Camilla Bernava*

Stratigrafie della Terra. Dalla biosfera alla geofilosofia

Peer-reviewed article. Received: January 10, 2024. Accepted: March, 04, 2024.

Abstract: The paper proposes an ecological reading of the conceptualization of the Earth in the thought of Gilles Deleuze and Félix Guattari, starting from the notion of mechanosphere. At first, the comparison amongst the sciences running silently through the elaboration of these concepts will be rebuilt by examining the notions of biosphere and noosphere developed by Vladimir Vernadsky and Pierre Teilhard de Chardin. Next, this paper will consider the issues within these concepts, concluding with an exam of the Earth's concept offered by the two French philosophers. This will be related to the geophilosophical perspective, proposing a reinterpretation from an ecological standpoint.

Il contributo propone una lettura in chiave ecologica della concettualizzazione della Terra nel pensiero di Gilles Deleuze e Félix Guattari, a partire dalla nozione di *meccanosfera*. A questo fine, dapprima si ricostruirà il confronto con le scienze che attraversa carsicamente l'elaborazione di tale concetto, prendendo in esame i concetti di biosfera e noosfera presentati da Vladimir Vernadsky e Pierre Teilhard de Chardin. In seguito, si mostreranno le criticità che tali concetti presentano e, infine, si prenderà in esame la concettualizzazione della Terra offerta dai due filosofi francesi, anche in relazione alla prospettiva della geofilosofia, proponendone così una rilettura in chiave ecologica.

Key-words: *Mechanosphere, Biosphere, Noosphere, Geophilosophy, Earth*
Parole chiave: *Meccanosfera, biosfera, noosfera, geofilosofia, Terra*

***

0. Introduzione

La portata globale della crisi ecologica ha fatto emergere l'importanza dell'acquisizione di una prospettiva planetaria all'interno del dibattito ecologico. Figure come quelle del Mondo, della Terra, di Gaia o del Pianeta[1] pervadono i discorsi sia delle scienze umane che di quelle naturali e sono generalmente convocate per mettere in discussione in una prospettiva ecologica un paradigma moderno di scissione tra la sfera naturale e quella culturale[2]. In tale cornice, la concettualizzazione della Terra che emerge dall'opera di Deleuze e Guattari, e che rimanda immediatamente alla prospettiva geofilosofica da essi descritta, presenta dei profili di interesse per una prospettiva ecologica.

Certamente, occorre specificare che il lavoro dei due filosofi francesi non si è concentrato su tematiche esplicitamente ecologiche. Tuttavia, negli ultimi anni si è assistito a una fioritura di studi che hanno mobilitato diversi concetti di matrice deleuzo-guattariana in tale prospettiva[3]. Se, per esempio, gli scritti di Guattari hanno espressamente toccato temi di

* PhD, Università di Napoli L'Orientale

[1] La letteratura sul tema è sterminata. Tuttavia, a titolo esemplificativo si rimanda a D. Chakrabarty, *The Planet: An Emergent Humanist Category*, "Critical Inquiry", XLVI, 1, 2019, pp. 1–31; B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Parigi, 2015, trad. it, di D. Caristina, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano, 2020; J. Lovelock, *Gaia, a New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

[2] Riconosciuto come uno degli snodi centrali della riflessione ecologica contemporanea, la problematicità dell'assetto epistemologico moderno è stata messa in luce, tra gli altri, da P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi, 2015; B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Parigi, 1991.

[3] Per esempio, si veda R. Bogue, *Thinking with Deleuze*, Edinburgh University Press 2019; B. Dillet (a cura di), *Geopower: A Strato-Analysis Of The Anthropocene*, 2016; A. Saldanha, H. Stark (a cura di), *Deleuze and Guattari in the Anthropocene*, "Deleuze Studies", X, IV, 2016; B. Herzogenrath (a cura di), *An [Un] Likely*

natura ecologica, la produzione filosofica di Deleuze può essere convocata in questo campo per via della sua critica all'antropocentrismo dei sistemi filosofici occidentali. In questo senso, si tenterà di mostrare come il concetto di Terra apra un'ulteriore possibilità di sviluppare un discorso ecologico interno al lavoro dei due autori francesi, in particolare a partire dal concetto di *meccanosfera*.

Ora, per comprendere a fondo la novità della concettualizzazione della *meccanosfera*, e quindi della Terra, per come presentata da Deleuze e Guattari, è necessario contestualizzare tale nozione all'interno del dibattito scientifico a cui essa implicitamente rinvia, il quale rimanda ai concetti di biosfera e noosfera elaborati da Vladimir Vernadsky e Pierre Teilhard de Chardin. Questo riferimento si mostra tanto più interessante dal momento che i concetti di biosfera e noosfera intrattengono un rapporto privilegiato con il termine che oggigiorno viene maggiormente impiegato per descrivere l'attuale epoca geologica, ossia quello di *Antropocene*[4]. La contemporanea ripresa di tali concettualità in chiave ecologica[5], in effetti, appare coerente con il tipo di problema messo a fuoco con l'«evento Antropocene»[6]. Si tratta, infatti, di tematizzare l'intersezione tra storia geologica e storia umana, mettendo in discussione uno dei capisaldi dell'epistemologia moderna, ossia la partizione tra natura e cultura. Tuttavia, l'identificazione tra pensiero ecologico e prospettiva planetaria implicata nei concetti di biosfera e noosfera non è esente da criticità. Occorre infatti indagare e chiarire i diversi gesti filosofici con cui la dicotomia tra natura e cultura viene affrontata come problema teorico, ed eventualmente ricomposta.

In questo senso, dapprima si prenderanno in esame i concetti di biosfera e noosfera nel lavoro di Vernadsky e Teilhard de Chardin, evidenziandone brevemente le principali caratteristiche. Successivamente, si mostrerà quali criticità presentano tali concetti nella loro articolazione dei poli di natura e cultura da una prospettiva ecologica. Infine, ci si concentrerà sulla concettualizzazione della Terra offerta da Deleuze e Guattari, soffermandosi sul concetto di *meccanosfera* e tentando di illuminarne i profili di interesse per una prospettiva che possa dirsi filosoficamente ecologica.

1. Dal suolo al pianeta: la biosfera e la noosfera di Vernadsky

È possibile definire Vladimir Ivanovic Vernadsky (1863-1945) uno studioso «autenticamente enciclopedico»[7]: formatosi nel campo della mineralogia sotto la guida di Vasilij Dokučaev, si occupò inoltre di geologia, geofisica, chimica e matematica tra le altre cose, oltre a interessarsi all'epistemologia e alla storia del pensiero scientifico. Tale formazione aveva condotto Vernadsky a ritenere che la frammentazione delle varie discipline scientifiche causasse un errore di prospettiva nella scienza, la quale finiva per ignorare l'aspetto principale di cui essa dovrebbe occuparsi, ovvero lo sviluppo di una

Alliance: Thinking Environment[s] with Deleuze|Guattari, Cambridge Scholard Publishing, Newcastle upon Tyne, 2008; Id. (a cura di), *Deleuze|Guattari & Ecology*, Palgrave Mcmillan, Londra, 2009.

[4] La prima occorrenza del termine *Antropocene* si trova all'interno di una cornice in cui la dimensione biosferica è un vero e proprio paradigma epistemologico. Si tratta di una riunione del comitato scientifico dell'International Geosphere-Biosphere Programme, svoltosi nel 2000 a Cuernavaca. Paul J. Crutzen, richiamandosi esplicitamente al concetto di noosfera, definì in questa occasione l'Antropocene come una nuova epoca geologica in cui l'umanità sarebbe divenuta il fattore più incisivo a livello planetario, lasciando sue tracce a livello stratigrafico.

[5] Cfr. F. Caporali, *L'ecologia profetica di Teilhard de Chardin*, L. Galleni, P. Trianni (a cura di), *Teilhard de Chardin. La teologia evolutiva del «muovere verso» tra scienza, mistica e filosofia*, Studium, Roma 2020; G. Rispoli, *Planetary environing*, *Environing Media*, Routledge, Londra, 2022, pp. 54–74.

[6] C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Parigi, 2013.

[7] S. Tagliagambe, *Uno scienziato ai confini tra più saperi*, in Cfr. I. Vernadsky, *Pensieri filosofici di un naturalista*, Edizioni Teknos, Roma, 1994, p. vii.

prospettiva unitaria e complessa dei vari fenomeni naturali[8]. In questo quadro, orientato allo sviluppo di un approccio metodologico transdisciplinare e attento alla complessità e all'interrelazione dei fenomeni naturali, si inserisce la ripresa della nozione di *biosfera*, di cui Vernadsky fu il principale studioso.

Difatti, nonostante l'idea di biosfera fosse stata preconizzata da Jean-Baptiste de Lamarck, e inizialmente proposta da Eduard Suess nel 1875 all'interno di un volume intitolato *Die Entstehung der Alpen*, il concetto non giocò un ruolo di rilievo nel panorama scientifico fino al momento in cui Vernadsky lo riprese, facendone il fulcro dei suoi studi e dandone una declinazione originale. Rispetto alla concettualizzazione di Suess, che intendeva la biosfera come la sfera più esterna, il volto del pianeta, nella prospettiva sviluppata da Vernadsky essa è maggiormente ubiqua[9] e si trova in una relazione reciproca con le altre sfere che compongono la Terra, ricoprendo così un ruolo di primo piano nella struttura stessa del pianeta[10].

Secondo Vernadsky, difatti, la Terra è attivamente modificata dalla presenza degli organismi viventi. La materia vivente[11], distinta anche a livello geometrico dal piano dell'inorganico, svolge un ruolo cruciale poiché è vettrice di uno scambio dinamico tra materia ed energia che plasma indelebilmente l'intero pianeta, influendo sensibilmente nella considerazione geologica. In questo senso, la biosfera, si relaziona in modo singolare alle altre sfere, interagendo tanto con il suolo quanto con le 'energia solare e cosmica. Seguendo la definizione di Vernadsky:

> La materia vivente esiste solo nella biosfera. La biosfera comprende la troposfera terrestre, gli oceani e una sottile pellicola sulla terraferma che si estende in profondità per non meno di tre chilometri. L'uomo tende ad estendere i confini della biosfera. La biosfera viene definita regione della vita, ma più precisa sarebbe la definizione di involucro nel quale possono aver luogo i cambiamenti indotti dall'energia solare[12].

Il traffico attivato dalla materia vivente convertendo la luce solare in ossigeno e regolando gli scambi di carbonio, zolfo e fosforo è dunque responsabile del dinamismo della Terra, della sua peculiarità. Da un lato, le radiazioni solari, e quindi cosmiche, vengono convertite in energia terrestre tramite gli organismi; dall'altro lato, la materia vivente modella attivamente la crosta terrestre, sfumando la distinzione tra organismo e ambiente, che ne risultano inevitabilmente legati. Se questo scambio tra energia organica, inorganica e cosmica cessasse, la vita non potrebbe esistere, perché essa consiste essenzialmente in questi processi: «il volto della Terra diventerebbe immutabile e chimicamente inerte, come lo è quello della Luna»[13]. La biosfera, quindi, traccia allo stesso tempo una demarcazione tra sfere ma solo in virtù della connessione che stabilisce: essa funziona come una soglia in cui,

---

[8] «[L]a scienza [...] è *una sola*, essa presenta uno spiccato carattere di omogeneità e unitarietà, in quanto, anche se la quantità delle singole discipline che ne fanno parte aumenta di continuo e ne vengono create sempre di nuove, tutte entrano a far parte dell'unico edificio complessivo della scienza» Cfr. I. Vernadsky, *Pensieri filosofici di un naturalista*, Edizioni Teknos, Roma, 1994, p. 59.
[9] Cfr. G. Rispoli, *Planetary environing*, cit.
[10] «La biosfera nella biogeochimica è legata in termini soltanto formali alle idee di Suess. [...] [La biogeochimica] studia infatti la biosfera nella sua *struttura atomica* e lascia da parte, o almeno relega in secondo piano, il *volto* (das Antlitz) cioè il suo *aspetto geografico esteriore* e le cause del suo presentarsi così. La biosfera nella biogeochimica compare come un *involucro terrestre* nettamente caratterizzato nel nostro pianeta, formata da una serie di formazioni contigue, concentriche, che avvolgono tutta la Terra, chiamate *geosfere*», Cfr. I. Vernadsky, *Pensieri filosofici di un naturalista*, cit., p. 81.
[11] In polemica con le connotazioni filosofiche del concetto di vita, Vernadsky adotta la perifrasi *materia vivente* per riferirsi agli organismi e al ruolo che svolgono nella biosfera.
[12] Cfr. I. Vernadsky, *La biosfera e la noosfera*, Sellerio, Palermo, 1999, p. 204.
[13] Ivi, p. 48.

nel passaggio e nella trasformazione degli elementi, si attiva un processo creativo ed inedito[14].

In questa prospettiva, la vita è essenzialmente dinamismo, essa è «enérgeia, nel suo duplice senso di grandezza fisica e attività intensiva: funzione agentiva e percettiva nell'apparente inanità della hyle»[15]. Per questo motivo, la biosfera non può essere compresa analizzando i fenomeni che avvengono al suo interno, ma rappresenta l'espressione della struttura generale del cosmo, in cui la vita non è un evento casuale tra gli altri, bensì il risultato, sempre in divenire, di processi di respirazione, nutrizione e metabolici.

L'interesse di Vernadsky nell'intervento attivo del vivente sulla crosta terrestre lo condusse inoltre a concentrarsi sul mutato panorama scientifico e tecnologico dell'epoca, conferendogli una portata planetaria. Secondo lo scienziato russo, l'accelerazione tecnologica e l'avanzamento nelle conoscenze scientifiche avvenuti nella prima metà del Novecento avrebbero causato un cambiamento nell'evoluzione e nella struttura della biosfera, costituendo «l'evento di maggiore importanza nella storia di questo involucro e nella storia dell'intero pianeta»[16]. Da questa prospettiva, l'attività umana genererebbe un tipo inedito di migrazione di elementi, qualitativamente differente rispetto alla tradizionale energia biogeochimica, producendo un cambiamento che per la sua portata non è possibile confinare a un solo ambito della biosfera. La nozione adottata per descrivere questo inedito stato evolutivo della biosfera è quella di *noosfera*:

> L'evoluzione della specie si trasforma così in evoluzione della biosfera. Il processo evolutivo, pertanto, acquisisce un rilievo geologico tutto particolare, soprattutto in seguito al fatto che esso dà luogo a una nuova forza geologica – il pensiero scientifico dell'umanità organizzata socialmente. Noi stiamo per l'appunto vivendo una fase nella quale si assiste all'evidente ingresso di questa nuova forza nella storia del pianeta. Negli ultimi millenni si è registrata una crescita intensiva dell'influsso di una singola specie della materia vivente – l'umanità civilizzata – sul mutamento della biosfera. Per effetto del pensiero scientifico e del lavoro umano la biosfera passa a una nuova fase – la *noosfera*[17].

L'impatto dell'attività umana determinerebbe dunque un nuovo stato evolutivo della Terra, al punto che «la Noosfera è la condizione attuale della biosfera»[18]. Tale ruolo preponderante dell'umano, incisivo a livello planetario, spinse Vernadsky ad insistere su un maggiore risalto della prospettiva scientifica del mondo. A fronte dei terribili eventi della Seconda Guerra Mondiale, lo scienziato russo si auspicava l'abbandono di prospettive filosofiche e religiose e l'entrata in scena di una prospettiva scientifica, la sola in grado di essere in linea con gli ideali democratici, le leggi della natura e la struttura della noosfera[19]. Scriveva quindi che «Per questo possiamo guardare con sicurezza al futuro. Esso è nelle nostre mani. Non ce lo faremo sfuggire»[20].

2. L'ecoteologia Teilhard de Chardin

L'avvento di una «scienza della Biosfera»[21] era stato accolto con entusiasmo anche dal geologo e paleontologo gesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Tuttavia, in Teilhard

---

[14] G. Rispoli, *Planetary environing*, cit., p. 58.
[15] F. Vitali Rosati, *L'officina cosmica. Biosfera, organizzazione, ecologia nel pensiero pre-cibernetico russo*, "Philosophy Kitchen", XVIII, 2023, p. 60.
[16] Cfr. I. Vernadsky, *Pensieri filosofici di un naturalista*, cit., p. 83.
[17] Ivi, p. 15.
[18] Cfr. I. Vernadsky, *La biosfera e la noosfera*, cit., p. 218.
[19] Cfr. Cfr. I. Vernadsky, *Pensieri filosofici di un naturalista*, cit., p. 16.
[20] Cfr. I. Vernadsky, *La biosfera e la noosfera*, cit., p. 220.
[21] P. Teilhard de Chardin, *La Vision du passé*, Seuil, Parigi, 1957, trad. it. di A. Tassone Bernardi, *La visione del passato*, Jaca Book, Milano, 2016, p. 108.

de Chardin l'assunzione di un'ottica biosferica, oltre a inserirsi in una prospettiva di matrice esplicitamente teologica, fa riferimento a una declinazione distinta di tale concetto. In questo quadro, la biosfera viene definita dal paleontologo gesuita come «la pellicola stessa di sostanza organica di cui ci appare avvolta la Terra: uno strato veramente strutturale del pianeta [...] in cui traspare, se sappiamo vedere, il legame [...] che collega tra di loro, in seno a un medesimo dinamismo cosmico, Biologia, Fisica e Astronomia»[22].

Distanziandosi dalla nozione di matrice biogeografica di Suess, così come dalla prospettiva biogeochimica di Vernadsky[23], l'originalità della declinazione del concetto di biosfera di Teilhard si chiarisce in relazione all'impiego della nozione di noosfera, cui è strettamente legata. Difatti, la relazione tra biosfera e noosfera viene concepita in un'ottica evoluzionistica: dalla materia inorganica fino alla comparsa del fenomeno del pensiero, Teilhard intravede un percorso evolutivo di affermazione dell'unità dell'Universo, che conduce al superamento del dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa* e, di conseguenza, alla convergenza della prospettiva religiosa con quella scientifica.

In questo quadro di progressiva affermazione dell'unità dell'Universo, la distinzione tra materia organica e inorganica, così come quella tra pensiero e materia, vengono lette dal paleontologo in termini essenzialmente quantitativi. A differenza di Vernadsky, che distingue a livello qualitativo la materia organica da quella inorganica, Teilhard concepisce tra queste esclusivamente una differenza di grado in termini di complessità: la vita emerge dalla materia inorganica quando il grado di complessità ne consente l'apparizione. Analogamente, il fenomeno del pensiero rappresenta un'ulteriore forma di manifestazione di un generale processo evolutivo di complessificazione dell'Universo: coestensiva all'esteriorità della materia, vi è un'interiorità, che si manifesta nell'essere umano in forma paradigmatica attraverso il Pensiero, ma che appartiene in misura minore ad ogni altra entità.

Il Pensiero, di conseguenza, non è concepito come un epifenomeno della materia, bensì come punto di svolta e autentico *telos* dell'evoluzione. In siffatto panorama, l'umano non rappresenta il centro dell'universo, bensì l'«asse e punta avanzata dell'evoluzione»[24], che porta a far coincidere antropogenesi e cosmogenesi. La parabola umana, in effetti, è inscritta nell'universo, ma, a sua volta, ne ricapitola la direzione e l'orientamento. La particolarità del fenomeno umano è dunque quella di rappresentare una nuova fase nell'intera storia del pianeta che trova una prima manifestazione nella comparsa della noosfera.

Essa, difatti, viene definita come una sfera di unità spirituale, sovrapposta alla biosfera, raggiunta attraverso tale processo di ripiegamento dell'umanità su sé stessa grazie al fenomeno del Pensiero. La noosfera, in questi termini, rappresenta una vera e propria evoluzione della biosfera dal momento che l'ascesa del Pensiero non riguarda l'individuo o la Specie, bensì segna una trasformazione dell'intero pianeta:

> È veramente uno strato nuovo, lo «strato pensante», altrettanto esteso ma assai più coerente di tutti i precedenti, come vedremo, che dopo essere sorto alla fine del Terziario, si estende da allora al di sopra delle Piante e degli Animali: al di fuori e al di sopra della Biosfera, una *Noosfera*. A questo punto si evidenzia

[22] P. Teilhard de Chardin, *La Place de l'Homme dans la Nature. Structure et directions évolutives*, Éditions Albin Michel, Parigi, 1956, trad. it. di A. Tassone Bernardi, *Il posto dell'Uomo nella Natura*, Jaka Book, Milano, 2011, pp. 29-30.

[23] Cfr. P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, Seuil, Parigi, 1959, trad. it. di A. Tassone Bernardi, *L'Avvenire dell'Uomo*, Jaca Book, Milano, 2011, p. 133. Grinevald sottolinea come alla base di questa divergenza ci sia una misinterpretazione della concezione vernadskiana. Cfr. J. Grinevald, *Clarification des conceptions de la noosphère et de la biosphère chez Teilhard de Chardin et Vernadsky*, G. Aksenov, M. Dennes (a cura di), *Vernadsky: la France et L'Europe*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Bordeaux, 2017, pp. 87–102.

[24] P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Seuil, Parigi, 1955, trad. it. di F. Mantovani, *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 1995, p. 31.

> decisamente l'incongruenza che falsa ogni classificazione del mondo vivente (e indirettamente ogni concezione del mondo fisico) in cui l'Uomo non figura logicamente che come un genere, o una famiglia nuova. Errore di prospettiva che deturpa il Fenomeno universale, privandolo del suo coronamento naturale! [...] Mediante l'Ominizzazione, e malgrado la scarsa entità del salto anatomico, è un'Età nuova che ha inizio. La Terra assume una «pelle nuova». Meglio ancora, essa trova la propria anima[25].

La noosfera, in questo senso, non rappresenterebbe altro che il naturale dispiegamento, o meglio, ripiegamento, di una linea evolutiva che appartiene alla storia della Terra. In effetti, la peculiarità della noosfera e, quindi, del fenomeno umano, è quella di introdurre una variazione nello schema evolutivo classico, tradizionalmente divergente, producendo un fenomeno di concentrazione per via del «potere agglutinante del Pensiero»[26]. A render evidente questo fenomeno sarebbero le forme di organizzazione culturali umane il cui *quid* sarebbe precisamente quello di liberare l'individuo dal proprio *phylum*, generando un ripiegamento collettivo[27].

In questa cornice, la biosfera è rappresentata come uno strato geologico di scarsa complessità e minore unione a fronte della noosfera, la quale risulta evolutivamente superiore in ragione della comparsa dell'elemento psichico e culturale. Si tratta di una vera e propria «ontologizzazione del processo evolutivo»[28] che culmina nell'affermazione di una prospettiva esplicitamente religiosa.

3. Prospettive ecologiche su scala planetaria

Il recupero in chiave ecologica delle nozioni di biosfera e noosfera che avviene nel contemporaneo dibattito ecologico si inserisce all'interno di un movimento critico nei confronti di quello che è stato definito un assetto epistemologico moderno di separazione tra natura e cultura. In effetti, sia il lavoro di Vernadsky che quello di Teilhard, pur a partire da prospettive differenti, mettono a tema criticamente tale scissione, tentando di articolare altrimenti questo rapporto attraverso l'appello a una dimensione planetaria, richiamata con le nozioni di biosfera e noosfera. Tuttavia, i gesti speculativi compiuti da entrambi gli autori per ricomporre il dualismo tra natura e cultura presentano dei problemi da un punto di vista ecologico, nella misura in cui non è sufficiente postulare un'identificazione o una ricomposizione dialettica e pacificata tra i due blocchi distinti di umanità e natura per mettere in crisi tale paradigma moderno. In questo senso, è utile osservare come le proposte teoriche di Vernadsky e Teilhard, pur nelle rispettive differenze, articolano tale rapporto al fine di mostrarne le principali criticità.

Come si anticipava, l'*appeal* ecologico della riflessione di Teilhard si rintraccia principalmente nell'introduzione di un asse di riflessione evolutivo-temporale, chiamato a mettere in discussione la separazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* – da cui concettualmente discende quella tra natura e cultura. In siffatto orizzonte evolutivo, mentre la biosfera è caratterizzata come un ricettacolo di forme di vita eterogenee, distinte in termini di *phyla* e specie, la noosfera viene pensata come uno strato geologico evolutivamente superiore in termini di complessità e unitarietà. Essa, difatti, è definita come una sfera all'interno della quale l'eterogeneità e la divergenza del vivente trovano una loro ricomposizione in una nuova unità di tipo spirituale.

Tuttavia, tale modalità di riferirsi a un orizzonte di continuità tra il polo naturale e il polo culturale presenta dei problemi da una prospettiva ecologica in quanto l'elemento culturale è chiamato a unificare e orientare una dinamica del vivente che si articola in modalità

---

[25] Ivi, p. 170.
[26] P. Teilhard de Chardin, *L'Avvenire dell'Uomo*, cit., p. 135.
[27] Cfr. ivi, p. 134.
[28] E. Shushakov, *Genesis of the term noosphere and its use by P. Teilhard de Chardin and Cfr. I. Vernadsky*, in "St. Tikhon's University Review", LXXXVII, 2020, p. 92.

eterogenee. Al fine di evidenziare tale movimento, è utile osservare la trattazione teilhardiana di fenomeni in cui la dialettica tra natura e cultura è un nodo teorico centrale.

L'analisi della trasmissione dell'apparato ereditario può essere un buon esempio. A riguardo Teilhard osserva che, se nelle altre specie l'ereditarietà è un processo che avviene a livello cromosomico, con l'umano si assiste a un'esteriorizzazione di questa funzione per tramite dell'educazione e più in generale della cultura. Lungi dal definire questa differenza una carenza dell'umano, essa viene interpretata come un passo compiuto nella direzione di una *memoria noosferica*, dotata di «una consistenza e capacità incomparabili»[29], in linea con il grado di complessità umano. Similmente, l'unicità dell'umano nell'orizzonte biosferico – descritta spesso nei termini di un trionfo[30] – avrebbe tra le sue cause l'esternalizzazione di funzioni meccaniche e biologiche tramite la creatività tecnica, le quali invece vincolerebbero gli altri organismi a una materia incapace di divenire spiritualità. Traslando fuori dal corpo umano alcuni meccanismi particolarmente onerosi, gli umani sarebbero, così, capaci di liberare la loro componente spirituale, rappresentando una specie privilegiata nella storia dell'intero universo.

Il quadro che risulta da tali esempi, convocati nella descrizione di una «anatomia della nooosfera»[31], è quello di un cammino in cui la sfera culturale e umana, contraddistinta da una predominanza spirituale, è destinata a soppiantare la sfera della natura. La disposizione della noosfera come «al di fuori e al di sopra della Biosfera»[32] riflette dunque una successione gerarchica che intende il fenomeno umano essenzialmente come progressiva emancipazione dalla natura: «l'Uomo è apparso nella Natura con un tipo nuovo di organizzazione "psicogenetico" [...] giustappunto demandato a sorpassare, o sostituire, le forme antiche, e forse parzialmente scadute, di cerebralizzazione»[33]. Sarebbe cioè, l'emancipazione dalla materia, dal corpo, a segnare un passo successivo in termini evolutivi.

Di conseguenza, è possibile osservare come la polemica nei confronti del dualismo cartesiano che anima gli scritti di Teilhard si risolva attraverso un progressivo superamento della materia, della natura, nella direzione di una spiritualità. La conseguenza di questa postura da un punto di vista ecologico viene ben evidenziata da Jacques Grinevald, il quale sottolinea come la prospettiva teilhardiana metta in atto «un completo rovesciamento epistemologico, un ritorno all'argomento teleologico proprio della teologia cristiana, la concezione religiosa del mondo più estranea alla moderna prospettiva ecologica»[34]. In effetti, l'umano non è qui reinserito all'interno delle dinamiche biosferiche, ma viene posto all'apice di esse, attestandosi su una posizione risolutamente antropocentrica[35]. In questa cornice, la prospettiva planetaria richiamata viene ridotta a un cammino di costituzione della forma umana, intesa come *telos* essenzialmente spirituale delle dinamiche naturali, realizzando, come ha notato Jacques Monod a riguardo, un caso di *proiezione animistica*[36].

---

29 P. Teilhard de Chardin, *L'Avvenire dell'Uomo*, cit., p. 138.
30 Ibidem.
31 Ivi, p. 136.
32 P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, cit., p. 170.
33 P. Teilhard de Chardin, *Il posto dell'Uomo nella Natura*, cit., p. 80.
34 J. Grinevald, *Clarification des conceptions de la noosphère et de la biosphère chez Teilhard de Chardin et Vernadsky*, cit., p. 98, t.d.a.
35 Cfr. S. J. Gould, *Hen's teeth and horse's toes*, Penguin Books, New York, 1984, pp. 201–50.
36 J. Monod, *Le Hasard et la Nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Parigi, 1970. Aspetti di somiglianza tra Monod e Teilhard de Chardin a livello epistemologico sono stati notati in L. Galleni, *Il muovere verso di Teilhard de Chardin. Aspetti scientifici, filosofici e teologici*, L. Galleni, P. Trianni (a cura di), *Teilhard de Chardin. La teologia evolutiva del «muovere verso» tra scienza, mistica e filosofia*, Studium, Roma, 2020. Si segnala inoltre la critica di implicito "teilhardismo" che Althusserl muove a Monod. Si veda L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, François Maspero, Parigi, 1967.

A fronte di queste criticità, la postura di Vernadsky sembrerebbe rappresentare una valida alternativa per via dell'accento posto sulla dinamica co-evolutiva tra *anthropos* e ambiente. In questo quadro, l'umano, in effetti, è riposizionato all'interno di una più vasta trama del vivente, che tutta genera la biosfera, ma è allo stesso tempo sostenuta da quest'ultima. Si tratta di una riflessione che affonda le sue radici in una denuncia della tradizionale concettualizzazione del rapporto tra storia e natura, declinato nei termini di una libertà dell'umano e della necessità della natura. Vernadsky, difatti, critica la prospettiva secondo cui l'umano sarebbe svincolato dall'ambiente naturale: «Dell'uomo si sente solitamente dire che nel nostro pianeta egli possa vivere e muoversi liberamente, che liberamente possa costruire la sua storia. [...] [Tuttavia] l'uomo è geologicamente legato alla struttura materiale-energetica della biosfera. In realtà nessun organismo vivente si trova sulla Terra in condizioni di libertà»[37]. Reinserito all'interno di un contesto in cui si confronta con i limiti biosferici, l'umano appare indissolubilmente legato al proprio ambiente, facendo sfumare in modo considerevole questa tradizionale coppia concettuale.

Tuttavia, questa prospettiva prende una curvatura distinta con la proposta della noosfera. In effetti, anche se la trasformazione della biosfera in noosfera si presenta come una metamorfosi complessa e multifattoriale, con la noosfera il pensiero umano diviene il nuovo protagonista della storia naturale: la Terra diviene un prodotto dell'impatto umano, «la Noosfera è la condizione attuale della biosfera»[38]. Se questa prospettiva, così come il concetto di Antropocene, ha avuto il merito di evidenziare l'impatto antropico nei confronti del pianeta, aprendo di conseguenza la possibilità di sviluppare prospettive etiche a riguardo[39], essa non è tuttavia sufficiente a mettere in discussione una postura moderna in quanto si ripropone un generico protagonismo umano dagli esiti potenzialmente prometeici[40].

Esemplifica bene questo punto l'ottimismo mostrato da Vernadsky di fronte a eventi di portata globale come la Seconda guerra mondiale[41], che manifesta la stessa fiducia nella ragione umana e nelle sue capacità di controllo che ha caratterizzato in modo profondo buona parte dell'impresa scientifica e filosofica moderna. In questo senso, non stupisce che questa nuova fase evolutiva venga descritta nei termini di un «*dominio della ragione*»[42]. Certamente, occorre specificare che la noosfera per Vernadsky non rappresenta una tappa intrinsecamente positiva, contrariamente alla prospettiva teologica di Teilhard. In effetti, nonostante il suo ottimismo, secondo Vernadsky, con la noosfera, l'umanità avrebbe dovuto farsi carico attivamente di questo ruolo preponderante con responsabilità[43].

Tuttavia, questa considerazione dell'umano nella sua dimensione di specie, che emerge sia nel richiamo alla ragione e al pensiero scientifico, sia nell'appello etico mosso nei confronti dell'intera umanità, corre il rischio di trascurare le differenti responsabilità interne a quest'ultima, perdendo di vista una dimensione autenticamente politica. In questo senso,

---

37 Cfr. I. Vernadskij, *La biosfera e la noosfera*, cit., p. 208.
38 Ivi, p. 218.
39 Rispoli, per esempio, ritiene che l'eredità autenticamente ecologica del pensiero di Vernadsky risiede precisamente nel riconoscimento del fatto che gli umani svolgono oramai un ruolo preponderante negli equilibri del pianeta: «[...] when humanity fails to recognize its own geological agency and humans are left with no power to change the Earth's processes, they can only act as supervisors who look at the Earth from a distance, adopting a certain neutrality that reinforces, other than dismisses, anthropocentric perspectives» G. Rispoli, *Planetary environing*, cit., p. 62.
40 B. Guillaume, *Vernadsky's philosophical legacy: A perspective from the Anthropocene*, "The Anthropocene Review", I, II, 2014, pp. 137–146.
41 Occorre specificare che Vernadsky morì poco prima della detonazione della bomba atomica e dunque non vide gli esiti più atroci della guerra.
42 Cfr. I. Vernadsky, *Pensieri filosofici di un naturalista*, cit., p. 83.
43 J. D. Oldfield, D. J. B. Shaw, *Cfr.I. Vernadsky and the noosphere concept: Russian understandings of society–nature interaction*, "Geoforum", XXXVII, I, 2006, pp. 145–154.

si tratta di un processo che riproduce a un differente livello la dicotomia tra umano e natura in quanto, a fronte di un'umanità caratterizzata come capace di modificare le sorti del pianeta, nel bene o nel male, vi è una Terra concepita come mezzo concettuale attraverso cui è possibile naturalizzare i differenti processi che la attraversano, rendendola così esclusivamente oggetto delle dinamiche antropiche. In questo panorama, l'articolazione della sfera della natura con quella della cultura prende le forme di una naturalizzazione che inscrive nella natura le dinamiche umane, lasciando tuttavia intatte le principali caratteristiche che hanno contraddistinto i due blocchi di umanità e natura.

In questo senso, è possibile osservare come la ricomposizione del dualismo tra natura e cultura che Vernadsky e Teilhard de Chardin mettono a tema rimane aderente a una postura che non ammette scambio e traffico *politico*[44] tra i due poli nella misura in cui manca una contaminazione tra tali polarità. Difatti, se, da un lato, tali posture sono incapaci di pensare la condizione di esposizione[45] dell'umano di fronte alla natura, dall'altro la natura rimane solo oggetto dell'agire umano e mai una dimensione con cui l'umano si misura. Che si tratti dell'occhio divino, o della prospettiva scientifica, la Terra convocata da tali discorsi risulta unificata e unificabile. In questo senso, si potrebbe dire che, così facendo, si dissolve il tema della differenza, dell'alterità, dell'eterogeneità – e dunque della politica – in una sintesi che rinvia al soggetto umano come unico attore e che avviene tramite il riferimento al concetto di una Terra che è caratterizzata, paradossalmente, come priva di profondità.

Ma se l'approccio stratigrafico si è dimostrato utile nel mostrare una profondità della Terra e dei diversi processi che la attraversano, riportando l'umano alle relazioni che lo sostengono, è ad altre stratigrafie e concezioni di Terra che è possibile far riferimento, come ha suggerito Bruno Latour[46], in particolare a quella evocata da Deleuze e Guattari, sviluppata nel terzo piano di *Mille piani*, intitolato *10.000 a.C. La geologia della Morale (per chi si prende la Terra?)*.

4. Terra. Dalla meccanosfera alla geofilosofia

Facendo nostra la lettura David Lapoujade, se *Mille Piani* è il «libro sulla Terra»[47] in quanto è il libro delle molteplicità, la dinamica degli strati affrontata nella *Geologia della morale* risulta centrale per comprendere il modo in cui la Terra si popola, si articola, si stratifica nella sua costitutiva eterogeneità[48]. Come sottolinea Mario Galzigna, difatti, il piano «estende alla Terra la tensione dialettica tra le due polarità costitutive della nostra situazione materiale, sociale ed esistenziale – la massa e la muta, gli arabi e gli sciacalli –, mettendo a fuoco i caratteri specifici di questa stessa Terra»[49] e sviluppando implicitamente la relazione che intercorre tra natura e cultura. In questa sede, attraverso la voce del professor Challenger, protagonista di una serie di scritti di Conan Doyle, divenuto conferenziere eclettico per l'occasione, Deleuze e Guattari espongono il sistema degli strati ed indagano il modo in cui le molteplicità si aggregano in materie formate e forme

---

44 Si rimanda alla definizione di politica presente in B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Parigi, 1999.
45 S. Alaimo, *Exposed: environmental politics and pleasures in posthuman times*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2016.
46 B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 174.
47 D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Édition le Minuit, Parigi, 2014, trad. it. di C. D'Aurizio, Deleuze. *I movimenti aberranti*, Mimesis, Milano 2020, p. 190.
48 Per una lettura in chiave ecologica di questo piano, si veda R. Bogue, *Thinking with Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019, p. 413 e ss.
49 M. Galzigna, *Mario Galzigna rilegge criticamente "Mille piani", di Deleuze e Guattari/2*, *Ibridamenti*, 2019 https://www.ibridamenti.com/newsite/mario-galzigna-rilegge-criticamente-mille-piani-di-deleuze-e-guattari-2/ (consultato 14/12/23).

organizzate[50] secondo il principio della *doppia articolazione*, offrendo una definizione di Terra che verrà successivamente ripresa nella prospettiva della *geofilosofia*.

In particolare, in questo piano si tratta di estendere le figure hjemsleviane del contenuto e dell'espressione alla Terra intera, mostrando come la dinamica della stratificazione si sviluppi ad ogni livello attraverso una diversa articolazione, sempre isomorfica, di queste figure. Il riferimento alla geologia è quindi centrale dal momento che, situando le figure dell'espressione e del contenuto ad ogni strato, viene rovesciata una tradizionale gerarchia epistemologica che oppone la materia vivente alla materia inerte, che è stata tematizzata anche nei lavori di Vernadsky e Teilhard de Chardin. Si tratta, insomma, di attivare la materia inerte – storicamente concepita come muta e priva di un proprio dinamismo – di renderla espressiva e coglierla in un processo di divenire che ne mostra l'intrinseca vitalità. E così, se nello strato geologico espressione e contenuto sono in un rapporto coestensivo, nello strato organico l'espressione inizia a liberarsi rispetto al contenuto per divenire lineare, fino a raggiungere lo strato alloplastico, in cui le due figure hjelmsleviane si separano definitivamente assumendo la forma del linguaggio. In questo senso, nel riportare ogni strato a tali figure, si tratta di contrastare un certo imperialismo linguistico che, a partire dall'emancipazione dell'espressione dal contenuto propria dello strato alloplastico, diviene pretesa di traduzione universale tra strati attraverso l'imposizione di un linguaggio scientifico, ovvero attraverso l'imposizione di un *Welt* sulle varie *um-welt*.

Seguendo il filo aperto dal riferimento alla geologia e al rapporto tra materia e pensiero, si inserisce in questo quadro il riferimento ai concetti di biosfera e noosfera, cui viene contrapposto il concetto di *meccanosfera*, chiamato ad esemplificare proprio la dinamica della stratificazione:

> È difficile spiegare il sistema degli strati senza sembrare di introdurre una sorta di evocazione cosmica o addirittura spirituale dall'uno all'altro, come se fossero disposti in stadi e gradi ascendenti di perfezione. Niente di tutto questo. Le diverse figure di contenuto e di espressione non sono tappe. Non c'è biosfera o noosfera, ma ovunque la stessa meccanosfera. Se si comincia a considerare gli strati in sé, non si può dire che uno sia meno organizzato di un altro. Questo vale anche per uno strato che funge da substrato: non c'è un ordine fisso, e uno strato può servire direttamente da substrato per un altro senza gli intermediari che ci si aspetterebbe ci fossero dal punto di vista degli stadi e dei gradi (per esempio, i settori microfisici possono servire da substrato immediato per i fenomeni organici). Oppure l'ordine apparente può essere invertito, con i fenomeni culturali o tecnici che forniscono un terreno fertile, un buon brodo, per lo sviluppo di insetti, batteri, germi o persino particelle[51].

Criticando implicitamente le prospettive sviluppate da Teilhard e Vernadsky[52], in questo passaggio Deleuze e Guattari mettono in discussione l'idea di una dinamica di natura teleologica o emergentista tra natura e cultura. Il concetto di meccanosfera, infatti, non introduce una dinamica di sussunzione tra esse; esso rappresenta invece una modalità di tenere insieme una varietà di dimensioni preservandone le diverse consistenze[53]. Il sistema degli strati, in questo senso, mostra una profondità delle materie formate e delle forme organizzate solo a patto di prendere sul serio il processo di stratificazione, ovvero restituendo spessore alle diverse dinamiche che attraversano la Terra nella loro coesistenza. Per questo la meccanosfera, che è anche la parola con cui *Mille piani* si conclude, è definita come «l'insieme di tutte le macchine astratte e degli assemblaggi macchinici al di fuori degli strati, sugli strati o tra gli strati»[54].

---

[50] D. Lapoujade, *Deleuze. I movimenti aberranti*, cit., p. 202.
[51] G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*, Éditions de Minuit, Parigi, 1980, trad. it. di G. Passerone, *Mille piani*, Orthotes, Salerno 2017, p. 120.
[52] Occorre qui sottolineare che mentre il lavoro di Teilhard era noto in Francia, e particolarmente a Deleuze, i legami dei due filosofi francesi con Vernadsky sono ignoti.
[53] Una lettura in chiave ecologica del concetto di meccanosfera viene presentata in H. Dukes, *Assembling the Mechanosphere: Monod, Althusser, Deleuze and Guattari*, "Deleuze Studies", X, IV, 2016, pp. 514–530.
[54] G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 123.

In questo senso, a partire dal concetto di meccanosfera, la Terra emerge necessariamente come deterritorializzata perché rimanda a tutte le molteplicità che popolano il piano di consistenza prima che siano state solidificate all'interno di forme organizzate, le quali sono in costante divenire. In questa prospettiva, la Terra più che essere l'oggetto di un sapere specifico o uno strato ultimo e totalizzante in cui le diverse molteplicità si organizzano secondo un principio unificatore, diviene un insieme di movimenti di natura rizomatica, all'interno dei quali i *relata* non vengono sussunti da una forma superiore che li cattura, ma si articolano proprio in virtù della loro eterogeneità. Come spiega Lapoujade,

> il piano di consistenza [...] è un ritaglio o una sezione trasversale delle molteplicità molecolari quando non sono ancora legate, quando non sono ancora prigioniere di una materia o di una forma definite. In questo senso, la Terra è sempre a venire, poiché non appena la sua materia è imprigionata negli strati, essa cade fuori dal piano. È questo il motivo per cui la terra è sempre una nuova terra. È un campo di relazioni, un mondo composto da tutte le relazioni tra molteplicità non legate[55].

La stratigrafia presentata nella *Geologia della morale* chiarisce quindi che la Terra a cui si riferiscono Deleuze e Guattari è di un ordine distinto rispetto a quella convocata da Vernadsky e Teilhard: essa non è né la Terra intesa come oggetto dello sguardo scientifico, né il mondo terrestre a cui succede il mondo spirituale proprio dell'umano. Per tentare di specificare meglio la declinazione di Terra fornita da Deleuze e Guattari è possibile far riferimento alla loro concettualizzazione della *geofilosofia*. Come sottolinea Gasché, si tratta di un'ulteriore specificazione del concetto di Terra descritto in *Mille piani* nella misura in cui il prefisso *geo-* è lo stesso convocato dalla geologia: la *geofilosofia* è innanzitutto una geo-logia[56], un pensare la Terra, una Terra che è intrinseca alla filosofia e che tuttavia deve essere costituita, rappresentando dunque un concetto anche di ordine politico.

In questo senso, non stupisce che il riferimento agli strati ritorni in *Che cos'è la filosofia?,* in particolar modo in relazione alla presentazione del piano d'immanenza e alla problematica del tempo della filosofia, definito appunto *stratigrafico*[57]. La stratigrafia, anche in questo contesto, si mostra utile per delineare una concettualizzazione della Terra che possa dirsi ecologica da una prospettiva filosofica. In effetti, come nota Claire Colebrook[58] inserendo il testo di Deleuze e Guattari nel dibattito ecologico, pensare l'Antropocene in termini filosoficamente ecologici significherebbe innanzitutto pensare in termini stratigrafici, e cioè accettando la stratigrafia proposta dall'Antropocene ma tenendola assieme alle altre e divergenti stratificazioni incompossibili. Come sottolineano Deleuze e Guattari, difatti, «il tempo filosofico è un grandioso tempo di coesistenza, che non esclude il prima e il dopo, ma li *sovrappone* in un ordine stratigrafico»[59]. Si tratta di aprire il campo, dunque, alle virtualità non attualizzate dal concetto di Antropocene mettendo in crisi il principio della scalabilità e l'omogeneizzazione che esso comporta[60], mostrando un altrimenti non visibile. Seguendo Colebrook[61], questo implicherebbe pensare il *piano d'immanenza* come sovrapposizione e coesistenza di temporalità, cronologie, storie, eventi

---

55 D. Lapoujade, *Deleuze. I movimenti aberranti*, cit., p. 192-3.
56 R. Gasché, *Geophilosophy: on Gilles Deleuze and Félix Guattari's What is philosophy?*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2014, p. 69.
57 G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Parigi, 1991, trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 47 ss.
58 C. Colebrook, *'A Grandiose Time of Coexistence': Stratigraphy of the Anthropocene*, "Deleuze Studies", X, pp. 440-54.
59 Ibidem.
60 Per una critica del principio di scalabilità si veda A. L. Tsing, *On Nonscalability*, "Common Knowledge", XVIII, III, 2012, pp. 505–524.
61 Cfr. C. Colebrook, *'A Grandiose Time of Coexistence': Stratigraphy of the Anthropocene*, cit., p. 450.

non in maniera successiva, ma insieme, senza che uno strato possa divenire il fondamento del successivo.

In questo contesto, l'instaurazione del piano ha direttamente a che fare con la concettualizzazione della Terra in quanto «il piano non consiste in un programma, in un disegno, in uno scopo o in un mezzo; è un piano di immanenza che costituisce il terreno assoluto della filosofia, la sua Terra o la sua deterritorializzazione, la fondazione su cui crea i suoi concetti»[62]. Il pensiero e la Terra in effetti hanno un rapporto[63] secondo i due filosofi francesi, il che non significa esclusivamente che ogni conoscenza e ogni pensiero sono geograficamente situati[64], ma significa proporre una nuova e inedita immagine del pensiero che coinvolge il concetto di Terra come ciò che vi è di intrinseco alla pratica filosofica.

Si inserisce in questo modo la concettualizzazione di Terra proposta da Deleuze e Guattari in relazione alla *geofilosofia*. Occorre notare come, in questa sede, la terra non venga tipograficamente espressa con la lettera maiuscola proprio al fine di distinguerla da una concezione scientifica. Al contempo, i due autori nemmeno si riferiscono all'elemento della terra, come invece Heidegger, o al territorio. Al contrario, il riferimento implicito è allo Husserl dello scritto sul rovesciamento della dottrina copernicana[65], che rimanda alla Terra intesa come suolo dell'esperienza e non come oggetto delle scienze naturali.

Si chiarisce così l'affermazione nell'incipit del capitolo dedicato alla geofilosofia, secondo cui la filosofia è una cosa essenzialmente greca. Non si tratta, con il rimando alla terra, di far riferimento a un'origine geografica ma, al contrario, riscrivendo il testo husserliano, si tratta di indicare un incontro, delle condizioni, delle congiunture, che hanno permesso che il gesto filosofico potesse aver luogo. La tensione deterritorializzante della *polis*, così come la figura dell'amico e il gusto dell'opinione costituiscono la terra in cui il gesto filosofico può prodursi. Come specifica Gaschè, in effetti, nella concezione greca della terra non ci sono tutte le connotazioni del sangue e del territorio che sono legate, da un lato, agli stanziamenti territoriali e, dall'altro, allo Stato imperiale: «Strappata a Gaia, la terra viene liberata in un'immanenza con sé stessa. La terra come terreno, fondamento della filosofia, è una Terra liberata dalla natività, cioè autoctona in un senso nuovo, che non conosce gerarchia, egemonia, dominio o, filosoficamente parlando, trascendenza»[66]. Con la geofilosofia è dunque in gioco una riflessione, che è anche politica[67], sul suolo del gesto filosofico, sulle sue condizioni.

Si tratta, dunque, di pensare il gesto filosofico fondamentale, il gesto della deterritorializzazione (dal territorio alla terra), un gesto, questo, che si rinnova volta per volta e che quindi si dà necessariamente nella molteplicità. Se dunque la geofilosofia consiste nel pensare la Terra, una Terra che è necessario costruire volta per volta, ne deriva che essa è un concetto che rimanda necessariamente all'alterità[68], sottraendosi a ogni forma di sintesi e richiamando continuamente altre stratificazioni, in un continuo movimento di territorializzazione e deterritorializzazione tra gli strati e dentro gli strati. Difatti, come viene specificato nell'incipit del quarto capitolo di *Che cos'è la filosofia?*, «la terra non cessa di

---

[62] G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 32.
[63] Ivi, p. 59.
[64] Sul rapporto tra storia e geografia relativamente alla geofilosofia si veda P. Broggi, *Geophilosophie: au-dela de la representation, au-dela del historicisme*, in P. Broggi, L. Turarbek M. Carbone (a cura di*), Géophilosophie de Gilles Deleuze. Entre esthétiques et politiques*, Mimesis, Parigi, 2012, pp. 47-54.
[65]E. Husserl, *Umsturz der koperkanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation*, inedito contrassegnato D17, 1934, trad. it. di G. D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, "aut aut", CCXLV, 1991, pp. 3-18.
[66] R. Gasché, *Geophilosophy: on Gilles Deleuze and Félix Guattari's What is philosophy?*, cit., p. 63, t.d.a.
[67] «The plane of immanence, then, is within thought the equivalent of the political earth, or public place, in which Greek life unfolds», ivi, p. 64.
[68] In questo senso, si veda anche G. C. Spivak, *Planetarity*, in Barbara Cassin (a cura di), *The Dictionary of Untranslatables*, Princeton University Press, Princeton, 2014, p. 1223.

operare un movimento di deterritorializzazione sul posto, attraverso cui supera ogni territorio. La terra è deterritorializzante e deterritorializzata»[69]. La geofilosofia di Deleuze e Guattari invita dunque a pensare una Terra che non si articola o si costruisce a partire da tendenze sintetiche e olistiche, bensì a partire dall'eterogeneità e dalla molteplicità come concetti filosofici principali.

In questo contesto, sebbene il lavoro a quattro mani di Deleuze e Guattari non si sia mai soffermato esplicitamente su tematiche ecologiche, attingendo alla concettualizzazione della Terra proposta, è possibile ritrovare un rinnovato senso dell'ecologia in termini filosofici a condizione capovolgere il rapporto che si dà tra filosofia ed ecologia. Si tratta, cioè, non di intendere l'ecologia come oggetto della riflessione filosofica, bensì di una modalità di articolazione del pensiero stesso. Un approccio ecologico, in questo senso, consisterebbe in una messa in discussione categoriale che, di conseguenza, coinvolge la pratica filosofica in modo specifico. Da questa prospettiva, occorre dunque ridisegnare gli spazi in cui l'ecologia si è tradizionalmente collocata, emancipando questa parola dal suo retaggio scientifico e sviluppandone la portata filosofico-politica.

La definizione guattariana di *ecosofia*[70] sembra d'altronde andare in questa direzione nella sua estensione dell'ecologia alla sfera mentale e quella sociale, oltre che a quella ambientale. Le catastrofi ambientali, in questa prospettiva, sono solo «l'aspetto visibile, la punta dell'iceberg, delle devastazioni più profonde che sono loro correlate nel campo dei legami sociali e della formazione della soggettività»[71]. La crisi ecologica non consisterebbe dunque solamente in una "crisi della natura", ma in una crisi che investe in modo profondo i più disparati territori esistenziali, rivelando la necessità di un approccio che non si dia in termini esclusivamente tecnoscientifici.

In questo quadro, la moltiplicazione dei piani in cui l'ecologia si colloca non rimanda a una fusione totalizzante e totalitaria di tali piani, propria di una dinamica arborescente, ma indica, al contrario, «la prospettiva di una scelta etico-politica della diversità, del dissenso creatore, della responsabilità verso la differenza e l'alterità»[72]. In questi termini, se fin dalla sua origine il portato rivoluzionario dell'ecologia tradizionalmente si rintraccia proprio in questa articolazione tra la sfera naturale e quella umana, se ne fraintende il senso più profondo se tale articolazione viene interpretata nei termini di una sintesi che elide la molteplicità di stratificazioni, postulando una Terra intesa come unità globale delle molteplicità[73].

La prospettiva ecologica cui la concettualizzazione di Terra presentata da Deleuze e Guattari rimanda implica, quindi, una risemantizzazione in chiave politica del termine ecologia. Si tratta cioè di un'ecologia che non adotta una prospettiva esterna, sia essa divina o scientifica, ma che è radicalmente immersa nell'immanenza e nell'eterogeneità delle relazioni e delle pratiche a cui essa si riferisce, ridefinendo al tempo stesso i bordi e i confini della politica[74]. Come, in effetti, sottolinea Isabelle Stengers, in questo modo, «la prospettiva "ecologica" ci invita a non prendere come ideale di pace una situazione di consenso, nella quale la popolazione delle nostre pratiche sarebbe sottomessa a criteri trascendenti la loro diversità, in nome di una comune intenzione, di un bene che sarebbe loro superiore»[75].

---

69 G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 77.
70 F. Guattari, *Les trois écologies*, Édition le Galilée, Parigi, 1989, trad. it. R. d'Este, *Le tre ecologie*, Sonda, Milano, 1991.
71 F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie?*, Lignes/Imec, Parigi 2013, p. 512, t.d.a.
72 Ivi, p. 33, t.d.a.
73 Cfr. D. Lapoujade, *Deleuze. I movimenti aberranti*, cit., pp. 190-1.
74 In questa direzione si veda F. Giardini, *Cosmopolitiche. Ripensare la politica a partire dal Kosmos*, "B@bel", XIII, 2013, pp. 147–163.
75 I. Stengers, *Cosmopolitiques*, Éditions La Découverte, Parigi, 2003, trad. it. di F. Montanari, L. Spaziante et al., *Cosmopolitiche*, Sossella Editore, Roma, 2005, p. 46.

In questo senso, la postura ecologica che si profila a partire da queste considerazioni prende le distanze sia da posizioni di ispirazione tecnocentrica, sia da posizioni ecocentriche che mirano a un idilliaco ricongiungimento con la natura. Essa tratta piuttosto di «un'altra natura, aperta alla possibilità di connessioni potenziali più deterritorializzate. [Essa] tesse un nuovo mondo a partire da linee di fuga di differente natura e rispetta le differenze cristallizzate in queste differenti nature di sostrati intensivi»[76]. Allora, la peculiarità di un'ecologia filosofica che il concetto di Terra così declinato suggerisce non risiederebbe nel pensare olisticamente la totalità degli elementi che la compongono, bensì nell'attenzione alla molteplicità di dimensioni e strati in gioco. Si avrebbe, così, un'ecologia intesa come «scienza delle molteplicità»[77].

[76] F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie?*, cit., p. 537-8, t.d.a.
[77] G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 88.