

Bio-storie troppo umane

Publicato il 26 giugno 2017 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [Add Comment](#)

Massimo Filippi



Non si può dire con più chiarezza
che il mondo per davvero
creato è senza scopo, o invece,
se scopo esiste mai
non siamo noi.

Josif Brodskij

1. Nell'ottobre 1974, in una conferenza sulla progressiva medicalizzazione della società tenuta presso l'Università di Stato di Rio de Janeiro, Foucault introduce il concetto di «bio-storia» per sottolineare che «la storia dell'uomo e la vita sono profondamente intrecciate», dal momento che «la storia dell'uomo» è in grado di modificare, almeno «fino a un certo punto», il «processo» della vita¹. Da allora, a seguito dell'«intrusione di Gaia» – per usare un'espressione di Stengers –, la bio-storia ha assunto una fisionomia molto differente. Il recente *Esiste un mondo a venire?* di Danowski e Viveiros de Castro² non lascia dubbi al proposito: l'immensa crisi ecologica in corso esercita un tale impatto sulla «storia dell'uomo» da avere definitivamente messo in crisi, oltre all'impianto sociale e allo stile di vita egemoni a livello planetario, una delle più classiche tra le dicotomie su cui si fonda la teologia politica occidentale, quella tra natura e cultura. Come affermano la filosofa e l'antropologo brasiliani, la nostra specie si è trasformata «in forza geologica», «in un oggetto “naturale”» e il «Sistema Terra» in «un agente politico», in «una persona morale» (p. 45). Il vettore della bio-storia, insomma, non è unidirezionale: se è certo che la “nostra specie” continua a manipolare i processi naturali su scale forse neppure immaginabili fino a poco tempo fa, altrettanto certa è la capacità della *storia naturale* di sconvolgere a fondo i *processi umani*; tanto che oggi non è più possibile parlare seriamente di politica senza tenere conto del ruolo politico della “natura”. Che ci piaccia o meno, grazie alle sempre più continue e terrificanti irruzioni bio-storiche di Gaia «il nostro mondo sta smettendo di essere kantiano». La forza di Gaia nell'arena politica ha definitivamente mandato fuor di sesto «Dio, Anima e Mondo», le «tre grandi idee trascendentali» di Kant (p. 36), destituendole di senso e facendole girare a vuoto: non siamo di fronte a «una “crisi” nel tempo e nello spazio, ma [a] una feroce corrosione del tempo e dello spazio» (p. 52).

2. *Esiste un mondo a venire?*, allora, non è «solo» un'accurata revisione delle evidenze empiriche della catastrofe in cui siamo già immersi e degli effetti a lunghissimo termine che comunque comporterà. Revisione, sia detto per inciso, sicuramente necessaria vista «la recente e ignominiosa elezione del negazionista Donald Trump» (p. 13) e considerato che – per parafrasare Žižek – un conto è *sapere* che qualcosa può accadere e un altro è *credere* che stia accadendo. *Esiste un mondo a venire?* è anche, e soprattutto, il tentativo di portare alla luce il clamoroso *non detto* delle più recenti narrazioni occidentali – filosofiche, letterarie e cinematografiche; utopiche o distopiche – della fine del mondo: la ripetizione acritica della «dualità mitica “umanità/mondo”» (p. 55). Aspetto questo tutt'altro che trascurabile dal momento che la rigida separazione Uomo/Mondo ha contribuito a forgiare – quantomeno legittimandola – la potenza operativa dell'impresa tecnoscientifica occidentale, principale causa dell'attuale disastro planetario. Anche se a prima vista sembrano contrapporsi, le «nostre» mitologie della fine del mondo, sia che prevedano «un mondo senza noi» o, all'opposto, «un noi senza mondo», non si smarcano dalla logica più profonda del dualismo gerarchizzante e sezionante che si cela dietro l'«ottimismo “umanista”» (p. 22). Semplificando molto e senza seguirne le molteplici ramificazioni – che i due autori descrivono in dettaglio e criticano con acume sia che guardino al passato o al futuro, sia che si inseriscano in paradigmi di «sinistra» o di «destra», sia che si presentino come «apocalittiche» o come «integrate» –, ciò che conta è che nessuna di queste visioni ha preso congedo dall'«allucinazione narcisistica» (p. 79) dell'antropocentrismo. Che il «mondo senza noi» sia inteso come una sorta di mitico giardino dell'Eden prima della Caduta o come il risultato finale della catastrofe ecologica, e che il «noi senza mondo» assuma le tinte fosche di un annientamento su scala globale o quelle deliranti di un'umanità capace di trascendersi riassorbendo il mondo in se stessa, il «mondo che finisce» è sempre «il “nostro” mondo» (p. 98) e il “noi”, che sta parlando e di cui si parla, è sempre «l'“Umano, che lo si chiami *Homo sapiens* o *Dasein*» (p. 57). Detto altrimenti, le «nostre» bio-storie della fine del mondo sono ancora umane, troppo umane, poiché ribadiscono sia l'esteriorità e la singolarità del «mondo» – che servono a naturalizzare la cosmogonia scientifica occidentale – sia l'universalità del «noi» – che in questo caso opera come dispositivo di occultamento del fatto che la crisi ecologica non è attribuibile indistintamente a tutta la specie umana e che i suoi effetti deleteri si estendono, e si estenderanno sempre di più, ben oltre i confini della nostra specie.

3. Come è noto, esistono altre bio-storie oltre alla «nostra», bio-storie meno violente e distruttive che enfatizzano l'intrinseca relazionalità del vivente. Tra queste, Danowski e Viveiros de Castro si concentrano sul prospettivismo amerindio in quanto propone una concezione del «noi» e del «mondo» – ammesso che si possa continuare a usare questa terminologia – diametralmente opposta a quella della modernità umanista. Per il prospettivismo amerindio all'inizio «tutto era *umano*» (p. 148) e tutto resta tale anche dopo che i non umani si sono differenziati morfologicamente nel tempo delle trasformazioni. Da un lato, allora, «l'umanità [è] una moltitudine polinomica» che «si presenta [...] nella forma di una molteplicità interna» da cui, solo in un secondo momento, si originano altri individui e altre specie in una sorta di darwinismo invertito (non sono gli umani a evolversi dagli animali, ma gli animali a travestirsi da umani). E dall'altra il mondo, «quello che noi chiamiamo mondo naturale, o “mondo” in generale, è [...] una molteplicità di molteplicità intrinsecamente connesse. Gli animali e le altre specie sono [...] *entità politiche*». In breve, «gli amerindi pensano che, tra il cielo e la terra, esistano molte più società [...] di quante ne sognino la nostra antropologia e filosofia. Ciò che noi chiamiamo “ambiente” è per loro una società di società, un'arena internazionale, una *cosmopoliteia*» (pp. 150-151). Quest'altra bio-storia che, malgrado tutto, è riuscita a sopravvivere alla fine del suo «mondo» conseguente all'invasione coloniale, permette agli autori, di declinare la crisi ecologica nei termini di una «*guerra civile*» (p. 195) tra «Umani» e «Terreni», guerra che non coincide con la linea di divisione tra la nostra specie e le altre, poiché non solo è certo, come gli autori affermano, che non tutti gli umani sono «Umani» ma anche che – e questo aspetto non pare essere sufficientemente sottolineato – che la maggioranza dei «Terreni» sono animali.

4. Nella bio-storia di Danowski e Viveiros de Castro gli animali – che sperimentano quotidianamente la fine dei loro mondi – continuano a rivestire un ruolo politico ancora troppo marginale. Sebbene non esitino a definire «l'“eccezionalità umana” [...] un autentico *stato d'eccezione ontologico*» che legittima «l'immagine prometeica dell'Uomo che conquista la Natura» (pp. 73-74) e a ridicolizzare l'idea secondo cui saremmo animali dotati di un «supplemento spirituale che è “il proprio dell'uomo” – la preziosa *proprietà privata* della specie» (p. 144), i due autori non riescono a liberarsi completamente dall'antropocentrismo che percorre indisturbato anche il pensiero più critico³. Testimonianza di questa tenace persistenza è l'idea discutibile secondo cui antropocentrismo (occidentale) e antropomorfismo (amerindio) rappresentino visioni del mondo diametralmente contrapposte: se è vero, infatti, che «dire che tutto è umano è come dire che gli umani non sono una specie speciale» (p. 155), altrettanto vero è che l'affermazione “tutto è umano” nasconde – volenti o nolenti – un'operazione di appropriazione colonizzante dei mondi non umani. In altri termini, l'umano continua ad essere l'operatore centrale, seppur depotenziato, anche nel caso dell' *antropomorfismo*. Non a caso, allora, pur usando una terminologia corretta per descrivere le loro condizioni di detenzione («La spaventosa legione di animali confinati e torturati in campi di sterminio per l'estrazione di proteine»), i due autori annoverano gli «animali da reddito» tra gli «alleati» degli Umani in quanto «potenti fabbriche di metano» (p. 211) e non esitano a domandarsi: «Quando esauriremo le scorte di pesci?» (p. 243). Con queste premesse, risulta difficile capire come sia possibile lasciarsi alle spalle le nozioni sezionanti di «Umano-in-sé» e di «Animale-in-sé» (p. 156), passo che Danowski e Viveiros de Castro sembrano considerare necessario per pensare la tanto auspicata «*decivilizzazione*» (p. 205), per mettersi all'ascolto «*dell'eccezionalismo terrestre*» (p. 188), per rendersi finalmente «responsabili *dinanzi* ai Terreni» (p. 235).

5. Pochi dubbi possono sussistere circa il fatto che il motto andino « *Vivir bien e no mejor* » (p. 163) debba costituire il *fine* a cui, nel tempo della fine, della «*mancaza di scelta*» (p. 246), dovrebbe tendere la resistenza dei Terreni alla «logica assolutamente non addomesticabile del capitalismo» (p. 235). Meno certo è invece come tale fine possa trasformarsi in una politica a venire all'altezza dei tempi e del tempo che resta. Basta il generico «*becoming with*» di Haraway (p. 237) o il troppo locale «*ridivenire-indio*» degli autori? O, forse, per trasformare lo «shock» in «evento» (p. 252) è necessario radicalizzare questi divenire nel deleuziano *divenire animale*? Non è, infatti, il concetto di specie e l'opposizione Umano/Animale l'operatore più tagliente che sta al centro dei meccanismi materiali e simbolici che hanno costruito proprio quella società degli Umani che si vorrebbe combattere?

6. Nel 1955, Deleuze afferma che «L'uomo è un animale che si sta spogliando della specie»⁴. L'irruzione di Gaia ha inverato questa intuizione. La questione oggi è come pensare e agire per far sì che questo spogliarsi non si traduca – come finora è accaduto – in *spoliazione*, ma in esitazione potenziante, gioiosa e creativa. La crisi ecologica in corso, infatti, non è caratterizzata esclusivamente, come pensano i più, dall'urgenza materiale di ridurre, per quanto possibile, i danni – urgenza che, tra l'altro, potrebbe spingere in direzione di un'ulteriore e più salda presa dell'Umano e pertanto «mascherare una grandiosa espansione del vangelo diabolico dello “sviluppo”» (p. 249). L'ingombrante presenza di Gaia impone infatti un'altra e ancora più decisiva urgenza: il ripensamento radicale delle categorie politiche che ci hanno portato qui dove siamo, nel tempo dell'orrore più estremo, urgenza questa ben più difficilmente *digeribile* dalle logiche dell'impresa tecno-capitalista. Urgenza più resistente perché libera dal fardello narcisistico dell'antropocentrismo, perché sostenuta dalla consapevolezza che, come sostiene Kojève, «la scomparsa dell'Uomo alla fine della Storia non è [...] una catastrofe cosmica: il Mondo naturale resta quello che è da tutta l'eternità. E non è nemmeno una catastrofe *biologica*: l'Uomo resta *in vita come animale* [...]. Ciò che scompare è l'Uomo propriamente detto [...] [e] il Soggetto *opposto* all'Oggetto [...]. Tutto il resto può mantenersi indefinitamente; l'arte, l'amore, il

gioco, ecc.; insomma, tutto ciò che rende l'uomo *felice*»⁵. E questa, ovviamente, è tutta un'altra bio-storia, un *mondo a venire* che, forse per gli ultimi istanti, sta ancora aspettando un atto di creazione.

¹ Michel Foucault, *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?*, in Id., *Il filosofo militante. Archivio Foucault 2*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 210.

² Le pagine da cui sono tratte le citazioni sono riportate nel testo tra parentesi.

³ Un esempio recente di questa forclusione è il volume di Olivier Razac, *Storia politica del filo spinato*, Verona, ombre corte, 2017. Il saggio, per altri versi estremamente interessante, si dimentica infatti di porre nella giusta prospettiva il ruolo politico della reclusione degli animali, nonostante il filo spinato sia tuttora uno dei dispositivi di compartimentalizzazione dello spazio centrale nella gestione della vita dei non umani.

⁴ Gilles Deleuze, *Istinti e istituzioni*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 32.

⁵ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996, p. 541.

Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro

Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine

nottetempo, 2017, 289 pp., € 17
