I castelli di Yale online. ANNALI DI FILOSOFIA
Vol. XIII, n. 2, 2025, pp. 193-208 – ISSN 2282-5460

La «topografia di un presente impossibile»
Geografie dell'inumano in Timothy Morton e Donna Haraway

Antonio Di Chiro

Abstract. *The aim of this paper is to highlight how Timothy Morton and Donna Haraway propose a new geographical vision of modernity and redraw the boundaries of human habitation in the world, thus helping to delineate a geography of the inhuman. In both Morton's and Haraway's discourse, one senses the need to prepare new theoretical and conceptual tools capable of deciphering and reading modernity while avoiding the perverse fascination with the end times that vitiates the reflections of contemporary ecological thought caught between two possibilities, surrender or collapse. In this attempt to identify new philosophical tools to redefine the cartography of our time Morton and Haraway elaborate new topographical maps that redraw the geography of a world in which the role of human beings on Earth is radically redefined in favor of strategies based on alliances between humans and nonhumans.*

Riassunto. *L'obiettivo di questo lavoro è evidenziare come Timothy Morton e Donna Haraway propongano una nuova visione geografica della modernità e ridisegnino i confini dell'abitare umano nel mondo, contribuendo così a delineare una geografia dell'inumano. Sia nel discorso di Morton che in quello di Haraway si avverte la necessità di approntare nuovi strumenti teorici e concettuali in grado di decifrare e leggere la modernità evitando il fascino perverso della fine dei tempi che vizia le riflessioni del pensiero ecologico contemporaneo stretto tra due possibilità, la resa o il collasso. In questo tentativo di individuare nuovi strumenti filosofici per ridefinire la cartografia del nostro tempo Morton e Haraway elaborano nuove mappe topografiche che ridisegnano la geografia di un mondo in cui il ruolo degli esseri umani sulla Terra viene radicalmente ridefinito in favore di strategie basate su alleanze tra umani e non umani.*

Keywords. Anthropocene, Chthulucene, Timothy Morton, Donna Haraway, Geography

Parole chiave. Antropocene, Chthulucene, Timothy Morton, Donna Haraway, geografia

Antonio Di Chiro vive in Molise, dove insegna filosofia nei Licei e Storia della filosofia con elementi di didattica presso l'università degli studi del Molise. È abilitato alle funzioni di professore associato in Filosofia Teoretica e in Filosofia Morale. È dottore di ricerca in "Sociologia e Ricerca Sociale". Ha svolto un periodo di ricerca in Germania presso l'*Alfred-Schütz-Gedächtnis-Archiv* dell'università di Konstanz ed è stato assegnista di ricerca e docente a contratto di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione dell'Università degli Studi del Molise. Tra le sue pubblicazioni più recenti, la curatela del volume *La notte del mondo. Luoghi del senso, luoghi del divino* (Mimesis 2010), la curatela del volume di Enrico Berti *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia* (con Giovanni Maddalena, Marietti 2014), la monografia *L'uomo a più dimensioni. Alfred Schütz e le realtà multiple* (Rubbettino 2018), la traduzione italiana del libro di Alfred Schütz *Husserl e il problema dell'intersoggettività* (Morcelliana 2021), la monografia *Il grano cresce di notte. Vita e pensiero di Henry D. Thoreau* (Piano B 2023)
EMAIL: a.dichiro@libero.it

1. «Ambientalismi radicali»

Negli ultimi anni, in ambito filosofico, c'è stato un dibattito sul concetto di Natura che ha imposto un radicale ripensamento di tale nozione e una riformulazione dei paradigmi classici della riflessione ecologica. È il caso, da un lato, della riflessione di Timothy Morton

sugli iperoggetti e sul riscaldamento globale e, dall'altro lato, del pensiero ecologico e femminista di Donna Haraway. Pur appartenendo a tradizioni filosofiche diverse, i due pensatori hanno il merito di aver contribuito a fornire una nuova visione dello spazio non più legata all'essere umano e ad aprire la strada a una de-antropizzazione del concetto di luogo. In entrambi è presente la consapevolezza di vivere in un presente infetto, in un tempo in cui la devastazione della Terra operata dagli esseri umani mette a rischio la sopravvivenza del pianeta e della specie umana. Entrambi mettono a punto una serie di mappature teoriche in grado di decifrare l'oscurità del tempo presente e cercano di realizzare la «topografia» di quello che Donna Haraway definisce come un «presente impossibile» (Haraway 2019b, 37). Quest'ultima riconosce che la «natura non è un luogo fisico in cui recarsi, non è un tesoro da custodire o conservare in banca, non è un'essenza da proteggere o violare. La natura non è nascosta e pertanto non necessita di essere svelata […]. E tuttavia la natura è un *topos*, un luogo che nella sua accezione retorica indica uno spazio in cui si condensano temi condivisi» (Haraway 2019b, 40). Haraway propone l'idea di parentele tra umani e non umani basate su una logica della coesistenza futura. Morton, invece, presenta un'idea di Natura non più come semplice presenza e come un oggetto da riempire a piacimento, ma come un oggetto unitario in cui tutto è interconnesso. Per lui l'essere umano, in quanto responsabile dell'Antropocene, è invischiato e coinvolto in un sistema globale che non si basa più sulla distinzione tra essere umano e Natura ma sul fatto che l'essere umano è già un essere ecologico, ovvero un essere che è situato nella Natura, un essere che è Natura. Questa consapevolezza esclude qualsiasi considerazione utopica e ci costringe a fare i conti con il fatto che ci troviamo davanti alla possibilità di una nuova fase del pensiero e della storia umana.

In questo lavoro proveremo a ricostruire le mappature teoriche proposte da entrambi gli autori. Lo scopo è di evidenziare come entrambi offrano una nuova visione geografica della tarda modernità in quanto ridisegnano i confini dell'umano e dell'abitare umano nel mondo contribuendo così a delineare una geografia dell'inumano e richiamando, indirettamente, le parole di Kant, che nell'opera del 1766, *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, aveva affermato che «è forse impossibile stabilir mai con sicurezza fino a quali membri della natura la vita si estenda, e quali siano i gradi di vita immediatamente confinanti con la completa mancanza di essa» (Kant 1990, 362).

Il punto dal quale partire per un discorso che voglia provare se non ad appaiare almeno ad avvicinare il pensiero di Timothy Morton e Donna Haraway, nei limiti di differenze che rimangono inconciliabili e di prospettive che divergono, è la consapevolezza che ambedue propongono degli «ambientalismi radicali» (Morton 2021, 135), ovvero delle riflessioni che partono dalla consapevolezza che «la natura è fatta, ma non interamente, dagli esseri umani: è una co-costruzione tra umane/i e non-umane/i» (Haraway 2019b, 46) e al contempo dall'idea di una fine del mondo che non è da venire ma che è già avvenuta. In questo caso, soprattutto Morton si riferisce al riscaldamento globale e ai mutamenti climatici dell'Antropocene e propone un cambiamento di paradigma con il passaggio dall'ecologismo standard a quello che lui definisce un'*ecologia oscura*, «capace di interpretare la consapevolezza del mondo in cui viviamo» (Pellegrino 2021, 13). Tale cambiamento porta a quella che è definita come «*ecognosi*», ovvero una «concezione pratica – benché eterodossa – di una politica ecologica potenziale» (Morton 2021, 193), ovvero «che si familiarizzi con l'idea per cui i non umani sono installati a livelli molto più profondi rispetto agli umani – non solo da un punto di vista biologico e sociale, ma nella struttura stessa del pensiero e della logica. Il pensiero, l'arte, l'etica, la politica: se vogliono essere ecologici devono risolversi in tutto e per tutto nella coesistenza con tali entità non umane» (Morton 2021, 193). Questo cambiamento si basa sul rifiuto di qualsiasi promessa escatologica e di ogni attesa messianica in quanto non hanno senso i progetti di salvezza basati sulla preservazione della natura: «Salvare la natura è, in ultima analisi, un progetto mortale. Si fonda sul perpetuare la

struttura della violazione dei confini e il falso liberatorio della trasgressione» (Haraway 2019b, 121). Haraway afferma chiaramente che non «abbiamo bisogno di un "lieto fine", ci serve una "nonfine"» e questo comporta il rifiuto di ogni tipo di «apocalissi» che, per la Haraway, in quanto «maschiliste e patriarcali» (Haraway 2019b, 131) costituiscono la perpetuazione delle strutture del Capitalismo.

Quello che accomuna il pensiero di Morton e di Haraway è non un breve invito a rinviare la fine, ma la lucida consapevolezza che la fine non è qualcosa che deve venire ma che è già venuta e che gli esseri umani devono convivere con essa sviluppando nuove strategie di adattamento e di sopravvivenza, rifiutando facili e riduttive riparazioni offerte dalla tecnologia e ammantate di un'aurea salvifica. Tale rifiuto significa anche evitare qualsiasi riproposizione, di stampo heideggeriano e soprattutto pseudo-heideggeriano, sulla tecnica, ovvero rifiutare «una metafisica antiscientifica» e una «demonologia della tecnica» (Haraway 2018, 84) basate su un'idea apocalittica del futuro in quanto, secondo Morton, la «fine del mondo è già avvenuta» (Morton 2018, 18) ed è «connessa con l'Antropocene, il riscaldamento globale e i conseguenti drastici cambiamenti climatici» (Morton 2018, 19). La strategia di Morton è quella di un risveglio dal sogno della fine del mondo e dal «trauma ecologico della nostra epoca» (Morton 2018, 19) e questo è possibile tramite un nuovo discorso che superi l'ambientalismo riduttivo basato sui concetti di «Natura e di mondo» e smetta di «identificarsi con essi per stringere un patto di alleanza con i non-umani privi di mondo, esseri che nessuna Arca di Noè è lì ad aspettare» (Morton 2018, 132).

Sia nel discorso di Morton sia in quello di Haraway v'è la necessità di approntare nuovi strumenti teorici e concettuali in grado di decifrare e leggere la modernità evitando la seduzione oscura e il fascino perverso della fine dei tempi che inficiano le riflessioni del pensiero ecologico contemporaneo stretto tra due misere alternative, resa o collasso.[1] In questo tentativo di individuare nuovi utensili filosofici per ridefinire e riprogettare la cartografia del nostro tempo Morton e Haraway mettono a punto nuove carte topografiche che ridisegnano la geografia di un mondo in cui viene radicalmente ridiscusso il ruolo degli esseri umani sulla Terra in favore di strategie basate su alleanze tra umani e non umani.

2. Antropocene/Chthulucene. Per una topografia del presente

Provare a definire la propria epoca per cercare di individuarne le peculiarità è un'impresa ardua poiché si corre il rischio di un'ipostatizzazione del tempo presente che oscilla tra due dimensioni, una nostalgica del passato e una inquietante del futuro. Da un lato, si corre il rischio di cadere in quella che Claude Lévi-Strauss definisce «la grandezza indefinibile degli inizi» (Lévi-Strauss, 2015, 337), ovvero la convinzione nostalgica che la perfezione e la verità risiedano sempre all'origine e che l'oggi, in quanto fuga e distacco da

[1] In merito si veda Kulesko (2023, 18). Per quanto riguarda le teorie del collasso che si basano sull'idea di una rovina della civiltà postindustriale e che sovente s'intrecciano con l'accelerazionismo, si veda Diamond (2005) e Tainter (1998). In entrambi questi autori il termine collasso assume un'accezione negativa. Un significato positivo si trova invece nel lavoro di Servigne et. al. (2020). In questo caso il termine non è più legato a un'immagine apocalittica del futuro, ma alla lucida consapevolezza che il declino della società postindustriale apre verso nuovi scenari per il futuro. Il collasso inoltre si differenzia dall'accelerazionismo, in quanto, pur condividendo l'idea del tracollo della società industriale, in realtà le due posizioni divergono sostanzialmente. Mentre i sostenitori della prima posizione propendono verso un ritorno alla natura basato su un primitivismo arcaico e rurale, il cui massimo esponente è il filosofo anarco-primitivista John Zerzan, i sostenitori della seconda posizione confidano invece in un'accelerazione del processo che porta alla caduta della società industriale e a un futuro postumano governato dalle intelligenze artificiali (Land 2020 e 2022). Per una ricognizione filosofica del concetto di collasso si veda Di Chiro (2024, 304-306).

quest'origine, sia caratterizzato da una radicale indigenza e sia contrassegnato da un altrettanto radicale mancanza. Tale nostalgia, come fa notare Derrida, diventa più forte nel caso in cui l'origine è associata alla Natura: «Il concetto di origine o di natura non è dunque che il mito dell'addizione, della supplementarità annullata per il fatto di essere puramente additiva. È il mito della cancellazione della traccia, cioè di una dif-ferenza originaria, che non è né assenza né presenza, né negativa né positiva» (Derrida 1969, 229-230). Dall'altro lato si rischia di vedere nel futuro il regno dell'incertezza e del vago schiacciato dalla grandezza di un passato che non c'è più.[2] In questo tentativo di definire il proprio presente, sia Haraway sia Morton rifuggono da facili lusinghe nostalgiche e da seduzioni apocalittiche.

Partiamo da Haraway. La filosofa definisce la propria epoca come Chthulucene. Il termine deriva dal nome di un ragno, il *Pimoa cthulhu*, un aracnide tentacolare a otto zampe che rimanda a «entità abissali ed elementari dette ctonie» (Haraway 2019a, 52). Haraway precisa in una nota che «*Ctonio* deriva dal greco *khthonios*, che significa della "terra", e da *khthōn*, "terra". La mitologia greca raffigura le entità ctonie come creature dell'oltretomba, collocate nel sottosuolo; ma le creature ctonie sono molto più vecchie (e più giovani) dei Greci che le hanno mitizzate» (Haraway 2019a, 202). Haraway afferma che c'è bisogno di un nome per «raggruppare le forze e i poteri dinamici e sinctoni di cui le persone costituiscono una parte, all'interno dei quali sono in gioco l'esistere e il progredire» e in cui sono possibili «nuovi ricchi assemblaggi multispecie in grado di ospitare anche gli umani». Tutto questo è chiamato Chthulucene e non ha nulla a che fare «con Cthulhu, quel mostro misogino da incubo razziale creato dallo scrittore di FS H.P. Lovecraft, ma piuttosto con forze e poteri tentacolari grandi quanto la Terra e altre cose accumulate sotto nomi come Naga, Gaia, Tangaroa […], Terra, Haniyasu-hime, Donna Ragno, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A'akuluujjusi e tanti altri ancora» (Haraway 2019a, 145). Il termine indica dunque «una miriade di temporalità e spazialità diverse e una miriade di entità-in-assemblaggi intra-attivi, compresi gli assemblaggi più-che-umani, altro dagli umani, inumani e umani-come-humus» (Haraway 2019a, 145-146).

Haraway rifiuta i termini di Antropocene e di Capitalocene[3] in quanto in entrambi gli esseri umani sono visti come gli unici attori rilevanti (Haraway 2019a, 85). Per quanto riguarda il primo termine, esso indica «un'epoca di grandi estinzioni e morti di massa, di disastri incessanti le cui imprevedibili specificità vengono stupidamente scambiate per l'inconoscibilità stessa: un'epoca in cui ci si rifiuta di conoscere e coltivare la propria responsoabilità, in cui ci si rifiuta di essere presenti nella e alla catastrofe che avanza» (Haraway 2019a, 58). Il termine Antropocene è stato coniato negli anni Ottanta dall'ecologo dell'Università del Michigan Eugene Stoermer per indicare «le prove sempre più evidenti degli effetti trasformativi causati dalle attività umane sulla Terra» (Haraway 2019a, 70) ed è stato poi utilizzato dal premio Nobel Paul Josef Crutzen per definire l'impatto della specie umana sull'ambiente e la biosfera (Crutzen & Stoermer 2000; Crutzen 2002) e per indicare una nuova era che prende il posto dell'Olocene. Haraway liquida tale termine in quanto «Antropocene è un termine più significativo e facile da usare per gli intellettuali delle classi e delle regioni ricche; non è un termine idiomatico che riconduce all'ambiente, al clima, alla terra, alla cura delle campagne o ad altro ancora in tante zone del mondo – soprattutto, ma non solo, per le popolazioni indigene» (Haraway 2019a, 77).

Per quanto riguarda il termine Capitalocene, Haraway riconosce di essere debitrice nei confronti di Jason W. Moore che ha utilizzato per primo il termine e tuttavia se ne distacca

[2] Cfr. Reynolds (2017) e Jameson (1998). Entrambi gli autori affermano che la società contemporanea non sia in grado di affrontare il presente e di programmare il futuro in quanto la cultura è dominata esclusivamente da una modalità nostalgica tesa al recupero del passato.

[3] In merito al dibattito sull'Antropocene si vedano i lavori di: McNeill & Engelke (2018); Moore (2017); Pellegrino & Di Paola (2018); Galassi & Modonesi (2017).

in quanto tale termine risente del linguaggio del «marxismo fondamentalista» (Haraway 2019a, 78). La conclusione di Haraway è che lo Chthulucene «deve raccattare la spazzatura dell'Antropocene, la tendenza allo sterminio del Capitalocene, e sfrangiare, tagliuzzare e stratificare a più non posso come un giardiniere matto, creando così un ammasso di compost molto più caldo e accogliente per tutti i passati, i presenti e i futuri ancora possibili» (Haraway 2019a, 88). Il termine *compost*, che è usato per indicare un miscuglio traboccante, confuso e indistinto di vita, ci aiuta a comprendere la proposta teorica di Haraway tramite il rimando a due termini, *simpoiesi* e *olobionte*. Il primo indica «i sistemi storici complessi, dinamici e reattivi situati», ovvero il fatto che «i terrestri non sono *mai da soli*» e che sono intrecciati, mescolati e assimilati tra di loro e con altri esseri. Gli ordini simpoietici non sono nient'altro che «cellule, organismi e assemblaggi ecologici» (Haraway 2019a, 89). Il secondo termine, che è usato per definire le entità simpoietiche, significa etimologicamente «"essere intero", "essere integro"» ed è ripreso dalla biologa Lynn Margulis. Quest'ultima con il termine in questione indica

> gli assemblaggi simbiotici, su qualsiasi scala spaziale o temporale, che assomigliano più a nodi di relazioni intra-attive diversificate all'interno di sistemi dinamici complessi piuttosto che a entità di una biologia composta da unità preesistenti legate tra loro (geni, cellule, organismi, ecc.), in interazioni che si possono concepire solo in forma di competizione o di cooperazione. (Haraway 2019a, 90).

Secondo Margulis al centro della vita v'è l'idea che «nuovi tipi di cellule, tessuti, organi e specie si evolvono soprattutto attraverso la persistente intimità tra sconosciuti». Questo processo creativo, «elementare e mortale» è chiamato «*simbiogenesi*» (Haraway 2019a, 91) ed è un processo messo in atto soprattutto dai batteri e archeobatteri. Haraway precisa che Margulis si è limitata a definire questi processi «*autopoietici*», ovvero processi autosufficienti, quando invece avrebbe dovuto definirli «*simpoietici*». Purtroppo il secondo termine all'epoca non era ancora stato inventato ed è stato introdotto solo nel 1998 dalla ricercatrice canadese M. Beth Dempster. Quest'ultima con il termine simpoiesi ha indicato «"sistemi che si producono in maniera collettiva, che non hanno confini spaziali o temporali autodefiniti"» (Haraway 2019a, 92). La proposta teorica di Haraway, alla luce della disamina e dell'utilizzo dei termini indicati, si può cosi sintetizzare: «Nessuna specie agisce da sola, neanche una specie arrogante come la nostra, che finge di essere fatta da bravi individui che agiscono in base ai copioni della cosiddetta modernità occidentale. Sono gli assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici a fare la storia, sia quella dell'evoluzione che tutte le altre» (Haraway 2019a, 143).

Concentriamoci ora sul pensiero di Timothy Morton. Egli preferisce utilizzare il termine Antropocene e soprattutto ci tiene a precisare che tale termine non ha a che fare con il colonialismo in quanto «è il prodotto degli esseri umani occidentali, soprattutto americani. Sarebbe ingiusto fare di tutta l'erba un fascio, accusando l'intera razza umana» (Morton 2021, 61). Inoltre il termine non è razzista poiché

> Il razzismo entra in gioco quando si colma il divario tra ciò che è possibile vedere (tutti gli esseri umani che fanno partire le macchine e iniziano a spalare carbone) e ciò che l'umano è: l'umano considerato come specie, ovvero come iperoggetto, un'entità fisica ampiamente distribuita di cui io sono e non sono membro allo stesso tempo. (Morton 2021, 62).

L'Antropocene non è nemmeno un concetto che ha a che fare con lo specismo. Morton afferma che sono «stati gli uomini, e non certo i delfini, a inventare la macchina a vapore e a trivellare il suolo in cerca di petrolio. Ma questo non è un motivo sufficiente per reputarli speciali. Con buona pace dell'etimologia, *specie* (*species*) ed *essere speciale* (*specialness*) sono due concetti estremamente differenti» (Morton 2021, 64). Infine, sempre secondo

Morton, l'Antropocene non è un «concetto tracotante» perché colloca su un «piedistallo la specie umana, presumendo che abbia poteri divini tali da permettergli di forgiare il pianeta» (Morton 2021, 65). In quest'ultimo aspetto legato al termine Antropocene Morton pare, anche se solo marginalmente, avvicinarsi al pensiero di Haraway:

> L'Antropocene è stato creato dagli umani, non certo da meduse o computer. Ma gli umani si sono serviti dell'aiuto di esseri che hanno trattato alla stregua di protesi: entità non umane come motori, fabbriche, mucche e computer […]. L'Antropocene riguarda gli esseri umani – un coacervo di polmoni, microbiomi batterici, antenati non umani e cosi via – e, allo stesso tempo, agenti come mucche, fabbriche e pensieri, agenti che non possono essere ridotti al loro uso puramente umano o al loro valore di scambio. (Morton 2021, 66-67).

L'avvicinamento al pensiero di Haraway è, come già detto, però solo apparente in quanto Morton riconosce che sono «stati gli esseri umani a causare l'Antropocene […]. Non sono stati certo i batteri o i limoni» e soprattutto rifiuta il termine Capitalocene: «Allo stesso modo, mi sembra che l'etichetta *Capitalocene*, suggerita da Haraway e Latour manchi il bersaglio. Il capitale e il capitalismo sono i sintomi del problema, non le cause dirette». La sua conclusione è che quello «*di "Antropocene" è il primo concetto pienamente anti-antropocentrico*» (Morton 2021, 68-69) e che permette «di pensare la specie umana non come una cosa onticamente data a cui io possa riferirmi, ma come un iperoggetto reale eppure inaccessibile» (Morton 2021, 70). Questi ultimi passaggi sono importanti in quanto evocano un concetto, quello di iperoggetto, che finora abbiamo tralasciato in questa breve analisi, ma che in realtà è fondamentale per chiarire la portata del pensiero di Morton e per tracciare un percorso di affinità e divergenze teoriche con quello di Haraway.

Prima però di soffermarci sul concetto di iperoggetto è opportuno approfondire e chiarire il dibattito antropocene/colonialismo/razzismo nei due autori. La differenza sostanziale tra i due filosofi emerge proprio in relazione al concetto di Antropocene e riguarda il diverso percorso teorico tra i due filosofi.

Per quanto riguarda Haraway bisogna tenere presente che parte da un tentativo di rivedere e ampliare le matrici e i paradigmi del femminismo al fine di liberare il sapere dai connotati egemonici maschilisti e di creare nuovi spazi epistemologici basati sull'interdisciplinarietà, apertura e condivisione. A tal proposito Haraway riconosce che «la scienza è stata un discorso sul viaggio, intimamente implicato con altri grandi esempi di letture e scritture colonizzatrici e liberatorie tanto fondamentali per le moderne costituzioni e dissoluzioni dei corpi marcati della razza, del sesso e della classe. Il colonizzatore e il liberatorio, il costitutivo e il dissolutivo sono immagini interiori correlate» (Haraway 2018, 159). Secondo Haraway il «discorso medico occidentale espansionista nei contesti di colonizzazione è stato ossessionato dalla nozione di contagio e dalla penetrazione ostile del corpo sano, oltre che di terrorismo e ammutinamento dall'interno» (Haraway 2018, 162). Tale approccio alla malattia ha comportato un singolare rovesciamento dei paradigmi medici e sociali che ha trasformato il colonizzato in invasore e in una fonte tetra di contagio, polluzione e confusione che ha minacciato «di sopraffare con le sue emanazioni decadenti la mascolinità bianca (città, civiltà, la famiglia, il corpo personale bianco)» (Haraway 2018, 162). Haraway definisce questa dialettica tra le due dimensioni spaziali, quella esterna e quella interna, come la «semantica della difesa e dell'invasione» (Haraway 2018, 163). Tale dialettica è al fondamento del discorso occidentale della razionalità scientifica e tecnologica che ha edificato e consolidato discorsi, modelli e paradigmi di sapere maschilisti e patriarcali che hanno consolidato le basi del Capitalismo.[4] Per contrastare il sapere patriarcale Haraway propone una diversa visione della scienza, scevra da contrapposizioni riduttive in cui l'alterità non è

[4] Come introduzione al pensiero di Donna Haraway si veda Schneider (2005). Sul rapporto tra metafora e paradigmi in ambito scientifico si veda Haraway (2004).

svalorizzata e non sono penalizzate «le donne, i popoli di colore, gli animali, le macchine» (Braidotti 2018, 16). Questa proposta si ricollega anche all'esigenza di un radicale ripensamento della questione del soggetto a partire dal corpo e porta a un confronto e a un superamento del discorso di Foucault sulla biopolitica, a una ridiscussione delle matrici teoriche del femminismo e all'introduzione del concetto di cyborg inteso come un ibrido di corpo e macchina in grado di superare le dicotomie tra natura-cultura e maschile-femminile.[5] La critica alla neutralità della scienza si traduce allora in una critica alla relazione tra scienza e politica viste non più come due entità separate e inconciliabili ma come due ambiti che interagiscono tra di loro. Tale critica investe soprattutto il concetto di oggettività.

> Un'altra separazione categoriale, in particolare, non sembra utile alla rappresentazione delle tecnoscienze: quella tra scienza e politica, scienza e società, scienza e cultura. Una categoria di questo genere non può essere utilizzata per spiegare l'altra, e nemmeno può essere ridotta a contesto dell'altra. Ma il problema tassonomico va ancora più a fondo. Queste stesse biforcazioni categoriali sono reificazioni di pratiche sfaccettate, eterogenee, e intrecciate e delle loro sedimentazioni relativamente stabili; il tutto serve a tenere separati i relativi ambiti per ragioni principalmente ideologiche. (Haraway 2000,102).

In questa sua idea Haraway parte dalle tesi del costruzionismo sociale di Latour (Fasoli 2021, 580), che riteneva che la scienza, in quanto prodotto degli uomini, era condizionata e influenzata dalle coordinate sociali e culturali e, al contempo, le supera poiché riconosce che la conoscenza ha a che fare con linguaggi, codici e prassi che riguardano sia gli esseri umani, sia le macchine, sia entità non umane. Quest'idea, nell'ultima fase del pensiero di Haraway, investe, come vedremo più avanti, non solo il tema della politica cyborg ma riguarda anche il tema della sopravvivenza umana sul pianeta Terra e la possibilità di alleanze tra umani e non umani.

Morton insiste, per quanto riguarda il concetto di Antropocene, sull'aspetto legato alla responsabilità umana arrivando però a superare quest'aspetto e a riconoscere che l'«Antropocene è un concetto anti-antropocentrico perché ci permette di pensare la specie umana non come una cosa onticamente data a cui io posso riferirmi, ma come un iperoggetto reale eppure inaccessibile» (Morton 202, 70). In questo caso, Morton si permette anche di ironizzare sul termine Antropocene: «*Come ho imparato a non preoccuparmi e ad amare la parola "Antropocene"*» (Morton 2021, 61). È opportuno precisare che Morton, parte sostanzialmente da posizioni ontologiche ed ecologiche che si fondono e che si basano su un recupero del pensiero di Latour e Badiou (Briant 2011, 270).[6] L'aspetto debole del pensiero di Morton è che la sua filosofia può essere vista come una forma di ecosofia intesa come tentativo di ridisegnare la conformazione del soggetto umano unicamente attraverso la progettazione di una diversa ontologia dell'ambiente. Il problema che si pone in questo caso riguarda il fatto che, nonostante il filosofo critichi l'antropocentrismo, tale critica, insieme a quella rivolta al correlazionismo «finisce per dare luogo al più antropocentrico dei fenomeni, ovvero l'antropomorfizzazione dei non umani» e soprattutto «è l'idea stessa di un rapporto immediatamente etico con il reale a risultare estremamente problematica» poiché «il soggetto risulta qui immerso senza residui in un milieu ontologico di per sé capace di trasformarne la costituzione etico-politica e strutturarne l'azione, a prescindere da ogni considerazione storica sul suo posizionamento, sulle condizioni

[5] Per quanto riguarda il concetto di cyborg nel pensiero di Donna Haraway si veda: Pohl (2018); Grebowicz & Merrick (2013); Bell (2007). Per quanto riguarda il rapporto tra femminismo e politica si veda: Nicholson (1990); Jaggar (2014); Alaino & Hekman (2008). Si veda anche Borghi (2020).
[6] Sul pensiero di Morton e sugli iperoggetti si vedano: Bryant (2011); Goodbody & Rigby (2011); Hiltner et al. (2011); McKenzie (2017); Pick & Narraway (2013).

sociopolitiche del suo agire e della stessa congiuntura in cui questo verrebbe a dispiegarsi» (Nuti 2021, 103).[7]

Dopo questa breve disamina relativa al concetto di Antropocene, sul quale torneremo più avanti, soffermiamoci ora sugli iperoggetti di Morton e sulle loro caratteristiche peculiari.

3. Iperoggetti e parentele

Con il termine iperoggetti Morton indica entità che hanno un'ampia dimensione spaziale e temporale. Gli iperoggetti sono per definizione sfuggenti: «non sono semplici costrutti mentali (o ideali), ma entità reali la cui essenza ultima è preclusa agli esseri umani» (Morton 2018, 28). Questa connotazione misteriosa degli iperoggetti è debitrice da un lato al pensiero di Martin Heidegger, dall'altro lato al fondatore dell'*Ontologia orientata all'oggetto* (*OOO*), Graham Harman.[8] Per quanto riguarda il primo, costituisce una costante di riferimento nel percorso filosofico di Morton:

> Chi ha già familiarità con i miei scritti resterà probabilmente un po' perplesso, persino sconcertato, dal ricorso sostanziale alla filosofia di Heidegger; in passato ho descritto la sua filosofia come reazionaria e inadatta a riflettere su alcune delle caratteristiche più significative di quella che ho definito "Ecologia senza Natura". Ho poi riconosciuto che non è tanto Heidegger, ma un certo tipo di heideggerianesimo quello contro il quale mi scagliavo. Se c'è un filosofo che ci restituisce vividamente il senso della peculiarità perturbante della co-esistenza è proprio Heidegger. Ho anche capito, contro Lévinas, che molte delle più urgenti battaglie ecologiche vanno combattute proprio sul terreno dell'ontologia. (Morton 2018, 37).

Per quanto riguarda l'*OOO*, Morton ritiene che il merito principale di questa recente corrente filosofica consiste nell'aver sferrato un duro colpo al «*correlazionismo*: l'idea cioè secondo la quale la filosofia può parlare solo entro una banda molto ristretta, limitata alla correlazione tra essere umano e mondo; detta altrimenti, il significato si dà solo nello spazio che separa la mente umana da ciò che pensa, i suoi "oggetti", per quanto inconsistenti e fragili essi siano» (Morton 2018, 20). Ne deriva la tesi che «esistono cose reali il cui nucleo di realtà si ritrae al cospetto di qualsiasi tentativo di accesso e si ritrae persino a esse stesse» (Morton 2018, 27). Proprio per via della loro natura sfuggente gli iperoggetti sono paragonati da Morton all'«ultimo Dio» di Heidegger (Heidegger 2007, 395-408).

> Forse siamo sempre stati in attesa di una soluzione escatologica che arrivasse dal cielo, o di una rivoluzione delle coscienze, oppure – chissà – di un esercito popolare che si impadronisse dello Stato. Ma quello che abbiamo ottenuto è arrivato troppo presto perché riuscissimo ad anticiparlo. Gli iperoggetti sono passati indenni a duecento anni di scrupoloso equilibrio correlazionista. Il panico, il negazionismo, persino le assurde teorie della destra sul riscaldamento globale, sono fenomeni tutto sommato comprensibili. Perché gli iperoggetti rappresentano una minaccia per l'individualismo, il nazionalismo, l'anti-intellettualismo, il razzismo, lo specismo, l'antropocentrismo e probabilmente lo stesso capitalismo. (Morton 2018, 35-36).

Gli iperoggetti hanno cinque caratteristiche: 1) viscosità; 2) non località; 3) ondulazione temporale; 4) *phasing*; 5) interoggettività.

La prima caratteristica rimanda al fatto che gli iperoggetti si legano alle entità con le quali si rapportano. Essi non sono lontani ma presenti nello «spazio sociale e esperienziale»

[7] Per una critica radicale al pensiero di Morton e alla teoria degli iperoggetti si vedano: Boulton (2016); Bradley (2019); Heise (2014).
[8] Cfr. Harman (2021). Cfr. anche Meillassoux (2012) e Gabriel (2013).

degli uomini e li minacciano con la loro vicinanza (Morton 2018,43). Per sottolineare ulteriormente questo carattere inquietante degli iperoggetti Morton ricorre sia a concetti filosofici, quali quello di vischiosità dell'*Essere e il nulla* di Sartre, sia all'immaginario *weird* legato ai film di David Lynch e alla serie televisiva Twin Peaks. Gli iperoggetti: «sono agenti, sono più che semplici entità demoniache. Cavalcano mondi e tempi come fossero cavi in fibra ottica o campi elettromagnetici. Ma sono demoniaci perché la loro è una causalità speciale, che li fa fluire come elettricità» (Morton 2018, 45).[9] La prima caratteristica, dunque, degli iperoggetti è quella di avvolgerci e di contaminarci in quanto noi siamo «intrappolati nella gelatina appiccicosa della viscosità» (Morton 2018, 53). La seconda caratteristica implica che gli iperoggetti non debbano essere confusi con le loro manifestazioni poiché essi esistono su scale temporali diverse da quelle proprie dell'essere umano. Morton afferma che quando «si parla di iperoggetti, non località significa che il generale finisce in secondo piano rispetto al particolare. Non troverò da nessuna parte l'iperoggetto petrolio, ma solo gocce, flussi, fiumi e chiazze di esso. Non troverò l'oggetto *sub specie aeternitatis*, ma *sub specie majoris*, *sub specie inhumanae*» (Morton 2018, 77). Questo significa che un iperoggetto è reale anche se non riusciamo a vederlo nella sua interezza, come nel caso del riscaldamento globale (Morton 2018, 70). La terza caratteristica, quella dell'ondulazione temporale, implica un ripensamento non solo del concetto di spazio ma soprattutto di tempo. Entrambi non sono «contenitori vuoti in cui vengono disposte cose» (Morton 2018, 90) come all'interno delle scatole, ma costituiscono «un campo di forze ondulatorie emanato dagli oggetti» (Morton 2018, 89). Questo nuovo concetto di spazio-tempo contribuisce a rendere più inquietanti le ansie apocalittiche sulla fine del mondo. Morton ricorre ancora una volta a un esempio tratto dall'immaginario *weird*. È come se noi fossimo prigionieri all'interno di una

> gigantesca piovra: è proprio così che H.P. Lovecraft immagina il folle dio Cthulhu. Cthulhu abita una città non euclidea molto simile allo spaziotempo gaussiano. Aprendosi agli iperoggetti, il pensiero umano ha fatto entrare nello spazio sociale, psichico e filosofico entità simili a Cthulhu. L'ossessione filosofica, tutta contemporanea, per il tema del mostruoso ci costringe a rinunciare a pensieri confezionati a 'misura d'uomo'. (Morton 2018, 89).[10]

La quarta caratteristica si basa sul fatto che gli iperoggetti «compaiono e scompaiono gradualmente dall'orizzonte del mondo degli esseri umani. Sono *graduali*, occupano lo spazio multidimensionale delle fasi, e questo rende impossibile vederli nella loro interezza dal punto di vista degli esseri umani, che è tridimensionale». Gli iperoggetti sono «transdimensionali» (Morton 2018, 95-96): di essi vediamo solo alcune parti e solo alcuni frammenti. Proprio come le mostruose creature che popolano l'universo letterario di Lovecraft, gli iperoggetti ci osservano e ci sorvegliano, «spiando senza sosta nel nostro mondo» (Morton 2018, 103). L'ultima caratteristica, quella relativa all'interoggettività, sembra riassumere tutte le altre proprietà degli iperoggetti in quanto è una sorta di rete costituita dagli oggetti e dalle loro relazioni, come per esempio quella costituita dal «mio corpo, il ghiaccio, l'acqua gelida, il mio cervello e i miei scarponi» (Morton 2018, 114).

Alla luce delle caratteristiche enucleate, Morton può affermare che la teoria degli iperoggetti ci mette davanti a due conclusioni. La prima è che gli oggetti non «sono fatti a misura d'uomo» e la seconda è che essi «non esistono 'nel' tempo e nello spazio, ma emettono lo spaziotempo» (Morton 2018, 120). Essi, inoltre, infliggono

[9] Sul tema del demoniaco e dell'orrore in filosofia si veda Thacker (2019).
[10] Il riferimento è a Lovecraft (2018). Sul rapporto tra letteratura *weird* e realismo speculativo si veda Harman (2012). Sempre sul tema del *weird* si veda Fisher (2016).

> un colpo letale alla teleologia […]. La fine della teleologia coincide con *la fine del mondo*, che non è l'esito di un'evaporazione istantanea, ma la coesistenza continuativa con stranieri estranei. La fine del mondo coincide con la fine dei finali della fine, con la fine del *telos* e con l'inizio di una nuova vita, esitante e incerta. (Morton 2018, 126).

Da questo punto di vista, gli iperoggetti ci mettono davanti all'esigenza di tracciare la strada per una filosofia in grado di affrontare «la fine del mondo», la fine della nozione e dell'immagine tradizionale del mondo com'è stato sinora concepito. Questa fine del mondo non è nient'altro che la fine dell'illusione che la realtà abbia un senso solo per gli umani.

Per quanto riguarda Haraway, la filosofa rifiuta la tentazione di credere che «il problema coincida con la costruzione di un avvenire sicuro, con l'idea di evitare che accada qualche evento che incombe minacciosamente sul domani, con la necessità di sgomberare il passato e il presente in modo da creare futuri per le generazioni a venire» (Haraway 2019a, 13). Questo vuol dire «essere veramente nel presente, ma non come un evanescente anello di congiunzione tra passati terribili o idilliaci da un lato e futuri salvifici o apocalittici dall'altro: bisogna essere presenti nel mondo in quanto creature mortali interconnesse in una miriade di configurazioni aperte fatte di luoghi, epoche, questioni e significati» (Haraway 2019a, 13). Quest'ultimo passaggio introduce e rivela la differenza inaggirabile e insormontabile tra il pensiero di Haraway e quello di Morton. La filosofa rifiuta, come abbiamo già evidenziato, in maniera radicale, i «tempi osceni che vanno sotto il nome di Antropocene e Capitalocene» in quanto «sono la configurazione più recente e pericolosa» di «forze distruttrici». Una «risposta impetuosa ai dettami dell'Antropos e del Capitale» è quella di «convivere e con-morire insieme all'altro nello Chthulucene» (Haraway 2019a, 14). Questo implica un distacco da qualsiasi posizione incentrata sull'antropocentrismo e sul predominio degli esseri umani. Per Haraway gli attori principali dell'epoca in cui viviamo sono le «creature ctonie». Esse «sguazzano nell'humus multispecie, ma non vogliono avere nulla a che fare con l'Homo che se ne sta lì a scrutare il cielo». Queste creature «sono mostri nel senso migliore del termine: dimostrano e performano l'importanza materiale dei processi terrestri e di tutte le creature (Haraway 2019a, 14). Haraway in particolare critica due idee. Da un lato la «fede comica nella tecnologia riparatrice, che sia laica o religiosa: la tecnologia in qualche modo trarrà in salvo i suoi figli disobbedienti ma molto intelligenti. Oppure Dio trarrà in salvo i suoi figli disobbedienti ma sempre pieni di speranza». La filosofa liquida tale fede definendola come «un'ingenuità così commovente verso le riparazioni offerte dalla tecnologia (o verso le tecno apocalissi)» (Haraway 2019a, 16). Dall'altro lato cerca di bypassare la «posizione secondo la quale i giochi sono già fatti, è troppo tardi, non ha alcun senso cercare di migliorare le cose adesso, o quantomeno non ha senso avere una fiducia attiva l'uno nell'altro, soprattutto nella nostra capacità di lavorare e giocare in favore di un mondo che rinasce» (Haraway 2019a, 16). Questo in qualche modo costituisce l'aspetto più importante del lavoro di Haraway: il tentativo di evitare facili soluzioni e al contempo altrettanto facili consolazioni. La filosofa, infatti, afferma che è importante restare «a contatto con il problema in maniera più seria e vitale» e che questo «richiede la capacità di generare parentele di natura imprevista».

> Questo significa aprirsi a collaborazioni e combinazioni inaspettate, essere pronti a far parte di caldi cumuli di compost. Con-diveniamo insieme, gli uni con gli altri, oppure non diveniamo affatto. Questa semiotica materiale è sempre situata, in qualche luogo e in nessun luogo, è interconnessa e terrena. Quando siamo da soli, con le nostre esperienze e le nostre diverse e distinte capacità, rischiamo di sapere al contempo troppo e troppo poco, e per questo soccombiamo alla disperazione o alla speranza, e nessuna delle due genera un atteggiamento di buon senso. (Haraway 2019a, 17-18).

Quest'idea di generare parentele – *make kin* – costituisce un valido antidoto contro l'individualismo nelle sue molteplici declinazioni e nelle sue diverse forme e al tempo stesso contro il razzismo, il nazionalismo e l'imperialismo (Haraway 2019a, 18 e 20). Con questo Haraway pone la pietra tombale sul termine Antropocene:

> La storia dell'Uomo specie come agente dell'Antropocene è una replica quasi ridicola della grande Avventura fallica umanizzante e modernizzante in cui l'uomo, fatto a immagine e somiglianza di un dio scomparso, assume nella sua ascesa sacro-secolare dei superpoteri, solo per finire nell'ennesima, tragica detumescenza. L'uomo autopoietico che si fa da sé è di nuovo crollato questa volta per un tragico errore di sistema, trasformando ecosistemi biodiversi in furiosi deserti di biofilm e meduse urticanti. (Haraway 2019, 75).

Haraway è, come abbiamo già evidenziato, molto scettica nei confronti di questo termine, soprattutto per via dell'importanza eccessiva accordata all'aspetto legato al genere maschile. Allo stesso modo, Haraway diffida del termine Capitalocene che, per quanto sia «stato creato su basi relazionali, e non da un Antropos terreno dalle fattezze divine, da una legge della storia, dalla macchina stessa o da un demone chiamato Modernità» (Haraway 2019, 78)[11] deve essere affrancato dal linguaggio marxista. Occorre dunque, per Haraway, iniziare a pensare alla possibilità di un nuovo mondo, un mondo altro rispetto a quello dell'Antropocene e del Capitalocene.

4. Verso un nuovo sapere cartografico

Alla luce di queste osservazioni, sembra evidente che non vi siano punti di contatto tra il pensiero di Morton e quello di Haraway. In questo caso, lungi dal fossilizzare il nostro discorso su uno sterile e riduttivo schema di identità e differenze tra i due filosofi, ci interessa invece evidenziare come i loro rispettivi percorsi teorici aprano nuove strade alla riflessione non solo ecologica ma anche e soprattutto a quella geografica. Entrambi gli autori, infatti, provano a tracciare nuove mappe teoriche e cognitive della modernità che ridisegnano e ridefiniscono l'idea di uno spazio abitato esclusivamente dall'essere umano. Da un lato con la teoria degli iperoggetti di Morton si è avuta la «fine del mondo». In questo senso, gli iperoggetti ci inducono a riflettere che per comprendere il collasso ambientale della nostra epoca bisogna uscire dall'ottica antropocentrica e fare i conti con entità non umane. Questo comporta la ridefinizione di spazi e luoghi popolati da nuove entità e la riorganizzazione di saperi legati alla territorialità, *in primis* di quello geografico. Morton ci suggerisce che una certa immagine del mondo deve essere definitivamente accantonata poiché è d'intralcio allo sviluppo di una reale e nuova prospettiva ecologica che deve superare immagini e modelli che non riescono a tenere conto della situazione attuale. In questo caso bisogna oltrepassare non il metodo cartografico, ma l'immaginazione cartografica che tende a mappare, catalogare e definire spazi antropici dominati esclusivamente dagli esseri umani, dal loro sapere e dalla loro cultura. Occorre sostituire l'immagine cartografica ed etnocentrica occidentale del mondo, che da un lato si limitava a definire spazi politici incentrati sull'idea di un dominio di un determinato spazio e dall'altro lato a tagliare fuori da questa mappatura spazi altri, *altrovi* che erano confinati nel regno dell'utopia o della fantascienza.[12] Nel libro ottavo della *Tabulae Asiae*, presente nell'edizione latina di Sebastian Munster della *Geografia* di Tolomeo, sono raffigurati mostri e creature strane che esulano dall'umano e

[11] Per una ricostruzione sul dibattito tra Antropocene o Capitalocene si vedano: Moore (2016); Tsing et. al. (2017).
[12] Si rimanda, in questo caso ai lavori di Farinelli (1992), (2003), (2007), (2009). Si vedano anche Graham (1998) e MacEachren (1995).

rimandano ai limiti e ai confini dell'umano e del suo sapere – immagine perfetta per indicare lo Chthulucene di Haraway. In questo caso, dove si fermava la conoscenza geografica del mondo lì, si fermavano anche i confini dell'umano, come attestato dalle scritte «*Hic sunt leones*» e «*Terrae incognitae*», presenti nella maggior parte delle carte latine. Bisognerebbe superare tale visione geografica e provare a delineare i lineamenti di una *geografia dell'altrove*.[13] Con tale espressione non s'intende una dimensione utopica che funga da contraltare e da fuga nei confronti del presente. *Altrove* significa un *altro* spazio, uno spazio diverso abitato da umani ma anche e soprattutto da non umani, uno spazio in cui si possano immaginare coesistenze pacifiche e simbiotiche tra diverse forme di vita, organiche e inorganiche, uomini, donne, composti, iperoggetti. Una geografia dell'altrove è quella in cui si configurano nuovi saperi e assemblaggi teorici e concettuali che ci permettono di affrontare, senza cedere al fascino di lusinghe apocalittiche e tecnologiche, la modernità e la possibilità di vivere e abitare su un pianeta infetto.

È opportuno pertanto provare a concepire e approntare una nuova geografia che sappia allargare i confini del mondo come lo conosciamo e sia in grado di fungere da elemento di coesione tra l'altrove e il presente, colmando vuoti e spazi, distanze e interstizi tra umani e non umani. Per fare questo bisogna ridisegnare lo statuto teoretico del sapere geografico, occorrono nuove immagini di mondi paralleli e alternativi, che se in apparenza sono in contrapposizione con il nostro, in realtà contribuiscono a ridisegnare le matrici concettuali con le quali ci si è finora rappresentata la Terra, da un lato come Padre forte e vendicativo, dall'altro come Madre amorevole e nutrice. Va in questa direzione la proposta di Haraway di un concetto di Natura che non ha nulla a che vedere con immagini paradisiache ma inquietanti fatte di esseri tentacolari, mostri e creature ctonie ma anche di corpi cyborg intesi come creature di un «mondo post-genere» che non hanno nulla a che fare con «la bisessualità, la simbiosi pre-edipica, il lavoro non alienato o altre seduzioni di interezza organica» (Haraway, 2018, 41). Haraway afferma che vuole «sostenere il cyborg come *finzione cartografica* della nostra realtà sociale e corporea, e come risorsa immaginativa ispiratrice di accoppiamenti assai fecondi» (Haraway, 2018, 40. Corsivo mio). Questo implica che «un mondo cyborg potrebbe comportare il vivere realtà sociali e corporee in cui le persone non temano la loro parentela con macchine e animali insieme» (Haraway, 2018, 46). In questo caso il suo slogan *making kin* si trasforma nell'imperativo *making kind*: generare parentele significa prendersi cura dell'altro, «allearsi con le altre creature al fine di ricostruire luoghi di rifugio; solo così sarà possibile ottenere un recupero e una ricomposizione parziale e solida della Terra in termini biologici-culturali-politici-tecnologici» (Haraway, 2019a, 146).

Lo scopo di Haraway è quello di liberarsi «dalle narrazioni encomiastiche e solari della storia della scienza e della tecnologia come paradigmatiche del razionalismo» e occorre riconfigurare gli/le attori/attrici «nella costruzione delle categorie etno-specifiche di natura e cultura» (Haraway 2019b, 45). Emerge qui la consapevolezza che gli attori e le attrici non sono tutti e tutte umani e umane, organici e tecnologici e che la natura non è «l'alterità che offre origine, materie prime e servizi. Né madre né curatrice, né schiava né matrice la natura non è una risorsa o mezzo per la riproduzione dell'uomo» (Haraway 2019b, 40).

Per Haraway bisogna liberare la natura dalla visione antropocentrica che la relega a semplice sfondo, strumento, magazzino di risorse a disposizione dell'essere umano. La natura è «un luogo comune e una potente costruzione discorsiva, che si concretizza nelle interazioni tra attori semiotici e materiali, umane/i e non» (Haraway 2019a, 39). Pertanto occorre, in sostanza, «escogitare modi di relazionarsi alla natura che vadano oltre la sua reificazione e possessione» (Haraway 2019a, 39). Per Haraway occorre una «*cartografia* personalizzata che rivela e simultaneamente slega i rapporti di potere concentrati sul soggetto come entità

[13] In merito al ruolo dell'immaginazione in geografia si vedano: Wright (1947); Guarrasi (1996); Dematteis (2021).

corporea», una «genealogia decostruttiva delle soggettività corporee e del vissuto delle donne» (Braidotti 2018, 19. Corsivo mio). Al fine di instaurare una nuova relazione «collettiva con il nuovo composto natura/cultura proprio delle attuali tecno-scienze, Haraway ci invita a tessere un innovativo sistema di parentele, che sia radicalmente e concretamente ancorato ai legami affettivi con le/gli altre/i non umane/i» (Braidotti 2019, 72). Inoltre la filosofa ci suggerisce di formare un nuovo e diverso concetto di comunità che sia basato sull'inclusione e non su meccanismi escludenti e soggioganti nei confronti dell'alterità e della diversità. Questa idea di comunità include non solo agenti umani, ma anche non umani, quali creature ctonie tentacolari, piante, cellule e batteri.

In questa direzione va anche, e forse questo è uno dei pochi punto di contatto tra i due autori, il pensiero di Morton che propone «un'etica dell'alterità basata sulla vicinanza dello straniero» e che sia in grado di rivolgersi «a quello che Derrida chiama l'*arrivant*, l'arrivo assolutamente non-atteso e non-attendibile di qualcosa» e di farci instaurare «un'intimità preesistente con tutte le forme di vita» (Morton 2018, 161), un'intimità e una coesistenza ecologica tra umani e non umani. Per Morton

> se tutto è interconnesso, esiste meno di tutto. Niente è completo in sé stesso. Consideriamo la simbiosi. Un albero comprende funghi e licheni. I licheni sono due forme di vita che interagiscono: un fungo e un batterio oppure un fungo e un'alga. I semi e il polline vengono diffusi dagli uccelli e dalle api. […] Tutto sommato, come diceva Richard Dawkins, "siamo tutti colonie simbiotiche di geni". Lo stesso DNA è soggetto a simbiosi, coevoluzione, parassitismo, conflitti e cooperazione. Consistiamo di organi senza corpo, come l'ampio sorriso del gatto del Cheshire». (Morton 2019, 59).

Bisogna, dunque, creare un insieme di relazioni e rapporti tra umani e non-umani incentrati sull'armonia e sulla solidarietà, su un'idea di mutua coesistenza ecologica che ci consenta di affrontare il futuro. In questo caso sarebbe opportuno far interagire l'idea di solidarietà verso i non-umani teorizzata da Morton (2022) con quella di ospitalità assoluta teorizzata da Derrida (2000)[14] al fine di consentire la deiscenza di un pensiero incentrato sull'accoglienza verso forme di vita ed entità non-umane e sull'idea di un'ospitalità senza ostilità (Gonçalves Lind, Ferraro 2022). In questo caso, allora, potrebbe instaurarsi una singolare consonanza tra il concetto di coesistenza (*Mesh*) di Morton e quello di parentela proposto da Haraway (*Kin*): «Morton indica con il termine *mesh* l'interrelazione di tutte le specie viventi: una rete composta da connessioni infinite e differenze infinitesimali in cui ogni *essere* interno ad essa interagisce con ogni altro» (Garavaglia 2021, 164-165). Tale idea di interconnessione crediamo che sia quella che forse potrebbe avvicinare il pensiero di Morton e quello di Haraway e soprattutto riteniamo che possa offrire un valido aiuto per decifrare e capire l'oscurità del tempo presente. La crisi ambientale che stiamo vivendo non è solo crisi di un paradigma economico, politico e sociale che ci ha spinto sull'orlo dell'abisso e dell'estinzione, ma è anche e soprattutto la crisi dell'umano e del suo sapere, della sua limitatezza geografica nel concepire nuovi spazi e nuove immagini della Terra. È crisi di un discorso sulla Terra che concepisce quest'ultima come un serbatoio di risorse infinite a disposizione dell'uomo, come un fondo da depredare e saccheggiare in una frenesia basata sullo sfruttamento e sulla voracità propria del Capitalismo. In questo senso, il nuovo sapere geografico e la nuova tassonomia dell'inumano che sembrano delinearsi nelle prospettive inconciliabili di Haraway e di Morton hanno che fare con l'idea di un groviglio di esistenze e di forme, con relazioni complesse, confuse e intrecciate, contorte e non lineari proprie della nuova epoca, con l'idea della perdita definitiva della centralità dell'uomo e della sua presunzione, con il tracollo definitivo dell'antropocentrismo e dell'idea di un continuo rimescolamento di forme di vita in un processo dinamico in continuo divenire in cui, per usare

[14] Per un approfondimento del concetto di ospitalità in Derrida si veda Di Chiro (2022).

le parole di Kant, si agita, vive e opera una «sconosciuta scala di esseri e di nature attive» (Kant 1990, 362).

Bibliografia

Alaimo, S. & Hekman, S. (a cura di). (2008). *Material Feminisms*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Bell, D. (2007). *Cyberculture Theorists. Manuel Castells and Donna Haraway*. London-New York: Routledge.

Borghi, R. (2020). *Decolonialità e privilegio: pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Milano: Meltemi.

Braidotti, R. (2018). La molteplicità: un'etica per la nostra epoca: oppure meglio cyborg che dea, in D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (9-36). Trad. it. di L. Borghi. Milano: Feltrinelli.

Braidotti, R. (2019). *Materialismo radicale: itinerari radicali per cyborg e cattive ragazze*. Milano: Meltemi.

Boulton, E. (2016). Climate Change as a 'Hyperobject': A Critical Review of Timothy Morton's Reframing Narrative. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, *7 (5)*, 772-785.

Bradley, P.N. (2019). Transcendental Monsters, Animism and the Critique of Hyperobjects. *Australian Journal of Environmental Education*, *35 (3)*, 163-72.

Bryant, L. R. (2011). *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.

Crutzen, P. & Stoermer, E.F. (2000). The Antropocene. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.

Crutzen, P. (2002). Geology of Mankind. *Nature*, 415, 23.

Dematteis, G. (2021). *Geografia come immaginazione. Tra piacere della scoperta e ricerca di futuri possibili*. Roma: Donzelli.

Derrida, J. (1969). *Della Grammatologia*. Trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi. Milano: Jaca Book.

Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2000). *Sull'ospitalità*. Trad. it. di L. Landolfi. Milano: Dalai Editore.

Di Chiro, A. (2022). «L'estraneo sulla soglia». Per una filosofia dell'ospitalità. *Revista Portuguesa de Filosofia*, *78 (4)*, 1319-1348.

Di Chiro, A. (2024). È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo. Mark Fisher e lo spettro del marxismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, *80 (1-2)*, 304-306.

Diamond, J. (2005). *Collasso. Come le società scelgono di morire o di vivere*. Trad. it. di F. Leardini. Torino: Einaudi.

Farinelli, F. (1992). *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*. Firenze: La Nuova Italia.

Farinelli, F. (2003). *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*. Torino: Einaudi.

Farinelli, F. (2007). *L'invenzione della Terra*. Palermo: Sellerio.

Farinelli, F. (2009). *La crisi della ragione cartografica*. Torino: Einaudi.

Fasoli, A. (2021). La differenza di Haraway: la spaccatura nel dibattito femminista. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, *XXIII (1)*, 565-588.

Fisher, M. (2016). *The weird and the eeire. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*. Trad. it. di V. Perna. Roma: Minimum Fax.

Gabriel, M. (2013). *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*. Trad. it. di S.L. Maestrone. Roma: Carocci.

Galassi, S. & Modonesi, C. (2017). *Ecologia dell'Antropocene. La crisi planetaria provocata da un animale culturale*. Roma: Aracne.

Garavaglia, T. (2019). Abitare la fine del mondo. Pratiche di esistenza in D. Haraway e T. Morton. *Philosophy Kitchen*, *15*, 161-173.

Graham, S. (1998). The End of Geography or the Explosion of Place? Conceptualizing Space, Place and Information Technology. *Progress in Human Geography*, *22 (2)*, 165-185.

Guarrasi, V. (1996). Nuove dimensioni dell'immaginazione geografica. *AGEI - Geotema*, *6*, 3-7.

Grebowicz, M. & Merrick, H. (2013). *Beyond the Cyborg. Adventures with Donna Haraway*. New York, NY: Columbia University Press.

Goodbody, A. & Rigby, K. (a cura di) (2011). *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Gonçalves Lind, A. & Ferraro, G. (2022). The Hospitality between Humanity and Nature: from Ecology to a Sympoiethic Form-of-Life. *Revista Portuguesa de Filosofia*, *78 (4)*, 1219-1232.

Haraway, D. (2000). *Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*. Trad. it. di M. Morganti. Milano: Feltrinelli.

D. Haraway, (2004). *Crystals, Fabrics, and Fields. Metaphors That Shape Embryos*. California: North Atlantic Books.

Haraway, D. (2018). *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Trad. it. di L. Borghi. Milano: Feltrinelli.

Haraway, D. (2019a). *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni. Roma: Nero.

Haraway, D. (2019b). *Le promesse dei mostri*. Trad. it. di A. Balzano. Roma: Deriveapprodi.

Harman, G. (2012). *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy*. Alresford: John Hunt Publishing.

Harman, G. (2021). *Ontologia orientata agli oggetti. Una nuova teoria del tutto*. Trad. it. di F. D'Isa. Milano: Carbonio.

Heidegger, M. (2007). *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. Trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco. Milano: Adelphi.

Heise, U.K. (2014). Ursula K. Heise reviews Timothy Morton's Hyperobjects". *Critical Inquiry*, June 2014. Reperibile al link: (https://criticalinquiry.uchicago.edu/ursula_k._heise_reviews_timothy_morton).

Hiltner, K. et al. (a cura di). (2011). *Environmental Criticism for the Twenty-First Century*. London: Routledge.

Jaggar, A.M. (a cura di). (2014). *Just Methods. An Interdisciplinary Feminist Reader*. London and New York: Routledge.

Jameson, F. (1998). Postmodernism and Consumer Society. In F. Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998* (1-20). London: Verso.

Kant, I. (1990). Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica. In I. Kant, *Scritti precritici* (347-407). Ed. it. a cura di R. Assunto e R. Hohenemser. Roma-Bari: Laterza.

Kulesko, C. (2023). *Ecopessimismo. Sentieri nell'Antropocene futuro*. Prato: Piano B edizioni.

Land, N. (2020). *Collasso. Scritti 1987-1994*. Trad. it. di V. Cianci. Roma: Luiss.

Land, N. (2022). *Nessun futuro. Scritti 1995-2007*. Trad. it. di E. Camurri. Roma: Luiss.

Lévi-Strauss, C. (2015). *Tristi Tropici*. Trad. it. di B. Garufi. Milano: il Saggiatore.

Lovecraft, H. P. (2018). Il richiamo di Cthulhu. In H.P. Lovecraft, *Tutti romanzi e i racconti (1138-1161)*. Ed. it. a cura di G. Pilo e S. Fusco. Roma: Newton Compton.

MacEachren, A.M. (1995). *How Maps Work: Representation, Visualization, and Design*. New York, NY: Guilford.

McKenzie, W. (2017). *General Intellects. Twenty-One Thinkers for the Twenty First Century*. London: Verso Books.

McNeill, J.R. & Engelke, P. (2018). *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*. Trad. it. C. Veltri. Torino: Einaudi.

Meillassoux, Q. (2012). *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*. Trad. it. di M. Sandri. Milano-Udine: Mimesis.

Moore, J.W. (a cura di). (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.

Moore, J.W. (2017). *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*. Trad. it. di A. Barbero, E. Lombardi. Verona: Ombre Corte.

Morton, T. (2018). *Iperoggetti*. Trad. it. di V. Santarcangelo. Roma: Nero.

Morton, T. (2020). *Noi, esseri ecologici*. Trad. it. di G. Carlotti. Roma-Bari: Laterza.

Morton, T. (2021). *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*. Trad. it. di V. Santarcangelo. Roma: Luiss.

Morton, T. (2022). *Humankind. Solidarietà ai non-umani*. Trad. it. di V. Santarcangelo. Roma: Nero.

Nicholson, L.J. (1990). (a cura di), *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledege.

Pellegrino, G. (2021). La New Wave post-ecologista di Timothy Morton, in T. Morton, *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura* (9-35). Trad. it. di V. Santarcangelo. Roma: Luiss.

Pellegrino, G. & Di Paola, M. (2018). *Nell'antropocene. Etica e politica alla fine del mondo*. Roma, DeriveApprodi.

Pick, A. & Narraway, G. (a cura di). (2013). *Screening Nature: Cinema beyond the Human*. New York: Berghahn Books.

Pohl, P. (2018). *An Analysis of Donna Haraway's A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. London: Macat Library.

Reynolds, S. (2017). *Retromania*. Trad. it. di M. Piumini. Roma: Edizioni minimum fax.

Schneider, J. (2005). *Donna Haraway: Live Theory*. New York-London: Coontinuum.

Servigne, P. et. al. (2020). *Un'altra fine del mondo è possibile. Vivere il collasso (e non solo sopravvivere)*. Roma: Treccani.

Tainter, J. (1988). *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thacker, E. (2019). *Tra le ceneri di questo pianeta*. Trad. it. di C. Kulesko. Roma: Nero.

Tsing, A. et. al. (a cura di). (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts of the Anthropocene*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Wright, J.K. (1947). Terrae Incognitae. The Place of the Imagination in Geography. *Annals of the Association of American Geographers*, *37 (1)*, 1-15.