

CATASTROFE.
LA PANDEMIA COME OPPORTUNITÀ DEL *RADICALMENTE NUOVO*?
SULL'USO POLITICO DELLA NOZIONE DI *CATASTROFE*
AI TEMPI DELL'ANTROPOCENE

Delio Salottolo

La natura è un campo di battaglia
Razmig Keucheyan

Lisbona è distrutta e a Parigi si balla
François-Marie Arouet detto Voltaire

Ben avrei caro che uno o due di quella ciurmaglia risuscitassero,
e sapere quello che penserebbero vedendo che le altre cose,
benché sia dileguato il genere umano,
ancora durano e procedono come prima,
dove essi credevano che tutto il mondo fosse fatto e mantenuto per loro soli
Giacomo Leopardi

Cos'è *catastrofe*?

Catastrofe è sicuramente uno dei “nomi” che evochiamo quando pensiamo alla pandemia da SarsCov2 e del resto si tratta di una di quelle parole che, in tempi di Antropocene, ha un potere (per certi versi) attrattivo: preliminarmente possiamo dire che *catastrofe* rappresenti qualcosa che, pur essendo profondamente *evento*, è qualcosa di più, dal punto di vista di una costruzione del senso, di un *incidente*, di un qualcosa che semplicemente *cade sopra* in quanto “avvenimento inatteso, per lo più con effetti dannosi, che interrompe il corso regolare di un'azione” (definizione Treccani), e qualcosa di meno di un'*apocalisse*, di una rivelazione finale che pone fine al tempo, alla storia, al cammino di redenzione, alla tensione lineare e cumulativa del *logos* occidentale.

Ma cos'è *catastrofe*?¹ È fin troppo nota l'etimologia di questo termine, ma seppur brevemente può essere utile richiamarla: la parola deriva dal greco *καταστροφή* (dal verbo *καταστρέφω*) e indica innanzitutto un rovesciamento o capovolgimento, un “volgere dall'alto in basso” – un'immagine concreta, che si può ricollegare all'uso di questo termine, è connessa al tipico movimento del vomere dell'aratro che porta in superficie ciò che si trova al di sotto, permettendo al terreno di rinnovarsi e di preparare la propria fecondità per i lavori agricoli. *Catastrofe* ha un senso positivo, connesso all'azione di arare un campo,

¹ Queste riflessioni preliminari sono in parte debitorie (in quanto c'è di buono, per il resto la responsabilità è soltanto nostra) del bel dossier pubblicato sulla rivista «Lo Sguardo» dal titolo *Filosofia e catastrofe* (cfr. *Filosofia e catastrofe*, a cura di M. Carassai e S. Guidi, in «Lo Sguardo», 21, 2016, completamente *open access* a questo indirizzo: <http://www.losguardo.net/it/filosofia-catastrofe/> – link consultato il 27 maggio 2020).

al portare allo scoperto ciò che è nascosto e fecondo, al rinnovamento e alla fatica dello svelamento: con la volontà dichiarata di eccedere e sur-etimologizzare, è possibile affermare che *catastrofe* abbia un rapporto privilegiato con la *verità* – che la catastrofe può essere uno strumento di *emergenza* di una certa verità. *Catastrofe* dunque può essere il nome di un possibile divenire-problema, di un rivolgimento-rivolta che produce una nuova *fioritura*.

È però probabilmente più noto il secondo ambito di significato di questa parola: il preverbo *κατά* dà l'idea, nel suo uso preposizionale più originario, di un movimento dall'alto verso il basso e, dunque, in senso metaforico-spaziale, di una *caduta* – del resto, in alcune occasioni può arrivare a significare anche “morte”, rovesciamento della vita, caduta nella non-vita. In effetti, questo termine ha avuto nella sua storia, almeno fino al XVIII secolo, un significato di carattere prevalentemente poetico-retorico: per *καταστροφή* deve intendersi la svolta che porta alla conclusione di un dramma, *svolta* come rivolgimento e caduta, come soluzione che mette in luce l'intreccio invisibile (agli agenti, ma non agli spettatori) e che conduce alla *fine* della narrazione – dopo lo splendore dell'apice, la catastrofe come caduta, un movimento dall'alto verso il basso. *Catastrofe* evoca dunque qualcosa di risolutivo: è la presa di coscienza di Edipo in conclusione della nota tragedia di Sofocle, è l'accettazione della cecità umana nei confronti dell'incomprensibile (caso e/o necessità), è la consapevolezza che l'uomo può rivolgere forse il terreno per l'aratura e la fioritura, ma non può definire i contorni del disegno complessivo del reale – disegno che resta invisibile e che, dal copernicanesimo prima e da Darwin poi, semplicemente non esiste. Anche in questo secondo senso, *catastrofe* ha a che vedere con *verità*; ma non con il *dominio tecnico* della verità.

Catastrofe – e ci avviciniamo all'uso comune della parola – è anche il nome che, a partire dal XVIII secolo, si è dato ai disastri “naturali”. Famosa è la questione che attraversò i migliori spiriti europei quando si trovarono dinanzi al *catastrofico* terremoto di Lisbona del 1755: in questo senso, *catastrofe* – nella nostra contraddittoria modernità – rappresenta allo stesso tempo la possibile confutazione (ma anche, va da sé, la possibile convalida) della teodicea leibniziana e l'inizio delle contraddizioni proprie dell'antropodicea illuminista. Se Voltaire se la prende soprattutto con gli ottimisti (leibniziani e non), ricordando come la natura rappresenti qualcosa di incomprensibile e che non vi può essere alcun disegno finalistico dietro un “rivolgimento” di questo genere, Rousseau se la prende piuttosto con gli uomini, perché la catastrofe non appartiene alla natura, per essa è un movimento normale – la *catastrofe* piuttosto è dovuta proprio alla civilizzazione negativa degli uomini, che costruiscono edifici troppo alti e troppo addossati l'uno all'altro, che non abbandonano le proprie case per la paura di perdere i propri beni, che preferiscono prendersela con dei e nature piuttosto che con se stessi.

Catastrofe o *catastrofismo* è anche il nome di una teoria geologica alla quale si oppose l'*uniformismo*, che in una visione lineare e progressiva della scienza rappresenterebbe il grande salto di qualità nell'evoluzione della geologia: nella lettura dei processi morfologici del sistema Terra, a concorrere erano un'immagine discontinua e catastrofista (su un orizzonte ancora biblico) e un'immagine continua e uniforme. Se nel corso del XIX secolo – e giustamente – ebbe la meglio l'*uniformismo* (teoria maggiormente conforme allo sviluppo della scienza del tempo e *contemporaneamente* allo sviluppo ideologico della nozione

di progresso uniforme e lineare), il *catastrofismo* – in una cornice scientifico-genealogica mutata – ha potuto nuovamente “ritornare”, mostrando come nella “natura” non vi sia alcuna direzione finalistica – che la *natura facit saltus* insomma – e come essa sia fondamentalmente contingenza, spesso catastrofica, con la quale in un modo o nell’altro fare i conti.

Da questo punto di vista, *catastrofe* è anche il nome di ciò che all’improvviso mette in discussione il bisogno umano di finalismo e di riconoscimento di un senso complessivo del reale e contemporaneamente delimita il campo delle pretese di dominio e addomesticamento conoscitivo e materiale della natura: non c’è disegno, non c’è teodicea ma neanche antropodicea, non c’è disegno ma soltanto processo immanente. *Catastrofe* è dunque ciò che mette in discussione la linearità del tempo come processo unidirezionale; è l’impatto della contingenza nel dominio; è, nel mondo umano, la discontinuità che mette in crisi il capitale simbolico dell’individuo socialmente integrato.

Catastrofe dunque ha a che vedere 1) con un capovolgimento che rinnova, qualcosa che può aprire al radicalmente nuovo dell’impensato (o del rimosso), e 2) con l’incomprensibile contingenza della realtà, qualcosa che eccede la possibilità di un dominio cognitivo e materiale umano. *Catastrofe* è il punto di incidenza di umano e naturale: è l’immagine dell’ibrido, la rappresentazione di una tangenza fondamentale e fondativa nell’*agency* universale.

Catastrofe è un nome possibile per *verità*, di una *verità* che si manifesta nel discontinuo, di un divenire-problema che giunge all’emergenza e che rimette in discussione il semplicemente *dato*. *Catastrofe*, ben più di *apocalisse*, deve essere il nome da accompagnare all’Antropocene (e a questo suo inaspettato “sintomo”: la pandemia da SarsCov2), l’epoca segnata fondamentalmente dal surriscaldamento globale e dall’ipotesi della fine della vita (umana) sulla terra.

La pandemia da SarsCov2, perché *catastrofe*, rappresenta la potenza dell’occasione (di ciò che viene *in contro* e *contro*), in quanto emergenza di una crisi più vasta e terminale che potrebbe rimettere in discussione una serie di dispositivi materiali e di pensiero della modernità occidentale e globalizzata.

La pandemia è *catastrofe*

La pandemia da SarsCov2, nella quale siamo ancora immersi e che si dilata nel tempo ben oltre il semplice punto di incidenza, può rappresentare la lunga durata del divenire-problema di una serie di dispositivi della nostra modernità occidentale e globalizzata; la sua potenza di *catastrofe* può mostrare la provenienza della continua crisi della modernità e portare all’emergenza delle sue contraddizioni – così come il vomere dell’aratro porta in superficie il terreno fertile per nuove colture e fioriture.

Centrale è la relazione tra *catastrofe*, pandemia e questione ambientale. Le narrazioni dominanti dell’Antropocene (cfr. Steffen et alii 2011)² raccontano come si sarebbe avuta da un paio di decenni a questa parte una sorta di presa di coscienza nei confronti di alcuni

² Abbiamo formulato una critica puntuale e articolata a quello che possiamo definire *Antropocene alla moda* in D. Salottolo, *Senza il nuovo, quanto può durare una cultura? TINA e la ricerca di una “cosmologia” all’altezza dell’Antropocene*, in «S&F_scienzae filosofia.it», 23, 2020, in corso di pubblicazione.

“eccessi” della modernizzazione – presa di coscienza spesso raccontata con la metafora favolistica del “risveglio”: secondo la linea di pensiero *mainstream*, allora, occorre problematizzare il cammino (comunque trionfale) dell'*anthropos* – si noti la “rimozione” dei conflitti e degli scarti umani e materiali che le *sorti umane e progressive* non smettono di produrre e che ogni richiamo a una generica specie umana porta necessariamente con sé – e reimpostarlo sulla base di una sostenibilità ambientale che possa permettere una prosecuzione dell’accumulo di ricchezza *tendenzialmente* all’infinito – di qui, le ipotesi riformiste di un *green new deal* o le ipotesi radicali di interventi geo-ingegneristici per la gestione del Sistema Terra³. Ricerche storiche puntuali e ragionate (Bonneuil, Fressoz 2016) hanno mostrato come gli allarmi di carattere ambientale abbiano di fatto accompagnato tutta la storia della modernizzazione capitalista: la storia del pensiero è sovrastrutturale alla storia materiale, per cui, all’interno di una polemica della verità, una posizione è stata sconfitta e l’altra è risultata vincitrice, la posizione sconfitta è di fatto scomparsa, *damnatio memoriae*, per poi riemergere nuovamente con la retorica del “risveglio” (più precisamente diremmo: *il ritorno del rimosso*) e della presa di coscienza riflessiva.

In questo senso, si può concordare con l’affermazione che *la natura sia un campo di battaglia* (Keucheyan 2019), oggi ancora più di ieri, nella misura in cui questa espressione connette la dimensione ecologica a quella politico-polemica, a partire dalla consapevolezza che il richiamo al principio del *siamo tutti sulla stessa barca*, nella questione della crisi ambientale, è doppiamente falso: da un lato, gli effetti disastrosi del surriscaldamento globale sono scaricati fundamentalmente su una nuova categoria di dannati, i dannati del clima, dove si intrecciano ancora, sia nel Sud del mondo sia nelle periferie della ricchezza del Nord del mondo, dinamiche di classe e di razza (la questione, ad esempio, del “razzismo ambientale”); dall’altro, la risposta capitalista alla crisi economico-ecologica sta vedendo l’espansione della “finanza ambientale” con una proliferazione di prodotti finanziari legati alle catastrofi “naturali”. Il tutto senza alcuna cura/preoccupazione per gli umani, i nonumani e la natura (comunque la si voglia intendere). Secondo un’impostazione di matrice braudeliana, lo storico e sociologo Jason W. Moore ha mostrato come le questioni ambientali della nostra contemporaneità vadano lette nella lunga durata, a partire dal XVI secolo, quando si è avuta l’inversione nella valorizzazione dalla terra al lavoro; soltanto a partire da questa trasformazione nell’organizzazione materiale dell’*oikos*, si è poi potuta avere la rivoluzione industriale e l’evoluzione del capitalismo fossile, che hanno condotto alla crisi ambientale e al surriscaldamento globale – la sua proposta è di nominare questa epoca Capitalocene (Moore 2015; Moore 2017), piuttosto che Antropocene, nozione ancora troppo antropocentrica e “coloniale”: il dominio dell’uomo sulla natura è

³ Per quanto concerne il nodo della geo-ingegneria non possiamo non citare un progetto tanto inquietante quanto folle che, in Steffen et alii 2011, viene visto semplicemente come un “dilemma” per i *policymakers*: «The geo-engineering approach based on this phenomenon is to deliberately enhance sulphate particle concentrations in the atmosphere and thus cool the planet, offsetting a fraction of the anthropogenic increase in greenhouse gas warming. The cooling effect is most efficient if the sulphate particles are produced in the stratosphere, where they remain for one to two years. Near the ground, the cooling effect of sulphur particles comes at a substantial price as they act as pollutants affecting human health. According to the World Health Organization, sulphur particles lead to more than 500 000 premature deaths per year worldwide. Through acid precipitation (‘acid rain’) and deposition, SO₂ and sulphates also cause various kinds of ecological damage, particularly in freshwater bodies. This creates a dilemma for environmental policymakers» (ivi, p. 858).

consustanziale al dominio dell'uomo sull'uomo – l'umano non è sovrano della natura ma un elemento relazionale di una determinata ecologia-mondo (che, nel capitalismo, si determina come “dominio” e sta conducendo l'umano verso la sua fine) – e soltanto ponendo fine al secondo si può porre fine anche al primo, soltanto ripensando la *produzione* può essere possibile immaginare la *riproduzione*.

L'interferenza dell'uomo con l'ambiente sembra essere centrale nelle analisi di più ampio respiro sulla pandemia da SarsCov2. Secondo Rob Wallace, biologo e autore di *Big Farms Make Big Flu*, «il pianeta Terra è ormai diventato il Pianeta Azienda Agricola, sia per biomassa che per porzione di terra utilizzate [...] La quasi totalità del progetto neoliberale è basata sul supportare i tentativi da parte di aziende provenienti dai paesi più industrializzati di espropriare terreni e risorse dei paesi più deboli. Come risultato, molti di questi nuovi agenti patogeni precedentemente tenuti sotto controllo dagli ecosistemi a lunga evoluzione delle foreste stanno venendo liberati, minacciando il mondo intero» per cui «l'agricoltura a guida capitalista che rimpiazza ecosistemi naturali offre le possibilità perfette agli agenti patogeni per evolvere e sviluppare i fenotipi più virulenti e contagiosi»; il problema, dunque, è che «l'agroindustria è talmente concentrata sui profitti che l'essere colpiti da un virus che potrebbe uccidere un miliardo di persone è considerato come un rischio che val la pena correre» dal momento che «queste multinazionali possono tranquillamente esternalizzare i costi delle loro operazioni epidemiologicamente pericolose su chiunque [...] I danni sono tanto estesi che se dovessimo conteggiarli nei fogli di bilancio delle stesse multinazionali l'agroindustria, per come la conosciamo, cesserebbe di esistere. Nessuna multinazionale potrebbe sostenere i costi [reali] dei danni che produce» (Wallace 2020).

La pandemia da SarsCov2 rientra dunque in questa nuova società del rischio ambientale, dove il problema centrale della modernità, la *vita* e la *salute*, come operatori epistemologico-politici (Foucault 2004; Foucault 2003), sembra declinarsi nell'esternalizzazione dei costi da parte delle multinazionali e in una statalizzazione, necessariamente fallimentare (in maniera strutturale, ma in particolare dopo decenni di politiche economiche neoliberiste e di *austerità*), della sopravvivenza umana.

Un ulteriore elemento che la pandemia da SarsCov2 porta chiaramente all'emergenza è un'altra contraddizione propria della nostra epoca di capitalismo neoliberista: la letalità del Covid-19 non è connessa soltanto a una determinata virulenza, calcolabile *quantitativamente*, non è soltanto *naturale* (laddove per “naturale” dobbiamo intendere, in maniera estremamente semplificata, ciò che è conforme a una certa espressione biologica), ma è anche *umana* – una *catastrofe* esattamente come il terremoto di Lisbona nella lettura del passeggiatore solitario Rousseau. Il SarsCov2 è la rappresentazione perfetta dell'ibrido, del *network* all'interno del quale ad agire non è mai soltanto un elemento, ma l'intera organizzazione sistemica: questa tipologia di virus ha origine animale; il salto di specie avviene sempre più frequentemente per l'impatto umano sulla biodiversità; una volta effettuato il salto di specie, il virus si mostra letale in misura maggiore o minore all'efficienza di un determinato sistema sanitario. È in gioco tutta l'ecologia-mondo nella quale ci troviamo immersi ed è esattamente questo il terreno da rivolgere per una nuova possibile fioritura.

Il SarsCov2 è insomma un iperoggetto (Morton 2018) che si espande nello spazio e nel tempo: gli elementi della modernità capitalistica sono iperoggetti nella misura in cui non è possibile identificare un oggetto semplice in connessione con un soggetto semplice, un effetto univoco in relazione con una causa univoca. Se si intende ricercare l'origine del virus SarsCov2 e spiegarne l'efficienza letale non è possibile trovare un'unica causa, l'eziologia si moltiplica nello spazio e nel tempo, e la responsabilità si complessifica: in questo senso il SarsCov2 è esattamente come il problema del surriscaldamento globale – si possono trovare innumerevoli cause e responsabilità, ma mai semplicemente singole (le cause) e mai semplicemente individuali (le responsabilità). L'iperoggetto rappresentato dall'epidemia di SarsCov2 mette in discussione l'intera struttura sistemica dell'organizzazione materiale globale: si tratta di contestare un modello di sviluppo nella sua interezza, si tratta di definire il territorio del possibile conflitto (gli attori di un network non sono mai simmetrici, c'è sempre asimmetria, checché ne pensi Bruno Latour: cfr. Feenberg 2017).

La pandemia da SarsCov2, allora, mostra in maniera molto chiara alcuni elementi che abbiamo messo in luce nella ricostruzione teorica del lemma *catastrofe*. Innanzitutto, porta all'evidenza una serie di elementi che, almeno da Darwin in poi, dovrebbero essere chiari, e può farlo grazie alla sua potenza di *catastrofe* – portare alla luce, attraverso un rivolgimento, ciò che, pur esistendo, non si vuole vedere: a) la “natura” non è a nostra disposizione, e non lo è per un motivo *chiaro* e *distinto*, in quanto è fondamentalmente *relazione* non “cosa” o “ente”, in quanto è fondamentalmente *processo* non “stabilità” e “coerenza”, in quanto è ciò che si sviluppa tra contingenza, creazione e metamorfosi – e soprattutto l'uomo non è estraneo a questa vicenda: Prometeo (con o senza vergogna) può sempre usare il fuoco, ma eternamente si troverà legato alla rupe caucasica; b) l'antropocentrismo e il postantropocentrismo rappresentano il gioco già-sempre autocontraddittorio del neoliberismo: *noi moderni neoliberisti* siamo antropocentrici con la “natura” (con un dosaggio di “dominio” e “tutela” da riformulare continuamente) ma postantropocentrici con l'“umano” (dalla produzione di scarti umani a partire dalle relazioni di classe e razza – i dannati del clima – al super-sfruttamento eterodiretto nei luoghi di lavoro classici ed autodiretto e interiorizzato nei luoghi psichici del lavoro cognitivo). In secondo luogo, la pandemia si mostra esattamente come un non-incidente, e una non-apocalisse: non è incidente, perché la sua origine è sì complessa ma riconoscibile e ricostruibile all'interno dell'iperoggetto degli ultimi cinque secoli, ma non è apocalisse (con o senza Regno a venire – questa è una questione privata), perché non rivela la conclusione di un piano finalistico ma rappresenta la conferma stessa dell'inesistenza di un qualunque disegno; si tratta allora di una vera *catastrofe*, perché è il divenire-problema di un iperoggetto che mette in discussione tutti i posizionamenti all'interno del network dell'economia capitalista, mediante una profondità allo stesso tempo *storica* di lungo periodo (cinque secoli) e *geografica* globale.

L'uso politico della *catastrofe* e l'opportunità del *radicalmente nuovo*

Restando sulla più stretta attualità – perché è essa che foucaultianamente segna la soglia ontologica della riflessione (Foucault 2009, pp. 11-47) – la *catastrofe* della pandemia non

sembra riuscire a generare il *radicalmente nuovo*, l'uso politico che si sta facendo di questo *evento* sembra andare piuttosto verso una conferma (più o meno radicalizzata e radicalizzante) dell'impianto complessivo del network neoliberista.

Noi viviamo l'epoca in cui non smette di realizzarsi (nel senso di *produrre realtà*) la profezia thatcheriana del TINA (*there is no alternative*), quella che potrebbe riassumersi con l'adagio jamesoniano che vuole che sia più facile pensare la fine del mondo che non la fine del capitalismo. Questa profezia che si autoavvera costantemente ha, nel nostro tempo antropoceno, delle caratteristiche peculiari: a) *l'impossibilità di pensare il radicalmente nuovo*: in questo senso si parla di "realismo capitalista" (Fisher 2018), la cui caratteristica fondamentale sarebbe quella della *precorporazione*, «la programmazione e la modellazione preventiva, da parte della cultura capitalista, dei desideri, delle aspirazioni, delle speranze» (ivi, p. 38), per cui l'ideologia non è soltanto qualcosa che "semplicemente" ricopre la realtà delle relazioni materiali uomo-uomo e uomo-natura, in quanto dispositivo di egemonia universalizzante, ma qualcosa che in più sembra strutturare in profondità l'inconscio individuale e collettivo producendo rappresentazioni che sembrano già sempre reali, quando invece sono fantasmatiche; b) *il vecchio occupa lo spazio del nuovo*: noi moderni neoliberisti viviamo, dal punto di vista psicologico, nell'epoca del disincanto che si sviluppa tra "credo" interiore e "comportamenti" esteriori, mediante una sorta di *privatizzazione* del bisogno di cambiamento a cui sono speculari le forme di *privatizzazione* del fallimento esistenziale che conducono a manifestazioni sempre più diffuse di *burn-out*, nostra epocale patologia del tempo, il tutto a partire dal fatto sociologico determinante che il network neoliberista si presenta come una piattaforma unica di produzione del nuovo, alla quale *bisogna* adattarsi – e così il vecchio non smette di presentarsi come nuovo (*green new deal* o geo-ingegneria sono, dal punto di vista del dispositivo, proposte vecchie, ma che nondimeno hanno la potenza di presentarsi come il *nuovo*) e il nuovo (un radicale ripensamento della relazione di sfruttamento uomo-uomo e uomo-natura) non smette di presentarsi come vecchio (come riedizione, magari appena aggiornata, dei fallimenti del XX secolo); c) il nuovo che si vorrebbe opporre, in salsa antropocena, al network neoliberista assume i connotati survivalisti di una sorta di *praemeditatio malorum* (la *collapsologie*, cfr. Servigne, Stevens 2015) o del *come sopravvivere su un pianeta infetto* (Haraway 2019), il tutto sulla base di forme più o meno raffinate di *resilienza*, virtù che muove dalla rappresentazione di una realtà destinale di cui occorre imparare a reggere gli urti e che sembra richiamare il cane stoico legato al carro ma senza che la realtà possa essere più concepita come guidata da una qualunque forma di *logos* (divino o umano, poco importa).

Occorrerebbe invece iniziare a pensare la pandemia da SarsCov2, in quanto prima grande *catastrofe* dell'Antropocene, come il vomere dell'aratro che rivolge-sconvolge il nostro campo psichico-individuale e sociologico-collettivo, come opportunità politica in senso vasto: una *catastrofe* è comunque occasione e forme di svelamento/rivolgimento del terreno comune del nostro mondo potrebbero portare a una nuova fondazione dell'individuazione psichica e collettiva in chiave profondamente transindividuale (laddove il *trans* implica un attraversamento orizzontale, processuale, metamorfico, immanente e costruttivo della realtà umana, della realtà vivente nonumana e della realtà nonvivente), mediante la strutturazione di un *contratto naturale* (Serres 2019) che allarghi allo stesso tempo la considerazione morale e la *polis* a un numero di agenti/pazienti che ecceda il

semplicemente umano. Non sappiamo se ha ragione Slavoj Žižek, che vede già germogliare dal virus un nuovo movimento capace di una trasformazione complessiva e radicale dell'esistente (Žižek 2020), ma se c'è una cosa che insegnano congiuntamente l'Antropocene del surriscaldamento globale e la pandemia da SarsCov2 è che occorre lavorare contemporaneamente alla creazione di un nuovo immaginario e allo sviluppo di una nuova piattaforma etico-politica, totalmente immanente e comprensiva di ogni aspetto della realtà di questo strano frammento di roccia che vaga nell'universo e sul quale non smettiamo di ritenere che si giochino le sorti di tutto ciò che è.

Bibliografia

- Bonneuil C., Fressoz J.-B. (2016), *L'événement Anthropocène. La terre, l'histoire et nous*, Editions du Seuil, Paris
- Carassai M. e Guidi S. (a cura di), *Filosofia e catastrofe*, in «Lo Sguardo», 21, 2016
- Feenberg A. (2017), *A Critical Theory of Technology*, in Ulrike Felt, Rayvon Fouché, Clark A. Miller, Laurel Smith-Doerr (eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*, MIT Press, pp. 635-663
- Fisher M. (2018), *Realismo capitalista* (2009), tr. it. Nero, Roma
- Foucault M. (2003), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), tr. it. Feltrinelli, Milano
- Foucault M. (2004), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. BUR, Milano
- Foucault M. (2009), *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, tr. it. Feltrinelli
- Haraway D. (2019), *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto* (2016), tr. it. Nero, Roma
- Moore J. W. (2015), *Ecologia mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, tr. it. ombre corte, Verona
- Moore J. W. (2017), *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria* (2016), tr. it. ombre corte, Verona
- Morton T. (2018), *Iperoggetti* (2013), tr. it. Nero, Roma
- Keucheyan R. (2019), *La natura è un campo di battaglia* (2014), tr. it. ombre corte, Verona 2019
- Salottolo D. (2020), *Senza il nuovo, quanto può durare una cultura? TINA e la ricerca di una "cosmologia" all'altezza dell'Antropocene*, in «S&F_scienzaefilosofia.it», in corso di pubblicazione
- Serres M. (2019), *Il contratto naturale* (1990), tr. it. Feltrinelli, Milano
- Servigne, Stevens R. (2015), *Comment tout peut s'effondrer: Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présente*, Seuil, Paris
- Steffen W., Grinevald J., Crutzen P., McNeill J. (2011), *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, in «Philosophical Transactions of The Royal Society» 369, 2011, pp. 842-867

Wallace R. (2020), *Da dove è arrivato il Coronavirus, e dove ci porterà?*, intervista pubblicata online (<https://www.sinistrainrete.info/estero/17222-rob-wallace-da-dove-e-arrivato-il-coronavirus-e-dove-ci-portera.html>) – link consultato il 25 maggio)

Žižek S. (2020), *Virus. Catastrofe e solidarietà* (2020), tr. it. Ponte alle Grazie, Milano

[online 04/06/2020]