della specie permetterà all'umanità di vivere in un ambiente da essa stessa configurato a propria misura. Questo approccio letteralmente «costruttivista» dell'umanità-senza-mondo nutre la visione di un iper-progresso di matrice tecno-capitalista capace di liberare gli esseri umani (o i più privilegiati fra loro) dal proprio sostrato biologico, grazie al prolungamento della longevità degli individui. Il fine consiste nel liberarsi dalla corporeità organica.

L'idea d'un'autofabbricazione dell'uomo del futuro e del suo ambiente grazie a una specie di eugenetica e grazie alla sintesi tecnologica di una nuova natura è sostenuta dai difensori della tesi della «Singolarità». Questa tesi è associata a Vernor Vinge e Ray Kurzweil, due pensatori *pop* che si situano alla frontiera tra tecnologia, intesa nel duplice senso di «padronanza tecnica» e di «pensiero sulla tecnica», e fantascienza. La «Singolarità» è il nome di una discontinuità antropologica annunciata dalla crescita esponenziale della capacità di trattamento dei dati da parte della rete informatica globale. Questa crescita

raggiungerà nel giro di una ventina d'anni un punto di flesso catastrofico. La biologia e la tecnologia dell'uomo entreranno allora in fusione, creando una forma superiore di coscienza macchinica che resterà tuttavia al servizio dei progetti umani, permettendo in particolare la trasmigrazione delle anime, vale a dire la codificazione della coscienza in software realizzabili in un numero indefinito di supporti materiali e il suo caricamento sul Web per un'eventuale successiva incarnazione in corpi puramente sintetici. La morte, alla quale dobbiamo l'idea di necessità, diventerà infine puramente opzionale.

Questa versione dello schema «uomini-senza-mondo», intesa come un superamento della condizione organica della specie, esprime la credenza e soprattutto il desiderio che la tecnologia conduca inesorabilmente a un miglioramento essenziale dell'uomo, a uno stadio *übermenschlich*, vale a dire a una condizione post-umana nella quale saremo trasformati definitivamente in quei «costruttori di mondo» tanto cari a Heidegger.

Il culmine dell'Antropocene, in questo senso, condurrà all'obsolescenza dell'umano, ma dall'alto, cioè per trasfigurazione gloriosa: l'umanità, tecnicamente ingranditasi al punto di emanciparsi dal mondo, comporterà la sussunzione della mondanità nel regno dell'uomo. Non dovremo più rendere conto al mondo, né far fronte ai suoi limiti, perché noi stessi ci trasformeremo in mondo, trasformando il mondo, il cosmo nella sua totalità, in una forma d'intelligenza squisitamente sublime. Nel futuro, insomma, tutto sarà umano, in quanto subentrerà la figura dell'Uomo-Universo.

I Singolaritiani, come amano farsi chiamare, sembrano indifferenti alla domanda se i limiti dei parametri del Sistema Terra saranno così generosi da concedere loro il tempo necessario per il grande salto in avanti. La crisi ambientale già in corso non rientra direttamente nelle loro speculazioni. Alcuni affini ai Singolaritiani hanno tuttavia prestato attenzione al problema delle condizioni tecnologiche immediatamente necessarie alla sopravvivenza del capitalismo e delle sue principali conquiste, la libertà e la sicurezza, in un quadro di consumi energetici crescenti e di persistente dipendenza dai combustibili fossili. Il *Breakthrough Institute*, un *think tank* americano di localizzazione incerta nello spettro politico, è uno dei nomi più conosciuti tra i difensori di questo capitalismo verde che si affida a soluzioni tecnologiche centralizzate e gode di una importante base radicata nella *Big Science*, in quanto a *corporation* e investimenti: fratturazione idraulica delle rocce per estrarne idrocarburi (*fracking*), espansione e perfezionamento delle centrali nucleari, grandi lavori idroelettrici (le dighe del bacino amazzonico, per esempio), OGM, geotecnologia ambientale.

T. Nordhaus e M. Schellenberg, fondatori dell'istituto e Autori del libro *Breakthrough. From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, sono un buon esempio della corrente dei «tecnofili cornucopie», secondo la definizione che ne ha dato Patrick Curry. Il libro è un discorso d'incoraggiamento in favore del capitalismo post-industriale che sarà in grado di mantenere i 10 miliardi di persone destinati a popolare la Terra a metà di questo secolo. Il capitolo intitolato "Greatness" espone la parola d'ordine degli Autori, «*Big is beautiful*», e propone una singolare lettura di Nietzsche, in particolare del suo appello alla creazione di nuovi valori appropriati alla nostra epoca, valori che vedranno rimpiazzare i filosofi del risentimento, del pessimismo e dei limiti con una filosofia della gratitudine, del superamento e della possibilità. È come se Nietzsche e Pollyanna, davvero una strana coppia, avessero generato un figlio mostruoso, che potremmo chiamare chiamare la Gratitudine dei Ricchi. «Quanti tra noi hanno la fortuna di vedere soddisfatti i loro bisogni materiali e post-materiali più elementari non devono sentirsi in colpa né vergognarsi della loro prosperità, della loro libertà e dei loro privilegi; devono invece provare *gratitudine*. Se il senso di colpa ci conduce a negare la nostra prosperità, la gratitudine ci spinge a condividerla».

Televangelisti che annunciano al loro gregge la prosperità imminente, così suonano ai nostri orecchi, piuttosto che portatori di una parola autenticamente nietzschiana... I teorici della decrescita, gli ecologisti con le loro litanie sulla necessità di ridurre i consumi, ma anche gli scienziati che insistono sull'idea dell'esistenza di limiti biogeofisici del Pianeta sarebbero Cassandre intente a distillare una miscela tossica di meschineria malthusiana, nichilismo metafisico e cattiva coscienza storica. In breve, un insieme di forze reattive che negano ai popoli del Pianeta quella via dell'abbondanza che è il nostro destino. Secondo Nordhaus e Schellenberg, la mancanza d'immaginazione è il problema degli ambientalisti, che dovrebbero viceversa sforzarsi di vedere la soluzione al riscaldamento globale nella liberazione e non nella restrizione dell'attività economica e dello sviluppo tecnologico. Piuttosto che decrescere si deve crescere ancora di più, produrre, innovare e prosperare, per dividere finalmente quest'abbondanza con chi ne è attualmente privato.

Lontani dall'idea di una singolarità catastrofica come quella profetizzata dall'avanguardia visionaria della futurologia californiana, i fondatori del *Breakthrough Institute* pensano che nessuna catastrofe possa realmente arrivare. Essi credono al contrario in un progresso continuo, in una «modernizzazione della modernizzazione» e in un perfezionamento del dispositivo tecnico della civiltà capitalista. L'ideologia di quest'istituto può essere letta come una variazione sul tema mitico dell'«umanità-senza-mondo», nel senso che nel buon Antropocene a venire non esisterà più un ambiente *esterno* all'uomo. Non soltanto perché l'uomo sarà trasfigurato dalla tecnica, come per i Singolaritiani, ma piuttosto perché l'antica Natura sarà ricodificata (o, meglio, ri-assiomatizzata) dalla megamacchina capitalista come un semplice problema di gestione delle risorse, di *governance* ambientale. Il sogno antropico dei moderni sarà così realizzato, il sogno di un post-ambientalismo in cui l'uomo si troverà circondato solo da un immane accumulo di merci, da centrali nucleari e, naturalmente, da qualche vasto e piacevole parco di ricreazione ecologica, popolato da sequoie geneticamente modificate.

Le cosmologie dei Singolaritiani e del *Breakthrough Institute* possono essere iscritte tra i vangeli del reincantamento del capitalismo, nella misura in cui annunciano una mutazione interna all'attuale sistema economico, grazie alla quale le forze produttive dell'ipermodernità genereranno un ordine eco-politico fondato sull'accesso universale (o relativamente universale) dell'umanità a una nuova abbondanza materiale. Ma c'è una variante di sinistra di questa escatologia tecnocratica che sta prendendo consistenza negli ultimi anni: l'«accelerazionismo». I teorici dell'accelerazionismo, presenti soprattutto nella vecchia Europa, danno prova di un intransigente disincanto metafisico, liminare alla «passione d'abolizione» di Deleuze e Guattari, che per il momento arriva fino all'elogio di un certo godimento necrofilo. Tutto ciò nella prospettiva d'una rottura politica violenta e d'un'intensificazione parossistica del nuovo spirito del capitalismo, capace di condurre a una trasformazione strutturale delle relazioni di produzione. Se i Singolaritiani esprimono un ottimismo tecnologico dal profilo *geek*, i pensatori dell'accelerazione si allineano su posizioni estetiche e politiche riconducibili al movimento *cyberpunk*, affermando il potere del negativo e manifestando, in alcuni casi, una forte nostalgia per la versione sovietica del fronte della modernizzazione.

L'intuizione principale degli accelerazionisti è che un certo mondo, che è già finito, deve finire di finire. Il mondo che immaginiamo essere esistito pienamente prima dell'avvento del capitalismo e che a tutt'oggi sopravvive, rabbuiato da «oscuri mulini satanici» (William Blake), non è in verità che un'illusione romantica, una matrice retrò che deforma la percezione del mondo reale presente. Il mondo reale è questo qui, il nostro mondo del tardo capitalismo, questo deserto nel quale la «Seconda Natura» dell'economia politica esercita la sua incontestabile sovranità metafisica sulla «Prima Natura», la vecchia *physis*

sempre troppo ecologica, organica e vitalista. La sussunzione reale si è estesa universalmente, il sistema capitalista è diventato assolutamente egemonico, la sua capacità di neutralizzare tutte le forme di resistenza si dimostra illimitata. Non c'è più e non c'è mai stato un al di fuori del capitalismo, un'esteriorità a esso anteriore, una *wilderness* al di là della sua storia. Così l'unica maniera per far emergere questo al di fuori è produrlo dall'interno, mettendo la megamacchina capitalista in *overdrive*, pigiando l'acceleratore che la definisce, potenziando la distruzione creativa che il capitalismo semina al fine di farlo terminare per autodistruzione, per poi creare infine un mondo radicalmente nuovo. L'accelerazionismo è una delle incarnazioni contemporanee della filosofia marxista della storia, che ha guadagnato terreno con le crisi del 1989, 2001 e 2008 e con altre date emblematiche della «fine del passato», assunte dai discorsi della Sinistra come segni beneauguranti di un cominciamento del futuro. Una simile provenienza caratterizza l'accelerazionismo, in via di principio, come una posizione anti-capitalista, anche se il prefisso più appropriato sembra essere piuttosto il *post-*, considerata la sua visione risolutamente teleologica e lineare della storia umana, oltreché la sua virulenta ostilità nei confronti della versione della «fine del passato» associata allo spasmo utopico del 1968. L'accelerazionismo ha l'abitudine di volersi erede legittimo dello spirito della Sinistra e di concentrare le proprie energie polemiche contro altre posizioni anticapitaliste, in tal senso è effettivamente un autentico erede del vecchio spirito della Sinistra. Il suo peggior nemico ideologico sembra essere costituito dall'ambientalismo e da altri discorsi «riterritorializzatori» dello stesso ordine, che sognerebbero un ritorno a condizioni meno artificiali dell'esistenza, possibilmente più fedeli all'indiscernibilità ontologica tra spazio, vita e mondo. L'affermazione dell'urgente necessità di arrestare la crescita economica al fine di recuperare valori e relazioni in vigore nel passato precapitalista, secondo gli accelerazionisti è qualcosa di assolutamente fantasioso e, in ultima, istanza, miserevole. Quale operaio di oggi vorrebbe ritornare alla vita contadina dei suoi antenati? Recentemente, Alex Williams e Nick Srnicek hanno scritto un «manifesto accelerazionista» [*#Accelerate. Manifesto per una politica accelerazionista*] dal profilo più solare, ma non meno aggressivo della versione nichilista dell'accelerazionismo *fin de siècle* rappresentata da Nick Land. Questo scritto ha avuto una certa eco nella blogosfera filosofica d'avanguardia (è apparso anche su *Uninomade*). I due giovani Autori vedono in una «politica prometeica che detenga la massima maestria sulla società e il suo ambiente» l'unica maniera possibile di andare al di là del regno del Capitale. Questa maestria mira a «preservare i benefici del tardo capitalismo», senza distruggere «la piattaforma materiale del neoliberismo». Si tratta, insomma, di «scatenare» le forze produttive che il capitalismo, secondo la diagnosi classica di Marx e Engels, al contempo genera e atrofizza, suscita e comprime. Ma per far ciò, bisogna riaffidarsi al Piano (leggi: allo Stato), ridando un senso positivo a quella trascendenza che la nostra ingenua credenza nelle virtù immanenti della Rete (leggi: del Mercato) ci ha indotti a disprezzare. La pianificazione economica centrale e l'autorità politica verticale riottengono così diritto di cittadinanza nell'immaginario di una Sinistra senza complessi. Come il *Breakthrough Institute*, col quale condividono la fede nelle capacità rigenerative del capitalismo e la speranza nel progresso, gli accelerazionisti accusano la Sinistra attuale di una terribile mancanza di immaginazione. Tuttavia, le immagini che costoro ci offrono non sono meno passatiste delle chimere bucoliche imputate all'altra Sinistra. Si tratta, in fin dei conti, di recuperare «i sogni che catturarono molti a partire dalla metà del diciannovesimo secolo fino agli albori dell'era neoliberista». In altre parole, di perfezionare il progetto del secolo della Ragione riprendendo e portando a compimento i sogni del secolo del Progresso.

Il «manifesto» conclude con fare grave: «La scelta che abbiamo di fronte è severa: o un post-capitalismo globalizzato o una lenta frammentazione verso il primitivismo, la crisi permanente e il collasso ecologico planetario». L'introduzione della prospettiva di una crisi ecologica nelle speculazioni degli accelerazionisti è una novità, che indica indiscutibilmente una certa crisi nelle loro teorie della crisi. Il dominio prometeico sembra ormai un grido di incoraggiamento lanciato alle truppe dei Moderni con le spalle al muro, una bandiera sventolata per tenere alto il morale dei combattenti, mentre la Prima Natura è in rivolta contro la bella progressione auto-propulsiva della Seconda e la temporalità della crisi ecologica entra in risonanza catastrofica con la temporalità della crisi economica. Il tema dell'accelerazione guadagna un senso inaspettato, in quanto ora si tratta non più solo di un'accelerazione liberatrice delle forze produttive, ma di un impulso crescente delle forze distruttive scatenate dall'interazione fisica tra il «sistema Capitalismo» e il «sistema Terra». Ne deriva la difficoltà di attribuire al collasso ecologico planetario l'aggettivo «lento» («una *lenta* frammentazione verso il primitivismo» ecc.), poiché tale collasso non rientra interamente nel campo della «nostra» scelta, non è *davanti* a noi (come pretendono gli Autori del «manifesto»), ma in buona misura *dietro* di noi: è già cominciato e non può essere invertito, si può al limite provare a *diminuirne* l'accelerazione. Insomma, ci sono buone ragioni per dubitare che questo genere di post-capitalismo arriverà in tempo per impedire il «lento» crollo ecologico planetario.

Molto meglio di Williams e Srnicek è Alain Badiou, il quale esprime perfettamente ciò che muove realmente gli accelerazionisti e spiega la loro ostilità verso il cosiddetto «primitivismo». Scrive Badiou: «Non ho paura di dirlo: l'ecologia è il nuovo oppio dei popoli. E, come sempre, quest'oppio ha il suo filosofo di servizio, [Peter] Sloterdijk. Essere affermazionisti significa anche passare oltre le manovre d'intimidazione condotte intorno alla natura. Bisogna affermare chiaramente che l'umanità è una specie animale che tenta di superare la propria animalità, un insieme naturale che tenta di de-naturalizzarsi».

Difficile essere più chiari, più affermativi e più erronei. L'ecologia è in realtà il nome di una perdita di fede nel destino manifesto della specie umana e nella sublimazione comunista di tale destino. Badiou vi vede al contrario un movimento regressivo, superstizioso, che propaga una religione della paura e che pretende di definire il contenuto e la forma del politico: non è più la politica in quanto tale, ma la politica climatica a porsi come destino. Ecco dunque che gli ecologisti vorranno riportarci indietro verso i terrori primitivi di un'umanità animalizzata, disorientata di fronte a una Natura onnipotente e imprevedibile. Secondo gli accelerazionisti noi dobbiamo scegliere tra l'animale che fummo e la macchina che saremo. Essi immaginano una specie post-umana impiantata su una piattaforma materiale iper-capitalista, ma senza capitalisti. Essi sognano di un'umanità extracorporea, di un mondo extraterrestre. Una natura de-naturalizzata dall'ex umano. Un materialismo, infine, spiritualizzato.

La bestia climatica

Banalmente, la conflagrazione del Pianeta è di solito immaginata come il risultato di una mega catastrofe improvvisa e totale. In realtà, soprattutto se ci atteniamo agli studi dei climatologi sul riscaldamento globale, la catastrofe appare come una degradazione progressiva, ma intensa e inesorabile, delle condizioni ambientali che hanno garantito la vita durante tutto l'Olocene. Gli effetti del riscaldamento globale sono molteplici: processi di impoverimento della fertilità dei suoli e dei mari, carenza d'acqua, deforestazioni, perdita di biodiversità, salinizzazione delle falde. Nel Sud del Pianeta centinaia di milioni di contadini sono costretti ad abbandonare le proprie tradizionali economie di sussistenza trasformandosi in profughi ambientali. Poi ci sono gli tsunami e i terremoti... Questi

processi gettano la specie umana in un'esistenza degradata, fisicamente e metafisicamente. Questo processo di degradazione subisce un'ulteriore intensificazione con la «biopolitica della catastrofe» perseguita dal capitale, il cui motto, per l'appunto, è: sfruttare la catastrofe.

Scrivono Danowski e De Castro: «Noi viviamo il tempo dei punti di flesso e delle curve di inversione. L'instabilità influenza non soltanto il tempo, ma anche le quantità (per esempio, aumento più o meno rapido del livello di anidride carbonica e delle temperature globali, innalzamento variabile del livello degli oceani), le qualità (il clima può essere più caldo o più freddo, più secco o più umido; si discute se il sistema Terra è più o meno sensibile all'accumulo di anidride carbonica), le misure stesse e le scale in generale, alterando anche la produzione dello spazio. Locale e globale si sovrappongono e si confondono. Siamo preda di un impazzimento generalizzato delle qualità estensive e intensive del sistema biogeofisico della Terra. Non c'è da stupirsi se alcuni climatologi parlando già del sistema climatico attuale come di una *bestia climatica*».

La storia umana è sempre stata costellata da molteplici crisi, tuttavia una minaccia come quella oggi incombente non si era mai vista prima. Non si tratta solo ed esclusivamente del riscaldamento globale, ma innanzitutto di un superamento dei limiti del sistema planetario. Tutto lascia intendere che siamo già entrati in un regime del «sistema Terra» totalmente diverso da quello che abbiamo conosciuto fino all'altro ieri. Il futuro prossimo è diventato imprevedibile e inimmaginabile, se non dentro la cornice della fantascienza e dell'escatologia messianica.

L'Antropocene è l'apocalisse

Com'è stato più volte ripetuto in questi anni, il *no future* dei primi punk è diventato un tratto epocale. Ma non è tutto, riemergono anche inquietudini precedenti, come quelle degli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento: la Guerra fredda e la corsa agli armamenti nucleari. Impossibile non ricordare la conclusione di *Essere o non essere*, il libro che Günther Anders dedicò alla «metamorfosi metafisica» dell'umano dopo Hiroshima e Nagasaki: «L'assenza di futuro è già cominciata».

La differenza tra la catastrofe nucleare e quella climatica è che la prima catastrofe è il risultato di una decisione cosciente di chi detiene il potere, mentre la seconda è una conseguenza non intenzionale delle azioni umane. Pertanto se la catastrofe climatica è meno «spettacolare» di quella nucleare, la sua ontologia è però più complessa per quanto attiene al nesso tra azione umana e temporalità. Tutto ciò ha ricevuto un nome: «Antropocene». Questo termine, coniato negli anni Ottanta dal biologo Eugene F. Stoermer e ripreso nel 2000 dal premio Nobel per la chimica atmosferica Paul Crutzen, designa l'epoca biologica successiva all'Olocene. In sostanza, l'Antropocene è il periodo della storia della Terra corrispondente all'età moderna della storia dell'uomo, quello in cui prende consistenza il modo di produzione industrial-capitalista. Adottando questo termine, zoologi, geologi, climatologi e oceanografi cercano di definire dettagliatamente l'impatto che l'attività umana ha sull'equilibrio del Pianeta.

Importante da sottolineare è che per la prima volta sono le scienze «dure», le cosiddette «scienze della natura», a formulare in termini rigorosamente empirici un problema specificamente metafisico com'è quello della «fine del mondo». In sostanza, si vuole insistere sul fatto che il problema della «fine del mondo» cessa di essere un astruso problema di teologia o il «fantasma» di antiche sette apocalittico-rivoluzionarie per diventare una categoria dell'esperienza dotata di evidenza empirica. L'Antropocene è un'era, un'epoca, ma si tratta di un'epoca che indica la fine dell'epocalità e della temporalità in quanto tali per la specie umana.

«Apocalisse senza Regno»

Questa formula di Günther Anders dice il vero sulla condizione umana nell'era dell'Antropocene. Se nella tradizione giudaico-cristiana l'Apocalisse ha sempre implicato una distruzione creatrice, nel senso che dopo la distruzione di questo mondo iniquo avrebbe fatto la sua comparsa il Regno Millenario, nell'Antropocene al contrario si configura una catastrofe del mondano al di fuori d'ogni orizzonte di salvezza.

Il ricorso andersiano al concetto di apocalisse si lascia ben illuminare anche dalle riflessioni che Ernesto De Martino compie in alcuni abbozzi preparatori alle analisi delle «apocalissi culturali» che avrebbero dovuto confluire ne *La fine del mondo* (Einaudi, Torino, 1977 e 2002). In alcuni passaggi di questo enorme *Nachlass*, la catastrofe del mondano viene individuata come una cifra fondamentale della congiuntura culturale contemporanea. La nuda e disperata catastrofe del mondano che caratterizza l'attuale condizione umana viene definita dall'etnologo napoletano «apocalisse senza *escaton*», proprio perché viene a mancare completamente quell'orizzonte religioso di salvezza che storicamente aveva sempre plasmato il tema della fine del mondo.

Quello di «Apocalisse senza Regno» è un concetto che riguarda anche l'impasse della politica. Da un lato le scienze della natura ci garantiscono che la catastrofe è inevitabile e che le prossime generazioni si troveranno a sopravvivere in un deserto ecologico e in un ambiente metropolitano infernale, dall'altro la politica è incapace d'immaginare un mondo oltre la fine del capitalismo. Per pensare una nuova figura del mondo c'è comunque bisogno, come suggerisce Giorgio Agamben, di una nuova formulazione ontologica dei concetti di «uso», «forma-di-vita», «inoperosità», «potenza destituente». Solo se si riuscirà a delineare i contorni di una forma-di-vita che non faccia più del mondo un oggetto di proprietà, ma solo d'uso, la politica potrà uscire dalla sua idiozia e paralisi d'oggi.

The Climate of History

È un articolo di Dipesh Chakrabarty, professore di South Asian Studies and History presso l'università di Chicago, che viene discusso a più riprese nel saggio di De Castro e Danowski. Per Chakrabarty l'Antropocene comporta oggi una trascinazione della storia socioculturale verso la storia biogeofisica. Questo sconfinamento è l'effetto della trasformazione della nostra specie da semplice agente biologico in *forza* geologica.

Questa metamorfosi della specie umana, dal nostro punto di vista, coincide con la costruzione delle città e il mantenimento dell'habitat metropolitano.

Mike Davis scrive: «I geologi calcolano che l'energia fossile spesa attualmente per plasmare la superficie terrestre secondo i bisogni della popolazione urbana in rapida espansione sia geomorfologicamente equivalente, per lo meno nel breve periodo, al lavoro dei principali motori tettonici del Pianeta. Potremmo affermare che siamo ormai diventati il principale agente geomorfico del paesaggio [...]. Allarma ancora di più il fatto che il metabolismo del carbonio delle aree urbane [...] forse distruggerà progressivamente la recente nicchia a clima temperato che ha reso possibile la superurbanizzazione».

E ancora, sempre secondo Mike Davis: «*Crisi ambientale è sinonimo di dimensione metropolitana in espansione*. [Infatti] le città ricche sono abilissime a esportare le proprie contraddizioni naturali a valle. Los Angeles, per esempio, cattura acque di deflusso ed energia ed esporta inquinamento e rifiuti solidi in un bacino vastissimo che comprende una dozzina di Stati occidentali e la Baja California. La classica preconditione naturale dell'urbanizzazione, il dominio su un unico ampio bacino fluviale, con l'avvento delle megalopoli è diventato un imperialismo ambientale di portata subcontinentale. [...] New

York, che un tempo stava semplicemente a cavalcioni del fiume Hudson, oggi estende la sua influenza alla baia di Hudson».

Le cause della crisi ecologica vanno dunque ricercate nell'imperialismo ambientale della moderna civiltà urbana. In tal senso, si tratta di ammettere che non esiste una crisi ecologica, ma piuttosto quella catastrofe che è l'ambiente urbano, in cui gli elementi naturali come fiumi, boschi, colline ecc. subiscono continue modificazioni finalizzate al potenziamento esclusivo della specie umana. Ciò che viene costantemente presentato come catastrofe ecologica è, in primo luogo, la manifestazione di un disastroso rapporto col mondo. In sostanza, si dovrebbe provare ad analizzare la crisi ecologica come crisi *oikologica*, ossia come declino delle capacità umane di abitare il mondo. (Nell'indice di una genealogia della metropoli il capitolo su «crisi ecologica e imperialismo ambientale della civiltà urbana» non può mancare.)

Il fenomeno più significativo del nostro secolo è allora «l'inquietante intrusione di Gaia» (il sistema vivente Terra) nell'orizzonte della storia umana, «la definitiva irruzione di una trascendenza che pensavamo di aver trasceso, il suo ritorno più forte che mai». La trasformazione degli umani in forza geologica, cioè in un fenomeno «oggettivo», si paga con il ritorno perturbante di Gaia nel mondo umano. Ciò che avevamo pensato di aver dominato una volta per tutte – la Natura, la Terra – ritorna sotto le vesti minacciose di «un soggetto storico, un agente politico e una persona morale».

Specie umana

Chakrabarty insiste sul fatto che l'Antropocene sembra esigere la reintroduzione del concetto di «umanità» in quanto specie umana, un concetto esecrato dalla teoria critica della globalizzazione capitalista. Egli afferma: «Gli effetti della catastrofe climatica possono essere compresi solo se cominciamo a vedere gli umani come una forma di vita e la loro traiettoria più recente come una parte della lunga storia della vita sulla Terra. Tutto ciò non significa che bisogna sostenere un essenzialismo specista pre-darwiniano o un genere di teleologismo socio-tecnico, ignorando il carattere storicamente contingente del capitalismo e la sua dipendenza dall'uso intensivo dei combustibili fossili. Tuttavia, senza la comprensione di ciò che, al di là dei limiti ristretti della storia come disciplina accademica, appartiene alla «storia profonda», ovvero le mutazioni genetico-culturali che hanno creato l'umanità centinaia di milioni d'anni fa, non possiamo cogliere l'importanza della nostra dipendenza, come specie fra le altre, dalle altre specie esistenti sulla Terra, e quindi dalle condizioni termodinamiche planetarie che sostengono la biosfera (e che reciprocamente, come sappiamo, ci condizionano)».

The Climate of History ha il grande merito di rilevare l'insufficienza della critica del capitalismo per comprendere la crisi planetaria. Di pari con la storia e la storiografia della globalizzazione, la critica corrente del capitale corre il rischio di sottovalutare tragicamente il vero problema: «La problematica della globalizzazione ci fa considerare il cambiamento climatico semplicemente come una crisi di gestione capitalista. È indubbio che il cambiamento climatico è strettamente legato alla storia del capitale, ma una critica che abbia per oggetto solo il capitale non è sufficiente per rendere conto delle questioni relative alla storia umana [...] allorché l'Antropocene si leva all'orizzonte del nostro presente». Il problema è che la coscienza biocosmopolitica richiesta da questa nuova temporalità necessita di un tipo di soggetto storico che Chakrabarty reputa paradossalmente impossibile: l'umanità in quanto specie, per l'appunto. Egli argomenta che il concetto di specie, utilizzato da alcuni naturalisti contemporanei, assolve un ruolo quasi hegeliano analogo a quello di «moltitudine» o di «masse» utilizzato dai marxisti, ma contrariamente a questi due concetti questa identità collettiva è fenomenologicamente vuota. Gli esseri

umani, secondo Chakrabarty, non si esperiscono mai in quanto specie: «Anche se possiamo identificarci emozionalmente in una parola come “umanità”, non sapremo mai che genere d’essere è una specie, in quanto nella storia delle specie gli umani sono solo un esempio del concetto di specie, come qualsiasi forma di vita. Però nessuno mai fa l’esperienza d’essere un concetto».

La solidarietà ontologica della specie umana con gli altri esseri viventi

Per De Castro e Danowski il concetto di specie umana proposto da Chakrabarty è insufficiente sul piano del comparativismo etnologico e manca di uno sforzo di traduzione. A loro avviso, lo storico indiano avrebbe dovuto prestare più attenzione ai discorsi di quei popoli subalterni che in altri studi egli stesso ha saputo così ben analizzare. Forse, se avesse prestato ascolto alle mitologie indigene, sarebbe riuscito a trovare un *analogon* concettuale di «umanità» in quanto «natura pre-specifica originaria, generica e preistorica». In alcune mitologie e cosmologie amerindie, per esempio, è all’opera una solidarietà ontologica della specie umana con gli altri popoli e collettivi non umani che abitano la Terra, solidarietà che non è la conseguenza inerte (concettuale) di una storia naturale, ma un dato attivo (esperienziale) della storia sociale degli insiemi dei viventi.

La solidarietà ontologica della specie umana con gli altri esseri viventi è possibile presso quei popoli non moderni che si rappresentano la natura in modo diverso dagli occidentali. In realtà, bisognerebbe dire che il modo in cui l’Occidente rappresenta la natura è la cosa meno condivisa al mondo. L’antropologo Marshall Sahlins scrive: «“In molte regioni del Pianeta, gli umani e i non umani non sono visti come esseri che si sviluppano in mondi incommensurabili secondo principi distinti. L’ambiente non è visto come una sfera oggettiva e autonoma: piante e animali, fiumi e rocce, meteore e stagioni non stanno in una stessa nicchia ontologica definita dalla sua non umanità”. L’aspetto positivo è che le piante e gli animali importanti per gli umani, come anche certi aspetti del paesaggio, i corpi celesti, i fenomeni meteorologici, perfino alcuni artefatti, sono anch’essi esseri viventi, persone con attributi umani, che a volte, in sogni o visioni, ne assumono perfino l’apparenza. Al pari degli esseri umani, queste altre specie di persone hanno anime o sono animate da spiriti, da qui la loro coscienza, intelligenza, intenzionalità, mobilità ed emotività, come anche la loro capacità di comunicare tra di loro e con le persone. [Si tratta] di un cosmo [come ci riferiscono gli autoctoni dell’America del Nord o gli amerindi brasiliani dell’Amazzonia] composto da una umanità immanente dove [...] “i rapporti tra le persone umane e ciò che chiamiamo *natura* assumono la qualità di una relazione sociale”» (*Un grosso sbaglio. L’idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano, 2010).

Nel brano qui riportato, Sahlins cita due antropologi, Philippe Descola e proprio Eduardo Viveiros De Castro, che seguono un percorso simile al suo per quanto attiene alla critica dell’epistemologia moderna. Questi due Autori presentano la prospettiva indigena come un rovesciamento di alcuni assunti della filosofia moderna: gli amerindi concepiscono gli animali e gli altri enti intramondani come persone *sui generis*, di modo che le interazioni degli esseri umani con ciò che si rappresenta convenzionalmente con il termine *natura* divengono qualcosa di simile a delle interazioni sociali. In tal senso, mentre la filosofia moderna dà per scontato che esistano un’unica natura e molte culture, nel mondo degli amerindi ci sono una sola cultura (dato che tutte le culture sono generalmente umane) e molte nature (distribuite in diversi mondi). In contrasto col multiculturalismo occidentale, questi Autori hanno scoperto il multinaturalismo dei nativi americani: una cultura, tante nature; un’epistemologia, molte ontologie. La molteplicità delle ontologie non comporta una distinzione rigida tra gli enti, ciò non deve passare inosservato. Nei loro studi sulle cosmologie degli autoctoni americani, questi antropologi ci descrivono un universo in cui il

Divenire è prioritario rispetto all'Essere e in cui la relazione con l'alterità non è un modo per stabilire l'identità bensì un processo interminabile: divenire-giaguaro per gli amerindi brasiliani, divenire-aquila per i Sioux Oglala del Nordamerica. Insomma, divenire-altro.

Mitocsmologie amerinde

Analizzando il rapporto tra umanità, mondo e storia nelle cosmologie amerindie, Danowski e Viveiros De Castro concludono la loro presentazione dei diversi immaginari legati alla fine del mondo.

Nella versione mitocsmologica amerindia l'uomo è posto come empiricamente anteriore al mondo. All'origine, tutto è umano. L'uomo è insomma ontologicamente primo rispetto al mondo. L'azione mitica si svolge in un tempo in cui non c'è ancora niente tranne l'uomo. Molti miti amerindi immaginano l'esistenza di un'umanità primordiale come la sola sostanza a partire dalla quale il mondo sarà formato. Si tratta quindi di racconti sul tempo prima dell'inizio del tempo. È un'era che possiamo chiamare pre-cosmologica. Attraverso una serie di peripezie, differenti porzioni di questa umanità originaria, non ancora completamente umana, ma dotata di facoltà mentali identiche alle nostre e con una certa tendenza a condotte immorali (incesto, cannibalismo ecc.), divengono spontaneamente (o in seguito all'azione di un demiurgo esterno) le specie biologiche, gli accidenti geografici, i fenomeni meteorologici e i corpi celesti che compongono il cosmo attuale. La parte umanoide, che non è trasformata e che resta sostanzialmente eguale a quella precedente, è l'umanità storica contemporanea. È la natura che nasce e si separa dalla cultura e non il contrario come nelle nostre antropologie.

Antropomorfismo contro antropocentrismo

Gli amerindi partecipano della gigantesca minoranza di popoli che non sono mai stati moderni, in quanto non hanno mai sviluppato il concetto di Natura. «Prospettivismo» è il termine che Viveiros De Castro ha scelto per descrivere una nozione molto diffusa nell'America indigena. Questo termine significa che ciascuna specie vivente si vede come umana (anatomicamente e culturalmente), poiché ciò che essa vede di sé è la sua anima, un'immagine interna che è come l'ombra o l'eco dello stato umanoide ancestrale di tutti gli esseri viventi. L'anima, sempre antropomorfa, è l'aspetto che prendono gli esistenti quando guardano o interagiscono con gli altri esseri della stessa specie. La forma corporea di una specie (frequentemente descritta come un abito) è la maniera attraverso cui questa specie è vista dalle altre. Così, quando un giaguaro vede un altro giaguaro vede un altro uomo, ma quando guarda un uomo vede un pècari o una scimmia, in quanto sono le cacciagioni più apprezzate dagli indios amazzonici. Tutti gli esistenti nel cosmo si auto-percepiscono come umani, ma non vedono le altre specie come umane. Gli uomini non vedono gli animali come uomini; tuttavia, anche se gli animali non sono uomini per noi, sappiamo che sono umani per se stessi. Allo stesso modo, noi sappiamo di non essere umani per le altre specie che ci percepiscono o come prede o come specie predatorie, a seconda delle posizioni rispettivamente occupate nelle catene alimentari.

Le ontologie animiste degli amerindi si definiscono in quanto manifestazioni di un principio antropomorfo agli antipodi del principio antropocentrico, che a noi appare come una delle radici più profonde della metafisica occidentale. L'antropomorfismo è una completa inversione ironica dell'antropocentrismo. Dire che tutto è umano significa dire che gli umani non sono una specie a parte. Inversamente, l'antropocentrismo, facendo degli umani una specie animale dotata di un supplemento trasfiguratore o segnata da una trascendenza, non fa che distinguerla dal resto della natura.

La fine del mondo degli indiani

Costante nelle mitologie indigene sulla fine del mondo sembra essere l'impossibilità d'immaginare un mondo senza di noi, cioè senza l'umanità. Le cosmologie mesoamericane immaginano ere successive o «soli» caratterizzati dalla distruzione e dalla creazione di nuovi mondi e delle loro rispettive umanità. Come la distruzione del mondo è distruzione dell'umanità e viceversa, così la nuova costruzione e creazione del mondo è necessariamente nuova creazione della vita, ma – l'abbiamo visto – la forma della vita è l'umano. L'idea di una distruzione ultima e definitiva del mondo e della vita, anche se rara, è tuttavia presente in queste cosmologie. Da sottolineare è, comunque, il fatto che l'umanità è consustanziale al mondo, immanente a esso. In fondo, tutto il cosmo è fondato su una materia umana.

Questo mondo che muove dall'umano (cioè dagli indiani) include i Bianchi e la loro civiltà materiale. All'inizio dei tempi, il demiurgo escluse dal centro del mondo un gruppo di uomini, a causa dei loro atteggiamenti aggressivi o avari. I discendenti di questo gruppo sono i Bianchi, che molti secoli dopo han fatto un inatteso ritorno. Il loro arrivo in America ha prodotto un'intensa perplessità metafisica, che continua tutt'oggi, presso gli indigeni. Il ritorno dei Bianchi, che è cominciato nel XV secolo per poi continuare, è sempre accompagnato da indignazione e apprensione, che sul piano speculativo si sviluppano in una varietà di atteggiamenti quali il profetismo, l'insurrezione autonomista, l'attenzione per il rinnovamento cosmico attraverso la catastrofe, la riformulazione strategica dello sciamanesimo indigeno in un linguaggio eco-politico. Per gli indigeni si tratta di recuperare la propria forma di vita, di conservarla, non di «crescere», «progredire» o «evolvere». Come dicono i popoli andini, con una frase diventata celebre, si tratta di «*Vivir bien, no mejor*» (vivere bene, non meglio).

Nelle mitologie amerindie le apocalissi periodiche sono la regola. Ma quando queste mitologie si vedono sollecitate dalle molteplici informazioni sulla catastrofe climatica in corso; quando a ciò si aggiunge la constatazione diretta di una rottura dei ritmi ciclici delle stagioni; quando la distruttività dei programmi di crescita promossi dagli Stati-nazione ostaggio della megamacchina capitalista – e il Brasile ne è un esempio perfetto – si impone all'evidenza, allora le inquietudini circa l'impossibilità manifesta di perseverare nella propria forma di vita sfociano in un profondo pessimismo. E tali condizioni sono oggi sempre più presenti nell'America indigena.

Gli Yanomami associano le attività minerarie effettuate sul loro territorio a un indebolimento della crosta terrestre, a un suo deterioramento, nonché all'emanazione di effluvi patogeni che sono all'origine di epidemie ed estinzioni biologiche. Essi sono convinti che l'ignoranza dei Bianchi – chiamati armadilli giganti o pècari mostruosi, a causa della loro incessante attività di scavo e rimozione della terra – è all'origine di una vendetta soprannaturale che sta provocando in diversi punti del Pianeta siccità e inondazioni. Con la morte degli ultimi sciamani Yanomami, presto gli spiriti malefici si impossesseranno del cosmo, il cielo crollerà e noi saremo tutti quanti annientati. Lo sciamano Kopenawa ammette la possibilità, nel lungo periodo, della venuta di un'altra umanità, ma gli attuali «Bianchi mangiatori di terra» spariranno insieme con gli indigeni.

I Guaraní hanno recentemente sviluppato un'escatologia nella quale la nuova creazione del mondo e dell'umanità dopo la catastrofe non includerà i Bianchi. La Terra attuale non sarà esattamente distrutta come la prima volta, ma conoscerà una grande pulizia: Nhanderu (suprema divinità dei Mbyā) raschierà la spessa crosta terrestre e la getterà nel mare, lavando così il mondo da tutte le immondizie con cui i Bianchi l'hanno avvelenato.

L'umanità intera perirà in questo colpo di scopa purificatore; gli Mbyā, tuttavia, saranno

ricreati da Nhanderu per ripopolare il mondo rinnovato, mentre i Bianchi periranno definitivamente e non resterà nessuno capace di rigenerare questa razza maledetta. È un fatto che molti popoli amerindi percepiscono come imminente la distruzione del mondo attuale. In realtà, essa è già cominciata. Oiara Bonilla, antropologa dell'Universidade Federal Fluminense, ha registrato una conversazione, nel novembre 2011, con una guaritrice Guarani-Kaiowá del Mato Grosso do Sul. Il territorio di questo Stato federato brasiliano, grande quanto la Polonia, è stato letteralmente rasato dall'agro-industria capitalista al fine di impiantarvi la monocultura della soia e della canna da zucchero. La guaritrice dice che diversi segnali hanno preso ad annunciare la fine del mondo: violente tempeste si erano abbattute sul villaggio poche settimane prima dell'intervista, i galli si erano messi a cantare sistematicamente fuori dell'orario abituale e, segno ancora più grave, la guaritrice aveva sorpreso i suoi polli a chiacchierare come delle persone. Ora, noi sappiamo che quando il mondo finirà, gli animali ridiventeranno umani come lo erano stati nel tempo mitico: cani, polli, bestie selvagge, tutti parleranno di nuovo il nostro linguaggio, in una «de-speciazione» regressiva che ci riporterà al caos originario fino a quando un nuovo piano d'immanenza sarà tracciato e così un nuovo mondo potrà sorgere.

Umani e terreni nella guerra di Gaia

La cultura contemporanea testimonia della sensazione crescente, per quanto né unanime né tanto meno vasta, che i due personaggi della nostro mito-antropologia – l'umanità e il mondo (la specie e il Pianeta, la società e i suoi ambienti, il soggetto e l'oggetto, il pensiero e l'essere) – sono entrati in una nefasta congiunzione cosmologica e spazio-temporale, sotto i controversi nomi di «Antropocene» e di «Gaia». Il primo di questi nomi designa un nuovo tempo del tempo, un nuovo concetto e una nuova esperienza della temporalità, in cui la differenza tra la scala della storia umana e le scale biologiche e biofisiche diminuisce drasticamente, per non dire che tende a investire il futuro prossimo diventando non solo sempre più imprevedibile, ma fors'anche impossibile. Il secondo nome, Gaia, designa un nuovo modo di esperire lo spazio e attira l'attenzione sul fatto che il nostro mondo – la Terra, divenuta da un lato all'improvviso esigua e fragile e dall'altro suscettibile e implacabile – ha assunto le sembianze di una potenza minacciosa ed evocatrice di divinità indifferenti, capricciose e incomprensibili provenienti dal nostro passato arcaico. Imprevedibilità, incomprensibilità, senso di panico di fronte alla perdita di controllo, ecco una serie di sfide inedite lanciate contro le orgogliose garanzie della modernità. Chakrabarty, Anders e Latour sono per Viveiros De Castro i tre Autori che con l'entrata in scena dell'Antropocene e di Gaia si sono fatti portatori di una riconfigurazione metafisica dell'umanità e del mondo.

Günther Anders, in *Essere o non essere*, un saggio dedicato alle mutazioni generate dall'umanità con l'invenzione della bomba atomica, insiste sul carattere ingannevole di espressioni quali «minaccia dell'umanità per se stessa» o «suicidio atomico», che evocano l'immagine di un'umanità provvista di un'essenza unica e universale, lacerata dal dubbio se spingere oppure no il pulsante dell'olocausto nucleare. La scelta tra queste due azioni possibili si farebbe dunque nel foro interiore di ciascuno di noi (o nel foro interiore di questo universale che sarebbe la specie umana) prendendo la forma di un conflitto tra due inclinazioni contrarie della nostra anima. L'aspetto seducente di questa concezione è che essa sembra lasciare uno spazio per la speranza, la speranza che la nostra volontà, quest'istanza che si suppone essere neutra, potrà esercitare il ruolo di arbitro prendendo la giusta decisione, una volta debitamente informata dalla ragione. Nondimeno Anders ritiene che, in questo tempo della fine andato a cominciare con l'era nucleare, non abbiamo il

diritto di dissimulare l'esistenza di due posizioni ben distinte: quella dei carnefici e quella delle vittime. Non si tratta di un suicidio, ma di un omicidio commesso da una parte della specie ai danni dell'altra parte.

Nella catastrofe climatica oggi annunciata dall'Antropocene, la distinzione tra vittime e carnefici risulta storicamente chiara dal punto di vista collettivo o sociale, ma è un po' più difficile da tracciare sul piano individuale, dal momento che siamo oggi – molti di noi umani e numerosi non umani che abbiamo ridotto in schiavitù o «colonizzato» – allo stesso tempo colpevoli e vittime in ciascuna delle nostre azioni. Nell'Apocalisse nucleare periremo tutti, ma ciò non impedisce che sia possibile identificare i campi avversi e che si debba farlo, come ha di recente suggerito Latour e come scriveva già lo stesso Anders: «Il tempo della fine nel quale viviamo contiene due tipi di uomini: quello dei carnefici e quello delle vittime. Noi dobbiamo tener conto di questa dualità nelle nostre relazioni: il nostro lavoro ha per nome lotta».

Anders evoca qui un vero combattimento politico, una guerra, nel senso che Latour attribuirà poi a un intellettuale ideologicamente agli antipodi dell'Autore di *Essere o non essere*, Carl Schmitt. La concezione schmittiana della guerra, che riemerge in Anders e in Latour, è quella di un confronto strettamente immanente, senza possibilità di intervento da parte d'un arbitro esterno o d'un'autorità superiore. Si tratta di affrontare il nemico nei termini di una negazione essenziale, qual è il possibile annientamento fisico dell'altro.

Anders parla di un combattimento condotto nel «tempo della fine» in vista del differimento della «fine dei tempi», un combattimento politico per la pace al fine di evitare questa guerra che, paradossalmente (ancora un parallelo con l'Antropocene), è già cominciata nel preciso istante in cui la prima bomba atomica è diventata fabbricabile e che – non dimentichiamolo – per la stessa ragione non è ancora terminata. Bruno Latour parla di una guerra da dichiarare al fine di rendere pensabile l'inizio di una pace che, oltre a evitare la «fine del mondo» causata dalla generalizzazione dell'ecocidio che accompagna l'avanzare del fronte della modernizzazione, permetta la creazione o l'instaurazione di un mondo, più precisamente di un «mondo comune». È questo un *modus vivendi* tra gli abitanti di un Pianeta posto ora sotto l'egida di Gaia, un «personaggio divino» (*Theôteros*) assai differente dalla Natura e dalla Divinità dell'età moderna, che non ha alcun interesse a porsi come arbitro in un conflitto tra i due popoli, i due *demoi* nemici che si contrappongono oggi in un combattimento mortale intorno al *nomos* (ordine-distribuzione-appropriazione) della Terra. È da molto tempo che Latour presenta le prove del crollo storico della distinzione tra Natura e Politica, questa distinzione fondatrice della Modernità. Di recente egli ha sottolineato che il crollo ambientale del Pianeta è al tempo stesso il risultato più reale e la prova più eloquente dell'irrealtà di una tale distinzione. Si potrebbe dire che stiamo assistendo al fallimento dei molteplici organi di governo cosmopolitico (il *nomos*) dei Moderni. Nelle conferenze Gifford del 2013, Latour propone un'analitica serrata della relazione tra i poli «umanità» (l'*anthropos* come *demos*) e «mondo» (la «Natura» come *theos*, ma anche il mondo in quanto ordinato-appropriato dai Moderni), sottolineando il carattere diviso, non totalizzabile, polemico, contingente (in una parola: politico) di questi *due* attanti, ciascuno dal proprio lato, e quindi l'impossibilità di distinguerli in quanto tali in due campi omogenei e contrapposti. Riprendendo queste osservazioni, De Castro afferma che i due «personaggi» mitici del suo saggio foggiano un' unica opera: l'umanità non è l'inverso dell'essere, non è il negativo del mondo, come il mondo non è il «contesto» (l'«ambiente») di un Soggetto che lo contro-definisce come Oggetto. Non è questa dualità che conta, e ancor meno questo negativo che s'impone.

Tuttavia, è esattamente questa la ragione per cui bisogna riconoscere che siamo al centro di una guerra. La questione della crisi climatica ha impresso a questa guerra un carattere

d'urgenza, ponendoci di fronte alla necessità di determinare nella pratica contro chi questa guerra sta per iniziare e in quale fronte ci posizioniamo. La breccia verso una futura pace universale, secondo Latour, non potrà essere aperta se non a partire da un rifiuto, molteplice e combinato, della struttura cosmopolitica (*demos-theos-nomos*) instaurata dai Moderni. Rifiuto, dunque, dell'unificazione del «mondo», questo spazio multinaturale di coesistenza tra i piani d'immanenza tracciati dagli innumerevoli collettivi che lo percorrono e lo animano; rifiuto della separazione e della precedenza del campo dei fatti su quello dei valori, del dato sul costruito, della natura sulla cultura; rifiuto del potere di polizia attribuito alla Scienza come unico intermediario autorizzato della prima Natura; rifiuto del solo «vero» feticismo, cioè, la presunta funzione referenziale dell'Economia come scienza della seconda Natura (pretesa di misurare determinati valori, in realtà istituiti dalla stessa attività di misurazione). Rifiuto, infine, dell'idea di un *anthropos* inteso come entità prematuramente unificata, figura che eclissa, ancora una volta in nome d'una Natura, la pluralità contraddittoria ed eterogenea di condizioni e interessi dei collettivi che si affrontano la terrificante teofania di Gaia.

Seguendo il tema della «teologia politica» che Latour sviluppa nelle conferenze di Gifford, De Castro parte da una rilettura del polo «mondo» del macro schema mitico. Latour, secondo De Castro, ci esorta a testimoniare della transizione storica in corso tra due immagini del mondo (e a lottare affinché essa giunga a compimento): da una parte la Terra della moderna scienza galileiana, una sfera celeste fra le altre, vagante in un universo isotropo e infinito, in conformità con le leggi eterne della matematica, e dall'altra la Gaia di James E. Lovelock e Lynn Margulis, un'eccezionale regione locale nell'universo, un *hapax* cosmico creato dall'attività geomorfica della vita, il cui contributo psico-chimico alla costituzione di un sistema lontano dall'equilibrio è stato e continua a essere determinante per la conservazione della vita stessa.

La Terra-Gaia si separa quindi dalla Terra-corpo celeste, il sublunare si distingue di nuovo dal sopralunare, l'idea di «mondo» ritrova un senso radicalmente chiuso, ma anche immanente: terrestre, locale, prossimo, secolare, non unificato. L'espressione «il nostro mondo sublunare» appare spesso nelle conferenze di Gifford, sempre in contesti nei quali Latour opera una distinzione tra la situazione di legalità universale (*quid juris?*) della Natura, come è affermata dalla teoria della relatività o dalla meccanica quantistica, e la situazione di intreccio empirico, essenzialmente pratico (*quid facti?*) tra l'umanità e questa Terra, situazione che possiamo chiamare, stavolta senza intenzioni peggiorative, *l'eccezionalità terrestre*. (Per inciso, Latour non rifiuta la legalità universale della Natura qual è affermata dalla teoria della relatività o dalla meccanica quantistica in quanto tale, ma solamente in quanto emanazione mistica di un modello di Scienza considerata come arbitro supremo, sostituto della Divinità che questa stessa Natura è venuta presumibilmente a detronizzare.) In questo senso, assume qui tutto il suo significato politico la scelta di Paul J. Ennis di opporre il cosmocentrismo dei sostenitori del «realismo speculativo» – questi grandi «deteritorializzatori» fortemente riterritorializzati sulla *Big Science*, un sapere psico-matematico e un dispositivo tecno-economico per accedere al remoto – al geocentrismo della «filosofia continentale», qui rappresentato dalla predilezione latouriana per le «*small sciences*», le scienze terrene, nel doppio significato di scienze terra-terra – saperi della prossimità (suolo, clima, ecologia, città) – e di scienze *secolari* – saperi che assumono la natura come correlato interno, multiplo, animato, soggetto a controversie e perpetuamente *in fieri* dell'attività concreta degli scienziati. Isabelle Stengers, comunque, saprà rendere ancora più radicalmente esplicito questo senso con la sua nozione di «*slow science*», poiché la sola cosa che bisogna accelerare di fronte alla «barbarie che avanza» è precisamente il processo stesso di *rallentamento* delle scienze e della civilizzazione che le ha in mano.

Ma la Terra-Gaia di Latour, benché essenzialmente *animata*, come in un racconto di fate, non è un'entità *super-animata* alla maniera di un misterioso Grande Personaggio onnipotente, qualcosa come un super-organismo dotato di una misteriosa intenzionalità che sarebbe la risultante equilibrata di tutte le forze attive al suo interno, il che presupporrebbe la presenza ai comandi di un Ingegnere o di un Governatore, dispensatore di ruoli alle «parti» preesistenti. Nella rilettura di Lovelock operata da Latour, Gaia è un gigantesco accordo discordante, variabile e contingente fra intenzionalità multiple distribuite fra tutti gli agenti. Ogni organismo manipola i suoi vicini per rendere la propria sopravvivenza meno improbabile, il che dissolve l'opposizione tra interno ed esterno, organismo e ambiente, poiché l'ambiente di ciascun organismo, e dunque di tutti gli organismi, è costituito dagli altri organismi, la cui intenzionalità interconnessa forma «onde di azioni» che si sovrappongono in cicli perpetui di flusso e riflusso, espansione e contrazione. Benché Gaia sia un mondo vivente e plurale come il mondo edenico della *wilderness*, non si tratta tuttavia di un mondo armonioso ed equilibrato. Se il mondo edenico è un mondo senza storia, Gaia è al contrario fatta di storia, di *storia materializzata*, è una sequenza contingente e disordinata di avvenimenti piuttosto che lo sviluppo di una causalità sopralunare obbediente a leggi atemporali.

Resta da sapere chi è il *demos* di Gaia, il popolo che si sente riunito e convocato da questa entità, e chi è il suo nemico. Bisogna innanzitutto rifiutare qualsiasi candidato unico pretendente all'(in)degnità di essere eponimo dell'Antropocene. La nozione di «specie» è scartata non tanto per la sua evanescenza fenomenologica, quanto piuttosto per la sua dipendenza dalla Natura apolitica e antistorica della Modernità, come d'altronde il potere arbitrale della Scienza. Ma anche le masse rivoluzionarie della Sinistra classica, quest'altra incarnazione ricorrente dell'universale moderno, sono fuori gioco poiché la loro vittoria continua a dipendere da una generale e intensificata avanzata del fronte della modernizzazione, tanto sul piano pratico (distruzione ambientale), quanto teorico (culto della Natura e della Ragione). Ciò che l'Antropocene mette sotto scacco, giustappunto, è la nozione stessa di *anthropos*, un soggetto universale (specie, classe o moltitudine) capace di agire come un sol popolo. La situazione propriamente *etnopolitica* dell'«umano» come molteplicità intensiva ed estensiva dei *popoli* dev'essere riconosciuta come direttamente implicata nella crisi dell'Antropocene. Se non esiste un interesse universale umano *positivo* ciò dipende dal fatto che esiste una diversità di allineamento dei diversi popoli o «culture» mondiali con altri attori o popoli *non umani*, formanti ciò che Latour chiama i «collettivi», contro gli autoproclamatisi portavoce dell'Umano universale. Il multiverso, lo stato antinomico o pre-cosmico, resta non unificato sia dal lato dell'umanità sia da quello del mondo. L'unificazione è declinata al futuro e dipenderà dalla capacità di negoziazione, una volta dichiarata la guerra, la «guerra dei mondi», come la chiama Latour.

La guerra di Gaia è una guerra dei mondi e non un conflitto sullo stato presente e futuro del mondo, in quanto non si tratta di discutere se c'è oppure no il riscaldamento globale o se è in corso una catastrofe ambientale, dal momento che si tratta di fenomeni molto ben documentati dalle discipline scientifiche. Si tratta di una situazione di *guerra civile* e non di un'operazione di polizia condotta a partire dal comando di un'autorità legittima. Si tratta insomma di decidere in che mondo vogliamo vivere. Latour scrive: «Gli enunciati sui conflitti ecologici riguarderanno il “punto di ebollizione dell'acqua” o piuttosto la “minaccia della Guerra fredda”? In altri termini, abbiamo a che fare con dati di fatto lontani o con una serie di sensibilità e preoccupazioni, in tutta la loro acutezza? Riguardo a coloro che si schiereranno in questa guerra, c'è da osservare che non abitano letteralmente lo stesso mondo. Per dirla più esplicitamente: alcuni di noi si preparano a vivere come Terreni nell'Antropocene, altri hanno deciso di restare Umani nell'Olocene».

Se i Terreni dell'Antropocene non si confondono con l'intera specie umana, ciò significa che il popolo di Gaia è una parte di questa specie ed esclusivamente di questa specie? Latour sembra parteggiare per i Terreni, è a questa parte ch'egli fa appello nelle sue conferenze di teologia politica. Legati ontologicamente e politicamente alla causa della Terra, i Terreni intraprendono oggi il cammino della guerra contro gli ambigui e perfidi Umani. Questa razza, originariamente nord-occidentale, ma talvolta meno europea e più cinese, indiana, brasiliana, alla quale appartengono certamente i Moderni, ha rinnegato la Terra in due riprese, affermandosi liberata dalle prove e dalle sofferenze imposte dalla Natura, grazie alla tecnologica, e definendosi come la sola civiltà che è scampata al mondo chiuso (pericoloso e imprevedibile) degli animismi arcaici e che ha saputo aprirsi all'universo infinito della natura inanimata.

Latour, però, sembra non sapere bene che cosa pensare dei Terreni. A volte essi sono presentati come una rete emergente di scienziati latouriani indipendenti (per opposizione agli scienziati modernisti e alle *corporation* che ne sono i padroni), alfiere di una scienza «pienamente incarnata», dinamica, politicizzata e orientata verso il nostro mondo sublunare, che rappresenterebbero «la piccola, minuscola, fonte di speranza». Speranza che Latour non è poi così sicuro sia ancora da mantenere. Altre volte i Terreni appaiono come il nome di una causa comune che riguarda tutti i collettivi del Pianeta, ma che non può consolidarsi se i futuri ex Moderni non fanno voto di umiltà e non si aprono a uno spazio d'interlocuzione cosmopolitico. Scrive Latour: «Se il multiverso è reintrodotta e se le scienze naturali sono restituite al loro essere, sarà infine possibile permettere che gli altri collettivi, cessando di essere mere culture, abbiano accesso alla realtà, compongano il proprio cosmo, ma utilizzando anche altre chiavi [...]. Una tale reimpostazione è particolarmente pertinente per i tempi attuali, in quanto, se la Natura non è universale, i climi sono sempre stati importanti per tutti i popoli. La reintroduzione del clima come nuova preoccupazione cosmopolitica comune dona tutt'altra urgenza a questa comunaltà tra collettivi».

Il clima, cosa variabile e incostante per eccellenza, diventa l'elemento di sincronizzazione storico-politica dell'interesse di tutti i popoli del mondo. Il tempo che fa diventa ciò che conta nel tempo che passa.

Fatto sta che Latour esita a identificare i suoi Terreni. Nelle conferenze di Gifford, egli traduce Terreni con «*Earthlings*» o più frequentemente con «*Earthbound people*», giocando sulle molteplici connotazioni di questa locuzione composta: popolo che si *dirige* verso la Terra, che le è *attaccato*, che ne è *affascinato*. Nella quinta conferenza, egli paragona questo «popolo-attaccato-alla-Terra» alla coppia di umani del *Cavallo di Torino* di Béla Tarr e Ágnes Hranitzky, condannata a sopravvivere – forse bisognerebbe dire «sottovivere» – su una terra che perde a poco a poco la sua condizione di mondo. Per De Castro, questo accostamento sembra terribilmente enigmatico. Beninteso, non sembra troppo azzardato interpretare la monotonia mortale che schiaccia i protagonisti del film come un'eloquente allegoria della condizione di un gran numero di popoli indigeni del Pianeta dopo il passaggio del fronte della modernizzazione nelle loro vite. Ma, per De Castro, il termine «Terreni» sembra dover essere segno e veicolo di gioia piuttosto che di melanconia. In tal senso, non bisogna tralasciare di menzionare il raggio di gioia, solitario e incongruo, che compare nel film per qualche minuto, sotto la figura di un carro di Tzigani che attraversa rumorosamente la proprietà dei due protagonisti, domandando dell'acqua, per poi proseguire subito il cammino. Gli Tzigani lasciano ai protagonisti – che, invitati ad andare con loro, rifiutano – un misterioso libro in cui si parla della chiusura e della demolizione delle chiese. Costoro potrebbero essere la vera immagine anticipatrice dell'avanguardia dei Terreni, coloro che saranno capaci di condurre la guerra contro gli Umani. Considerato che

è difficile concepire il popolo di Gaia come una *maggioranza* o come l'universalizzazione di una buona coscienza europea, i Terreni non possono che essere un popolo «irrimediabilmente minore», un popolo che non confonderà mai il territorio con la Terra. Anzi, i Terreni somigliano meno al «pubblico fantasma» delle democrazie occidentali, che al *popolo che manca* di cui parlano Deleuze e Guattari, il popolo minore di Kafka e Melville, la razza inferiore di Rimbaud, il popolo che diventa capace di sperimentare una resistenza al presente e di creare anche «una nuova terra».

La fine del mondo come avvenimento frattale

Procedendo nella sua esposizione, Latour si domanda se non sia possibile accettare la candidatura «di quei popoli che si pongono sotto l'egida, per esempio, di Pachamama [“Madre terra”, in lingua quechua]». Egli qui si riferisce ai popoli amerindi e ai loro simili non moderni, che adattano sempre più la retorica ambientale occidentale alle cosmologie, ai vocabolari concettuali e ai progetti esistenziali loro propri, ritraducendoli in un linguaggio modernizzato con l'intenzione politica di essere intesi dai cittadini delle società privilegiate dell'emisfero settentrionale, almeno da quelli che si sono già resi conto che stavolta le cose stanno prendendo una brutta piega dappertutto e per tutti. Tuttavia, Latour non crede che il «popolo di Pachamama» sia all'altezza del compito: «Nessuno di questi popoli detti “tradizionali”, di cui ammiriamo così spesso il sapere rudimentale, è preparato ad amplificare il suo modo di vita in modo da adattarlo alle dimensioni delle gigantesche metropoli in cui si intasa oggi oltre la metà della specie umana».

A De Castro sembra che Latour non consideri nella giusta prospettiva la possibilità che popolazioni in genere piccole e dotate di una tecnologia relativamente rudimentale, come i popoli indigeni e tante altre minoranze sociopolitiche della Terra, possano divenire decisive in un futuro post-catastrofico o, se si preferisce, in un mondo umano drasticamente diminuito. Latour non sembra, insomma, pronto ad accettare la situazione altamente probabile nella quale saremo noi, il popolo del Nord, con le nostre società industriali, OGMizzate, basate sui farmaci e dipendenti da uno spropositato consumo di energia, a dover fortemente ridurre il nostro prezioso stile di vita.

L'opposizione tra Moderni e non-Moderni, sviluppata all'inizio degli anni Novanta nel libro *Non siamo mai stati moderni* (Elèuthera, Milano, 2009), si appoggiava largamente su una differenza di scala, cioè sulla diversa lunghezza delle rispettive reti socio-tecniche di questi due regimi di collettivi. Nella sua proposta di una nuova Costituzione, Latour preconizzava allora il mantenimento delle reti lunghe dei collettivi moderni, un avanzamento storico innegabile, a suo avviso. Tuttavia, la definizione stessa di Antropocene si fonda proprio sul crollo delle differenze tra le grandezze di scala, qui sta il problema. Nel momento in cui la specie-agente biologico diventa specie-forza geologica, quando l'economia politica incontra l'entropia cosmica, sono le idee stesse di scala e di dimensione a risultare fuori scala. Che ne sappiamo delle amplificazioni e riduzioni di scala che subiremo nel corso del secolo? Latour stesso non dichiara forse che nulla è più in scala?

Quanto ai deboli effettivi della popolazione dei popoli cosiddetti tradizionali, ebbene esistono nel mondo circa 370 milioni di indigeni sparpagliati in una settantina di Paesi, secondo una stima recente dell'ONU. È vero che questa cifra è lontana dall'avvicinarsi ai tre miliardi e mezzo di uomini (metà della specie umana) che si trovano ammassati nelle metropoli tecniche, un miliardo circa dei quali vive negli slums, ma essa è comunque più grande della popolazione degli Stati Uniti (314 milioni). Se teniamo conto che la temperatura globale media può aumentare di 4 gradi centigradi tra il 2060 e il 2070, chi può dire quale transizione demografica attende l'umanità da qui alla fine del secolo e oltre? Né va dimenticato il ben noto argomento secondo cui, se l'insieme dei sette miliardi di

essere umani che popolano il Pianeta adottasse l'*American way of life*, questa strana versione nordamericana del *vivir bien*, ci sarebbe bisogno di almeno cinque Terre; ciò significa che i Paesi a nord del Messico devono almeno quattro mondi al resto del mondo, inedita trasformazione del tema mitico dell'umanità-senza-mondo. E neppure va tralasciato il fatto che c'è troppa gente sulla Terra, ma soprattutto che troppo poca gente ha molto mondo e molta gente ne ha troppo poco.

«*Plus intra*» proclama Latour contro questo pericolo, correggendo e attualizzando il vecchio «*plus ultra*» dei tempi delle grandi navigazioni: è imperativo riconoscere l'esistenza dei limiti, rassegnarsi all'idea secondo cui tutte le azioni nel nostro mondo sublunare hanno un costo, cioè delle conseguenze che retroagiscono sull'agente. La massima di Latour ci appare più che sensata. Essa va compresa come un'esortazione a prepararsi a una *intensificazione non materiale* dei nostri modi di vita, cioè a una loro trasformazione totale lungo vie che si tengono completamente alla larga da qualsiasi tipo di fantasia prometeica o di controllo sul mondo considerato come l'Altro dall'umanità: è tempo, insomma, di trasformare l'*enkrateia*, la cura di sé, in un progetto collettivo di ricivilizzazione («civilizzare le pratiche moderne»). Se Latour ha denunciato l'amalgama fatale tra la Scienza e le scienze, per De Castro è necessario fare lo stesso per quanto concerne la relazione tra la Tecnica e le tecniche, rigettando un'interpretazione unidirezionale e modernista della Tecnica secondo cui essa sarebbe un'essenza onto-antropologica che si espande in maniera trionfale nella storia. Insomma, esistono tecniche terrene come ne esistono di umane, distinzione che non si riduce alla semplice lunghezza delle reti. La guerra tra i Terreni e gli Umani si gioca essenzialmente su questo piano, soprattutto quando includiamo, nella categoria allargata della pluralità delle tecniche, tutta una gamma di *riconversioni* socio-tecniche e di invenzioni istituzionali molto antiche o al contrario molto recenti: l'organizzazione orizzontale e la tattica di piazza dei «Black Bloc» nei movimenti di protesta altermondialisti, i sistemi di parentela e le mappe totemiche degli aborigeni, le forme di mobilitazione e di comunicazione create da Internet, le reti di scambio di semi tradizionali esistenti in India in Brasile, i sistemi *hawala* di credito informale. Si tratta di innovazioni tecniche che non passano dai canali delle *corporation* e della loro *Big Science*.

Alle tecniche terrene, infine, bisogna aggiungere l'immenso repertorio delle *riconversioni* tecniche operate dall'evoluzione darwiniana degli organismi. Non dispiaccia a Latour, scrive De Castro, ma le tecniche non precedono storicamente e ontologicamente l'umano unicamente perché sono esse ad avere costituito l'umano (e ad averlo costituito in quanto *Homo Faber*). La *riconversione* tecnica è antropogenetica in quanto è inerente all'umano. Riprendendo il linguaggio utilizzato da Latour in *Enquête sur le modes d'existence*, l'incrocio REProduction-TECHnique è praticato da milioni di anni dagli esseri viventi. Sappiamo assai bene che molte scelte tecniche umane hanno provocato o potranno provocare l'estinzione riproduttiva delle specie viventi senza alcuna possibilità di ripresa. La tecnologia nucleare militare ne è l'esempio più evidente, ma non il solo (basti pensare agli OGM). Che cosa sono la crisi ambientale che stiamo vivendo e la minaccia che essa rappresenta per tutti gli umani se non la conseguenza di innumerevoli scelte tecniche? E quante tra queste scelte permettono o permetteranno una ripresa o un'altra possibilità?

Una volta accettata questa definizione ampia di «tecnica» o di «tecnologia», è possibile vedere più chiaramente che la divisione tra Umani e Terreni non è solo interna alla nostra specie. La guerra di Gaia oppone due campi popolati da umani e non umani – bestie, piante, macchine, fiumi, ghiacciai, oceani, elementi chimici, infine, tutta la gamma di esistenti che si trova implicata nell'avvento dell'Antropocene e la cui persistenza (con le relative «traiettorie», «discontinuità», «passaggi» e «condizioni di felicità») si pone, virtualmente o attualmente, come negatrice del campo opposto o da questo negata (nella

situazione schmittiana del «nemico politico»). I virus letali che si propagano con il turismo intercontinentale, tutti assai nefasti, i batteri resistenti agli antibiotici, le armi atomiche che attendono silenziosamente la loro ora nei silos sotterranei o a bordo dei sottomarini in perpetua navigazione, l'innumerabile fauna simbiotica che è co-evoluta con l'apparato digestivo umano, l'orribile legione di animali confinati e torturati nei campi di sterminio per estrarne proteine, la potente fabbrica di metano installata negli stomaci di miliardi di ruminanti d'allevamento, le devastanti inondazioni e siccità provocate dal riscaldamento climatico, il Lago d'Aral ormai scomparso, le decine di migliaia di specie che si estinguono ogni anno, il disboscamento accelerato dell'Amazzonia e dell'Indonesia, la saturazione dei suoli agricoli causata dai pesticidi della Bayer, il bravo *Amaranthus palmeri* resistente al veleno *RoundUp* di Monsanto, i semi *Terminator* della stessa maledetta multinazionale, i cultigeni tradizionali (mais, manioca, riso, sorgo, miglio) minuziosamente preservati dalle popolazioni di zone resistenti all'agro-industria, gli additivi chimici degli alimenti, gli animali da compagnia e i cani poliziotto, i *grizzlies* che perdono la pazienza con quegli umani che non riescono a rispettare la differenza tra le specie, l'insostituibile popolo delle api a rischio di estinzione a causa d'una sinergia d'origine umana, i droni assassini, il *permafrost* (suolo perennemente ghiacciato) che fonde, Internet, la panoplia di strumenti, modelli ed esperimenti scientifici che permette di valutare l'evoluzione dei limiti planetari, infine tutta quell'innumerabile armata di agenti, agenzie, autori, atti, fenomeni e quant'altro, tutto ciò è automaticamente mobilitato per la guerra di Gaia. Va sottolineato, inoltre, che molti di noi possono cambiare di campo (di effetti e di funzioni) nei modi più vari.

Se non è molto difficile repertoriare i non umani ingaggiati nella guerra di Gaia, al contrario, non è altrettanto facile identificare in seno alla specie umana chi può schierarsi nel campo dei Terreni e chi in quello degli Umani. Latour associa al campo degli Umani, in maniera un po' generica, i Moderni ovvero tutti gli agenti, le *corporation*, i Paesi e gli individui che sono impegnati in un modo o nell'altro nel favorire l'avanzata del fronte della modernizzazione. Ma non è di certo impossibile fare i nomi di alcuni dei rappresentanti del fronte armato degli Umani più direttamente coinvolti nell'accelerazione catastrofica dell'Antropocene e maggiormente interessati alla sconfitta dei Terreni. Innanzitutto, tanto per cominciare, le grandi compagnie responsabili dei due terzi delle emissioni di gas serra nell'atmosfera terrestre sono una novantina: Chevron, Exxon, BP, Shell, Saudi Aramco, Total, GazProm, Statoil, le società di estrazione mineraria di Stati-nazione come la Cina, la Russia, la Polonia. Inoltre, nomi come quelli di Monsanto, Dupont, Syngenta, Bayer, Cargill, Bunge, Dow, Vale, Rio Tinto, Nestlé, Koch Industries e un buon numero di altri meriterebbero di essere citati per il contributo che danno alla conversione del «mononaturalismo» cosmologico dei Moderni in una mega economia di «monoculture» agro-industriali, all'alterazione dei cicli geochimici dei suoli e delle acque, all'avvelenamento massiccio dell'ambiente, alla larga diffusione di alimenti nocivi per la salute umana. Infine, andrebbero enumerate le 147 banche e le altre *corporation* connesse in una super rete tentacolare che avvolge il Pianeta in una stretta mortale. Ma torniamo ai misteriosi Terreni. Torniamo brevemente sulle cosmologie ed escatologie amerindie, sul loro antropomorfismo «estetico» e sul loro panpsichismo metafisico. In un mondo in cui tutto è vivente, bisogna rendere conto della morte, cioè giustificarla, considerarla come qualcosa di diverso da un «fatto brutto». I miti amerindi vedono una intrinseca connessione tra l'origine della cultura e della società e la breve vita degli umani, la condizione esistenziale della mortalità. Quest'ultima è comunemente presentata non come il risultato di un crimine o di un peccato contro la divinità, ma come un errore, una sbadataggine, una inesplicabile stupidaggine dei nostri antenati. Gli umani hanno scelto

male quando il demiurgo ha offerto loro delle alternative, finendo così per vivere rapidamente e morire, al posto di vivere per sempre come altri esseri (pietre, alberi secolari ecc.) o di restare perpetuamente giovani grazie a ricambi periodici di pelle, come fanno i rettili e alcuni insetti.

Tutto ciò non è però visto come negativo, benché si debba deplorare la mancanza di buon senso dei nostri antenati. In fin dei conti se la gente non morisse, dicono gli indigeni, non ci sarebbe più posto per allevare e nutrire le generazioni future. «Come potremmo avere dei bambini se dovessimo vivere per sempre e se il mondo fosse saturo di gente? Dove vivrebbero i bambini e cosa mangerebbero?» dicono frequentemente i narratori di questi miti. Ora, se gli amerindi, come tanti altri popoli non moderni, perseguono l'obiettivo culturale di avere dei bambini, di costituire gruppi parentali, di ripartirsi lungo linee di discendenza, è perché le persone vivono nelle altre persone, con altre persone, per mezzo di altre persone. Infine, gli indiani preferiscono mantenere una popolazione relativamente stabile al posto di aumentare la produttività e di perfezionare la tecnologia in modo da creare le condizioni per avere più gente, più bisogni e più preoccupazioni.

Non è possibile sapere con certezza assoluta se questi miti un po' «malthusiani» precedono l'arrivo degli europei, ma tutto fa propendere per il sì. Gli indigeni avevano già pensato la riduzione o il rallentamento del loro Antropocene, ma ponendo questo mito all'origine piuttosto che alla fine del mondo. Al momento dell'invasione dell'America, probabilmente, queste popolazioni non si immaginavano che il loro mondo sarebbe stato loro brutalmente sottratto dai nuovi venuti, questi *alieni* distruttori di mondi. Se gli amerindi hanno qualcosa da insegnarci in materia di apocalisse, perdita-di-mondo, catastrofe demografica e fine della Storia, ciò è riconducibile al fatto che per loro *la fine del mondo ha già avuto luogo nel 1492*. Si stima che la popolazione indigena del continente americano, più cospicua di quella dell'Europa di allora, abbia perso a causa dell'azione combinata dei virus (il vaiolo fu spettacolarmente letale), del ferro, della polvere da sparo e della carta (i trattati, le bolle papali, le *encomiendas* e, naturalmente la Bibbia) circa il 95% dei suoi effettivi, nel corso dei primi centocinquanta anni di conquista europea, il che corrisponderebbe secondo alcuni demografi a un quinto della popolazione dell'intero Pianeta. Possiamo chiamare «prima grande estinzione moderna» questo evento americano che si produsse quando il Nuovo Mondo fu distrutto dal Vecchio Mondo come da un pianeta gigantesco, che De Castro propone di chiamare *Mercato*, per analogia con il pianeta *Melancholia* di Lars von Trier. Naturalmente, questa «fine del mondo» provocata dall'avanzata del fronte della modernizzazione, iniziata precisamente con il *plus ultra* dell'espansione europea del XVI secolo, continua a riprodursi, a diverse scale, in molte parti del Pianeta. Non è necessario insistere su quanto accade oggi in Africa, in Nuova Guinea o in Amazzonia o ancora, per restare al Nord, nei territori indigeni degli Stati Uniti o del Canada devastati dai progetti di fratturazione idraulica (*fracking*) per l'estrazione dei gas di scisto (come il metano). A questo proposito, il termine «fratturazione» è in realtà perfettamente adeguato, in quanto la fine del mondo è un vero e proprio *evento frattale* che si riproduce all'infinito a varie scale, che vanno dalle guerre etniche in alcuni parti dell'Africa all'assassinio sistematico dei leader indigeni o dei militanti ecologisti in Amazzonia, passando per l'acquisto di territori giganteschi da parte di potentati industriali dei Paesi poveri, all'appropriazione violenta di terreni e al disboscamento di aree indigene per interessi legati all'estrazione mineraria o all'agro-industria. Senza parlare della «frattalizzazione» della fine che attraversa da cima a fondo la Grande catena dell'Essere con la scomparsa di innumerevoli habitat vitali delle specie.

Se l'America indigena del XVI e XVII secolo rappresentò, per gli Umani che la invasero, *un mondo senza uomini*, fu perché essi stessi la depauperarono oggettivamente e perché gli

umani che furono «scoperti» non corrispondevano perfettamente alla categoria di «Umani» ch'era propria degli europei. Gli indiani che vi si trovavano, i Terreni a pieno titolo di questo Nuovo Mondo, diverranno *uomini-senza-mondo*, naufraghi, rifugiati su terre che non potevano più appartenere loro perché essi non vi appartenevano più. *Nonostante ciò, numerosi di loro hanno resistito e sono sopravvissuti.* Si sono messi a vivere in un *altro mondo*, il mondo degli altri, dei loro invasori e distruttori. Alcuni si sono modernizzati, ma in un senso che ha ben poco da spartire con ciò che intendono i Moderni; altri lottano per preservare quel poco di mondo che resta loro.

In realtà, la storia dei Maya ha conosciuto diverse fini. In primo luogo quella della potente civiltà mesoamericana che ci ha lasciato monumenti come Chichén Itzá, Tikal o Copán e che ha conosciuto una decadenza progressiva dal VII secolo al X secolo d.C., probabilmente in seguito a una serie di guerre e a uno stress ambientale prolungato (siccità) che provocarono la scomparsa di questa società e l'abbandono di tutte le maestose costruzioni (templi, piramidi e città) erette nel cuore della giungla. Prima fine del mondo, dunque, durante il corso dell'era precolombiana, che può servirci da esempio e farci da monito a fronte del processo contemporaneo in cui l'economia e l'ecologia rischiano un collasso congiunto. In secondo luogo, con l'invasione dell'America, i Maya sono stati, come gli altri popoli nativi del continente, assoggettati e sottomessi alla schiavitù, oltre a essere decimati dalle epidemie portate dagli invasori. Il genocidio dei popoli amerindi – la fine del mondo per loro – è all'origine del mondo moderno in Europa: senza la conquista dell'America, l'Europa non avrebbe mai cessato di essere una zona arretrata dell'Eurasia, un continente che nel Medioevo annoverava civiltà immensamente più ricche di quelle europee (Cina, India, Bisanzio, il mondo arabo). Senza il saccheggio dell'America, né capitalismo né rivoluzione industriale e, forse, nemmeno Antropocene. Questa seconda fine del mondo che ha toccato i Maya, come gli altri popoli d'America, è ancora più emblematica, in quanto l'iniziale atto d'accusa contro questo genocidio si deve a Bartolomé de Las Casas, vescovo del Chiapas e grande difensore dei diritti delle popolazioni indigene, dapprima oppressore e presto pentito in seguito al trattamento brutale che i cattolicissimi europei infliggevano agli indiani del suo vescovado.

Nonostante tutto ciò, malgrado il fatto di avere attraversato successive fini del mondo, di essere stati ridotti al rango di contadini poveri e oppressi, di aver visto il proprio territorio spezzettato in diversi Stati-nazione (Messico, Guatemala, Belize, Honduras, Salvador), i Maya continuano a esistere; la loro popolazione si espande, come la loro lingua; il loro mondo resiste, ridotto ma irriducibile.

Ora, sono proprio i Maya a offrirci oggi il più bell'esempio di un'insurrezione popolare riuscita contro il mostro bicefalo Stato-Mercato che opprime le minoranze del Pianeta. Si tratta della sola rivolta di un popolo indigeno dell'America latina che sia riuscita a durare nel tempo senza degenerare nella fondazione di uno Stato e che, cosa importante, abbia rapidamente cessato di rifarsi alla vecchia teoria rivoluzionaria marxista. Siamo parlando del Movimento Zapatista, rivolta rara e modello di lunga durata, innanzitutto in senso politico. I Maya, che hanno vissuto diverse fini del mondo, ci mostrano oggi com'è possibile vivere dopo la fine del mondo. Come, soprattutto, è possibile sfidare lo Stato e il Mercato, facendo valere il diritto dei popoli all'autodeterminazione.

Raúl Zibechi scrive: «Lo zapatismo ha creato un mondo nuovo nei territori dove si è radicato. Non è il mondo che possiamo immaginare usando la nostra vecchia metafora della transizione: uno Stato-nazione in cui si costruisce una totalità simmetrica a quella capitalista che pretende di esserne la negazione. Questo mondo, se qualcuno ha capito qualcosa di quanto ci hanno insegnato le *basi di appoggio* durante la *escuelita*, ha tutti gli ingredienti del mondo nuovo: dalle scuole e dalle cliniche fino alle forme autonome di

governo e di produzione. Quando il caos sistemico si aggraverà, questo nuovo mondo creato dallo zapatismo sarà un riferimento imprescindibile per *los de abajos*. Molti non credono che il caos sistemico si approfondirà. Certamente abbiamo davanti a noi un panorama di guerre nazionali e internazionali che si sommano alla Quarta Guerra mondiale che il capitale sta combattendo contro i popoli. Queste sono alcune delle situazioni di caos che potranno coincidere con il caos climatico e sanitario, secondo la previsione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità relativa alla prossima e inevitabile "era post-antibiotici" [cfr. *La resistenza agli antibiotici emergenza mondiale: il primo rapporto globale del WHO*, sito ufficiale dell'Agenzia Italiana del Farmaco, <http://www.agenziafarmaco.gov.it/it/content/la-resistenza-agli-antibiotici-emergenza-mondiale-il-primo-rapporto-globale-del-who>]. Nella storia, le grandi rivoluzioni si sono prodotte nel corso di guerre e conflitti spaventevoli, come reazione dal basso, mentre tutto andava distruggendosi. Durante la Guerra fredda si diffuse l'idea che non sarebbero state usate le armi nucleari, capaci di assicurare una vicendevole distruzione. Oggi sono pochi coloro i quali potrebbero nutrire una simile idea. Davanti ai nostri occhi sta nascendo una nuova metafora di una transizione possibile: quando il sistema-mondo comincerà a disintegrarsi generando tsunami di caos, i popoli dovranno difendere la vita e ricostruirla. Facendolo è probabile che adotteranno il tipo di costruzione messo in campo dagli zapatisti. È così che è successo nella lunga transizione dall'antichità al feudalesimo e in quella dal feudalesimo al capitalismo. Nel caos i popoli sono soliti puntare sui principi dell'ordine, come già fanno alcune comunità indigene. Qualcosa di tutto ciò sta già accadendo. Alcune famiglie vicine al PRI frequentano le cliniche dei *caracoles* e altre cercano nelle *Juntas de Buen Gobierno* la soluzione adeguata per i loro conflitti. Nella storia i popoli non si sono mai spostati in massa verso le alternative sistemiche. Un giorno lo fa una famiglia, poi un'altra e così via. Stiamo transitando verso un nuovo mondo, in mezzo al dolore e alla distruzione».

Rifare il mito, scegliere il nostro partito

Fin qui, De Castro ha ripercorso alcuni segmenti degli studi di Anders, Chakrabarty e Latour; in questo capitolo finale invece ci propone alcuni schemi analitici di Isabelle Stengers.

È da qualche anno, almeno dopo l'uscita del suo libro intitolato *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient* (2009), che questa filosofa e chimica belga ha posto in primo piano, al pari di Latour, la figura ambigua e complessa di Gaia, facendone la chiave per comprendere questo tempo di catastrofe che è il nostro. La Gaia di Stengers, tuttavia, non è la stessa di Latour. Soprattutto Gaia è il nome di un evento, l'«intrusione» nella nostra storia di un tipo di limite assoluto che non possiamo più ignorare: il futuro cataclismatico al quale il riscaldamento globale ci consegna. Gaia è l'evento che mette in pericolo il mondo, il solo che abbiamo, dunque.

Come vedremo, è precisamente su questo «dunque» che si tratta di arrestarsi per riflettere (o di «rallentare» per agire altrimenti).

Gaia è la trascendenza che risponde in maniera implacabile alla trascendenza altrettanto indifferente, poiché brutalmente irresponsabile, del capitalismo. Se l'Antropocene, nel senso in cui lo intendono Chakrabarty e Latour, è il nome di un *effetto* che influenza tutti gli abitanti del Pianeta, la Gaia di Stengers è il nome di un'operazione, cioè di un effetto che tale effetto deve suscitare in coloro che l'hanno causato: «Il disordine climatico e l'insieme degli altri processi che avvelenano la vita sulla Terra hanno come origine comune ciò che si chiama sviluppo, che riguarda chiunque, dai pesci agli uomini, la abita. Ma nominare Gaia

è un'operazione che si rivolge a "noi" [i Moderni], che cerca di stimolare un "noi" al posto di un "si"».

Stengers attira qui l'attenzione sulla Grande Divisione che ha opposto, nel corso degli ultimi secoli, da un lato i popoli che vivono una relazione onirica, fantasmatica, con la Terra e dall'altro un «noi» che crede di essere un «si». Quest'ultimo altro non è che il punto di vista anonimo, dove «si» apprende l'essenza reale della natura, della quale noi, i Moderni, siamo i guardiani benevoli. Gaia riguarda soprattutto «noi», cioè coloro i quali si sono presi per le teste pensanti dell'umanità e si sono dati per missione quella di modernizzare tutti gli altri popoli del mondo e quindi di trarne grandi profitti. Nei termini di Latour, Stengers sembra dire: è tempo di riconoscere che gli Umani non sono responsabili dei Terreni, ma sono responsabili *davanti* a loro. Non c'è contrattazione possibile senza ammettere ciò, non ci sarà intesa con Gaia se non ci convinciamo che non esiste composizione possibile con la logica assolutamente «non civilizzabile» del capitalismo.

Ancora più importante di questa prima differenza tra la Gaia di Stengers e quella di Latour è quanto il sottotitolo del libro suggerisce: l'ammonizione che ci impone di fare attenzione a Gaia è allo stesso modo un appello a resistere alla barbarie *che viene*. Stengers non vede in Gaia «ciò che deve unire tutti i popoli della Terra». Gaia non è secondo lei un nome che evoca appartenenza e unione, ma piuttosto intrusione e malessere. È l'appello a *resistere* all'Antropocene, cioè a imparare a vivere insieme con esso ma soprattutto contro di esso, il che significa *contro noi stessi*. Come ha sottolineato Latour, l'Antropocene segna la fine dell'Umano e l'inizio di un obbligo, l'obbligo di *sognare altri sogni*: «Finché saremo tentati dal modello ideale di un sapere razionale, oggettivo, suscettibile di mettere d'accordo tutti i popoli della Terra, da promuovere o da decostruire, saremo incapaci di intrecciare con gli altri popoli rapporti degni di questo nome».

Per Stengers, l'uso di Gaia è diventato importante come *antidoto* al concetto di Antropocene. Questa posizione la avvicina ad Autrici come Donna Haraway ed Elizabeth A. Povinelli, per le quali il concetto di Antropocene non denota semplicemente un'era geologica, di cui queste due Autrici non rimettono in discussione la minacciosa realtà, bensì anche un senso metafisico antropocentrico (Haraway) o biocentrico (Povinelli), nella misura in cui l'Antropocene attribuisce a *Homo Sapiens* un potere «destinale» sulla storia del Pianeta, poco importa se distruttivo o creativo. Questo potere fa astrazione non solo dalle partecipazioni che legano la nostra specie a milioni di altre specie, ma anche da tutte quelle reti che si sviluppano in luoghi, scale e dimensioni molto distanti dalla nostra giurisdizione epistemologica e dalla nostra immaginazione tecnologica. La Gaia di Stengers e concetti come quelli di «*staying with the trouble*» e «*becoming with*» di Donna Haraway o come le «geontologie» di Elizabeth A. Povinelli possono essere visti come trasformazioni innovative dello schema mitico del «mondo-senza-umani». Ciò in un duplice senso: è il mondo stesso, in quanto multiverso attraversato da molteplici ontologie non umane e implicato in un divenire, a chiederci perentoriamente di imparare a seguirlo; sono gli Umani a dover lasciare spazio a ciò che Latour chiama i Terreni, vale a dire a tutti gli esistenti in quanto parti del mondo.

Il mondo «senza l'Uomo» dell'Antropocene vissuto sotto forma di resistenza corrisponderà anche al mondo integralmente fatto di umani delle cosmogonie amerindie: la trascendenza definitiva di Gaia è impossibile da distinguere dall'immanenza antropogeomorfica originaria del «popolo di Pachamama». La relazione tra l'umanità e il mondo comincia a poter essere pensata come la relazione che lega la faccia unica del nastro di Möbius a se stessa, vale a dire: una figura in cui l'inseparabilità di pensiero ed essere, animato e inanimato, Cultura e Natura non è l'inseparabilità logica o formale del retto e del verso di una stessa superficie, ma al contrario una consustanzialità e un'unicità completa e reale.

Umanità e mondo sono letteralmente dallo stesso lato: la distinzione fra i due termini è arbitraria e non localizzabile, se si comincia il percorso a partire dall'umano (dal pensiero, dalla cultura, dal linguaggio, dal di dentro), si arriva necessariamente al mondo (all'essere, alla materia, alla natura, al «Grande Fuori»), senza incontrare alcuna frontiera. «Pluralismo = Monismo», la formula magica ricercata da Deleuze e Guattari, suona anche, quando è pronunciata da un vecchio stregone o da uno sciamano amerindio, come «Panpsichismo = Materialismo».

Chi si trova dall'altro lato, cioè coloro i quali si vogliono al di fuori della superficie umanità-mondo, si vede investito della missione di tagliare questo nastro di Möbius con le cesoie moderniste della «vocazione de-naturalizzante dell'umanità». Ecco i nemici. Il problema è che, nella vecchia maniera di organizzare lo spettro politico, questi nemici si trovano tanto a destra che a sinistra. (Oggi per noi si tratta di dire: *Siamo comunisti, quindi non siamo di sinistra.*)

Uno dei più appassionanti dibattiti d'oggi riguarda la velocità della storia e la variazione di tale velocità. Un dibattito in cui la corrente (metafisica, politica, estetica) che propone una *economia politica dell'accelerazione* si oppone nettamente ai partigiani di una *ecologia politica del rallentamento*. Isabelle Stengers insiste spesso su questa seconda visione esponendo ampiamente una serie di temi che ha in comune con Latour, quali l'«esitazione», l'«attenzione», la «diplomazia» e la necessità di «fare spazio ad altri».

Gli Autori del primo «manifesto accelerazionista» fanno una puntualizzazione che per De Castro sembra rivestire una grande importanza: «Crediamo che la distinzione più importante della sinistra di oggi si trovi tra coloro

che si attengono a una politica del senso comune [*folk politics*] basata su localismo, azione diretta e inesauribile orizzontalismo e coloro che delineano ciò che dovrebbe chiamarsi una politica accelerazionista, a proprio agio con una modernità fatta di astrazione, complessità, globalità e tecnologia».

Secondo De Castro, la diagnosi proposta dal «manifesto» è grosso modo corretta: è proprio questa infatti la frattura più importante nella Sinistra. Del tutto scorretto è invece, a suo avviso, considerare la prima posizione – tacciata di essere una «politica del senso comune [*folk politics*] basata su localismo» – come retrograda e conservatrice, mentre la seconda sarebbe la sola capace di condurci nel paradiso post-industriale in cui le macchine lavoreranno da sole, senza alcun impatto concreto sul Pianeta. D'altronde l'epoca non si definisce come quella dell'astrazione? La Tecnologia provvederà.

Come si è già detto, è precisamente questa «politica accelerazionista», esplicitamente ispirata dall'escatologia eurocentrica del progresso, a mostrarsi nostalgica d'un passato razionalista, imperialista e trionfalista: la Sinistra deve riconnettersi alle sue radici illuministe [muovendosi «verso un completamento del progetto di autocritica e automaestria dell'Illuminismo»]. La sua fede nelle virtù liberatorie dell'automazione e del progresso tecnico in generale dipende dal persistere di un gigantesco «punto» cieco al centro della sua visione del futuro: l'intrusione di Gaia, precisamente.

Il «manifesto» insiste sulle virtù dell'accelerazione tecnologica, senza proferire parola sulle precondizioni materiali – energetiche, ambientali, geopolitiche ecc. – di un processo che condurrà automaticamente, secondo gli Autori, alla riduzione della giornata lavorativa (anche in Bangladesh? quando?), all'aumento del tempo libero, al reddito garantito per tutti ecc. *L'altra* accelerazione, quella che ha causato il superamento dei valori critici dei parametri ambientali – *quando* ci sarà l'aumento di quattro gradi centigradi (che *potranno essere* sei o otto)? *quando* avremo finito di esaurire le riserve ittiche degli oceani? *quando* le foreste amazzoniche si trasformeranno in una savana pericolosamente infiammabile? *quando* miliardi di rifugiati climatici invaderanno la Fortezza Europa? –, tutto ciò riceve al

più una menzione d'una frivolezza stupefacente: «Oggi il senso comune presume che il cambiamento climatico e i suoi effetti devasteranno l'ambiente».

Come dice Stengers, «i nostri sogni di liberazione ci oppongono gli uni agli altri». In effetti, è curioso osservare che gli accelerazionisti affermano di essersi ispirati principalmente a un passaggio dell'*Anti-Edipo* sulla necessità di una forzatura (*forcing*) esplosiva del capitalismo in direzione di una maggiore deterritorializzazione e decodificazione dei flussi, optando infine per una concezione affatto maggiore, maggioritaria, della politica, dell'economia e, *last but not least*, dei destinatari virtuali del loro messaggio di felicità. Nei loro discorsi, in generale, non fanno che muoversi categorie sociopolitiche del tutto tradizionali:

«capitalismo», «lavoro», «civiltà globale», «umanità», «masse». L'esistenza e la resistenza di altri collettivi al di fuori del circuito narcisistico del Noi è ignorata (o inscritta nella categoria del «*folk*»). Senza dubbio perché, agli occhi degli accelerazionisti, l'alterità è scomparsa dalla faccia della Terra e questi popoli non esistono più come poli di articolazioni di altri «Noi». O forse perché ciò che ne resta perirà nelle fiamme della conflagrazione redentrice che ci condurrà verso il millennio post-capitalista. Con la loro politica d'avanguardia che contempla una «esclusione non-esclusiva» – «Anche la segretezza, la verticalità e l'esclusione tutte hanno un loro posto in un'azione politica efficace (anche se,

ovviamente, non in maniera esclusiva)» – gli Autori del «manifesto accelerazionista» non solo tacciano di primitivismo tutti quei numerosi collettivi-soggetti che restano *altro*, i popoli per i quali la sussunzione reale universale non si è ancora trasformata in una sottomissione morale incondizionata, ma danno anche prova di un mancanza di considerazione spaventosamente «umanista» verso le innumerevoli entità, i lignaggi e le società non umane che formano il Pianeta. Esistono animali accelerazionisti, a parte quelli che trascorrono le loro ore nei mattatoi o nelle fabbriche di latte o di uova? Si ha il diritto di dubitarne. Al contrario, si constata che c'è un'abbondanza di macchine *folk* nel mondo, lente ma estremamente efficaci, dal funzionamento locale (la stessa «macchina universale» ha sempre bisogno di una realizzazione materiale, quindi locale, per funzionare). Che queste macchine non siano sufficienti per sostenere il gigantesco processo socio-tecnico attuale è fuori discussione. La questione è di sapere se esse non sono, per motivi d'un altro ordine, sempre più necessarie. È ciò che il nome di Gaia riassume.

Gli accelerazionisti, infine, cercano di giungere a una composizione col capitalismo nella speranza di superarlo, sfuggendo così al suo potere spirituale di cattura (stregoneria, vampirismo, zombificazione). Il problema, se seguiamo l'argomentazione di Stengers, è che non ha senso cercare una composizione col capitalismo; si tratta al contrario di muovergli una guerra senza quartiere. Viceversa Gaia, che è una disposizione materiale indifferente piuttosto che un malefico potere spirituale, è qualcosa contro cui non ha alcun senso lottare. È qualcosa con cui giungere a una composizione, in quanto la sua intrusiva trascendenza ha reso ridicole le versioni epiche o eroiche della storia umana, obbligandoci a pensare una situazione inedita per la modernità qual è l'*assenza di scelta*: «[...] forse la prova passa per l'abbandono senza nostalgia dell'eredità dell'Ottocento, un secolo abbagliato dal progresso delle scienze e delle tecniche, e per la rottura di un legame che allora fu stretto tra l'emancipazione e quanto chiamerei una versione epica del materialismo, una versione che tende a sostituire alla favola dell'uomo creato per dominare la natura l'epopea di una conquista di questa stessa natura da parte del lavoro umano. Una definizione concettuale seducente, ma che implica il correlato di una natura stabile, disponibile a questa conquista».

La ricerca, sempre legittima, dell'emancipazione non dev'essere più legata al maschilismo antropologico implicito in una visione epica della conquista della natura né al significato

che il XIX secolo ha attribuito alla nozione di «progresso», significato che gli accelerazionisti – quest’incorreggibili passatisti – vogliono conservare. Pensando il mondo come trascendentalmente eterogeneo all’uomo, i moderni l’hanno pensato come empiricamente «gratuito», come infinitamente appropriabile e inesauribile. Il costo materiale della libertà non viene minimamente preso in considerazione. Osserva Chakrabarty: «Nessuna discussione sulla libertà, dall’età degli Illuministi a oggi, ha tenuto conto della capacità di essere un ente geologico che gli esseri umani conseguivano mentre andavano conquistando la propria libertà. I filosofi della libertà erano principalmente, in modo del tutto comprensibile, ansiosi di sapere come gli umani potessero sfuggire all’ingiustizia, all’oppressione, all’ineguaglianza o all’uniformità che altri umani o sistemi di fattura umana imponevano loro. Il periodo al quale qui mi riferisco, dalla metà del Settecento a oggi, è stato anche quello in cui gli esseri umani sono passati dall’utilizzo della legna e di altri combustibili rinnovabili all’utilizzo dei combustibili fossili: carbone, petrolio e, in seguito, gas. La parte più consistente della libertà dei moderni fino a oggi è dipesa dall’utilizzo intensivo d’energia».

Ecco perché il nome di Gaia è una *provocazione antimodernista*, una maniera di smascherare la posizione negazionista – che curiosamente Badiou definisce «affermazionista» – portata avanti dai fautori di un’«accelerazione da sinistra». Costoro paventano che l’intrusione di Gaia disturbi il sogno di una libertà perfetta, quella libertà che dipende dal controllo prometeico capace di condurci a uno stato ontologicamente disincarnato e a una trasfigurazione tecno-angelica.

Infine, passiamo rapidamente alla questione dell’urgenza, che possiamo altrimenti definire come la rapidità che s’impone all’azione nel presente, alla luce di quant’è successo in passato. Abbiamo già visto che Stengers esita di fronte alle conseguenze che si possono dedurre dall’essere Gaia una minaccia urgente e globale. Il sentimento di urgenza si lascia facilmente convertire – ritiene Stengers – in una macro-politica di *unificazione prematura e autoritaria del mondo e dell’umanità*. Stengers, in particolare, teme la possibilità di una nuova mobilitazione delle scienze, stavolta per legittimare una sorta di «ecologia di guerra», uno stato d’eccezione decretato da una qualche istanza sopranazionale, naturalmente piazzata sotto il controllo dell’*establishment* geopolitico che legherà a forza la ricerca scientifica alla megamacchina divoratrice d’energia che conduce l’economia planetaria al di qua o al di là dei sogni di liberazione universale promossi dall’avvento di un’economia immateriale. Il richiamo all’urgenza potrà mascherare un’espansione prodigiosa del vangelo satanico dello «sviluppo» (adesso «verde»), con un «neoliberalismo» ora rafforzato dai decreti e dagli eserciti di uno Stato mondiale che imporrà un silenzio politico ancora più assoluto a tutti coloro (popoli, persone, Paesi) che saranno destinati a subire le conseguenze, dolorose ma necessarie, di decisioni prese in nome dell’urgenza. Stengers afferma: «È evidentemente legittimo avvertire l’urgenza, ma il pericolo è di mettere da parte, in nome dell’urgenza, la questione di ciò che accadrà quando essa sarà infine riconosciuta». È per questo che insiste, giustamente, sul «rallentamento cosmopolitico» del processo politico, che ci sembra essere il correlato di un non meno necessario e urgente rallentamento economico, di un riorientamento profondo del modello di evoluzione tecnologica delle forze produttive e di una vasta apertura dialogica, alla lettera un dialogo diplomatico, con i popoli umani e non umani che assistono con ansia al realizzarsi delle conseguenze dell’irresponsabilità dei moderni e le testimoniano. Questo rallentamento cosmopolitico, dice Stengers, «appartiene allo stesso mondo che ha inventato la politica come affare dei soli umani». Non appartiene a numerosi altri mondi umani, lo si è già visto, e pertanto «risponde a un problema che è *nostro*, cioè della civiltà occidentale».

Riconosciamo comunque che gli Umani (nel senso di Latour) hanno già perso la guerra. *Il loro mondo è già finito.*

Credere al mondo

Un *topos* che si ripete con una strana frequenza nei discorsi sulla crisi ambientale – sia presso chi riflette sui cammini possibili per affrontare la catastrofe che è già tra noi, sia presso quanti credono (comunisti o singolaritiani) nell'imminente ascesa a un nuovo stadio ontologico o, infine, presso gli adepti del *business as usual* – è quello secondo cui la storia non va all'indietro e non si può tornare all'Età della Pietra, al Medioevo o ai tempi di Adamo ed Eva. «Non possiamo tornare indietro»: perché tante posizioni politiche sembrano tenere a dichiararsi d'accordo su questo punto? Visto che la questione non riguarda la «freccia del tempo», nel senso della fisica, e che non possiamo *realmente* tornare indietro – è del tutto evidente! –, bisogna domandarsi che cos'è a rendere tanto attraente o, piuttosto, scioccante la messa in dubbio della pertinenza di un simile assunto.

Per chiudere questa incursione attraverso le mitologie attuali sulla fine del mondo e dell'umanità, De Castro ha due cose da dire in proposito. In primo luogo, l'incapacità di piangere su ciò che è già morto è terribile. Ogni giorno che passa noi vediamo confermata l'impressione di stare sempre più vivendo in un mondo radicalmente diminuito.

In secondo luogo, ciò non significa che noi siamo qui per constatare che il mondo è già finito o che sta per finire o che finirà. Non si tratta semplicemente di constatare che non c'è più niente da fare. Si è detto precedentemente che abbiamo molto da imparare da quei popoli minori il cui mondo è già finito e che resistono in un mondo impoverito che non è più il loro. Ricordiamo ancora una volta il film *Melancholia* di Lars von Trier e la fragilità pressoché assoluta della piccola capanna aperta al vento della distruzione che si produce nel contatto tra il pianeta Terra e l'asteroide che è entrato nella sua orbita. Niente sembra più inutile e patetico di questo rifugio e del piccolo rituale che dura appena pochi secondi. Tuttavia, ciò che accade è forse ben più che un semplice rituale inutile e disperato; si tratta in realtà di una magistrale *riconversione* tecnica che esprime una percezione acuta della natura essenzialmente pratico-tecnica, tecnologica del gesto rituale efficace – la capanna è la sola cosa, in quel momento, in grado di trasformare lo choc al quale non si può sfuggire in un evento suscettibile di significazione. In questa capanna trasparente e fragile, l'interno e l'esterno non sono più distinguibili e, come nella macchina del tempo dell'omonimo libro di H.G. Wells, passato, presente e futuro divengono permutabili. Meglio ancora, nella capanna si compie un'operazione di rallentamento, l'estrazione della dimensione paradossale del tempo, un cambio dell'ordine di senso in cui il tempo s'interrompe, per riprendere su un altro piano.

Come un tempo si aveva orrore del vuoto, oggi è ripugnante pensare il rallentamento, la regressione, la limitazione, la decrescita, la sufficienza. Tutte queste cose sono immediatamente accusate di essere espressione di localismo *naïf*, primitivismo, irrazionalismo, cattiva coscienza, senso di colpa, nonché di una sorta di fascismo latente. Tutte le forme di pensiero dominanti in Occidente vanno in una sola direzione dal negativo al positivo: dal meno al più, dal possesso di poco al possesso di molto, dal nomade paleolitico al moderno cittadino cosmopolita, dall'indiano selvaggio al lavoratore civilizzato. Anche quando certe comunità rurali «in via di modernizzazione» decidono di ritornare indigene, dimostrando davanti a un giudice la propria continuità storica con dei popoli estinti – come tante popolazioni rurali del Brasile vanno facendo dopo la promulgazione della Costituzione del 1988, che riconosce i diritti collettivi di possesso della terra agli indigeni e ai discendenti di schiavi –, lo scandalo suscitato nelle classi dominanti è davvero uno spettacolo penoso. È possibile e desiderabile per un individuo o un popolo non

essere più indigeno e «divenire» civilizzato, ma è impossibile e repulsivo *ridivenire* indigeno. Può essere che lo scandalo delle classi dirigenti abbia la sua ragion d'essere: può essere che sia impossibile *ridivenire storicamente* indigeno, detto altrimenti «ritornare indietro nel tempo», ma è del tutto possibile e allo stesso tempo necessario *divenire* indigeno, non cessare di *ridivenire* indigeno. Per De Castro questo è uno degli eventi politici più importanti di cui siamo testimoni nel Brasile contemporaneo, un'inclinazione che sta contaminando a poco a poco una parte considerevole del popolo brasiliano.

È in tal senso, infine, che gl'Indiani, il «popolo di Pachamama», se non sono da considerarsi come gli unici Terreni, hanno indubbiamente il diritto di pretendere questo titolo. I popoli autoctoni del continente americano, i collettivi di umani e non umani che sono entrati catastroficamente in contatto con il pianeta *Mercato*, non sono che una piccola parte della Resistenza Terrena contemporanea, quest'ampio movimento clandestino che comincia appena oggi a diventare visibile sul Pianeta invaso dai Moderni (in Africa, in Oceania, in Mongolia, come nei recessi e nelle segrete della Fortezza Europa). Questa resistenza non scatenerà nessun Armageddon cosmopolitico e sarà ridicolo immaginare questi popoli come le sementi di una nuova Maggioranza. Soprattutto, non bisogna sperare che siano loro a salvare o giustificare gli «Umani» che li perseguitano implacabilmente da cinque secoli. Stanchi di una storia fatta di infiniti tradimenti, può essere che non siano disposti a «negoziare» nessuna pace cosmopolitica. Una cosa è certa: i collettivi dei Terreni, con la loro popolazione modesta, le loro tecnologie relativamente semplici ma aperte a concatenamenti sincretici ad alta intensità, sono *una figurazione dell'avvenire e non un residuo del passato*.

Parlare della fine del mondo significa parlare del bisogno di immaginare un nuovo mondo, un mondo che non smetta di comprendere e di accettare Gaia. Immaginare un nuovo mondo infine significa sempre immaginare un nuovo popolo, *il popolo che manca*. Scrive Gilles Deleuze: «Avere fiducia nel mondo è ciò che più ci manca: abbiamo completamente smarrito il mondo, ne siamo stati spossessati. Avere fiducia nel mondo vuole anche dire suscitare eventi, per piccoli che siano, che sfuggono al controllo, oppure dare vita a nuovi spazi-tempo, anche di superficie e volumi ridotti [...]. La capacità di resistenza o, al contrario, la sottomissione a un controllo si giudicano a livello di ciascun tentativo. Occorrono al tempo stesso creazione e popolo».