

*Contributi/3*

## ***Felci, baobab, licheni***

### **Contributo per un'ontologia sympoietica**

Veronica Cavedagna e Daniele Poccia

---

Articolo sottoposto doppia *blind-review*. Ricevuto il 14/07/2016. Accettato il 19/12/2016

---

This article focuses on vegetal life as paradigmatic alternative to animal and human existence in terms of systematic organization. Through the analysis of three symptomatic vegetal species – ferns, baobabs, lichens – we try to broaden the anthropomorphic/anthropocentrism deconstruction by inclusion of vegetal alterity, proposing a revision of crucial terms in the posthuman discourse, such as individual, intern and extern, whole and parts. Rejecting the construction of a new normative frame for bioalterity, we aim at defining the 'stay with' relation as valid model of individuation not only for other living beings, but also for that peculiar way of individuation that is knowledge.

\*\*\*

Le sillabe dei rumorini degli alberi –  
scricchi lievi e acuti – metterle insieme,  
ascoltare le paroline, magari due sole,  
che dicono: «Prendete esempio da noi,  
nessuno provvede,  
ogni cosa avviene da sé,  
uomini, dateci retta, mollate,  
mollate, mollate, mollate».

Cesare Viviani, *Osare dire*

«*La Genèse, il est vrai, commence dans un jardin des plantes, où il faut les dénommer, comme les animaux, et devant un arbre, où le sexe apparaît, en même temps que la mort*», scrive Michel Serres in *Hermes III. La traduction*<sup>1</sup>. La *Genesi*, è vero, comincia nel giardino dell'Eden, in cui cresce «ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare», oltre all'albero della vita e all'albero della conoscenza<sup>2</sup>. Nel giardino, però, se non come sfondo indistinto, le piante figurano originariamente come fonte di approvvigionamento e di ristoro offerta da Dio agli uomini, addirittura all'inizio di tutto a uno solo: germogliano e

---

<sup>1</sup> M. Serres, *Hermes III. La traduction*, Paris 1974, p. 23.

<sup>2</sup> Genesi 2,9.

maturano affinché l'uomo possa godere della loro infinita varietà di forme, sapori e nutrimenti. Da quello sfondo, il vegetale non è ancora avanzato. Resta ai limiti, marginale, per quanto di fatto assimilato, coltivato, rielaborato, sintetizzato, non fosse altro che per soddisfare bisogni e necessità più o meno elementari: dalla sopravvivenza alla cura, dal potenziamento corporeo all'espressività artistica. All'opposto, quanto ce ne preoccupiamo? Poco, a dire il vero. Già Noè, come il solo uomo con cui Dio firma l'alleanza, quando apre l'Arca ai suoi figli e a ogni altro essere vivente, non dimentica «uccelli, bestiame e bestie selvatiche, con tutti gli animali»<sup>3</sup>, tutte le specie in numero di due, ma lascia al diluvio divorare le piante<sup>4</sup>. D'altronde non fa che rispettare scrupolosamente il volere divino – beninteso impartito dall'alto. Alleanza concessa, terra intatta, vita in salvo, ma a che condizioni? In un mondo senza piante o in uno in cui le piante sono date per scontate, in cui non ci si accorge che fanno 'differenza'? Le due cose, in fin dei conti, sono la stessa cosa. Le piante non avrebbero bisogno dell'uomo per salvarsi: le piante si salvano da sole. Altro discorso, è chiaro, vale per l'uomo.<sup>5</sup>

Lo scenario non cambia di molto nel dibattito sollevato dal postumano. Con 'postumano' ci riferiamo all'accezione data da Cary Wolfe in *What is*

---

<sup>3</sup> Genesi 9,10.

<sup>4</sup> La suggestione ritorna anche nella *Ted Conference* di Stefano Mancuso intitolata *Intelligenza delle piante* (<<https://www.youtube.com/watch?v=FzMePsZ0YOU>>, minuto 1'22", ultima visione in data 29 dicembre 2016). Con l'occasione si segnalano i suoi studi in neurobiologia vegetale, presentati anche in maniera divulgativa nel libro, redatto con Alessandra Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Firenze 2013. Per studi specifici, si rimanda in particolare alle seguenti collettanee: S. Mancuso, S. Shabala (a cura di), *Rhythm in Plants. Dynamic Responses in a Dynamic Environment*, Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2015; F. Baluska, S. Mancuso, D. Volkmann (a cura di), *Communication in Plants. Neuronal Aspects of Plants Life*, Berlin-Heidelberg 2006. Le ricerche di Stefano Mancuso sono state oggetto di diffusione in Austria da parte della studiosa Angela Kallhoff, di cui ricordiamo l'articolo *Plants in Ethics: Why Flourishing Deserves Moral Respect*, «Environmental Values», XXIII, 2014, 6, pp. 685-700.

<sup>5</sup> Scrive Gustav Theodor Fechner: «Senza piante, uomini e animali morirebbero di fame. Senza di esse l'uomo non avrebbe né pane, né patate, né tela, né legno; e quindi né case, né navi, né botti, né fuoco; e quindi non stanze calde nell'inverno, non focolare per cuocere le vivande, non fonderie per i metalli, e quindi né ascia, né aratro, né coltello, né moneta metallica. Senza le piante non avrebbero nemmeno carne, latte, lana, seta, piuma, cuoio, sego, strutto; poiché gli animali devono in precedenza ricavare tutto ciò dalle piante. E senza tutto ciò non ci sarebbe né commercio, né industria, né arte, né scrittura, né libri, né scienza. In breve, senza le piante l'uomo non avrebbe altro che la nuda vita e tosto nemmeno questa. L'uomo usa dunque le piante, esse sembrano fatte per questo suo uso; e ciò che l'uomo di esse non usa, usano gli animali, i quali sono a loro volta usati dall'uomo, ma che, insieme a ciò, perseguono anche i loro fini particolari. Ogni pianta che non serve immediatamente all'uomo, offre certo ad uno o più animali nutrimenti e rifugio. La pianta adempie con ciò lo scopo della sua vita; tutta l'immensa molteplicità del regno vegetale e dei suoi prodotti non ha altro fine tranne quello di appagare l'altrettanto grande molteplicità dei diversi bisogni del mondo umano e animale. Dunque la medesima constatazione: quando la pianta ha fornito ciò che può per l'uomo e per l'animale, essa viene senza pietà sacrificata: il grano viene falciato, l'albero tagliato, il lino macerato. Sembra che una pianta non soffra alcun danno quando si tratta di adempiere mediante essa un fine per l'uomo o per l'animale» (G. T. Fechner, *Nanna o L'anima delle piante*, trad. di G. Rensi, Milano 2008, pp. 35-36).

*Posthumanism?*, per il quale «*posthumanism [...] is only posthumanist*»<sup>6</sup>. È un pensiero che prova a scardinare l'idea dell'uomo quale soggetto disincarnato, liberale e autonomo, centrato e padrone in casa propria (e anche degli altri), sradicato da ogni significativa coevoluzione con gli apparati tecnici (nel senso più lato possibile)<sup>7</sup>, ma anche, aggiungiamo, dalla relazione costitutiva con le altre specie viventi e gli elementi inorganici del suo mondo-ambiente. L'universo postumano è sì densamente popolato da uomini, animali, utensili, macchine, incroci tra viventi e viventi, incroci tra viventi e macchine, zombie e altri personaggi di finzione, pianeti prossimi e galassie remote, perfino virus, ma del vegetale non sembrano esserci molte tracce. Verrebbe da dire che perfino per il postumano il vegetale è meno di una *cosa*. E se pure qualche indizio s'incontra – ci riferiamo per esempio agli studi portati avanti dall'ecologia a partire dalla seconda metà del XIX secolo – c'è da chiedersi, a essere schiettamente onesti, quanto delle intenzioni e delle attenzioni rivolte all'ambiente vegetale non siano, in realtà, preoccupazioni per le proprie ambascie di vita o di morte: ancora una volta scappare lo scenario apocalittico di un diluvio universale.

Da qui intendiamo partire. Precisamente dal constatare che le piante occupano il posto dell'alterità, e senza spostarle, almeno per cominciare, converrebbe lasciarle lì. Del resto, uno dei meriti del dibattito sul progetto postumanista è proprio l'aver preso a oggetto qualcosa che in se stesso era altro, o almeno apparentemente, altro da quello che era stato classicamente ricondotto sotto la categoria 'uomo dell'umanesimo': alterità reale o finzionale, conservata al sicuro dai fossili negli strati terrestri o non ancora accaduta e solamente futuribile, utopica o distopica ecc. Assumere davvero l'alterità significa concedere di farsi prendere alle spalle, o trovarsi spalle al muro, cioè riprendere tutte le volte da capo la domanda metodologica sul 'che fare?': come accostare, nel senso letterale del portare vicino a sé, 'mettere accanto', qualcosa che per aspetto, funzioni e comportamento sembra lontano o estraneo, al quale sembra di non avere accesso – va ribadito: almeno in apparenza – dalla posizione da cui si parla, senza colonizzarlo, inglobarlo per forza e a forza.

Ci si ricordi di quel che fa Descartes quando si avvicina al pappagallo, per capire se è o non è dotato di linguaggio: gli chiede di parlare, ovvero gli chiede di mancare di ciò di cui non può non mancare<sup>8</sup>. Allo stesso modo, allora, che

<sup>6</sup>C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis-London 2010, p. xv.

<sup>7</sup>*Ibid.*

<sup>8</sup>«Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faite d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire, en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent» (Descartes, *Discours de la Méthode*, in *Ceuvres et lettres*, a cura di André Bridoux, Paris 1937, p. 165). Facciamo notare come il discorso cartesiano sia letteralmente rovesciato dall'epistemologo delle scienze della vita Georges Canguilhem: «Sans doute l'animal ne sait-il pas résoudre tous les problèmes que nous lui posons, mais c'est parce que ce sont les nôtres et non les siens. L'homme ferait-il mieux que

cosa fa il botanico quando si avvicina alla *Lophophora williamsii*? Sicuramente qualcosa di completamente diverso da quello che fa lo sciamano di fronte alla stessa pianta, il *peyote*. Cerca di capire se la pianta è senziente (riconosce gli stimoli ambientali?), se è intelligente (riesce a elaborare attivamente informazioni e a usarle per il proprio sviluppo o adattamento?), se ha memoria (trattiene le informazioni che riceve o che elabora?). Il botanico non sta forse chiedendo alla pianta, così com'è già stato chiesto agli animali, di collocarsi sul cursore mobile che si avvicina o si allontana dal modello antropomorfo, ovvero dai caratteri propri all'osservatore-scienziato? Si potrebbe obiettare che non si può fare altrimenti (basti per ora dire che altrimenti si può fare), ma già solo porsi la domanda sul che fare inchioda senza appello il postumano a una postura fin da subito etica, oltre che teoretica ed epistemologica.

È chiaro, anche se affatto scontato, che il gesto di dissotterrare e rinterrare la pianta altrove, tentando di strapparla dalla sua supposta alterità, comporterebbe un vertiginoso ripensamento, perfino un'altra rivoluzione copernicana. E non soltanto per le cosiddette scienze umane (la filosofia, l'antropologia, ma anche la sociologia o lo studio delle organizzazioni); la biologia, per esempio, sconta ancora i contorni di un calco zoomorfo, se non più antropomorfo. Nell'epilogo di *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, il botanico François Hallé scrive:

La biologie est taillée sur mesure pour l'animal et l'homme, tandis que la plante doit se soumettre à des séjours répétés dans le lit de Procuste. Des concepts aussi fondamentaux que ceux d'individu, de génome, de sexualité, d'espèce ou d'évolution sont à aménager, ou à transformer, pour accéder à une biologie objective, débarrassée du zoocentrisme et de l'anthropocentrisme. [...]. Prenant en compte la plante en elle-même, come une forme de vie originale, comme un modèle en matière d'autonomie et de restauration de l'environnement, elle pourrait reprendre sa place au centre des sciences de la vie<sup>9</sup>.

Partire dal vegetale per riconsiderare i concetti biologici elencati da Hallé, variando i quali ne deriverebbe un drastico mutamento di *episteme*, implica certamente di confrontarsi con nuovi, *altri*, modelli e paradigmi specifici per ogni disciplina e anche, se lungo questa strada si vuole procedere, con un ripensamento complessivo dell'organizzazione delle discipline tra loro. Anche per questo il vegetale interpella il postumano, giacché il discorso postumanista non può prescindere dal riferirsi e dall'indagare il modo in cui le discipline, quali peculiari formazioni discorsive, si costituiscono, si autorizzano, si dispongono le une rispetto alle altre, si embricano tra loro. Scrive infatti Wolfe:

What this means is that when we talk about posthumanism, we are not just talking about a thematics of the decentering of the human in relation to either evolutionary, ecological, or technological coordinates (though that is where the conversation usually

---

l'oiseau son nid, mieux que l'araignée sa toile ?» (G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris 1952, p. 9).

<sup>9</sup> F. Hallé, *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, Paris 1999, pp. 322, 328.

begins and, all too often, ends); rather, I will insist that we are also talking about how thinking confronts that thematics, what thought has to become in the face of those challenges. [...] the point is not to reject humanism tout court – indeed, there are many values and aspirations to admire in humanism – but rather to show how those aspirations are undercut by the philosophical and ethical frameworks used to conceptualize them<sup>10</sup>.

In virtù di quanto scritto finora, il vegetale nella sua alterità si presenta come una breccia per tentare di scrivere l'ontologia in un *altro* modo possibile, giacché il vegetale è un'*altra* possibile modalità di individuazione e, dunque, un'*altra* modalità di pensare l'individualità (termine più appropriato di 'individuo') – e per nulla aliene, in se stesse, all'animale e all'uomo. Ma è anche l'occasione per formulare l'ipotesi di un *altro* modello epistemologico di organizzazione dell'enciclopedia, posto che la si possa concepire anche nei termini di un'organizzazione delle diverse modalità di individuazione della conoscenza (da intendersi come isomorfa alla vita) che di volta in volta si istanziano nei vari campi del sapere. Felci, baobab e licheni sono volutamente scelti in quanto specie sintomatiche (anche dal punto di vista della problematizzazione delle tassonomie correnti), ma tutt'altro che insolite, con cui sperimentare altri mondi possibili, possibili perché già attuali.

Com'è per la 'questione animale', allora, il lavoro che resta da fare rispetto alla 'questione del vegetale' è di lasciarlo alla sua logica immanente – che proliferi a dismisura e infesti in modo virale i confini circoscritti per sigillare l'impermeabilità di ogni raggruppamento insiemistico (uomo, animale, organico, inorganico, naturale, tecnico ecc.), che scardini la logica binario-dicotomica e, ancora più radicalmente, che scardini la centralità dell'Uno da cui anche la logica binaria discende.

## 1. Felci

«*La vie d'une plante se confond avec sa croissance*»<sup>11</sup>. Si parta, per esempio, da questo aspetto, uno di quelli che più manifestamente distinguono il modo d'individuazione vegetale da quello animale. L'enunciato è da assumere nella sua accezione più radicale: vivere, per le piante, significa precisamente rinnovare senza posa la pratica morfogenetica. Precisa Hallé: «*C'est mal traduire la réalité de dire qu'elle peut pousser indéfiniment; en réalité, elle doit le faire, au point de mourir si on l'empêche d'augmenter ses dimensions*»<sup>12</sup>. Ciò che contraddistingue la pianta è precisamente lo statuto della sua embriogenesi: indeterminata, indefinita, aperta<sup>13</sup>. Non c'è *turnover* cellulare, come nell'animale; le cellule della pianta sono fisse, nel senso che non possono essere sostituite<sup>14</sup>. In altri termini, la crescita

---

<sup>10</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. xvi.

<sup>11</sup> F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 100.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 126.

delle piante è sempre in corso, impegnata continuamente nella generazione di nuovi gambi o steli, radici, foglie e se interruzione c'è, questa dipende solamente da fattori esterni di disturbo o da un disaccordo interno tra gli organi. Altro non è che un'indiscernibilità tra formazione e funzionamento: formandosi, quindi crescendo – dove crescere significa aumentare –, la pianta funziona; e viceversa, funzionando, la pianta cresce. Se formazione è improvvisazione e funzionamento è programma, come suggerisce Raymond Ruyer in *La Genèse des formes vivantes*<sup>15</sup>, in questo caso, tra le due dimensioni non c'è più separazione.

Aumentare è la parola magica. L'aumento delle dimensioni, vale a dire la proliferazione – l'erba infesta, l'edera copre i muri –, è quantitativo, prima ancora che qualitativo. Esso procede per accumulazione di pezzi, che si susseguono come stadi, o strati, gli uni agli altri. Nella pianta adulta si può ritrovare sempre una traccia fedele di quel che è stata, delle fasi precedenti attraverso cui è passata. Non solo perché la crescita è di tipo conservativo, e questo vale certamente anche per l'animale (per quanto con dei distinguo), ma poiché tale conservazione avviene attraverso un processo che non esclude né sostituisce ciò che è stato, non lo sussume né trasforma materialmente in altro: non lo ingloba. Scritto altrimenti, la crescita della pianta è una moltiplicazione per addizione: un pezzo più un pezzo più un pezzo e così via, potenzialmente all'infinito. Anzi, è addizione potenzialmente infinita poiché già attualmente infinita. Il movimento specifico del vegetale è, per la precisione, l'addizione come ripetizione nell'accostamento dei pezzi della coordinazione mutua delle parti, di una serie di elementi gli uni accanto agli altri; il contrario dell'inglobamento in virtù (e in favore) di una sintesi esponenziale, da cui ripartire ogni volta di nuovo. Nel processo di individuazione della pianta, a differenza che per l'animale, si potrebbe dire che si resta sempre al di qua del segno aritmetico di uguaglianza, del risultato finale, perché ciò che in fin dei conti si realizza è solo quell'infinito addizionarsi. Per questo nella pianta si trova sempre un resto di quel che è stata: non nel senso di qualcosa che fa cenno, che rinvia e rammemora altro, ma di una cosa che resta presente in quanto tale, identica a se stessa. Ciò che è stato significa dunque tutto il contrario della traccia dell'origine: come ci si muove, lungo la pianta, avanti e indietro – sulla foglia di una felce, lungo una liana, lungo il tronco – ci si trova sempre nel mezzo e mai nel centro; nel mezzo del suo consolidamento, nel mezzo della sua consistenza, che sia il nodo di un tronco o la ramificazione di un'appendice. Così come non c'è capo, non c'è coda: non vale per il vegetale che si sta facendo in atto la domanda sul principio e sulla fine. E senza scomodare il riferimento a un'eventuale reversibilità o meno di un certo processo di organizzazione, è lecito per astrazione pensare che nella pianta si possa andare e venire dal seme al tipo specie-specifico, mentre per l'animale, essendo ormai tutto sempre già incorporato in un'unità superiore, non c'è modo di fare il percorso all'inverso. Posto che il sé vegetale sia isotropo, non lo sarà solo nello spazio, ma per certi versi anche nel tempo.

---

<sup>15</sup> R. Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, Paris 1958.



Ciò si deve al fatto che la crescita nella pianta avviene per un processo di accumulo per reiterazione, ovvero per un processo che consta nell'aggiunta di pezzi o di unità, le une alle altre, come dicevamo. La reiterazione è la «*propriété qu'ont les arbres, contrairement aux animaux, de répéter plusieurs fois – un nombre illimité de fois, en réalité – leur programme de développement*»<sup>16</sup>. Una reiterazione che può essere anche proliferazione di individui, e per certi versi lo è sempre. Ciò che viene reiterato sono precisamente quelle unità, quei segmenti che, di per sé, restano tali. Ripetere, appunto: la modalità dell'individuazione della pianta è esattamente l'iterazione.

E in tal senso, se l'iterazione può a sua volta essere o valere come moltiplicazione, sarà allora iterativa e ricorsiva allo stesso tempo: ripetizione della ripetizione e moltiplicazione della moltiplicazione. Hallé fa notare:

Dans l'arbre, l'ensemble des réitérats constitue une entité intégrée, que traduit l'existence d'un tronc unique. Est-il envisageable que d'une colonie dont l'intégration est particulièrement poussée on puisse voir émerger une individualité? L'individu serait donc un concept récursif, une réalité gigogne?<sup>17</sup>.

Già la «formula magica» «*PLURALISME = MONISME*» enunciata da Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Milles Plateaux*<sup>18</sup> per spiegare che cos'è rizoma attesta di questa duplice caratterizzazione logica ricorsiva e iterativa: che si debba scrivere, e fare  $n - 1$ , significa in effetti che sempre  $n = n - 1$  e dunque  $n = (n - 1) - 1$  e così via. Significa che, insomma, la sottrazione da cui si ottengono le molteplicità è sempre all'opera, è l'opera di una sottrazione che si applica a se stessa, ricorsivamente, appunto, e iterando sempre lo stesso principio: la sottrazione medesima. Sottrazione della sottrazione, sottrazione al quadrato, sottrazione che cresce come sottrazione. Sottrazione che accadendo è anche incremento. Sottrazione che è addizione, anzi addizione dell'addizione.

Nella fattispecie, il vegetale non si presenta una volta per tutte come un insieme numerabile di parti che basterebbe aggiungere l'una all'altra per ottenere una totalità – ma non è nemmeno una totalità eccedente la somma dei suoi costituenti, poiché l'effetto eccede la causa, si direbbe, le parti contengo più e non meno realtà del tutto, almeno in potenza. Un potenziale, come si diceva, che si potenzia, si espande, nel mentre che l'attuale si attua, si complica e si determina sempre di più. Il vegetale è un divenire costantemente in eccesso su di sé. Che sia proprio questo lo statuto della vita – della vita e non dell'organismo? Che non siano vita e pianta di fatto sinonimi? Si potrebbe pensare a una sorta di frattale in cui l'autosimilarità della parte e del tutto, che qualifica queste singolari figure geometriche, è costantemente ecceduta da un elemento di novità.

---

<sup>16</sup> F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 198.

<sup>17</sup> Ivi, p. 120.

<sup>18</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Milles Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris 1980, p. 31. Sebbene gli autori non formulino l'equivalenza *apertis verbis* tra la formula magica e la notazione 'n-1', ci pare tuttavia legittimo stabilire tale accostamento.

Proprio la geometria frattale è evocata per illustrare la morfologia delle felci<sup>19</sup>, esemplificazione particolarmente patente dello specifico processo di accumulo e di ripetizione che contraddistingue il vegetale<sup>20</sup>. Non solo c'è conservazione della forma a più livelli, ma crescita di informazione, incremento di quelle differenze generatrici di ordine<sup>21</sup> che in cibernetica segnalano l'aumento di ordine, la neghentropia. La differenza tra l'organismo animale e l'essere vegetale sta nell'abisso che passa tra il disperdere l'energia ambientale e il concentrarla. Stiamo parlando, evidentemente, della fotosintesi.

## 2. Baobab

C'è un altro modo per dire quanto appena scritto sulla reiterazione: come ha intuito il botanico Roelof A.A. Oldeman, la reiterazione è *'un processus d'acquisition de la colonialité'*<sup>22</sup>. La colonialità pone da subito un problema dibattuto dalle scienze biologiche, quello circa l'individuo e la sua definizione, ovvero della sua circoscrizione. Un esempio macroscopico di revoca del carattere univoco della nozione di individuo è rappresentato dal baobab, dal cui seme possono crescere più tronchi: c'è da considerare ogni tronco come un individuo o, invece, si tratta di un solo individuo con più tronchi? O ancora, come si conta una popolazione di pioppi? Si ha la prima impressione di trovarsi di fronte a una foresta, cioè di fronte a una moltitudine di alberi distinti tra loro; e in parte è così, perché ogni unità è apparentemente discreta. Ma come si misura il confine di un'unità rispetto a un'altra se le radici degli alberi sono talmente intricate da permettere il passaggio addirittura di elementi nutritivi da un albero all'altro? Non si tratti di casi isolati: tra le specie vegetali, il numero di piante coloniali o modulari supera enormemente il numero delle piante unitarie, circa l'80% contro il 20%<sup>23</sup>.

Sofferamoci dunque sulla questione dell'individuo. Il fatto di porre qualcosa come individuo significa contarla. Contare per uno: un uno che è diverso da un altro uno. Si tratta di fare sì un'operazione di separazione, ma anche di impedire un'operazione di divisione. Infatti, per trovare l'individuo si deve separare (separare l'uno dai molti, metterlo da parte), ma non si può ulteriormente dividere l'uno che così si è trovato (non si può dividere l'uno in altre parti). Clamorosamente, la cosa non accade per il vegetale. E allora ci si

---

<sup>19</sup> Sulla modellizzazione della morfologia delle felci in termini frattali, cioè relazionali, si veda R. D. Campbell, *Describing the Shapes of Fern Leaves: A Fractal Geometrical Approach*, «Acta biotheorica», XLIV, 1996, pp. 119-142.

<sup>20</sup> F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 99, fig. 34.

<sup>21</sup> A tal proposito, rimandiamo a Gregory Bateson: «*To produce news of difference, i.e., information, there must be two entities (real or imagined) such that the difference between them can be immanent in their mutual relationship; and the whole affair must be such that news of their difference can be represented as a difference inside some information-processing entity, such as a brain or, perhaps, a computer*» (G. Bateson, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York 1979, p. 68).

<sup>22</sup> R. A.A. Oldeman, *L'Architecture de la forêt guyanaise*, mémoire n° 73, Paris 1974, citato in F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 115.

<sup>23</sup> F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 123.



chiederà: la pianta è uno? E che cosa significa essere uno? L'unità è sempre una questione di prospettiva, di punto di vista – dipende dal livello di osservazione scelto, perché si possono pensare i livelli di osservazione come fossero altrettanti gradi di organizzazione. Nel contesto vegetale si manifesta visibilmente quella convergenza tra piano epistemico e piano ontologico, sebbene su scale differenti, che informa l'auto-osservazione caratteristica di ogni sistema vivente secondo la teoria autopoietica elaborata da Francisco Varela e Humberto R. Maturana<sup>24</sup>, ma che si riferisce anche all'interazione (a sua volta sistema complesso) tra l'osservatore-scienziato e il sistema-osservato, determinando così una proliferazione di livelli sistemici possibili. A ben vedere, allora, anche nel mondo animale i livelli di individualità sono suscettibili di diversi gradi: «*Chez les éponges, on reconnaît deux niveaux d'individualité: celui des cellules et celui de l'éponge elle-même*»<sup>25</sup>.

A questo punto, si tratta allora di mostrare come il vegetale non sia un caso eccezionale di pluralizzazione del modo di esistenza altrimenti unitario del vivente, ma come ne rappresenti allo stesso tempo un'esemplificazione particolarmente potente. In primo luogo, se «*relativement à l'animal, disait Fabre, dans l'immense majorité des cas, diviser, c'est détruire ; relativement au végétal, diviser, c'est multiplier*»<sup>26</sup>. Nel caso del vegetale non solo è possibile dividere (tranne che per il bocciolo, questo va riconosciuto), ma è anche un fatto accertato che quando si divide non si fa che moltiplicare. Per intendersi: se per l'animale, come attestano i noti esperimenti di Hans Driesch, la divisione è moltiplicazione solo a livello dell'ovulo fecondato e non dell'essere adulto, per il vegetale la divisione è sempre anche moltiplicazione. Il vegetale sfugge simultaneamente da due parti al dominio dell'unità nel senso della divisione (riproduzione) e della moltiplicazione (colonia).

In secondo luogo, dunque, nel caso del vegetale il modo di esistenza collettivo prevale su quello individuale. Con 'coloniale' si intendono le piante modulari, la cui architettura risulta dalla composizione di schemi che si ripetono a diverse scale, integrate tra di loro. Tale carattere coloniale proprio del vegetale è ciò che contribuisce, anche, alla sua longevità indefinita. Infatti, se è vero, com'è vero per tutti i viventi, che anche la pianta muore – sebbene vada riconosciuto che la vita di una pianta si misura su cronologie che in rapporto alla vita dell'individuo animale si avvicinano di più a ere geologiche – grazie all'architettura coloniale la pianta si rinnova continuamente nella sua embriogenesi e può partecipare di una sorta di longevità indefinita: un'immortalità virtuale. In questo senso ci pare opportuno insistere sulla duplice valenza, potenziale e attuale, dell'infinito

---

<sup>24</sup> Cfr. F. Varela, H. R. Maturana, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, with a preface to 'Autopoiesis' by Stafford Beer, Dordrecht-Boston-London 1980.

<sup>25</sup> R. Rasmont, *Les éponges: des métazoaires et des sociétés de cellules*, colloques internationaux de CNRS, «Biologie des spongiaires», 291, 1979, pp. 21-29, citato in F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 120.

<sup>26</sup> J.-H. Fabbre, *La Plante. Leçons à mon fils sur la botanique*, Paris 1996, citato in F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 118.

vegetale: la pianta è immortale e non cessa di diventarlo. L'immortalità, precisamente, riguarda la colonia, non il singolo elemento che appartiene all'organizzazione sistemica, formulazione più appropriata relativamente alla specifica natura dell'individualità in gioco. In tal senso, la comparazione corretta con il mondo animale deve essere stabilita con una formazione societaria o una società in senso stretto, per esempio: corallo, formicaio o una popolazione umana. Occorre passare dal paradigma dell'individuo chiuso e separato dall'ambiente a quello implicato da una relazione reciproca, cioè biunivoca, nel sistema individualità-mondo.

### 3. Licheni

Che i licheni siano organismi simbiotici non lo si sa da sempre. Come spiega chiaramente Olivier Perru in un capitolo dedicato dell'opera *De la société à la symbiose. Une histoire des découvertes sur les associations chez les êtres vivants. Volume 1: 1860-1930*<sup>27</sup>, prima degli anni Sessanta dell'Ottocento, i licheni erano considerati organismi elementari, con una natura unica, ed erano classificati in una categoria separata dalle piante, intermedia tra alghe e funghi<sup>28</sup>. Nella seconda metà del XIX secolo, a partire dagli anni Sessanta, ma in particolare tra gli anni Settanta e Ottanta, lo studio dei licheni anima un dibattito tra scienziati soprattutto tedeschi e russi, impegnati finalmente nella comprensione della loro natura, rimasta fino a quel momento impregiudicata. Lasciando da parte il dibattito e le relative articolazioni: distinzione tra parassitismo, commensalismo, mutualismo e simbiosi, va ricordato che la scoperta della simbiosi parte sì da una specie specifica, i licheni, ma si estende fin da subito al mondo vegetale in generale, poi oltre all'animale. La simbiosi, quindi, si pone fin da subito come un vero e proprio cambio di paradigma. Tale cambio di paradigma, ossia la concezione di una specifica cooperazione di individui appartenenti a specie diverse, è il volano di una possibile estensione anche a relazioni associazioniste di individui di specie diverse, non solo simbiotiche.

Nello specifico, i licheni sono individualità dalla natura doppia in quanto «*réalités composées qui se sont assemblées par elles-mêmes; qui forment des végétaux incluant deux espèces appartenant à des groupes distincts du règne végétal, en d'autres termes ce sont des algues et des champignons qui vivent ensemble*» (definizione di Oscar Hertwig)<sup>29</sup>. In questa definizione sono già contenuti tutti gli elementi sufficienti ai fini dell'estensione paradigmatica: con-vivenza, autoregolazione sistemica collettiva, produzione di nuove forme, interspecismo.

---

<sup>27</sup> O. Perru, *De la société à la symbiose. Une histoire des découvertes sur les associations chez les êtres vivants. Volume 1: 1860-1930*, Paris 2003. Dello stesso autore e sullo stesso tema, rimandiamo anche all'articolo *Aux origines des recherches sur la symbiose vers 1868-1883*, «Revue d'histoire des sciences», LIX, 2006, 1, pp. 5-27.

<sup>28</sup> Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 85.

<sup>29</sup> O. Hertwig, *Die Symbiose oder das Genossenschaftsleben im tierreich*, «56. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte», Freiburg in B, p. 16, citato in O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 86. Traduzione dal tedesco al francese dello stesso Perru.

Simon Schwendener e Anton de Bary sono i primi a osservare la formazione e la crescita dei licheni a partire dall'incontro tra filamenti di funghi e nuclei di quelle che saranno identificate successivamente come alghe verdi e dallo stabilirsi tra loro di molteplici legami morfologici, con relativa distribuzione delle funzioni biologiche fondamentali (nutrizione, crescita, riproduzione)<sup>30</sup>. Criticando alcune osservazioni sui lavori di Schwendener da parte di Gilbert Simondon in *L'individu et sa genèse physico-biologique*, il quale qualificava l'incontro dei simbiotici come due esseri in un qualche modo già individuati che si relazionano secondo il modello organismo-ambiente<sup>31</sup>, Perru fa notare come «[c]ette vision est contestable dans la mesure où il y a création d'une nouvelle structure et d'une nouvelle unité biologique»<sup>32</sup>. I filamenti di funghi in presenza delle alghe si comportano diversamente che in loro assenza: l'ordine si complica, la comunicazione tra i filamenti si mette in circolo dando luogo a una proliferazione di penetrazioni e di scambi i cui rapporti non sono più determinati e, anzi, diventano una massa inestricabile. Come spiega Perru, le ricerche del botanico Gaston Bonnier, che sperimenta una coltura artificiale sterilizzata, in altri termini sintetizza licheni in laboratorio, mettono l'accento sul fatto che lo sviluppo dell'alga e dei filamenti del fungo sia simultaneo, in qualche modo parallelo, e che da tale proliferazione congiunta si venga a formare il tallo del lichene: un organismo nuovo, comune ai due.

Questo tipo di relazione simbiotica tra due alterità, che dà vita a un terzo, può essere espressa nei termini di un'associazione. Ma questa associazione non ha nulla a che vedere con un *mélange*<sup>33</sup>, piuttosto con uno scambio o con uno stare accanto come scambio, poiché il terzo elemento è «unifié et autonome, tout en conservant les deux types de cellules originaires qui poursuivent leur développement»<sup>34</sup>. Questa associazione, questo stare accanto, si può esprimere anche nei termini di una coordinazione: le due cose non si mischiano, non si perdono, sono quel che sono, anzi restano quel che sono, ma nell'accostamento si crea uno spazio di organizzazione supplementare. La coordinazione non è pura somma, ma nemmeno mera giustapposizione: è più e meno allo stesso tempo della risultante dei due esseri che vi contribuiscono, oscilla tra l'analisi e la sintesi dei due. Il fatto che non vi sia mescolanza ma solo coordinazione non toglie nulla alla consistenza della nuova individualità in quanto tale: un lichene meno un fungo o un lichene meno un'alga non esiste, la sottrazione dall'accanto

<sup>30</sup> Per Schwendener, si veda O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., pp. 82-83; per de Bary, si veda O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., pp. 86-87.

<sup>31</sup> G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble 1995, pp. 198-199.

<sup>32</sup> O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 88.

<sup>33</sup> La questione del *mélange* è presentata da Emanuele Coccia in *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris 2016, a favore dell'articolazione del vegetale come modello del paradigma dell'«immersione» con cui si dà ragione del rapporto essenti-mondo. Rimandiamo al testo perché la posizione è diversa, e a tratti opposta, rispetto al paradigma della «coordinazione» ('accanto') che stiamo tentando di tratteggiare in questo articolo.

<sup>34</sup> O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 94.

non implicherebbe tanto un'amputazione (un intero meno qualcosa), ma zero (la distruzione e l'inesistenza del lichene stesso).

Questo tipo di relazione è rilevante perché offre un originale modello di intelligibilità per il vegetale<sup>35</sup> e non solo. Per il vegetale, lo storico della biologia Jan Sapp rimarca che già il botanico e filosofo Johannes Reinke<sup>36</sup> aveva osservato come la stessa cosa avvenga nelle piante superiori tra le radici e le foglie, secondo quella ripartizione delle funzioni che nel caso del lichene assegna all'alga la fabbricazione della materia organica attraverso la fotosintesi clorofilliana e ai filamenti di funghi il reperimento dell'acqua e delle materie minerali. Ma, estendendo ancora la cosa, lo stesso vale per l'impollinazione entomofila, non ascrivibile all'idea di un divenire come traslazione vettoriale di un mobile, ma interpretabile come presupposizione reciproca di due realtà che si fanno letteralmente parte l'una dell'altra, come la vespa diventa un momento dell'organo riproduttore dell'orchidea e l'orchidea dell'apparato nutritivo della vespa, secondo il celebre esempio deleuziano-guattariano. Usando ancora il lessico dei due filosofi francesi, la simbiosi è leggibile ulteriormente come deterritorializzazione reciproca delle individualità coinvolte nel processo, che siano una vespa o un'orchidea, un fungo o un'alga.

Anche senza arrivare alla creazione di un terzo, come nel caso delle simbiosi, si sottolinei qui il fatto di un vivere in comune, di un vivere con. Si tratta di una costituzione coopartecipata di un'unità organica per divisione del lavoro<sup>37</sup>. Non siamo troppo lontani da una sorta di vera e propria economia! Ora, questo rapporto del 'vivere-con' non si ritrova soltanto rispetto a entità esterne le une alle altre che si associano in una comunità, secondo diverse relazioni, i cui effetti possono variare per ogni individuo coinvolto. Sapp, Scott F. Gilbert e Alfred I. Tauber, nell'articolo *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, spiegano che con lo sviluppo delle tecniche di analisi al microscopio degli acidi nucleici (sequenze genomiche e RNA), si è potuto osservare direttamente l'esistenza di «*significant interactions of animals and plants with symbiotic microorganisms that disrupt the boundaries that heretofore had characterized the biological*»<sup>38</sup>. Simbiosi, perciò, è a sua volta un termine polivoco, che si dice in molti sensi, su più piani, tra di loro intersecati. L'esempio forse estremo è allora rappresentato dalla simbiogenesi (*hereditary symbiosis*), presa in carico dalla teoria dell'endosimbiosi (o anche *theory of celle symbiosis*) elaborata da Lynn Margulis – un tipo di simbiosi che va ancora più in profondità perché cerca di spiegare la formazione di tessuti, organi, organismi fino all'origine delle

---

<sup>35</sup> A.-B. Franck, *Über die biologischen Verhältnisse des Thallus einiger Krusten-Flechten*, «Beiträge zur Biologie der Pflanzen», II, 1877, pp. 123-200, citato in O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 103.

<sup>36</sup> J. Reinke, *Zur Kenntnis des Rhizoms von Corallorhiza und Epipogon*, «Flora», XXXI, 1873, pp. 145-209, citato in O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., pp. 89-90.

<sup>37</sup> O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 104.

<sup>38</sup> J. Sapp, S. F. Gilbert, A. I. Tauber, *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, «The Quarterly Review of Biology», LXXXVII, 2012, 4, p. 325.

specie<sup>39</sup>, spiegazione, quest'ultima, assimilabile al processo portato alla luce dalla teoria degli equilibri punteggiati di Stephen J. Gould<sup>40</sup>, così integrata nella sua valorizzazione dell'aspetto non lineare dei percorsi evolutivi.

L'ultimo passo da compiere, da questo punto di vista, è dunque il riconoscimento del carattere davvero paradigmatico della simbiosi per tutti gli esseri viventi, e finanche della loro totalità, così come la messa in discussione della metafora influente dell'albero genealogico, modello figurativo, se mai ce n'è stato uno, di subordinazione del mondo vivente all'istanza verticale dell'unità. Come ha sottolineato Hallé:

La métaphore de l'arbre généalogique, qui rend compte de l'évolution animale, ne convient pas aux plantes. Chez ces dernières, hybridations et convergences se traduisent par tant de fusions et d'anastomoses entre ses branches que l'arbre n'est plus un arbre, il cède la place à un réseau; l'évolution des plantes est fondamentalement réticulée, ce qui explique d'ailleurs les difficultés de la cladistique<sup>41</sup>.

E giustamente Margulis, rincarando la dose, ha poi aggiunto che, a ben vedere, quella rappresentazione idealizzata (e funzionale innanzitutto a esigenze tassonomiche) della storia degli organismi non vale più nemmeno per le specie non vegetali. Lo aveva già fatto notare Ruyer, nell'articolo del 1957 *Leibniz et M. Tompkins au pays des merveilles*:

Dans l'ordre biologique, il y a toutes les transitions possibles entre les divisions cellulaires de développement et les divisions cellulaires de reproduction. Des circonstances infimes peuvent décider si telle division cellulaire fournira la diversité des tissus et des organes du même individu, ou fournira deux ou plusieurs êtres jumeaux. Inversement, deux cellules, déjà séparées spatialement, peuvent s'accoler et redevenir un seul être<sup>42</sup>.

#### 4. Dalla pianta alla carta

Se dunque è possibile parlare sul serio di rivoluzione copernicana è perché la pianta impone di installarsi *d'emblée* in un'alterità radicale, eccentrica a ogni riduzione analogica all'uomo – e il cui portato si misura non solo nei termini di una revisione epistemologica regionale (scienze della vita), ma anche enciclopedica, appunto, del palinsesto delle scienze (umane o meno che siano). Insomma: di una revisione trascendentale. Una revisione che dovrebbe poter tenere conto almeno dei seguenti tre punti:

---

<sup>39</sup> L. Margulis, *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, New York 1999, p. 6.

<sup>40</sup> S. J. Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge-London 2002. In particolare, rimandiamo al capitolo 9, *Punctuated Equilibrium and the Validation of Macroevolutionary Theory*, pp. 745-1024.

<sup>41</sup> F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 264.

<sup>42</sup> R. Ruyer, *Leibniz et M. Tompkins au pays des merveilles*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXLVII, 1957, p. 30.



1) procedere a una ricollocazione della geografia degli esistenti (viventi e non viventi, organici e inorganici) che sia realmente orizzontale; produrre poco per volta, nel corso di esplorazioni vicine e lontane, un piano non molto diverso da una carta topologica, dove le montagne e gli abissi non marchino, al passaggio della mano, differenze di altezze, cioè di valore, ma solo differenze di spazio, di consistenza;

2) far vibrare le risonanze tra mondi sino a ora sigillati, risonanze che davvero ci sono, e ancora di più la costituzione reciproca (come nel caso della generalizzazione della simbiosi), se lo 'stare con' si configura come un insieme di elementi architettonici embricati in una struttura portante;

3) dissolvere l'immagine del pensiero familista con capi o padri di famiglia, con ordini di discendenza, con legami di sangue, subordinazione di classi; far proliferare ceppi, ma ancora di più popolazioni, alleanze, alleanze tra alleanze, secondo il ritornello di Donna J. Haraway: «*Make kin, not babies!*»<sup>43</sup>.

Ha scritto di recente Pierre Montebello in *Métaphysiques cosmomorphes*: «composer un monde ne veut pas dire autre chose que réussir à poser toutes les altérités sur un même plan», «formes toujours déjà prises dans une relation avec la Terre ou le cosmos», «ces formes [...] incluent en elles une composition de monde, se détachant comme une ligne libre, non individuelle et non organique»<sup>44</sup>. In fondo il postumano lo si può anche intendere come il tentativo ultimo di una conoscenza che corrisponde alla ricollocazione sistematica delle nostre conoscenze già acquisite, particolari e specifiche, a seguito del decentramento dell'umano. Licheni, felci e baobab sono innanzitutto campioni d'analisi di un'organizzazione sistemica, ma sono anche e ancor di più esempi di un'organizzazione che – mettendo fortemente in questione i criteri di catalogazione con cui nella modernità si è rubricato il reale, umano e non umano – suggerisce, perché la richiede, la ristrutturazione dei paradigmi con cui si tenta di tracciare un'ontologia, spesso fino a ora ordinata in maniera più o meno esclusiva dall'istanza accentratrice dell'umano e secondo logiche binarie più o meno riconoscibili. È necessario portare in primo piano lo statuto della relazione in virtù del quale varia radicalmente anche lo statuto del confine: non più limite, ma soglia di passaggio, luogo di polarizzazione informazionale di ogni sistema e della sua riorganizzazione all'interno di un sistema maggiore. Ripensare la natura reticolare della realtà, i cui rapporti tra periferia e centro, dentro e fuori, parti e tutto, devono essere assunti secondo una duplice causalità direzionale tale per cui non è possibile stabilire in assoluto, cioè una volta per tutte, le gerarchie. Ciò che gli esempi vegetali considerati invitano a fare è ristrutturare in modo ontologicamente inedito il rapporto di azione reciproca che intercorre tra i *relata* in una precisa organizzazione – e ciò vale a varie e differenti scale, macroscopiche

---

<sup>43</sup> D. J. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, «Environmental Humanities», VI, 2015. Nel testo l'espressione è ricorrente, ma rimandiamo in particolare alle pp. 161-162.

<sup>44</sup> P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Dijon 2015, pp. 7, 130, 149.



o microscopiche –, facendo così un passo oltre la nozione di autopoiesi in vista di una concezione *sympoietica* del reale, che si può estrapolare liberamente dalla riflessione di Haraway<sup>45</sup>. Nello specifico, con l'espressione 'ontologia *sympoietica*' intendiamo un 'divenire con' che è anche un 'divenire tra': un divenire che produce i termini tra i quali diviene. L'ontologia *sympoietica* può allora significare anche la 'produzione di produzione' che Deleuze e Guattari hanno eletto a tratto istitutivo della produzione desiderante, poiché regola la costituzione formale tra produzione sociale e produzione libidica stessa, tra economie apparentemente non comunicanti e che però, se ricondotte a questa matrice comune, svelano una soglia di indiscernibilità tra uomo e natura, tecnica e vita<sup>46</sup>. Indiscernibilità che proponiamo di identificare appunto nel suo massimo grado con il modo d'esistenza vegetale: produzione ricorsiva, insomma.

Occorre riprendere l'analisi radiale della distinzione natura-cultura operata in *Milles Plateaux* piuttosto che seguire la via di una più propriamente trasversale. In altre parole, non si tratta di mediare queste due realtà, dopo averne riconosciuto la distinzione, ma di individuare sin dall'inizio un terzo effettivo che precede la distinzione, senza per questo distinguersene una volta per tutte e che perciò la attraversa in tutte le direzioni, ricombinandone i fattori in proporzioni sempre diverse e crescendo di conseguenza, man mano che li ricombina. Non basta riconoscerne la complementarità bilaterale, per cui la natura rinvierebbe sempre alla cultura e la cultura implicherebbe necessariamente la natura (come nell' 'antropologia simmetrica' di Bruno Latour), rendendo così ogni tentativo di superare la distinzione anche un modo per replicarla, solo a un livello di generalità sempre più elevato e che unicamente nella coincidenza analogica degli opposti trova un punto d'arresto definitivo. Questo è soltanto un modo di estendere la logica propria dell'umano – la logica arborescente – al problema dei rapporti tra l'umano e il non umano. Oltre la complementarità bilaterale, è necessario che uno dei due termini – uno *qualunque* – superi l'altro, determinando così una combinazione imprevedibile di elementi cosiddetti naturali e culturali. È questa dinamica di superamento reciproco aleatorio a essere al di là della mera contrapposizione cultura-natura e, al limite, soggetto-cosa. L'uno *è* l'altro. È questo il senso dell'operazione che invitiamo a propagare, letteralmente, come un virus.

'Contagio' è infatti parola tecnica, in *Milles Plateaux*. In fondo, questo termine non indica che un modo della causalità che, senza essere circolare, disfa ogni linearità, la spezza incessantemente in linee sempre più piccole, sempre più «segmentate». Forse, l'enciclopedia a venire<sup>47</sup>, nella sua funzione empirico-

---

<sup>45</sup> D. J. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, cit., oppure D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016, in particolare il capitolo 2, *Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*. Per una trattazione più estesa, si legga anche D. J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis 2008.

<sup>46</sup> Cfr. il riferimento all'indiscernibilità di *homo natura* e *homo historia* in G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1972, pp. 28, 40, 328.

<sup>47</sup> Uno sforzo in questo senso lo ritroviamo *in nuce* nei lavori portati avanti dall'epistemologo delle scienze umane Giovanni Leghissa, di cui l'articolo *Gli invarianti storici-antropologici in*

trascendentale di messa in circolo dei saperi, avrà soltanto l'aspetto – ma non è poco o è quel poco che basta – di una collezione aleatoria di pezzi, pezzi che si aggiungono ad altri pezzi e che trovano in quel loro puro stare accanto tutte le ragioni necessarie e sufficienti per starci, appunto, nell'angolo. La carta sulla quale disporre i pezzi è il vero circolo – l'assenza di legami preordinati, il vero legame. Se la pianta è *meno di una cosa*, allora, non per questo non si vedrà che, nella sua natura essenzialmente molteplice, che sfugge da due parti all'uno, è anche *più di un* soggetto. «For animals, as well as plants, they have never been individuals. This new paradigm for biology asks new questions and seeks new relationships among the different living entities on Earth. We are all lichens»<sup>48</sup>. Se ha senso parlare di qualcosa che salva, è forse il caso di guardare da vicino dalle parti della pianta.

Veronica Cavedagna, Université Toulouse Jean Jaurès  
Laboratoire ERRAPHIS ✉ veronica.cavedagna@gmail.com

Daniele Poccia, Università del Salento e Università degli Studi  
dell'Aquila ✉ danielepoccia@gmail.com

---

*una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale* («Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», III, 2016, 5, <<http://philosophykitchen.com/2016/10/limpersonale-si-pensa-si-sente-si-crea-the-impersonal-it-is-thought-it-is-felt-it-is-created-2/>>) rappresenta già un tentativo di esposizione e formulazione.

<sup>48</sup>J. Sapp, S. F. Gilbert, A. T. Tauber, *A Symbiotic View of Life*, cit., p. 336.