

Il Covid-19 nell'Antropocene: tra terrore della morte e nuovi limiti¹

Ines Testoni²

Abstract

La riflessione dell'umanità su sé stessa definisce il proprio apparire nella vicenda cosmica come l'attimo dell'Antropocene, un'epoca affacciata sull'abisso dell'estinzione, di cui il COVID-19 sembra aver dato le avvisaglie. Alla base dello spaesamento vissuto nel periodo della pandemia sta l'angoscia di pensare l'esistenza interamente inscritta nei perimetri dell'abitare un mondo che si palesa come mortale. L'articolo entra nel merito di questi nodi partendo dalla prospettiva di Emanuele Severino, la quale rende possibile una critica sostanziale a tale lettura dell'esperienza esistenziale.

Parole chiave: Antropocene; Cigno Nero; angoscia di morte; nichilismo; Severino

Humanity's reflection on itself defines its own appearing in the cosmic event as the moment of the Anthropocene, an era facing the abyss of extinction, of which COVID-19 seems to have given the first signs. At the base of the disorientation experienced in the period of the pandemic is the anguish of thinking existence entirely inscribed in the perimeters of living in a world that is revealed as mortal. The article enters into the merits of these knots starting from the perspective of Emanuele Severino, which makes possible a substantial critique of this reading of existential experience.

Keywords: Anthropocene; Black Swan; Death Anxiety; Nihilism; Severino

1. Introduzione

Dalla capacità di rappresentare il rapporto tra la vita e la morte secondo una logica temporale deriva per un verso la consapevolezza della finitudine e per l'altro la manifestazione di comportamenti finalizzati alla negazione del limite estremo. In questo chiasma si instaura la radice di ogni volontà di potenza con cui si manifesta il bisogno tipicamente umano di oltrepassamento. L'Antropocene, cioè l'epoca geologica in cui la volontà di potenza umana ha trasformato in modo radicale le condizioni della Terra, segna infatti un punto di non ritorno nella vita del pianeta, poiché la natura in tale era ha definitivamente perso ogni equilibrio consolidato nei periodi precedenti.

¹ Saggio ricevuto in data 27/03/2021, accettato in data 19/05/2021, pubblicato in data 26/10/2021

² E-mail: ines.testoni@unipd.it

Più di recente, ovvero negli ultimi decenni, tale effetto sembra aver subito un'accelerazione esponenziale, in quanto la storia contemporanea procede rapidamente nella conversione di ogni linguaggio, soprattutto quello naturale, secondo la semantica della tecnica. Lo sviluppo scientifico della tecnica, intesa secondo Severino³ come predisposizione di strumenti adeguati al raggiungimento di specifici scopi, sta trasformando ogni scenario ambientale. Su questo sfondo, il cosmo ha perso tutta la sua segretezza assieme a qualsiasi possibile riferimento a dimensioni arcane o trascendenti, così da esser compreso solo secondo macro e micro-logiche astronomiche che non consentono più riflessioni iperuraniche alle quali ispirarsi per meditare sul divino.

Seguendo la direzione intrapresa da Severino⁴, possiamo dire che ciò che contraddistingue questa fase storica, generalmente definita postmoderna, da un lato si mostra come il “declino degli immutabili” e, dall'altro, come età della tecnica⁵. Il primo denota il declino di ogni indubitabile certezza, mentre la seconda indica il trionfo della conoscenza ipotetica e della sua manifestazione all'interno di un mondo che cambia in modo irreversibile a causa dell'azione guidata dalla conoscenza scientifica⁶. A quel fenomeno definito come la morte di Dio corrisponde la fede più profonda nella scienza e nelle soluzioni che essa sembra essere in grado di garantire. Ciò è testimoniato dal fatto che, mai come in questo tempo di pandemia, le prese di decisione sono state affidate alla conoscenza degli scienziati, concedendo uno spazio minimo se non nullo a chi invece interpreta il fenomeno in funzione della volontà divina. In passato, le malattie venivano considerate un'espressione della nemesi in terra per i peccatori. Oggi, invece, il Covid-19 è stato paragonato ad un “cigno nero”, una metafora utilizzata per accogliere l'idea di Nassim Nicholas Taleb di studiare come si analizzino eventi rari e imprevedibili. Secondo Taleb ciò che è casuale può determinare effetti rilevanti e solo a posteriori può sembrare spiegabile e dare l'impressione di essere prevedibile. In linea con le più attuali prospettive epistemologiche che basano la previsione su calcoli probabilistici, secondo il matematico libanese l'improbabile, quindi l'imprevedibile, governa la storia e le nostre vite, segnate da eventi sorprendenti e impossibili da calcolare utilizzando i metodi statistici noti. La metafora del Cigno Nero consente allo studioso di confermare quanto già ammesso dalla filosofia lungo il pensiero critico moderno e contemporaneo a partire da Hume, secondo cui tutto ciò che è considerato familiare e prevedibile deriva da un *bias* psicologico che consente alle persone di vivere credendo di poter comprendere e controllare ciò che sta accadendo. La storia si basa sulla conoscenza di ciò che è stato, e ci siamo abituati a credere che conoscerne le dinamiche renda possibile evitare il corso e il ricorso di eventi negativi. Al contrario, la scienza, in quanto conoscenza ipotetica che calcola ogni previsione sulla base della probabilità, è sempre pronta a demolire certezze per costruire il proprio potere proprio sull'incertezza. Il costante appello alla conoscenza scientifica degli ultimi mesi, sia da parte dei media che della politica, ci ha fatto sentire più insicuri e incerti, anziché tranquillizzarci. Questa conseguenza era inevitabile e paradossalmente prevedibile poiché il buon senso non comprende il

³ E. Severino, *Il destino della tecnica*, Bur, Milano 2011.

⁴ E. Severino, *L'etica del capitalismo e lo spirito della tecnica*, Bur, Milano 2011.

⁵ E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 2021.

⁶ *Ibidem*.

funzionamento delle procedure scientifiche che, invece, richiedono di dover affrontare obiezioni e confutazioni⁷, prima di poter convalidare qualsiasi ipotesi. Tale conferma, peraltro, è destinata a valere solo per un periodo limitato di tempo. L'infodemia sviluppatasi intorno al Covid-19 ha costretto le persone comuni a confrontarsi con le modalità con cui la comunità scientifica sviluppa gli spazi dell'incertezza, accompagnando l'azione con la convinzione del tutto psicologica di produrre cause di cambiamento. E proprio questo ha reso estremamente evidente la fragilità su cui poggiano le nostre quotidiane certezze.

Taleb ha risvegliato l'interesse per lo studio di eventi improbabili ma altamente influenti su ecologia ed evoluzione, come per esempio la comparsa improvvisa di nuovi agenti patogeni, potenzialmente letali, dai quali potrebbe derivare la rapida estinzione di intere specie viventi. In effetti, se l'avvento di una pandemia temibile per gli esseri umani era stata prevista da tempo, non era stato invece possibile stabilire il come, il dove e il momento della sua comparsa. Il Covid-19 ci ha costretto in modo inaspettato a sperimentare il limite dello spazio in cui siamo chiamati ad affrontare una minaccia mortale. Questo Cigno Nero ha riaperto le dighe della riflessione sul significato della finitudine e della precarietà, minando alla radice la certezza di avere potere sul mondo.

La pandemia ha quindi acceso, anche nei paesi tecnologicamente più avanzati, una sensazione generalizzata di angoscia o, come in parte concorderebbero Heidegger⁸ e Freud⁹, l'esperienza per cui ciò che sembra essere conosciuto diventa improvvisamente sconosciuto.

2. Antropocene e fatticità postumana

Il termine *unheimlich*, quasi intraducibile in italiano, indica il disagio di fronte a un'estraneità difficile da decifrare, che consiste nella perdita di ciò che è abituale, affidabile e intimo. Il Covid-19 ha costretto gli esseri umani dell'Antropocene contemporaneo ad abitare lo spazio della vita quotidiana non più come se fosse casa loro ma come uno spazio tragicamente mortale. L'*unheimlich* che stiamo sperimentando consiste nell'improvvisa esposizione a un modo insolito e sconosciuto di essere *haecceitas*. Se nelle aree tecnologicamente più avanzate del pianeta la rappresentazione sociale e mediatica dell'esistenza da tempo sapeva mantenere nascosta la percezione solipsistica del proprio esser sé sotto la coltre rassicurante del linguaggio condiviso nella vita quotidiana - il cosiddetto "si dice" Heideggeriano -, improvvisamente ci siamo trovati a dover gestire il tempo inutile e inutilizzabile, ove la saturazione delle comunicazioni mediate dal computer ha spesso reso vani i tentativi di fuga dal fare i conti con la noia derivante dall'intimità con sé stessi. Superando ogni previsione ordinaria, la pandemia ha fatto emergere l'irriducibilità di ognuno al resto del mondo o, meglio, la "fatticità" dell'esperienza individuale solipsistica.

Freud non ha approfondito il rapporto tra *unheimlich* e solipsismo cui conduce ogni esperienza autenticamente introspettiva. Questa continuità ha trovato spazio,

⁷ K. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, Londra 2014.

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927; *Being and Time*, trad. a cura di J. Macquarrie and E. Robinson, Blackwell, Cambridge 1962.

⁹ S. Freud, *The 'uncanny'*, 1919, in *The Complete Psychological Works*, vol. XVII, pp. 217-256, Hogarth Press, Londra 1955.

invece, in Heidegger, attraverso il concetto di *Geworfenheit* (l'esser gettato), che è intrinsecamente correlato all'idea di fatticità. Ispirato da John Duns Scotus, Heidegger assume il tema della vicinanza alla vita reale, attraverso il concetto di individualità, o *haecceitas*¹⁰. In effetti, la *haecceitas* essenziale del *Dasein* considerata in *Sein Und Zeit*¹¹, consiste nel suo esser qui ed ora, cioè in una “situazione di fatto”, rispondendo al compito di essere la propria esistenza stessa in un contesto limitato. Per Heidegger, *Geworfenheit* è l'essenza della fatticità dell'esistenza individuale che viene “gettata nel mondo” mentre la routine e l'abitudine del “si dice” sono il velo sotto il quale si nasconde la stessa fatticità. L'*unheimlich* svelato dal Covid-19 mette in evidenza che, sebbene crediamo di vivere in un mondo comprensibile che ci comprende e, grazie alla tecnica, familiare ovunque, di fatto siamo stati catapultati in una natura imprevedibile ove né scienza né buon senso detengono il pieno controllo dei suoi processi evolutivi. La pandemia ha messo quindi in crisi l'abitudine di vedere la natura come uno spazio incantevole e facilmente plasmabile, esponendoci nuovamente alla consapevolezza della sua sostanziale violenza, sempre drammaticamente indifferente a qualsiasi concezione morale dell'esistenza.

L'età della tecnica, che caratterizza l'Antropocene contemporaneo, consiste sostanzialmente nel tramonto degli immutabili indicato da Severino¹². Il filosofo mostra come, dall'Ottocento in poi, l'Occidente sviluppa in modo sempre più cogente e irreversibilmente la convinzione che se esistesse un “immutabile”, ovvero qualcosa di necessariamente prevedibile, il divenire del mondo non potrebbe esistere¹³. Il comprendere che la “verità dell'epistème” è errore entifica il niente al fine di trasformarlo in qualcosa di prevedibile e deriva dalla constatazione che tale operazione implica la negazione dell'esistenza del divenire, la quale invece consiste, ribadisce Severino, nella fede sostanziale su cui si fonda l'intero pensiero occidentale. Questo passaggio produce da un lato la liberazione da tutte le imposizioni normative tradizionali erette sulla metafisica epistemica e, dall'altro, attraverso la conoscenza scientifica, l'illusione di godere di un grande potere nel perseguimento di scopi che modificano il mondo sulla base dei bisogni umani. L'età della tecnica manifesta quindi la forma estrema della volontà di potenza, il cui fine ultimo è la convinzione che sia possibile la crescita infinita del potere di perseguire qualsiasi scopo, perché il divenire è il fondamento di qualsiasi realtà e di qualsiasi discorso realistico¹⁴.

Nuove etiche si affacciano sullo scenario postmoderno della civiltà della tecnica, lungo il tragitto tracciato dalle orme degli epigoni di Nietzsche, tra cui

¹⁰ Sul concetto di *haecceitas* in Heidegger e Duns Scotus, si vedano: S. J. McGrath, «Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language», *The Review of Metaphysics* 57, no. 2 (2003), pp. 339-58; C. O. Schrag, «Phenomenology, Ontology, and History in the Philosophy of Heidegger», *Revue Internationale De Philosophie* 12, no. 44 (2) (1958), pp. 117-32; R. Allers, «Heidegger on the Principle of Sufficient Reason», *Philosophy and Phenomenological Research* 20, no. 3 (1960), pp. 365-73.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit.

¹² E. Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 2005.

¹³ In proposito si vedano gli studi di Severino su Leopardi e Nietzsche. Segnaliamo in particolare: E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, 2005; E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998, 2006; E. Severino, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015; E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

¹⁴ E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 2009.

Foucault¹⁵, Haraway¹⁶, e soprattutto di Deleuze e Guattari¹⁷. Fondato sull'idea di "postumano", inteso come abbandono di ogni valore centrale e intrinseco, Braidotti definisce "etica nomade" una visione post-umanistica del soggetto che rispecchia la complessità dei nostri tempi. La filosofa del materialismo femminista propone un'idea non-unitaria del soggetto, in opposizione al conservatorismo tradizionale, all'individualismo liberale e al tecno-capitalismo. Contro ogni forma di universalismo morale, basato appunto su immutabili etici metafisici, la filosofa esorta a costruire una nuova forma di responsabilità morale, capace di considerare la vita come un tema fondamentale che comunque non può essere assunto come "oggetto". Questa prospettiva vorrebbe riconfigurare la posizione degli esseri umani sul pianeta, negoziando i termini che costituiscono la tensione intorno a problemi come la sostenibilità e la gestione della complessità del rapporto uomo/natura¹⁸.

Alla base di questo spazio di latenza controfattuale delineato da post-umanesimo e a-umanesimo si pone il rifiuto «di idealizzare l'interazione tra l'ambiente umano e quello non umano, stabilendo un nuovo modo di concepire la natura e il rapporto dell'uomo con essa senza sottovalutare le loro contraddizioni e discontinuità»¹⁹. Ispirandosi a questo, il post-umanesimo materialista si concentra sugli esseri umani che diventano "animali" o "cyborg", per rispettare eticamente gli altri esseri viventi, in una modalità trans-specie, egualitaria e socialmente inclusiva. Questa espressione di autolimitazione, richiesta all'uomo da un punto di vista etico, potrebbe certamente essere la ragione per cui tale prospettiva rimane una teoria di nicchia confinata nello spazio di un'élite accademica. Anche le teorie evoluzioniste darwiniste affermano materialisticamente che l'uomo è un animale destinato ad una perpetua trasformazione ma, al contrario del post-umanesimo, esse contemplanò il dominio della specie umana sulle altre considerandolo come un tratto distintivo. L'etica post-umanista, invece, vorrebbe coartare tale qualità specifica per garantire il mantenimento degli equilibri guadagnati dalla Terra nel corso delle ere passate. Questa nuova etica vorrebbe riconsegnare l'umanità ai limiti preordinati per le altre specie dalla natura, per un verso invalidando qualsiasi diritto fondato su visioni antropocentriche e, per l'altro, né più né meno come auspicato da etiche epistemico-metafisiche, negando la necessità del divenire per rendere prevedibile il futuro sulla base del passato. In effetti, uno degli aspetti sostanziali di questa prospettiva consiste nel rifiutare la collocazione dell'umano al centro della storia della Terra. Ciò che il post-umanesimo considera come sistematica sopraffazione della natura e dell'ambiente viene altresì considerato come derivante all'idea illusoria di non avere limiti da rispettare perché la tecnica permette di controllare il mondo e orientarne la costante costruzione sulla base dei bisogni umani.

In questo contesto ideologico viene assunto il concetto di fatticità per fondare l'intrinseca limitatezza dell'umano, meramente considerato come solo uno

¹⁵ M. Foucault, *The History of Sexuality, 1: The Will to Knowledge*, Penguin, Londra 2019.

¹⁶ D. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003.

¹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

¹⁸ R. Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity, Cambridge, 2006; R. Braidotti, *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, New York 2011.

¹⁹ R. Braidotti, «Posthuman, All Too Human», *Theory, Culture & Society* 23, no. 7-8 (2006), pp. 197-208, tr. it. propria.

dei tanti fattori coinvolti nell'azione di costruzione del mondo. Per quanto l'uomo trasformi l'ambiente, non può prescindere dall'essere animale naturale nella natura. Come affermano Åsberg e Braidotti: «La natura umana non è l'ossimoro che immaginavamo fosse. In questa nuova era planetaria dell'Antropocene, definita dalle trasformazioni climatiche, biologiche e persino geologiche indotte dall'uomo, gli esseri umani sono pienamente nella natura. E la natura è pienamente in noi»²⁰. Gli esseri umani sono simultaneamente agenti che cambiano il mondo e testimoni di processi che non possono comprendere e gestire completamente a causa della casualità e dell'imprevedibilità della natura stessa. Sulla stessa linea, ma più radicalmente, nel realismo speculativo di Meillassoux²¹, la contingenza significa che la conoscenza scientifica consente indifferentemente che un evento si verifichi o meno. In tal senso, la natura è imprevedibile come l'intero cosmo. Il filosofo francese radicalizza l'idea che non vi sia alcuna necessità causale e che quindi qualsiasi legge di natura sia assolutamente contingente

Chiamo 'fatticità' l'assenza della ragion d'essere di qualsiasi realtà; in altre parole, l'impossibilità di fornire un fondamento ultimo per l'esistenza di qualsiasi ente. Si può solo stabilire una necessità condizionata, mai la necessità assoluta. Se si postulano cause certe e leggi fisiche, allora è possibile affermare che si verificherà un determinato effetto. Non si troverà mai un fondamento per queste leggi e cause, tranne eventualmente altre cause e leggi infondate: non esiste una causa ultima, né una legge ultima, vale a dire una causa o una legge che implichi il fondamento della propria esistenza. Tuttavia, questa fatticità è propria anche del pensiero. Il Cogito Cartesiano mostra chiaramente questo punto: ciò che è necessario nel Cogito è una necessità condizionale: penso, quindi sono. Tuttavia, non è una necessità assoluta: non è necessario che io pensi. Dalla correlazione soggettiva stessa accedo alla mia fatticità e quindi alla fatticità del mondo, che è correlata al mio accesso soggettivo ad essa. Lo faccio raggiungendo la mancanza di una ragione ultima riguardo una 'causa sui' in grado di fondare la mia esistenza.²²

Quindi, proseguendo con Meillassoux, la fatticità caratterizza ogni aspetto del mondo che è inteso come 'hiper-caos' in cui il principio di ragion sufficiente non ha valore: «La contingenza esprime il fatto che le leggi fisiche rimangono indifferenti al fatto che un evento si verifichi o meno – consentono a un'entità di emergere, di sussistere o di perire»²³.

3. *Paura della morte come essenza naturale del perturbante*

Braidotti²⁴ ha sottolineato come la filosofia abbia enfatizzato il ruolo della morte quale simbolo della finitudine dell'essere, diffondendo un profondo senso di smarrimento e malinconia. A suo avviso, da questa prospettiva deriva il bisogno di compensazione che è alla base dell'Antropocene e dell'eclissi del senso di responsabilità da parte dell'umano nei confronti delle altre specie. La visione

²⁰ C. Åsberg, R. Braidotti, «Feminist Posthumanities: An Introduction», in C. Åsberg, R. Braidotti (a cura di), *A Feminist Companion to the Posthumanities*, Springer, Basingstoke 2018, p. 1, tr. it. propria.

²¹ Q. Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Bloomsbury Publishing, Londra 2009, pp. 39-40.

²² Q. Meillassoux, *Time without Becoming*, Mimesis International, Milano 2014, p. 8, tr. it. propria.

²³ Q. Meillassoux, *After Finitude*, op. cit., p. 39, tr. it. propria.

²⁴ R. Braidotti, *The posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013.

antropocentrica, che ci costringe a lavorare freneticamente ogni giorno e a cercare di soddisfare aspettative sempre più elevate, è data dal fatto che ci illudiamo di poter gestire il problema della morte grazie alla scienza e alla tecnica. Invece, la morte rimane il limite naturale invalicabile. Se tutto ciò che riguarda la presenza umana sulla terra è ormai completamente iscritto nel potere di scienza e tecnica, le quali sono già state in grado di raddoppiare il tempo di vita degli occidentali, di fatto la morte è ancora invincibile e imprevedibile. Come sostengono Heidegger, Freud e Severino, l'*unheimlich* più autentico viene elicitato ogni qual volta si annunci questo confine che eclissa e ribaltata ogni possibilità di continuità con il passato.

In realtà, la posizione di Braidotti è confutabile in quanto non è stata la filosofia a causare una rappresentazione depressiva della morte. Al contrario, come insegna Severino²⁵, la filosofia - e in particolare la metafisica e il pensiero epistemico - ha cercato di trovare una soluzione radicale a questa imprevedibile esperienza dell'*unheimlich*. Peraltro, se vogliamo procedere adottando la lente della psicologia, sembra che il terrore della morte e il dolore che essa provoca caratterizzino originariamente la specie umana. Tra le emozioni primarie, la paura della morte è la più naturale. La psicologia è fortemente interessata a questo fenomeno e un campo di studio ad esso dedicato è quello della Terror Management Theory (TMT)²⁶, il cui successo è dovuto alla sua capacità di affrontare, in modo scientificamente rilevante, il rapporto tra ansia di morte, costruzione dell'identità individuale e cultura. I ricercatori della TMT prendono come punto di riferimento il concetto di inconscio indicato da Freud, riconoscendo l'importanza di questa dimensione psichica, la quale influenza il comportamento delle persone al di fuori della loro coscienza. Se Freud interpretava i sintomi come espressioni di istanze inconse di cui l'individuo non aveva consapevolezza, analogamente, per questi studiosi, atteggiamenti e azioni sono condizionati da meccanismi subcoscienti sui quali è difficile esercitare un controllo. Tuttavia, mentre per Freud l'idea che plasma il concetto di inconscio riguarda la sessualità, la quale cerca il proprio soddisfacimento opponendosi alle norme socialmente imposte, al contrario, per la TMT la radice del nostro comportamento non sta nel desiderio erotico ma piuttosto nel terrore della morte, appunto, e nell'istanza preriﬂessiva di evitarla. Partendo da tali premesse e in completo accordo con la prospettiva evuzionistica, tutti i rapporti umani sono totalmente condizionati dall'istinto di sopravvivenza, messo alla prova di continuo dal terrore della fine. Questo ha prodotto sofisticate strategie di difesa per garantire la tranquillità che ci permette di vivere pascolando nelle pianure di un benessere guadagnato in misura sempre maggiore, strappato proprio ai limiti imposti dalla natura²⁷. Questa teoria, che ha ormai prodotto centinaia di evidenze empiriche, dimostra che tutti i sistemi simbolici e l'azione umana rispondono al bisogno di lenire il terrore della morte e di nascondere la finitudine. In Occidente, questo tipo di rimozione ha raggiunto forse la forma più avanzata, ma l'occidentalizzazione progressiva del mondo conferma il fatto che tutta l'umanità vuole raggiungere i livelli di benessere che l'Occidente garantisce con il suo complesso apparato di strategie di occultamento del nostro destino mortale.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. T. Pyszczynski, «The Role of Death in Life: Exploring the Interface Between Terror Management Theory and Evolutionary Psychology», *Evolutionary Psychology*, 2019, pp. 1-24.

²⁷ L. A. Harvell, G. S. Nisbett, *Denying Death: An Interdisciplinary Approach to Terror Management Theory*, Psychology Press, London 2016.

Secondo la TMT, dunque, è possibile affermare che il perturbante che ha caratterizzato la pandemia è l'effetto della salienza di morte, che ha reso evidente l'inevitabilità della finitudine legata alla fatticità e all'imprevedibilità della contingenza. Questa evidenza ha fatto riemergere violentemente l'ansia che il pacifico stato di benessere quotidiano riusciva a mantenere a livello inconscio. Il perturbante dunque suscitato dal Cigno Nero della pandemia ha reso manifesto quanto espresso chiaramente da Meillassoux, ovvero che «la fatticità confina sia con il sapere che il mondo non ha alcun fondamento sia che nulla può essere ritenuto assolutamente impossibile, nemmeno l'impensabile»²⁸. L'angoscia deriva dallo spettacolo dell'imprevedibilità che caratterizza la fatticità della condizione umana, in quanto implica caos e morte. La pandemia causata dal Covid-19 ha imposto all'umanità di confrontarsi con la sua incapacità di controllare e prevedere gli effetti letali dei cambiamenti che sta apportando agli equilibri della Terra. Lo spettacolo della casualità con cui si estrinseca il rischio di essere infettati e di morire ha portato alla luce il più autentico senso di finitezza in cui consiste il trovarsi ad esser gettati nel mondo per puro caso. Per dirla ancora con Meillassoux: «Tutto potrebbe effettivamente crollare: dagli alberi alla stella, dalle stelle alla legge, dalla legge fisica alle leggi logiche; e questo non in virtù di una legge superiore per cui tutto è destinato a perire, ma in virtù dell'assenza di una legge superiore capace di preservare qualsiasi cosa, non importa cosa, dal perire»²⁹.

4. Suicidio

Sembra che l'etica nomade di Braidotti debba considerarsi post-scientifica. I limiti che gli esseri umani devono accettare implicano la capacità di accogliere la propria morte, rinunciando al potere che la tecnica sembra conferire all'umanità. Il post-umanesimo, infatti, attraverso l'identificazione con la natura, afferma che l'ambiente può sopravvivere solo se l'umanità smette di esercitare il proprio potere, il quale distrugge l'equilibrio della vita sulla Terra. Su questo versante, assumendo la prospettiva di Felix Guattari, l'etica ecosofica di Patricia MacCormack³⁰ esplora diversi modi per vedere il mondo in modo alternativo, al di là delle tradizionali rappresentazioni speciste, a favore di un approccio non gerarchico e interspecifico. Il suo obiettivo fondamentale è quello di produrre una visione del mondo ecologicamente sensibile. In modo molto più radicale del post-umanesimo. Tuttavia, in continuità con il punto di vista di Braidotti sulla morte, la a-umanista MacCormack afferma che siamo nel mezzo di una crescente crisi ecologica da cui parte per mettere in discussione lo status della specie umana³¹. Promuovendo l'a-umanesimo, la filosofa considera la possibilità dell'estinzione umana e dell'apocalisse come un inizio ottimista e desiderabile per la vita sulla terra. Il suo *Abuman Manifesto* riflette infatti su come l'umanità debba reinventare sé stessa in modo diverso, in particolare per oltrepassare l'Antropocene e andare nella direzione di un nuovo

²⁸ Q. Meillassoux, *After Finitude*, op. cit., p. 40, tr. it. propria.

²⁹ *Ivi*, p. 53, tr. it. propria.

³⁰ P. MacCormack, C. Gardner, *Ecosophical Aesthetics: Art, Ethics and Ecology with Guattari*, Bloomsbury Publishing, Londra 2018.

³¹ P. MacCormack, *The Animal Catalyst: Towards Abuman Theory*, A&C Black, Londra 2014.

mondo³². Sulla stessa linea, argomentando contro le filosofie che considerano l'animalità attraverso categorie gerarchiche a priori, Claire Colebrook esorta a dare priorità al diritto degli animali non umani di non soffrire, facendo partire la sua argomentazione dalla riflessione sul suicidio. Secondo la studiosa, gli esseri umani sono animali suicidi perché non sono in grado di accettare la propria animalità e la loro volontà di oltrepassare dimensione naturale li porta alla distruzione del mondo e quindi di loro stessi³³. La relazione tra l'incapacità di riconoscere i propri limiti in quanto animali e la distruzione della natura per un verso implica come esito il suicidio dell'umanità, ma per l'altro anche un nuovo modo di considerare eticamente il suicidio stesso:

La nostra attuale crisi globale è in verità una forma di suicidio: siamo stati così abbagliati della nostra capacità di essere autonomi che abbiamo dimenticato che stiamo diventando ciò che siamo attraverso un mondo e una vita che non sono i nostri. La nostra autosufficienza e la nostra supremazia stanno distruggendo l'ambiente in cui viviamo e, di rimbalzo, la specie che siamo. Tuttavia, questo suicidio è un'eccezione? Può essere evitato senza altri suicidi? Non sarebbe eccezionale, in quanto la storia della vita è quella di una serie di suicidi: i processi metabolici che hanno portato all'esistenza umana sono stati preceduti da una serie di ambienti che si sono estinti nel tempo, permettendo l'esistenza di altri ambienti e conducendo infine all'era dell'Antropocene. Fermare il suicidio accelerato del nostro ambiente attuale richiederebbe, forse, una strana guerra (suicida) contro la storia della vita. Finora, l'uomo è stato - per la sua sopravvivenza e per quella animale - in guerra con quello stesso ambiente che è la sua vita. Porre fine a quella guerra richiede un attacco a ciò che è, ovvero un suicidio. Un tale suicidio sarebbe in linea con tutti i processi di estinzione che hanno portato a cambiamenti evolutivi radicali. Allo stesso tempo, tuttavia, la decisione di non essere più umani sarebbe il gesto più innaturale e suicida³⁴.

Queste posizioni sono, da un lato, una critica allo sviluppo del potere dell'umanità al fine di ridurre lo sconvolgimento degli equilibri naturali causati dalla civiltà della tecnica e, dall'altro, una consapevolezza che siffatta distruzione comporta la morte della stessa specie umana, che può essere eticamente considerata auspicabile se si assume una prospettiva zoe-centrica anziché antropocentrica. Ovvero, queste posizioni assumono un cambio di prospettiva verso il suicidio stesso che, invece di essere considerato come qualcosa da evitare, viene giudicato come una soluzione per la salvezza dell'equilibrio della natura. Così si esprime ancora MacCormack:

Poiché c'è una via d'uscita dall'eccezionalismo umano, dalla devastazione, e questa non implica un'oppressione isomorfa, un innamoramento del potere o soluzioni impossibili, gli esseri umani devono abbracciare la morte di questa specie. Con amore, con gioia, con grazia, con cura. La morte della specie umana è il dono che abbiamo dal mondo naturale che offre un modo per permettere alla Terra di prosperare e insegnarci a prenderci cura di essa lentamente, silenziosamente, senza ego o amore per il dominio³⁵.

³² P. MacCormack, *The Abuman Manifesto: Activism for the End of the Anthropocene*, Bloomsbury Publishing, Londra 2020.

³³ C. Colebrook, «Suicide for Animals», in P. MacCormack, *The Animal Catalyst*, op. cit., pp. 133-144.

³⁴ *Ivi*, p. 141, tr. it. propria.

³⁵ P. MacCormack, «Embracing Death, Opening the World», *Australian Feminist Studies*, (2020) 35:104, 101-115, p. 106, tr. it. propria.

5. Conclusioni

Le più recenti critiche post-moderne, post-umaniste e a-umaniste del potere umano sulla Terra nell'era dell'Antropocene sembrano produrre una nuova etica che valorizza il suicidio dell'umanità. Ciò che verrebbe richiesto da quest'etica è che gli umani si limitassero al punto da “volere” la propria estinzione. Ma, allora, se è un bene l'accadimento della catastrofe che cancella l'umanità dalla faccia della Terra, perché fare tanti discorsi? Basta continuare a lasciare in mano ad un capitalismo acefalo e ai politici collusi la gestione dei processi di produzione dell'inutile, funzionale solo al consumo del mondo. Ma, dato che invece questo non dovrebbe essere l'aspetto etico/strategico auspicato da queste pensatrici, forse dobbiamo riconsiderare proprio l'idea di morte e in particolare quella che interessa il suicidio.

Il suicidio è certamente un problema che caratterizza il comportamento umano ed è stato sottolineato da varie ideologie ma nessuna ha mai prodotto un risultato significativo in termini di riduzione della popolazione umana. Al contrario, la volontà di vivere è alla base di tutte le motivazioni conscie e inconscie che rafforzano progressivamente la tecnica per risolvere i problemi della vita e della morte. Proprio per questa ragione, afferma Severino, lo sviluppo della tecnica è destinato ad aumentare in modo esponenziale³⁶. Il filosofo sottolinea anzi che sarà proprio la tecnica a risolvere i problemi ambientali, proprio perché l'umanità non vuole la morte. La tecnica, ridimensionando tutte le ideologie che la usano per il proprio potenziamento e che così facendo la potenziano, saprà rispondere alle istanze umane di sopravvivenza e attiverà le dinamiche necessarie per la salvezza.

Ma Severino fonda la propria previsione non tanto su quanto appreso dal passato, quanto piuttosto sulla fondazione veritativa del discorso che mostra la necessità che appaia un tempo in cui la tecnica tramonterà, perché verrà in evidenza ciò che Eschilo già intuiva, ovvero che la necessità è ben più potente di qualsiasi volontà di potenza. E la volontà di potenza tramonterà quando apparirà nel linguaggio degli umani (“dei popoli”) la consapevolezza del vero limite della tecnica, consistente nel fatto di basarsi sull'errore nichilista che crede nel divenire e nella possibilità di manipolarlo, creando e distruggendo³⁷. Il suicidio di cui parlano gli a-umanisti è semplicemente una delle tante espressioni della volontà di potenza che si illude di dominare il divenire della vita nel mondo, auspicando l'annientamento della specie umana. Ma questo, abbiamo detto, è l'impossibile perché quando la tecnica ricostituirà tutti gli equilibri del mondo apparirà anche l'impossibilità dell'annientamento perché il linguaggio accederà al senso autentico della necessità, e quindi cambieranno anche gli atteggiamenti rispetto alla morte insieme a quelli difensivi che causano la distruzione della natura.

A partire da questa visione, possiamo già riconoscere come la civiltà della tecnica sia destinata, nei prossimi decenni, a prendere sul serio il problema ambientale e lo farà subordinando il capitalismo e qualsiasi ideologia al proprio inarrestabile potenziamento, facendo perno su ciò che è più naturale dell'uomo: la volontà di non morire.

³⁶ E. Severino, *Il destino della tecnica*, op. cit.

³⁷ E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.