

Somatocene.

Noi corpo del mondo

GIOVANBATTISTA TUSA*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1834>

ABSTRACT

Il paradosso del nostro tempo sembra essere quello di un'umanità sempre più unificata e allo stesso tempo sempre più frammentata. Più il pianeta diventa integrato, più i nostri fondamenti condivisi sembrano crollare. In risposta a questo disagio, la filosofia pare attraversata dalla spaventosa ipotesi di uno scenario ultimo, radicale e allo stesso tempo rassicurante: la prospettiva di un mondo senza di noi. In questo breve scritto speculiamo su tale visione affascinante e definitiva, che mira a bandire dal mondo la figura familiare ma contraddittoria del "noi". Il "noi" è infatti una paradossale prima persona plurale che intreccia molteplicità e unicità; piuttosto che denotare l'idea cumulativa di una sostanza, nomina la figura di un'ontologia ancora a venire.

The paradox of our time seems to be that every day humanity is becoming more and more unified while at the same time it is becoming more and more fragmented. The more integrated the planet becomes, the more the ground that holds our lives together seems to break down. In response to this unease, philosophy seems to be traversed by the frightening hypothesis of an ultimate scenario that is both radical but nevertheless somehow reassuring: the perspective of a world without us. In this short essay, we speculate on such a final and compelling vision that aims to banish from the world the familiar yet contradictory figure of "we". For "we" is a paradoxical plural in the first person that intertwines multiplicity and uniqueness; rather than denoting the cumulative identity of a substance, it names the figure of an ontology yet to come.

* Giovanbattista Tusa è ricercatore in Filosofia ed Ecologia presso il Nova Institute of Philosophy (IFIL-NOVA) della Universidade Nova De Lisboa.

*Mi chiederai tu, morto disadorno,
d'abbandonare questa disperata
passione di essere nel mondo?*

Pier Paolo Pasolini
Le ceneri di Gramsci

In un libro di ampio successo intitolato *The World Without Us* (Il mondo senza di noi), il giornalista americano Alan Weisman ci chiede di immaginare il futuro della Terra, senza di noi. In questo pianeta senza essere umani le gigantesche infrastrutture che rendono possibile la nostra civiltà progressivamente crollano e infine scompaiono. Oggetti di uso quotidiano divengono immortali come fossili; tubi e cavi di rame si trasformano in semplice roccia rossastra. L'unica eco dell'esistenza umana si rivelano essere le onde radio che rimarranno nell'universo dopo di noi, in forma di "onda cosmica elettromagnetica", come "fantasmi dei nostri ricordi"¹. Nel libro di Weisman il pianeta, liberato dalla pressione della vita umana, tira una sorta di sospiro biologico e può finalmente rigenerarsi. La vita (ri-)prende le sue forme più varie e diverse:

In qualche decennio, senza più cloruro e bromuro ad alzarsi verso il cielo, lo strato dell'ozono si ristabilirebbe e i livelli ultravioletti diminuirebbero. In qualche secolo, con il dissiparsi della maggior parte della nostra CO2 industriale in eccesso, l'atmosfera e i bassifondali si rinfrescherebbero. I metalli pesanti e le diossine si diluirebbero e a poco a poco verrebbero dilavati dal sistema. Dopo che i Pcb e le fibre plastiche fossero stati riciclati qualche migliaio o milione di volte, qualunque cosa davvero intrattabile finirebbe sepolta fino a metamorfizzarsi ed entrare a far parte del mantello del pianeta. Molto prima – in molto meno tempo di quello che abbiamo impiegato noi a far fuori i merluzzi e i colombi migratori – ogni diga della Terra si riempirebbe di limo e traboccherebbe. I fiumi tornerebbero a trasportare verso il mare le sostanze nutritive, come accadeva prima che noi vertebrati strisciassimo su queste sponde².

Il nostro tempo vede il proliferare di speculazioni inumane, di fiction filo-

¹ A. Weisman, *Il mondo senza di noi*, trad. it. di N. Gobetti, Einaudi, Torino 2008, p. 329.

² Ivi, p. 322.

sofiche che immaginano un mondo senza di noi. L'epoca contemporanea ci chiede di immaginare un pensiero privato dall'ingombro umano, al di là di ogni esperienza, o persino anteriore a ogni forma di vita. In *Dopo la finitudine* Quentin Meillassoux si chiede infatti in quali condizioni la filosofia possa prendere in carico un "arcifossile" che non sia una traccia di vita passata, ma piuttosto il segno materiale di un avvenimento ancestrale, anteriore alla comparsa della vita sulla Terra, come ad esempio "un isotopo di cui si conosce la velocità di decadimento radioattivo, o l'emissione luminosa di una stella in grado di fornirci delle informazioni sul momento della sua formazione"³.

Si potrebbe affermare in un certo senso che l'insistente apparizione del fantasma di un mondo senza umani non che sia la naturale catarsi di un'epoca per la quale si è proposta la definizione di "Antropocene". Tale termine configurerebbe una situazione epocale in cui l'umanità si proietta su tutto il pianeta, mescolandosi ai livelli delle maree, ai movimenti dei ghiacciai, agli stati gassosi dell'atmosfera. È però se il termine "Antropocene" designa un'epoca geologica contrassegnata dall'azione umana che si fa agente di trasformazione planetaria, allo stesso tempo essa pure inevitabilmente evoca la fine della separazione tra gli umani e le entità viventi e non viventi che popolano i vari tempi e spazi planetari. Ciò che si riteneva separato è dunque entrato nuovamente in collisione. "Antropocene" nomina l'epoca in cui la terra diviene testimone, fin nei suoi strati più profondi, della storia del progressivo dominio della specie umana su tutti gli altri terrestri – e però essa necessariamente nomina anche l'inizio di un'apertura inevitabile di questa specie a influenze e vicende non umane⁴.

Nel 1946, l'anno successivo ai bombardamenti atomici di Hiroshima e Nagasaki, Martin Heidegger compone "Wozu Dichter?", un breve testo sulla poesia in cui propone una singolare lettura delle poesie di Rainer Maria Rilke. In alcuni passaggi di quello scritto il filosofo tedesco sembra annunciare una sorta di fine di gerarchia degli enti, contraddicendo a tratti quanto aveva

³ Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano 2012, p. 23.

⁴ Sullo stato inaudito, e anche indefinito, in cui le condizioni senza precedenti messe in luce dalla crisi ecologica richiedono una rivalutazione critica delle condizioni materiali che strutturano il rapporto tra gli umani e il loro ambiente mi permetto di rinviare a G. Tusa, "Politica e finitudine. Note per un'ecologia delle verità". *Estetica. Studi e Ricerche* 2/2020, pp. 205-222.

scritto qualche anno prima a proposito dell'animale "povero di mondo", e della pietra "senza mondo" ne *I concetti fondamentali della metafisica*. "L'uomo da un lato, la pianta e la bestia dall'altro"⁵ sono consegnati a una dimensione comune che Heidegger chiama *das Offene* (l'Aperto), che attinge direttamente all'illimitatezza. Il rapporto "tra l'Essere fondante e l'essere fondato è uguale"⁶ per la pianta, l'uomo e l'animale in quanto tutti sono parimenti gettati nell'evento "mondano" di un'apertura. Heidegger distingue il "mondano" (*das Weltische*) come evento di apertura dal "mondo" come totalità di enti con cui l'uomo moderno, in quanto essere razionale, si confronta. L'apertura "mondana" della natura – contro l'imperialismo della ragione calcolante applicata a tutti i fenomeni – suppone che tutti gli esseri partecipino al "rischio" dell'evento dell'essere. L'Essere infatti "rischia i viventi", e la pianta, l'animale, l'uomo "hanno in comune il fatto di essere propriamente non protetti"⁷. Ma la modernità europea ha instaurato un nuovo rapporto con la Terra, che non consiste semplicemente nell'organizzazione di un sistema produttivo che intensifica la generazione naturale per indirizzarla verso i bisogni o le esigenze dell'uomo. Esso riduce piuttosto tutti i processi naturali a una pura e semplice accumulazione di risorse disponibili, utilizzabili e consumabili, nel senso in cui tutto si allinea "nell'*ordinabilità* di ciò di cui bisogna impadronirsi"⁸. In questa epoca, secondo Heidegger, l'umanità concepisce il suo rapporto con la realtà innanzitutto in termini di calcolo, sfruttamento e pianificazione, e riduce il mondo a "un'idea fissa", ossia a qualcosa di posto innanzi a sé "nell'ambito delle informazioni e disposizioni umane e nell'esser essente unicamente così"⁹.

All'origine della modernità vi è dunque uno specifico rapporto con il mondo connesso alla mutata capacità di occupare una certa posizione, d'impadronirsi di un punto di vista eccentrico, unico, alieno. È da questo punto di vista estraneo che – scrive Hannah Arendt in *Vita activa* – "abbiamo tro-

⁵ M. Heidegger, "Perché i poeti?", in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 328.

⁶ *Ibid.*

⁷ Ivi, p. 330.

⁸ M. Heidegger, "Seminario Le Thor 1969", in Id., *Seminari*, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 2003, p. 141.

⁹ M. Heidegger, "L'epoca dell'immagine del mondo", in Id., *Holzwege*, cit., p. 109.

vato un modo di agire sulla terra e dentro la natura terrestre come se ne disponessimo dall'esterno"¹⁰ e la esponiamo, anche a costo di distruggere le condizioni stesse della sua esistenza, a "forze cosmiche universali estranee alla sua natura".¹¹ Per Arendt all'origine di ciò che chiamiamo "epoca moderna" non è vi è infatti la meraviglia che la nuova ragione telescopica di Copernico introdusse nello sguardo europeo, poiché a marcare l'inizio dell'epoca moderna è semmai un processo di progressiva alienazione dell'umanità europea di cui "il rinnovato amore" per il mondo fu "il primo a cader vittima"¹². Una tale capacità di separazione ha mutato la dimensione dell'azione umana, che da quel momento si è rivelata capace di trasferire "processi cosmici nella natura anche con il rischio evidente di distruggerla, e insieme di distruggere la signoria dell'uomo su di essa"¹³. A partire da Cartesio – questa l'idea di Arendt – assistiamo allo sviluppo di una preoccupazione esclusiva per il sé come entità distinto dall'anima o dalla persona, ad un tentativo di ridurre tutte le esperienze con il mondo a esperienze tra l'Uomo (europeo) e se stesso. Questa condizione di privazione del mondo, o *acosmia*, è caratterizzata da una terrificante atrofia di tutti gli organi attraverso i quali condividiamo il mondo con gli altri.

È singolare in effetti come, al cuore del XX secolo, due pensatori così intimamente lontani come Hannah Arendt e Martin Heidegger siano purtuttavia accomunati da una pressante preoccupazione per la "perdita di mondo", e per il futuro inevitabile di moderni umani "senza mondo". Entrambi, in effetti, identificano, seppure da diverse prospettive e con esiti inconciliabili tra loro, nella nascita del mondo moderno e nella sua alleanza costitutiva con i postulati scientifici di Cartesio, Bacone e Galilei, la nascita di un progetto di padronanza della natura che avrà come esito un'idea di essere umano come entità costruibile e progressiva. Questo processo di alienazione si configura come una sorta di doppia perdita di realtà che coinvolge sia il mondo che l'essere umano: essendo diventato irreali, l'individuo non riesce a sperimentarsi come effettivo, e il mondo, essendo diventato irreali, è privo di significato e indifferente. L'alienazione in questo senso risulta essere una relazione deficitaria con

¹⁰ H. Arendt, *Vita activa: La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2015, p. 194.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, p. 195.

¹³ *Ivi*, p. 199.

se stessi, con il mondo e con gli altri, che genera relazioni di impotenza, di isolamento, di strumentalizzazione¹⁴.

L'estinzione degli esseri umani, la loro assenza fittizia o speculativa sarebbe quindi lo stadio finale di una sistematica distruzione della pluralità di forme di esistenza che compongono un mondo, vale a dire la sistematica distruzione del non-umano. Si potrebbe affermare che il concetto di “perdita di mondo” abbia fatto irruzione nel pensiero occidentale moderno per designare una catastrofe epocale, che minaccia di distruggere le condizioni di esistenza stessa non soltanto dell'umanità intera, ma della vita stessa. L'epoca in cui viviamo sembra infatti rendere evidente la fondamentale vulnerabilità, o forse la finitudine, dei mondi in cui le cose, le persone, le possibilità appaiono e hanno senso. Anche i mondi – adesso ci appare tragicamente evidente – muoiono¹⁵.

Come scrivevano qualche tempo fa Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, se il Nuovo Mondo secolo si è presentata ai *conquistadores* come “un mondo senza uomini” in cui gli indios sopravvissuti erano “uomini senza mondo”, relitti ormai inaccettabili di “un mondo di altri, dei loro invasori e padroni”¹⁶, bisogna ammettere che oggi la fine del mondo è nei fatti una minaccia tangibile per innumerevoli forme di vita. Ma per i due autori brasiliani l'espressione “fine del mondo” ha un certo significato solo se si stabilisce per chi questo mondo che finisce è un mondo, vale a dire chi sia “l'essere mondano o ‘mondanizzato’ a cui spetta di definire la fine”¹⁷, ovvero il “noi” che include il soggetto del discorso sulla fine. La fine del mondo umano mette allora necessariamente in discussione anche l'inizio dell'umano, ed è per questo che i collettivi amerindi, “maestri del bricolage tecno-primitivista e della metamorfosi politico-metafisica”¹⁸, rappresentano non una sopravvivenza del passato, ma una possibilità per l'avvenire. Il problema del mondo, secondo Danowski e Viveiros de Castro, potrebbe essere infatti posto diversamente, ossia

¹⁴ Cfr. R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt am Main 2005.

¹⁵ Sulla finitudine e l'infinità dei mondi si veda G. Tusa, “Infinity of Truths. A Very Short Essay on the End of the Ends”, in A. Badiou e G. Tusa, *The End*, Polity Press, Cambridge 2019, pp. 105-31.

¹⁶ D. Danowski ed E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, trad. it. di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Roma 2017, p. 219.

¹⁷ Ivi, p. 56.

¹⁸ Ivi, p. 256.

non come necessità catastrofica di immaginare un nuovo mondo al posto di quello presente, ma piuttosto perché si è mossi dall'immaginazione creatrice di un nuovo popolo. Il popolo "che manca" già evocato da Deleuze e Guattari. Un popolo che "crede nel mondo e che lo dovrà creare"¹⁹ con ciò che di questo mondo gli è stato lasciato.

Per J.-L. Nancy il nostro tempo si protende proprio in direzione della venuta di una figura inidentificabile²⁰, resistente a tutte le polarizzazioni e le posizioni antecedenti, perché l'umanità non è più trasparente a se stessa. Il pensiero umano è opaco, appesantito da un peso che ormai rende impossibile la tradizionale forza di levitazione che aveva caratterizzato la metafisica e la sua capacità critica di distanziamento; è strascinato da ciò che "eccede la sua umanità: otto miliardi di corpi in un turbinio ecotecnico che non ha più altro fine che l'infinito di un senso inappropriabile"²¹. In questa impossibilità di presa di distanza si rende evidente il fatto ormai compiuto che non vi è più separazione tra mondo umano e non umano, perché il reale è oggi intrecciato a operazioni tecniche e cognitive di cui ci sfugge la dimensione e il fine. Ci appare sempre più chiaro che non ci si può porre di fronte al mondo nei termini di una relazione di rappresentazione, nella quale un "soggetto indenne, intangibile, rende di nuovo presente (*re-ad-praesentare*) qualcosa in suo assenza"²². La polarizzazione tra "noi" e il "mondo" può in effetti per Nancy derivare soltanto dal senso cristiano di "mondo", ossia quando il mondo viene rappresentato come un dato di fatto a cui si dovrebbe dare un senso, da un "noi" che in qualche modo si trova sempre già fuori dal mondo. Il mondo, in questa accezione, esprime allora "una mancanza di senso" o ha necessariamente "il suo senso fuori di sé"²³. La fine di questo mondo rappresenterebbe allora una vera e propria *dischiusura* del mondo che deve ancora essere pensata nella sua radica-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ J.-L. Nancy "The Impossible". *Planetary Conversation #01 with Giovanbattista Tusa*, 1 Gennaio 2021, accessibile al sito *The Philosophical Salon* della Los Angeles Review of Books, <https://thephilosophicalsalon.com/planetary-conversations>.

²¹ J.-L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, a cura di D. Calabrò, Mimesis, Milano 2009, p. 21.

²² G. Tusa, "Alla fine del mondo. Filosofia e Fukushima", in J.-L. Nancy, *L'equivalenza delle catastrofi. (Dopo Fukushima)*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano 2016, p. 22.

²³ J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997, p. 71.

lità, ossia come “smantellamento e smontaggio degli spazi chiusi, dei recinti, delle chiusure”²⁴, e come decostruzione di ogni proprietà umana. In tale processo di espropriazione generale, mondiale, i “luoghi sono delocalizzati e messi in fuga da uno spaziamento che li precede [...] Né luoghi, né cieli, né dei: per il momento è la dischiusura generale, più ancora dello schiudersi”²⁵.

Non esistono un tempo e uno spazio che pre-esistano a questa esplosione di aperture e generazioni: poiché lo spaziamento del presente, la sua diffrazione in corpi ed estensioni è ciò che possiamo definire “mondiale”. Con tale termine si deve intendere non ciò che occupa tutto il pianeta, ma piuttosto ciò che, “in luogo e al posto di un cosmo e dei suoi dei, in luogo e al posto della natura e degli uomini, distribuisce e riunisce i corpi, lo spazio della loro estensione, l’esposizione del loro denudamento”²⁶. Spaziamento mondiale che è però irriducibile alla conquista globale della terra. Anzi esso è rivolta contro la logistica che il Capitale impone al pianeta. Se infatti la globalizzazione è il prodotto di una specifica economia politica dello spazio che genera e mobilita flussi di energia, materie prime, denaro, forza lavoro, segni, informazione e conoscenza, simboli, persone, essa però in ultima istanza coordina e sincronizza questi molteplici flussi in uno spazio unico ed asfissiante. Il capitale vuole conquistare tutti gli spazi disponibili. Ma quando la conquista è completata, scopriamo che l’unificazione globale del capitale non garantisce alcuna unità del mondo. Anzi, proprio nell’epoca in cui il progetto espansivo di unificazione della terra sotto la figura totalizzante del globo sembra finalmente realizzato, cresce ogni giorno l’impressione che l’unificazione del mercato mondiale ci privi invece proprio dell’esperienza di ciò che è comune all’esistenza umana. Nell’era della globalizzazione emerge ormai in maniera sempre più evidente che alla conquista sempre più completa del globo corrisponda la progressiva distruzione del mondo. Pertanto, il paradosso del nostro tempo è che l’umanità diviene ogni giorno più unificata e, al contempo, più frammentata. Più il pianeta diventa integrato, più il terreno stesso su cui si fondava il progetto di globalizzazione delle nostre molteplici esistenze sembra scivolare via.

²⁴ J.-L. Nancy, *La dischiusura: decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati Cronopio, Napoli 2007, p. 222.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, pp. 65-66.

La dischiusura del mondo evocata da Nancy è la disintegrazione di questa unità interconnessa, perché essa evoca l'articolazione multitudinaria di ogni fondamento identitario, di ogni origine. Articolazione perché l'origine non preesiste all'aver-luogo, e quindi non vi può essere origine prima, nativa, del mondo. L'origine del mondo è là "dove ciò si apre", ossia ovunque vi sia spaziamento dell'infinito che la fa finita con l'indifferenza, "poiché l'esistere si spazia, si singolarizza secondo l'infinità di ritmi della sua venuta, della sua decisione di esistere"²⁷. Mondo è dunque apertura che spazia l'essere finito di ogni spazio e tempo, che trascina la finitudine di ogni corpo nel movimento di disappropriazione che lo espone a una dimensione cosmica. E questa commozione cosmica dei corpi è un movimento non ha altra finalità se non quella di mantenersi in un'apertura mondiale che "non raccoglie la comunità, non mischia l'intimità, espone senza interruzione una comune exteriorità, uno spaziamento, una *comparizione* (*comparution*) di stranieri"²⁸.

Il mondo è lo spazio d'incontro, lo spazio inappropriabile tra i luoghi definiti e puntuali, l'area che si distende tra ogni origine e destinazione, la *défaillance* di ogni tragitto segnato, di ogni luogo circoscritto. Il mondo sono gli altri, perché mondo è "l'estraneità che nessuna familiarità ha preceduto"²⁹ e quindi il mondo siamo *noi altri*. "Noi", che come Nancy scrive, è una paradossale "prima persona plurale che fa il senso del mondo come spaziatura e intreccio di tanti mondi – terre, cieli, storie – quanti sono gli aver-luogo del senso, o i passaggi della presenza"³⁰. "Noi" stranieri, molteplici nell'unicità, siamo l'essere prima di ogni umanesimo e ogni anteumanesimo: essere che esige un'ontologia "che è a ancora a venire"³¹ perché "noi" non siamo origine di alcunché, ma aurora, insorgenza, ogni volta, della differenza tra l'uno e l'altro, tra l'intimità e lo spazio aperto. "Noi" che siamo insieme Arianna e Teseo, animati dall'ossessione del labirinto e, al tempo stesso, dall'avventura dell'allontanamento:

Arianna è il legame tra lo spazio interno, ripiegato, implosivo del labirinto e lo spazio aperto del cielo di cui porta la corona boreale. [...] È lei che rende pos-

²⁷ J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, cit., p. 196.

²⁸ J.-L. Nancy, *Il peso di un pensiero*, cit., p. 15.

²⁹ J.-L. Nancy, *Il corpo dell'arte*, a cura di D. Calabrò e D. Giugliano, Mimesis, Milano 2014, p. 21.

³⁰ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. 9.

³¹ J.-L. Nancy, *L'oblio della filosofia*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1999, p. 100.

sibile l'uscita dal sinistro recinto e il ritorno sulla nave che fa rotta verso il largo. Ma, riaprendo lo spazio, Teseo rianima anche l'ambivalenza inerente alla separazione e alla distinzione. Abbandona Arianna su un'isola, piccola estensione puntuale, non luogo, ma *milieu* del labirinto liquido e in tempesta. Nell'infinita ripetizione dell'indecisione del mito, Arianna resta esposta tanto alla venuta inattesa di Dioniso quanto a svanire in solitudine³².

Lisbona, settembre 2022

³² J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit. p. 223.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDE H., *Vita activa: La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2015.
- DANOWSKI D. e VIVEIROS DE CASTRO E., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, trad. it. di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Roma 2017.
- HEIDEGGER M., “Perchè i poeti?”, in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.
- , “L’epoca dell’immagine del mondo”, in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.
- , “Seminario Le Thor 1969”, in Id., *Seminari*, Adelphi, Milano 2003.
- MEILLASSOUX Q., *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano 2012.
- NANCY J.-L., “The Impossible”. *Planetary Conversation #01 con G. Tusa*, 1 Gennaio 2021, accessibile al sito *The Philosophical Salon* della Los Angeles Review of Books, <https://thephilosophicalsalon.com/planetary-conversations>.
- , *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.
- , *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- , *Il corpo dell’arte*, a cura di D. Calabrò e D. Giugliano, Mimesis, Milano 2014.
- , *Il peso di un pensiero, l’approssimarsi*, a cura di D. Calabrò, Mimesis, Milano 2009.
- , *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997.
- , *L’oblio della filosofia*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1999.
- , *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- TUSA G., “Alla fine del mondo. Filosofia e Fukushima”, in J.-L. Nancy, *L’equivalenza delle catastrofi. (Dopo Fukushima)*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano 2016.
- , G. Tusa, “Infinity of Truths. A Very Short Essay on the End of the Ends”, in A. Badiou e G. Tusa, *The End*, Polity Press, Cambridge 2019.
- WEISMAN A., *Il mondo senza di noi*, trad. it. di N. Gobetti, Einaudi, Torino 2008.