



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

ANDREA LE MOLI

Anthropokenosis

Filosofie del nonumano

EPEKEINA, vol. 18, nn. 1-2 (2025), pp. 1-17

Environmental Ontologies

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Anthropokenosis

Filosofie del nonumano

Andrea Le Moli

1. Premessa

La ricerca sull'antropocene è a un bivio. Il suo potenziale di significato e provocazione sembra essersi, dall'epoca della sua prima introduzione,¹ esaurito. Questo anche a motivo del suo mancato riconoscimento scientifico,² forse la cosa più importante di cui l'etichetta, per il contesto in cui è stata avanzata, andava in cerca. Tra coloro che ne hanno scritto negli ultimi vent'anni ha pertanto cominciato a un certo punto a circolare il sospetto di aver, per così dire, "puntato sul cavallo sbagliato".

E allora, cosa può significare passare dalla teoria dell'antropocene all'*anthropokenosis*? In primo luogo, forse, superare il problema teorico più grande che riguardava la prima: il fatto che la potenza dell'umano nel suo condizionare fenomeni di larga scala fosse al tempo stesso la malattia (in quanto incapacità di controllare conseguenze) tecnologica e l'unico possibile rimedio (in quanto solo la tecnologia alla base dei cambiamenti poteva essere in grado di correggere le proprie storture). In ogni caso, l'epoca a venire restava quella dell'uomo, in cui questi avrebbe dovuto limitarsi a declinare diversamente un dominio a cui non poteva pensare, in nessun caso, di rinunciare.

Poteva allora trattarsi di pensare diversamente il dominio? Di situarsi in questo spazio tra illusione di onnipotenza e impossibilità di ritrarsi del tutto, vale a dire senza riguadagnare *comunque* una qualche posizione di controllo o responsabilità? Qui, sperabilmente, la svolta. Per chi si sia formato in un contesto in cui laicità e religiosità filosofica fossero egualmente presenti, questa posizione ricordava quanto San

1. Cfr. P. J. Crutzen, E. F. Stoermer, *The "Anthropocene"*, in «Global Change Newsletter» 41 (2000), pp. 18-19.

2. Con una comunicazione ufficiale datata 20 Marzo 2024 l'*International Union of Geological Sciences* ha stabilito di non poter riconoscere l'antropocene come unità cronostratigrafica. La comunicazione è consultabile al link: https://98ca4554-1361-4fb1-a4d8-a1bb16d032e6.filesusr.com/ugd/f1fc07_40d1a7ed58de458c9f8f24de5e739663.pdf?index=true.

Paolo dice a un certo punto del secondo capitolo (v. 7) della *Lettera ai Filippesi*. Ci troviamo poco dopo l'inizio e Paolo sta giustificando la sua condizione di servo (*doulos*) di Cristo (l'altra espressione che usa è "essere in catene per Cristo"):

2,5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù,

2,6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,

il quale, pur essendo di natura divina,

non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio;

2,7 ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιότητι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἀνθρώπος
ma spogliò se stesso,

assumendo la condizione di servo

e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana,

2,8 ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ·

umiliò se stesso

facendosi obbediente fino alla morte

e alla morte di croce.

2,9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα,

Per questo Dio l'ha esaltato

e gli ha dato il nome

che è al di sopra di ogni altro nome;

2,10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνου κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων,
perché nel nome di Gesù

ogni ginocchio si pieghi

nei cieli, sulla terra e sotto terra;

2,11 καὶ πάντα γλώσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

e ogni lingua proclami

che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.³

Le interpretazioni di questo passo sono molte. La loro principale differenza riguarda il ruolo da assegnare all'istanza della spoliamento/svuotamento (quella che poi sarà chiamata *kenosis*⁴) come dinamica

3. Traduzione nostra.

4. Sulla nozione di *kenosis* cfr. in generale M. J. Gorman, *Inhabiting the Cruciform God. Kenosis, Justification and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*, Eerdmans, Grand

volta a farsi attraversare da altro.⁵ L'aspetto più problematico di questa nozione è infatti che nell'atto della spoliazione/svuotamento Cristo assuma la condizione di servo divenendo uomo *ma subito dopo la morte in croce* Dio lo *esalti* (c'è il prefisso *hyper*) facendogli grazia del nome che è al di sopra (ancora *hyper*) ogni nome.

Perché, questo? Perché, ancora, *nel nome* di Gesù "ogni ginocchio si pieghi e ogni lingua proclami" che egli è il *kyrios*, il signore.

Dunque, quale destino attende l'uomo penitente e servile, *analogon* di Cristo? Qui le interpretazioni divergono ulteriormente: o i due destini sono asimmetrici e la signoria sulla terra spetta solo a Gesù, mentre alla fine dei tempi non dovrebbe esserci altro comando che quello di Dio; *oppure* i due destini sono simmetrici e come allo svuotamento di Cristo corrisponde una nuova e più ricca intronizzazione, *così* all'uomo spetta sottomettersi per comandare sul creato, anche se solo nella veste di plenipotenziario di Dio.

Il problema sarebbe, cioè, quello di riconoscere a chi appartiene la vera signoria e accettare la carica di luogotenente riammesso al comando solo per garantire che il creato ottemperi al volere del creatore. In ogni caso il messaggio sarebbe quello per cui solo svuotandosi diventerebbe possibile *per l'uomo* riscattarsi dai danni provocati dall'illusione del comando, ossia dall'illusione che il comando dell'uomo sul creato sia finalizzato all'uomo e *non al creato stesso*; e che questo cambiamento di atteggiamento possa condurre a una nuova intronizzazione, come despota illuminato o amministratore fiduciario.

La tesi da far risuonare nella formula *anthropokenosis*, che il NT non usa ma sembra rendere implicita nell'idea che gli uomini possano far come Cristo, è al contrario quella secondo cui per l'uomo, il quale neppure nel cristianesimo è interamente assimilabile a Cristo, svuotarsi dovrebbe significare rinunciare a ogni forma di intronizzazione. Esisterebbe cioè, in una possibile *kenosis solo umana* (una *anthropokenosis*), un'opzione che Cristo forse non aveva, o che ha avuto solo per

Rapids (Michigan), 2009. Sulla storia delle interpretazioni cfr. A. Dubilet, *The Self-Emptying Subject. Kenosis and Immanence, Medieval to Modern*, Fordham University Press, New York 2018.

5. Lutero traduce *heauton ekenosen* con *entäußerte sich selbst*. Cfr. *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985, al passo citato.

quei pochi, umanissimi momenti di disperazione sul Golgota: quella di rinunciare al comando in qualunque forma; svuotandosi di ogni spoglia perché altro venga a imporsi.

Ma quale dovrebbe essere – *chi* dovrebbe essere – questo altro? Sia che restiamo sul versante religioso o che propendiamo per quello laico, per l'uomo l'altro non può che essere l'*altro dall'umano*, quel che ci trascende in un senso o nell'altro. Qui il primo bivio di *anthropokenosis*: la possibilità di farsi occupare dall'altro dall'umano nel senso del *nonumano* da cui siamo attraversati e sul quale pensiamo di esercitare il nostro primo dominio. Tale nonumano ha due spazi: uno al nostro interno, corrispondente a istinti, passioni, desideri, affetti, automatismi e altri processi inconsci o comunque solo parzialmente governabili; l'altro, equivalente a quanto fuori di noi non è direttamente riconducibile ai nostri schemi di conoscenza o comportamento.

Anthropokenosis diventa allora il nome per una *filosofia del nonumano* che insiste su una linea di ricerca accreditata a livello internazionale e sancita a sua volta da numerose *label*, ricerche, eventi e pubblicazioni.⁶ Ma come funziona questa filosofia, in pratica e nel dettaglio? Non basta infatti proclamare la necessità di una signoria rovesciata del nonumano su di noi ma si deve anche dimostrarla possibile, agevolarla e renderla operativa.

Il primo passaggio è quello di riflettere sull'antropocene e scoprire perché, come opzione teorica, non ha funzionato fino in fondo. La ragione principale è stata forse il fatto che, come detto, la categoria implicava contemporaneamente l'onnipotenza dell'uomo e la sua incapacità di far fronte alle conseguenze di questa. Non si capiva cioè bene dove dovesse esser collocato l'uomo, nell'antropocene: dal lato del dominio o da quello dell'autoestinzione? Quella attualmente in corso avrebbe dovuto definirsi come l'epoca dominata dall'uomo o quella che porta alla fine dell'uomo?

2. L'antropocene come narrazione

Un'intuizione che potrebbe consentire di trasformare tale *bug* teorico in considerazione operativa è quella per cui, prima ancora di attestare

6. Soltanto come panoramica generale cfr. R. Grusin (ed.), *The Nonhuman Turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2015.

l'etichetta come scientificamente plausibile, qualcuno la ha effettivamente avanzata come contrassegno di una epoca geologica, vale a dire come *momento obiettivo di una storia*. Qualcuno cioè, a un certo punto, ha voluto farci credere che eravamo davvero entrati – o già stati – in una fase reale chiamata antropocene. Di fatto rispondendo non più alla questione filosofica “dove siamo?” (*Where are we?*), bensì alla domanda “come ci siamo arrivati?” (*How did we get there?*) Dove il *there* era il presupposto implicito ad accreditare quella che, a conti fatti, non era altro che una *narrazione*.⁷

Il primo passo della costruzione di una prospettiva che vada oltre le difficoltà teoriche dell'antropocene è dunque quello di *approfondirne la struttura narrativa*, ossia la natura di *storytelling*: la sua pretesa, cioè, di farci credere di esser entrati in un *mondo* destinato al collasso e di trasmetterci impulsi e strategie per uscirne costruendo *mondi* alternativi.⁸

Indagando nella letteratura specifica, si scopre così come parecchi autori abbiano sottolineato la struttura narrativa dell'antropocene e altri addirittura insistito sulla letteratura e il racconto come strategie per immaginare narrazioni alternative, laddove la coppia scienza-filosofia avrebbe invece contribuito al collasso. Ecco quindi emergere la prospettiva del destino finale dell'antropocene nella letteratura distopica, e una possibilità di uscita nel recupero di miti pre-industriali e narrazioni legate all'esperienza di un mondo ancora magico e incantato. Tra mondo antropocenico e mondi alternativi si tratterebbe, dunque, di un *clash* tra racconti, ognuno dei quali pretende di affermare la propria forza per orientare il racconto della storia recente e la direzione delle scelte future.

Da qui, il passo successivo. Se l'antropocene è un racconto e le vie di uscita dall'antropocene altri racconti, in nome di cosa narrazioni opposte pretendono di fermare, *trattenere* e orientare l'immaginario? Evidentemente, in nome del fatto che il mondo che prospettano è

7. Cfr. su questo in generale C. Bonneuil, *The Geological Turn. Narratives of the Anthropocene*, in C. Hamilton, F. Gemenne, C. Bonneuil (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, Routledge, London 2015, pp. 15-31.

8. Cfr. su questo C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris 2013. In particolare la parte terza, *Quelle histoires pour l'Anthropocène*, p. 119 e ss.

costruito in modo da render plausibile che, nell'un caso, si stia parlando del mondo in cui viviamo spiegandoci come si è generato; nell'altro, ci si prospetti la via per costruire mondi futuri. In entrambi i casi, a motivo della struttura narrativa della teoria, l'argomentazione filosofica lascia il posto a un discorso ibrido fra epistemologia e letteratura in cui la pratica volta a convincere e orientare non è tanto il discorso argomentato ma l'insieme di vere e proprie tecniche di quello che in *fiction theory* o nel mondo del *gaming* si chiama *world-building*.⁹

3. Filosofia e costruzione del mondo

L'ultimo passaggio preliminare, forse il più azzardato, è il prospettare questo nuovo discorso ibrido a partire da una provocazione teorica: quella per cui se non tutte, parecchie delle filosofie da Kant in poi abbiano effettivamente insegnato a concepire il mondo non come una realtà preesistente a un soggetto ma come un *costrutto*, qualcosa che per definizione ha origine da una costruzione (inter)soggettiva. L'idea è che in qualche modo il *world-building* costituisca, almeno dalla filosofia trascendentale in poi, la pratica sottesa a ogni tipo di interpretazione filosofica del reale. Si potrebbero così scoprire connessioni singolarissime tra Kant, l'idealismo classico tedesco, la fenomenologia di Husserl, l'ermeneutica di Heidegger, la biologia di Von Uexkuell, la filosofia del linguaggio di Wittgenstein, il costruttivismo di Goodman, ecc.

La filiazione da Kant appare infatti tenere assieme questi autori nella misura in cui il (loro) mondo è costituito da *relazioni* e non da *cose*, e nell'interpretare la funzione-mondo come *stile di collegamento*, vale a dire come modo di mettere insieme cose in forme coerenti e intere. Ecco quindi che una nozione operativo-costruttiva di mondo assume sempre maggiore specificazione. E se questo è il mondo, ogni mondo diventa un sistema determinato da *tutte* le connessioni possibili che si possono realizzare secondo una regola.

Si può allora dire che Kant avanzi l'istanza del mondo come esigenza di interezza-completezza (totalità) attribuendola alla regola della sintesi

9. Sulla pratica del *world-building* in *fiction theory* cfr. S. L. Gillett, *World-Building*, Writer's Digest Books, Cincinnati 1996.

secondo il tempo che specifica l'attività mentale;¹⁰ che Uexkuell insista sulle pinze percettivo-operative come veicoli e vincoli materiali della costruzione soggettiva del mondo;¹¹ che Husserl ponga l'accento sulla stratalità della costruzione e dunque sulla necessità che il mondo si edifichi per livelli progressivi di sintesi che fanno uno da base all'altro;¹² e che Wittgenstein vi aggiunga il rigore logico per cui un mondo deve esprimere la totalità delle connessioni possibili secondo un sistema di regole.¹³

E Heidegger? Specificare il contributo del filosofo di Messkirch a tale idea di mondo-costrutto è forse la cosa più difficile, contenendo diversi elementi di originalità specifica. Il primo è la gettatezza del mondo. L'essere-in-un-mondo appare infatti alla consapevolezza già sempre sotto la forma del "come ci sono arrivato" (*How did I get here?*). Il secondo è la sua natura operativo-costruttiva, per la quale il mondo appare come totalità finita di rimandi a partire da un avere-a-chefare tecnico-pratico con le cose che lo compongono. Questo, che per Heidegger è il primo strato dell'esperienza, in realtà è anche l'ultimo perché coinvolge ogni livello del mondo sotto l'aspetto di una perenne *cantieralità*. Il mondo è sempre un farsi. Il terzo aspetto dell'originalità di Heidegger è l'approfondimento della contraddizione rilevata da Kant: il mondo si apre come totalità finita a partire da una sua strutturale non-chiudibilità. Si può fare esperienza del mondo come ambito in cui regna la finitezza sempre a partire dal vedere finire tutte le cose meno una: noi stessi. L'aporia del mondo è in questo senso colorata di tonalità emotive semichiusate (o semiaperte) che ne regolano di volta in volta l'apertura e chiusura storiche.

10. In generale sulla nozione di mondo come costruito in Kant cfr. M. Russo, *Cosmologia e umanesimo in Kant*, Palermo University Press, Palermo 2020.

11. Cfr. J. V. Uexkuell, *Ambienti animali e ambienti umani*, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

12. Cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008 e Id., *Il mondo della vita. Analisi del mondo pre-dato e della sua costituzione*, a cura di S. Lisso, Mimesis, Milano-Udine 2025.

13. Per una panoramica dell'evoluzione della nozione di mondo in Wittgenstein dal *Tractatus* alle *Ricerche Filosofiche* cfr. in particolare L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gewissheit di L. Wittgenstein*, Guerini e Associati, Roma 1991.

Si palesa così una strana natura del mondo come totalità aperta, insieme capace di contenere ogni cosa (persino la sua regola di costruzione) *meno una*. Assomiglia in questo allo *N-1* teorizzato da Deleuze e Guattari in *Rizoma*?¹⁴ Probabilmente sì. In ogni caso, in tutte queste prospettive il mondo, come un palloncino gonfiato, contiene il punto di chiusura del suo sistema di connessioni, il buco dal quale la sua crescita è partita e a partire dal quale potrebbe ulteriormente espandersi.

4. Regole per la costruzione del mondo

L'aspetto rilevante è che, analizzando il modo in cui questi autori tematizzano il mondo come risultato di una costruzione, diventa possibile, per ognuna delle loro prospettive, estrapolare vere e proprie *regole* atte a costruire un mondo plausibile; un mondo che cioè *tenga* filosoficamente *almeno* quanto un mondo letterario tiene nelle intenzioni costruttive del suo autore. Emergono in questo modo delle istruzioni condivise sia dall'ambito filosofico che da quello letterario, e prende forma un discorso ibrido nel cui contesto si può esser messi alla prova e iniziare in prima persona a costruire mondi. Ciò può consentire a un mondo tanto di essere espressione di vita passata, presente o potenziale, quanto di far sì che qualcuno possa credere in esso come orizzonte da cui si viene, situazione in cui ci si trova o alternativa da immaginare.

Come conseguenza di questa impostazione possiamo, all'incrocio tra filosofia e teoria della letteratura, cominciare a formalizzare i requisiti strutturali per la costruzione di un mondo:

1. *Totalità, coerenza, interezza*: gli elementi appartenenti attualmente o potenzialmente a un mondo devono essere *tutti* componibili, compatibili tra di loro ed escludenti *tutto ciò che non può rientrare nelle regole di costituzione di quel mondo*.
2. *Ontologia*: deve esistere un insieme di regole di inclusione e un sistema di rapporti regolati tra gli elementi costitutivi e composti del mondo in termini di loro posizione classificazione o inventario in quanto *enti*. Devono altresì darsi come riconoscibili uno

14. Cfr. su questo G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

o più sensi che identificano l'unità minima (il significato-guida) dell'essere di quel mondo.

3. *Fisica e meccanica*: deve esistere un sistema di regole che determinano quali interazioni *materiali* tra gli elementi del mondo sono possibili e quali no.
4. *Tecnica*: deve darsi un insieme di procedure operative per produrre trasformazioni all'interno di quel mondo a partire dagli elementi che lo compongono.
5. *Logica e linguistica*: deve darsi un complesso di *linguaggi* e un sistema di implicazioni regolate tra gli elementi base dei linguaggi e del pensiero attivi in quel mondo (grammatica, sintassi, distinzione vero/falso, ecc.).
6. *Magia*: deve potersi dare o essere contemplabile una serie vincolata di eccezioni alle regole fisiche e tecniche che strutturano quel mondo.
7. *Storia*: un mondo deve potersi dimostrare come generato da mondi preesistenti (dando così vita a una *genealogia* interna a sua volta oggetto di narrazione) e prevedere sviluppi futuri (previsioni, profezie).
8. *Cronia*: deve esserci una struttura temporale di fondo che si può dare anche come risultato del modo in cui diversi tempi, durate o dimensioni temporali agiscono all'interno di un mondo.
9. *Geografia*: deve esistere una organizzazione dello spazio in termini di luoghi, punti, dimensioni, percorsi, tracciati o reti (topologia) e deve essere rappresentabile il modo in cui ci si può muovere in quegli spazi.
10. *Politica*: deve potersi costituire un sistema di relazioni di potere tra le forze che compongono il mondo operanti nei e tra i soggetti che lo popolano.
11. *Generatività*: una volta posto in essere e messo in movimento un mondo, le vicende al suo interno devono potersi sviluppare

indipendentemente dalle intenzioni e dal controllo dell'autore/costruttore, dando potenzialmente origine ad altri mondi per gemmazione, incorporazione o contrasto (*apertura*).

12. *Stratalità*: il mondo deve essere costruito secondo un'alternanza *cantierale* di livelli e piani ognuno dei quali si basa sulle acquisizioni consolidate dai precedenti.

Queste le coordinate base. Ma se ne possono evidentemente immaginare altre. Anche l'insieme delle regole per costruire un mondo da questo punto di vista resta aperto e – si spera – generativo.¹⁵

Ma importante è che questa idea di mondo/costrutto definisca i successivi passaggi operativi. Posto che tutti i mondi: a. abbiano origine da una costruzione; b. derivino sempre da altri mondi; c. se sono fatti bene generano spontaneamente altri mondi, si procederà a dimostrare in che modo l'uomo tecnico planetario post-rivoluzione industriale abbia costruito quel mondo a cui diamo il nome di antropocene. Quale è stato il prezzo della costruzione di quel mondo? Quale la sua ontologia? La sua fisica? La sua magia?

E allora vediamo come è costruito, nelle ipotesi che lo accettano, il mondo dell'antropocene.

5. Costruire l'antropocene

L'ipotesi principale è che la relazione primaria interna alle strutture ontologiche dell'antropocene sia di tipo *escludente*, vale a dire che il mondo antropocenico sia costruito primariamente intorno a relazioni di esclusione articolate in forma *dicotomica*. Questa dicotomia ruota attorno a *polarità* quali, ad esempio: spirito/materia, anima/corpo, natura/cultura.¹⁶ Una seconda ipotesi riguarda il ruolo che i processi di soggettivazione e oggettivazione hanno per la costituzione, all'interno di questa dinamica, delle sostanze primarie dell'antropocene: l'uomo e il mondo. Una terza via conduce all'idea che le relazioni di soggettivazione e oggettivazione fondate sulle dinamiche di esclusione

15. Sulla generatività del mondo/costrutto cfr. I. Cheng, *Fare mondi. Vademecum per emissari*, Time0, Roma 2024.

16. In particolare sulla provvisorietà di questa dicotomia cfr. P. Descola, *Oltre natura e cultura*, a cura di N. Breda, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021.

siano articolazioni di rapporti di forza, dunque concretizzazioni di una sostanza ultraprimaria: il *potere*. Tale sostanza, attinta già da Foucault e Deleuze, tra le altre fonti, dall'interpretazione di Nietzsche successiva alla *Nietzsche-Renaissance* in Francia all'inizio degli anni '60, non vede il potere come l'ennesima istanza metafisica, ma come la relazione necessariamente articolantesi tra una pluralità di forze/prospettive ognuna delle quali aspira al mantenimento o all'accrescimento della propria intensità.

Come già notato da Foucault e Deleuze, all'interno del campo definito dall'esperienza umana le relazioni primarie sembrano essere quelle che articolano la sostanza originaria, il potere, come processi di soggettivazione e oggettivazione. Una prima conseguenza di questa dinamica è dunque la subarticolazione tra *individui* e *masse* e quella tra *persone* e *cose*.

Ci si può chiedere ad esempio quali siano, all'interno dell'ontologia dell'antropocene, le *proprietà* che appartengono alla sostanza/persona/individuo. Scoprendo come la prima proprietà sia una sorta di articolazione ripiegata della sostanza fondamentale, vale a dire *l'idea stessa di proprietà* come *titolarità esclusiva* di una serie di caratteristiche che non esistono se non nel riferimento a qualcuno. La relazione tra una sostanza e le sue proprietà è cioè essa stessa una relazione di proprietà, ossia di dominio esclusivo su una dotazione in quanto appartenente soltanto e primariamente a quell'ente. Dunque un modo derivato di quel tipo di relazione ultraprimario che è l'esclusione come dinamica di potere, rapporto conflittuale tra forze che tendono a comporsi generando equilibri o gerarchie. Le relazioni interne alla sostanza sono cioè, in questo senso, relazioni concepibili alla luce della relazione/sostanza originaria che è il *potere*. Questa archi-relazione informa tutti i livelli successivi.

Ulteriore prova di ciò è il fatto che le proprietà identificanti in maniera esclusiva l'uomo dell'antropocene siano tutte di tipo trasformativo ed estensivo: vale a dire, volte a incorporare sempre nuovi pezzi di materia nel proprio ambiente interno. Sono, cioè, in primo luogo dinamiche di esteriorizzazione come articolazione primaria del potere originario, quello *sul* e *del* proprio corpo, su corpi vicini e poi sempre più lontani, ma sempre potenzialmente collegati o collegabili. Sono, cioè, dinamiche di progressiva appropriazione e incorporazione di sempre nuove porzioni di materia al nostro interno. E possono esse-

re riconosciute in dimensioni quali la *coscienza* e la *cognizione* come potere sulla totalità dei processi del proprio corpo in rapporto e al proprio ambiente o in altre capacità legate alla possibilità di disporre di altri corpi come estensione e supporto del proprio, quali *linguaggio* e *tecnica*. L'individuo/persona/sostanza in senso pieno sarebbe dunque, nell'ontologia dell'antropocene, un ente che dispone in autonomia di tutte queste caratteristiche.

6. Ontologie oltre l'antropocene

La parte operativa di *anthropokenosis* dovrà allora sperimentare le regole generali della costruzione di un mondo para-reale o semi-immaginario, disapplicando la logica dicotomica e opposizionale dell'antropocene. Nel far ciò, punterà a un triplice obiettivo: 1. scoprire che l'applicazione delle regole secondo logiche non dicotomiche, non discriminatorie e non oppositive corrisponde a una serie di modelli recenti che mappano un complesso praticamente esaustivo delle principali filosofie del XXI secolo, quelle che definiamo *filosofie ipercontemporanee*; 2. riportare questi modelli, nel loro nucleo teorico, ad alcuni riferimenti centrali e inaggirabili della filosofia del Novecento, come: Deleuze-Guattari, Foucault, Heidegger e Derrida, tra gli altri; 3. tracciare le linee generali del pensiero di un mondo postantropoceno come una *filosofia globale del nonumano*, insistendo nella valorizzazione e ricentralizzazione delle istanze (teoriche, psichiche, materiali, politiche) lasciate cadere sul "lato morto" della logica opposizionale classica.

Cerchiamo di capire allora anzitutto cosa, in tutte queste prospettive, si intenda per *nonumano*. Nella linea in cui *anthropokenosis* si iscrive, con *nonumano* si definisce (provvisoriamente) qualunque complesso materiale in grado di esercitare o subire un effetto su altri complessi materiali in generale, ma in particolare su quello rappresentato dalla vita umana. Qualunque forma di organizzazione materiale in grado cioè di esibire una capacità di produrre/subire effetti rispetto a noi e per etichettare la quale la teoria (sociologica, filosofica, epistemologica) ha proposto nel corso degli anni, tra le altre, le nozioni di *agency* (agente, agenzia), *affectivity* (affettività), *responsivity* (responsività) o *performativity* (performatività). In quest'ottica, della categoria generale del nonumano fanno parte tanto gli animali nonumani quanto altri complessi organici di materia (piante, funghi, batteri), ma anche

entità para- o quasi-viventi come virus e prioni, complessi funzionali di materia non organica come le macchine o entità molto più larghe e meno individuate come quelli che nella versione speciale dell'Ontologia Orientata agli Oggetti di Timothy Morton vengono definiti *iperoggetti*. Citiamo l'OOO non a caso perché uno dei paradigmi più presenti nell'attuale trattazione del nonumano è proprio quello rappresentato dalle *Flat Ontologies*, dalle *Object-Oriented-Ontologies* e in generale da tutte quelle ontologie materiali di nuova generazione (non necessariamente legate a forme di realismo speculativo) nelle quali la capacità effettuale è l'unica proprietà che identifica (anche se il termine è improprio), e spesso anche solo provvisoriamente, un complesso materiale in funzione della sua capacità di esercitare una forma di causalità anche non diretta su altri complessi.¹⁷

Nel pensiero ambientale e in quello tecnologico umani lo studio degli equilibri, la diagnosi dei rischi relazionali e le strategie per realizzare forme di interazione non auto- né etero-distruttive rispetto al nonumano diventa così il fulcro di nuove possibili indagini. E dunque l'obiettivo di ogni riflessione, sia in campo di sostenibilità delle relazioni ambientali sia in materia di accelerazione o prevenzione degli sviluppi tecnologici. Sempre più spesso nell'ottica di un inserimento possibile di agenti (o "attanti" nella definizione di Bruno Latour e della *Agent-Network Theory*) in pratiche di riconoscimento funzionali all'attribuzioni di veri e propri "diritti".

Dagli animali alle piante, dalle macchine ai virus, fino a veri e propri iperoggetti quali "il clima" o "il mercato", le entità nonumane si rivelano sempre più perva-invasive rispetto non tanto alla nostra pretesa di esercitare sovranità nei confronti dell'esistente, ma spesso rispetto alla nostra bruta sopravvivenza. È dall'interazione riuscita con "loro"¹⁸ che sembra dipendere, dunque, anche la nostra permanenza in un mondo che appare sempre più stratificato e complesso.

La capacità di stabilire interazioni funzionali e non distruttive con il nonumano per noi dipende, inevitabilmente, dalla capacità di realizzare interazioni *communicative* con esso. Nel senso generale della capacità di

17. Cfr. su questo D. Coole, S. Frost (eds.), *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*, Duke University Press, Durham-London 2010.

18. Cfr. su questo T. Morton, *They are here*, in R. Grusin (ed.), *The Nonhuman Turn*, cit., pp. 167-192.

decifrarne *pattern* o intenzioni comportamentali (in senso lato) anticipando l'effetto anche delle nostre prese di posizione su processi che si svolgono a un notevole livello di indipendenza da noi e che coinvolgono oggetti/cose/entità la cui stessa individuazione e classificazione risulta problematica. E rispetto ai quali non è sempre possibile fare riferimento a una prossimità alla dotazione “completa” che sostiene la *nostra* capacità comunicativa. E di cui fanno parte tratti che non siamo molto inclini ad assegnare ad altre realtà (quali la “coscienza”, la “soggettività”, l'individualità o la moralità) e altre che saremmo – forse – disposti a riconoscere alle entità filogeneticamente a noi più vicine (la “senzienza”, la “consapevolezza” o la propriocezione). Il problema, però, è che distinguere, discriminare, ritagliare, sembra non servire più per far quadrare i conti con la presenza pervasiva-invasiva di un “nonumano” nelle nostre vite. E che si fa sempre più ingombrante quanto più riconosciamo la *nostra* presenza come in grado di condizionare processi che sembravano svolgersi molto oltre il nostro orizzonte di effettualità e agentività.

E qui veniamo a un punto potenzialmente critico rispetto a qualsiasi “teoria” del nonumano. Precisamente a un'obiezione che spesso si accompagna all'idea che la riflessione sul nonumano sia propria di un'impostazione strutturalmente antropodecentrica o negantropica (quel che in inglese è espressione di *anthropodenial*, “antropodecentrismo” o “negantropismo”). Rubricando l'intera sfera della realtà materiale diversa da noi sotto un'unica (e addirittura al negativo) *label* non stiamo forse proponendo un rovescio dello stesso antropocentrismo che puntiamo ad abbattere? Un po' come quando si parla in generale di “animali” per dire insieme meduse e scimpanzè, polpi e cani/gatti/canarini o di “piante” per nominare alghe e sequoie, cactus e tulipani. O quando si pretende di inquadrare fenomeni “iperoggettuali” come il clima, la natura, la tettonica a zolle, la corrente del golfo o la gravitazione universale come generiche forme di “cose” che avrebbero in comune solo il fatto di non essere noi.

7. Tradurre il nonumano?

E allora “come” o “cosa” si può comunicare con il nonumano? Come si può decifrare l'intenzione sottesa al comportamento di una massa ciclonica, una diffusione pandemica, un batterio potenzialmente dannoso?

Ognuno in base alle proprie regole specifiche, certo, ma possibilmente anche in funzione della modalità che ognuna di queste “cose” ha di declinare una struttura comunicativa generale e comune *anche* rispetto a noi. La sola in grado di consentire una traduzione tra sistemi apparentemente non isomorfi né filogeneticamente apparentati, come sono invece le lingue che compongono la totalità dei sistemi storico-naturali di comunicazione umana, l’unico ambito in cui parlare di comunicazione traduzione in senso pieno e non solo analogico parrebbe aver senso.

La teoria, non solo filosofica, ha proposto numerosi e vari modelli di accesso a un possibile piano traduttivo tra umano e non. Un livello di comunicazione in grado cioè di consentire il passaggio di informazioni da ordini di grandezza anche molto diversi come quelli rappresentati da un uomo/comunità di uomini e un ceppo batterico, un branco di animali allo stato selvatico o un fronte alluvionale. Un primo modello mette in questo senso assieme teoria dell’informazione, teoria dei sistemi, cibernetica di varia generazione. Si tratta del modello più antico, risultato dell’incontro tra tre delle più feconde istanze teorico-scientifiche del dopoguerra, tutte sviluppate parallelamente a partire dalla fine degli anni ‘40. Tratto comune a queste impostazioni è il considerare ogni complesso materiale come determinato, oltre che dalle tradizionali caratteristiche che la scienza assegna alla materia (massa, energia, velocità) da una proprietà che si affianca a quelle classiche come quantità misurabile della capacità che la materia ha di esprimere struttura e organizzazione: l’informazione. Intendendo, esattamente come massa, energia e velocità, questa proprietà come potenzialmente trasferibile su un altro complesso materiale la realtà appare dominata, già al suo livello microscopico e subatomico, da interazioni comunicative tra proprietà materiali quali la capacità di emettere, trasmettere e riconoscere segnali, in forza delle quali diventa possibile che un complesso di materia si autoregoli anche trasferendo la propria configurazione su un altro modello, assumendo cioè nuova forma.

Un secondo modello può essere definito teoria dell’incontro o eco-mimesi ed è presente in autori di tradizione recente come Donna Haraway o Karen Barad. Ma soprattutto in una linea particolarmente originale degli *human-animal studies* o dei *Plant Studies* che si focalizza sul momento destrutturante la soggettività di chi entra in una relazione (in questo caso con il nonumano) mediata da pratiche cognitive,

affettive, simbiotiche non necessariamente scientifiche, anche se per molti versi sperimentali. E che si accompagnano alla nuova riflessione antropologica o alla più antica tradizione di studi sullo sciamanesimo o sulle pratiche rituali di possessione e deposizione del sé individuale all'interno di culture meno attraversate dall'accelerazione tecnologica.

Un terzo modello, imperniato sulle nozioni di traccialità e teoria del dis-incontro, è particolarmente debitore all'impostazione lasciata in eredità da Jacques Derrida negli scritti che compongono *L'animale che dunque sono* e che è stata poi approfondita da autori tra quali Matthew Calarco, Baptiste Morizot e Peter Godfrey-Smith. La sua scena fondativa è quella legata all'incontro come dis-incontro, ovvero presentazione di un'assenza, ritardo e differimento costitutivi rispetto a qualunque idea di con-presenza tra soggettività o individui determinati. Le immagini a cui questo modello si associa sono quelle dello sguardo allucinato del cervo sorpreso dai fari dell'automobile, del non-volto obliquo e insondabile dell'animale domestico o del non-sguardo dell'animale privo di occhi espressivi o dotato di apparati multioculari (il polpo, la vespa, la formica). Ma soprattutto scene di rincorsa e inseguimento mai destinate a completarsi in una presenza piena, metafore della de-struzione continua di ogni macchinazione psichica volta a ri-stabilire la presunta unità di una coscienza o una individualità.

Accanto a questi tre modelli se ne contano numerosi altri alternativi, ibridi o intermedi, tra i più importanti dei quali citerei il divenire-animale (divenir-intenso, divenir-impercettibile) e la stessa idea di Rizoma di Deleuze e Guattari, antesignani di molte delle attuali ontologie Queer, Weird o Eerie. Ma anche le numerose forme di panpsichismo contemporaneo fondate sull'idea di una capacità affettiva e cognitiva generale della materia che si esprime a livelli e su ordini di grandezza anche molto diversi nei suoi vari complessi.

Al di là del dettaglio dei singoli approcci, in tutti questi tentativi, mi pare che “tradurre il nonumano” non voglia dire lasciare i due fronti separati dal “non” in una sorta di residua (in)differenza ontologica (e questa è forse una risposta possibile all'obiezione citata all'inizio); bensì portare (*ducere*) il nonumano sempre più oltre (*trans*) all'interno dell'umano.

Questo nel doppio senso:

1. di riconoscere l'originaria natura di *soglia* dell'umano (come di ogni forma di vita) nel senso della continua compromissione *anche* dell'umano rispetto a un orizzonte di purezza soltanto astratta di qualunque entità o specie; nel flusso generale una vita segnata da un interlacciarsi di pratiche simbiotiche, competitive, mutualistiche o parassitarie a moltissimi livelli della sua costituzione materiale;
2. di approfittare di questa ferita originaria, vulnerabilità di cui anche l'umano è espressione come varco in cui scorre la vita materiale del tutto, per realizzare nuove forme di commistione in cui diventi sempre più difficile pensare di sopprimere una propria parte per ristabilire un equilibrio. E sempre più "naturale" puntare a forme di coesistenza larghe, multidimensionali e inclusive.

Se, alla fine di questa o altre prime sperimentazioni, qualcuno dei mondi di nuova formazione avrà provocato come contraccolpo un riposizionamento ontologico dell'umano nei nuovi scenari, l'operazione non sarà stata invano. E l'umano non sarà forse più lasciato nell'impossibile alternativa tra continuare a insistere nel proprio depotenziamento o coltivare l'illusione di una potenza perduta da riconquistare.

Andrea Le Moli
Università degli studi di Palermo
andrea.lemoli@unipa.it