

## Postumanismo e vitalismo Note su un nodo teorico

Antonio Allegra

Trans- e postumanismo sono estremamente attuali e ormai ampiamente divulgati, ma non sempre le analisi condotte nei loro riguardi sembrano in grado di individuarne le radici speculative. Le ragioni di questo deficit sono varie e almeno in parte abbastanza evidenti. Precisamente l'ampia divulgazione nonché innegabile urgenza del tema non depone necessariamente a favore dell'approfondimento. Inoltre, nell'area propriamente transumana non si può dire che le riflessioni finora svolte siano sempre latrici di spunti filosofici di livello adeguato: il transumanismo funziona soprattutto come un sintomo ideologico ovvero un coagulo di inquietudini e speranze, rispetto al quale solo una lettura indiziaria e per così dire contrastiva appare, eventualmente, in grado di enucleare schemi filosoficamente rilevanti<sup>1</sup>.

Ma diversa la situazione per quanto riguarda il postumanismo. Tra i suoi riferimenti più significativi non è difficile rinvenire Deleuze, Darwin, o Spinoza; e tra le intersezioni che è possibile individuare in territori affini, talvolta producendo un curioso effetto di sovrapposizione, vi è tutta l'ampia riflessione contemporanea sulla biopolitica, il cui ruolo cruciale (pur se anch'esso fin troppo divulgato) non devo certo ricordare<sup>2</sup>.

È in questa prospettiva che cercherò di ragionare nel presente contributo. Postumanismo dunque, non transumanismo; e la questione della *vita* come cartina di tornasole. Il fatto è che, pur senza concordare con tutte le conseguenze che ne ricava Foucault, è difficile negare che tale questione sia diventata oggi sotto vari profili il nodo teorico cruciale. E precisamente il postumanismo, anzi, offre, come vedremo, un'ideale conferma di questo ruolo.

Per certi versi il contributo che segue si limita ad enucleare tesi piuttosto evidenti, senza pretesa di originalità. Ho scelto inoltre di limitarmi ad un'esposizione più che a una compiuta articolazione, quasi solo come l'indicazione di un programma di ricerca: anche perché un'indagine adeguata sul tema a mio avviso richiederebbe spazi davvero notevoli. Ciò non toglie che riassumere sinteticamente e mettere in evidenza tali tesi, e provare ad indicarne le conseguenze, possa essere piuttosto utile – questo almeno spero.

### 1. *La vita: istruzioni per l'uso (del concetto)*

Di cosa parliamo quando parliamo di vita? È stato soprattutto Michel Foucault a mostrare che questa domanda è niente affatto esornativa, anzi cruciale. Come recita il titolo di un bel libro, la vita è in effetti un'*invenzione recente*<sup>3</sup>. Naturalmente l'espressione è paradossale. Vivere, nel senso di godere di una peculiare condizione metabolica e di determinate proprietà dell'organismo, è un evento molto antico sulla Terra. Ma vivere, nel senso dello specifico e preciso concetto moderno di "vita", è un

---

<sup>1</sup> È quanto ho cercato di fare nel mio *Visioni transumane*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017 (che contiene anche la necessaria distinzione tra trans- e postumano a cui nella presente occasione mi limito ad accennare).

<sup>2</sup> La riflessione sulla biopolitica è incomprimibile in una nota. Mi limito a menzionare, perché per certi versi particolarmente complementare al nostro tema, nell'opera di Giorgio Agamben un testo come *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002. Tra altri aspetti rilevanti l'autore individua in Linneo un decisivo artefice della segmentazione delle forme di vita, segmentazione che colloca una serie di confini che separano l'unità della vita soggiacente e permettono pertanto, a partire da operazioni costitutive, di definire l'umano (p. 34 e *passim*). È interessante che Agamben riconosca proprio in questa capacità di autocostruzione riflessiva e ricorsiva la definizione dell'umano: una nozione non così diversa, come si vedrà, dalla mia stessa più tradizionale visione umanistica.

<sup>3</sup> D. Tarizzo, *La vita: un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

risultato che non ha alle spalle molto più di un paio di secoli di una determinata evoluzione delle idee. “Vivere”, secondo questa analisi, significa in effetti essere soggetti, come l’autore francese disse famosamente, ad una sorta di *ontologia selvaggia*: un’unità segreta, una forza che fluisce e che fa di ogni particolare esistenza al massimo solo un nodo momentaneo di una realtà soggiacente molto più radicale<sup>4</sup>.

Pertanto, qui non si tratta della conservazione di una particolare istanza di esistenza, ma al contrario dell’affermazione, prima e dopo essa, di una realtà che le soggiace e che è molto più reale dell’istanza particolare. “Vita”, in questo senso, sta dunque a monte e a valle, alimentando volta a volta la formazione così come la deformazione dell’individualità.

«La parola stessa ‘vita’ non indicherà più, d’altronde, una singola esistenza, un singolo vivente, bensì la forza astratta della vita che scorre nei viventi [...] da un diagramma statico della vita, inchiodata alle forme naturali che la *contengono*, si passerà a un diagramma dinamico della vita, ulteriore alle sue forme, che si limitano a *esprimerla*. La vita, dirà Darwin di lì a poco, è come una lingua, di cui le specie e le forme naturali rappresentano altrettanti idiomi dialettali»<sup>5</sup>.

*Dinamismo* ed *evoluzione* sono, come si vede, i connotati principali di questa visione moderna, portato irresistibile della progressiva identificazione della vita con la volontà, infine con la natura stessa. Rispetto ad essa le singole esistenze non sono che approssimazioni assai manchevoli e in ogni caso destinate a finire ovvero venire riassorbite entro quella. La realtà per eccellenza, in effetti la realtà sostanziale, è questo alveo che permette la costante rigenerazione. Si tratta di una svolta che ha conseguenze di grande rilievo. L’adempimento normativo della vita non potrà venire più identificato con il compimento ovvero perfezione dell’esistenza dell’organismo, ma al contrario con il suo tramontare, che permette di riaffermare la vita totale, capace di riesprimersi in una forma differente. Anzi, sebbene resti vero che questa vita abbia bisogno di quelle degli organismi per trovare la sua espressione reale ed effettiva, la sua peculiare eccellenza consiste nel fatto che è sempre capace, a differenza dell’organismo individuale, di perdurare, proprio grazie alla sua aseità. La sua creatività individua sempre nuove variazioni sul tema. (Bergson da questo punto di vista non è affatto un’eresia del darwinismo, ma il chiarimento della sua intenzione o perlomeno della metafisica che ne deriva). Segno della vitalità è molto più la variabilità, che permette alla vita di trovare sempre differenti maniere di incarnarsi, che la capacità, comunque limitata, del singolo organismo di conservarsi in qualche modo imperfetto e scarsamente durevole. È una peculiare e anomala teleologia, dotata solo di una *vis a tergo*: la vita stessa, come tale. Entro questa potente metafisica alternativa trova, si noti, una sorta di principio di spiegazione anche la mortalità. In effetti, perché la vita è mortale se il suo principio è immortale? A causa, abbastanza ovviamente, del dislivello tra i due sensi, dell’equivocità di “vita”, che apre la possibilità del diverso destino tra la vita e la Vita.

Da questa visione teorica si può ricavare una consistente serie di conseguenze. Una prima e cruciale derivazione che attiene al nostro tema, è che quest’ontologia della vita e la selezione naturale che è la sua divinità immanente, il dispositivo incaricato di indirizzare la successione delle forme, sono intimamente *impersonali*. Come osserva efficacemente ancora Tarizzo, non è l’*uno* della *forma*

---

<sup>4</sup> La descrizione migliore è, ritengo, ancora quella originale: «Dall’altro lato di tutte le cose che sono, ma al di qua di quelle che possono essere, sostenendole per farle apparire, e distruggendole senza posa attraverso la violenza della morte, la vita diviene una forza fondamentale [...] la vita è la radice di ogni esistenza [...] vi è essere solo perché vi è vita, e nel moto fondamentale che li destina alla morte, gli esseri dispersi e stabili si formano per un istante, si arrestano, la apprendono [...] per essere a loro volta distrutti da tale forza inesauribile. L’esperienza della vita si dà pertanto come la legge più generale degli esseri, la rivelazione della forza primitiva a partire dalla quale essi sono; essa funziona come un’ontologia selvaggia [...] ma questa ontologia non svela tanto ciò che fonda gli esseri quanto ciò che li porta un istante a una forma precaria e segretamente già li insidia dall’interno per distruggerli. Nei riguardi della vita, gli esseri sono soltanto figure transitorie» (*Le parole e le cose*, trad. it., Rizzoli, Milano 1967, p. 301).

<sup>5</sup> D. Tarizzo, *La vita*, cit., pp. 93-94.

di vita bensì il sé della *forza* di vita il bersaglio della selezione<sup>6</sup>: non la singolarità della forma bensì la generalità programmaticamente indistinta della forza. In effetti il processo della selezione è inconscio, come una volontà che non appartiene più a nessuno. Detto ancora in altro modo, il nucleo sostanziale vero è il plasma che passa di generazione in generazione e che in profondità è costituito dal mero vivere; non il soma, che lo esibisce temporaneamente. Ma forse la scelta lessicale di maggiore spessore per il nostro tema è quella che riprende la venerabile, classica distinzione del greco. Accanto alla individualità del bios, o, forse meglio, dei bioi al plurale (in realtà mi sembra che parlare di un bios al singolare, come se non ve ne dovessero necessariamente essere altri accanto ad esso, sia intimamente errato<sup>7</sup>), si profila il ruolo dominante, perché metafisicamente ormai privilegiato, della zoé: la forza di un flusso dal cui punto di vista ha poco senso proteggere il valore dell'individualità biologica, tantomeno biografica. Non a caso alla visione della vita i cui caratteri ho cercato di tratteggiare si accompagna naturalmente l'ipotesi del tramonto dell'uomo<sup>8</sup>. Fine della storia e del linguaggio sono indicatori affidabili di questo tramonto, laddove esso venga pensato seriamente. Qui siamo, come è ovvio, già in direzione nettamente postumana *avant la lettre*.

Forse non è inutile neanche osservare almeno una seconda conseguenza, di tipo maggiormente metafisico. Non è affatto vero che il vitalismo sia una metafisica tramontata o fuori moda. Certamente è improponibile, entro il quadro schizzato, un vitalismo che affermi la radicale rilevanza della vita del soggetto; ma, al contrario, qui si tratta della vita infinita per antonomasia, che dall'esistenza individuale viene portata avanti, sia pure parzialmente e imperfettamente, e trova dunque nella morte dell'individuo il modo di riaffermarsi in un altro soggetto ovvero organismo. La vita, in quest'ottica, è una forza straordinariamente influente e significativa, a malapena camuffata (o, se si vuole, contestualmente rivelata e camuffata) da un lessico che parla di evoluzione o di natura.

## 2. Vita postumana

Ebbene, è sufficiente avere una conoscenza anche molto parziale della letteratura postumanista per ritrovare in essa le idee finora accennate. Haraway, Braidotti, o in Italia autori come Marchesini o Caffo, con sensibilità e movenze parzialmente differenti, condividono questo pregiudizio basilare e fondamentale nei confronti della vita, intesa, dunque, come la matrice di aggregazioni e riaggregazioni, di temporanee formazioni che in fin dei conti non fanno che certificare il potere teologico del flusso<sup>9</sup>. Ecco allora che è possibile avviare la tipica insistenza su imitazioni, ibridazioni,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>7</sup> Cfr. ad es. H. Arendt, *Vita activa*, trad. it., Bompiani, Milano 1991<sup>3</sup>, p. 7.

<sup>8</sup> Anzitutto, come è ben noto, in pagine celebri dello stesso Foucault; ma tesi simili si trovano senza difficoltà in Kojève così come in Deleuze (cfr. ad es. G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 13 ss.).

<sup>9</sup> Abbastanza inevitabilmente l'apertura a questa visione della vita si coniuga con le tesi sempre più diffuse degli *animal studies*. È il caso dei due autori italiani appena citati, ma cfr. anche una citazione davvero esemplare, tra molte altre possibili, dalla Haraway: «By the late twentieth century in United States scientific culture, the boundary between human and animal is thoroughly breached. The last beachheads of uniqueness have been polluted, if not turned into amusement parks — language, tool use, social behavior, mental events. Nothing really convincingly settles the separation of human and animal [...] Movements for animal rights are not irrational denials of human uniqueness; they are clear-sighted recognition of connection across the discredited breach of nature and culture» (*A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century*, in *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, pp. 151-152).

Di Haraway vedi anche almeno Testimone\_modesta@femaleman©\_incontra\_OncoTopo™. *Femminismo e tecnoscienza*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2000; di Braidotti soprattutto *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it., DeriveApprodi, Roma 2014; di Marchesini soprattutto *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002; di Caffo il recente *Fragile umanità*, Einaudi, Torino 2017; di Marchesini e Caffo insieme *Così parlò il postumano*, Novalogos, Aprilia 2016. Ribadisco la presenza tra gli autori menzionati di notevoli differenze — che attengono però, a mio avviso, più allo strato espressivo superficiale che alle conseguenze teoriche profonde.

transizioni, assimilazioni, etc., che è una delle più caratteristiche cartine di tornasole del movimento. Si comprende bene perché, come accennavo inizialmente, Spinoza, Deleuze, o Darwin, non sempre tutti insieme ma indubbiamente in maniera sempre intimamente coerente, siano riferimenti filosofici e ideologici necessariamente assidui. L'unicità della sostanza, affermata dal grande olandese e aggiornata dal pensatore francese, fa il paio con l'unicità e la continuità dell'evoluzione della vita<sup>10</sup>.

Il punto è, dunque, che esattamente e necessariamente da queste premesse deriva la correttezza dell'opzione *postumana*. Difatti la mossa teorica iniziale, che decide degli esiti del movimento, consiste nel rifiuto postumano della singolarità umana. La vocazione antiantropocentrica rappresenta il nucleo decisivo, forse più etico o ideologico che teoricamente motivato, del movimento. La verità è che l'eccezionalità umana evoca una lettura gerarchica e differenziata del reale che risulta preliminarmente inaccettabile a molta sensibilità contemporanea<sup>11</sup>; così come può sembrare una forma di equivoca e futile resistenza di fronte alle ferite salutarmente inferte, in quest'ottica, da Copernico, Darwin o Freud all'orgoglio umano. Per essere antiantropocentrico il movimento afferma l'istanza di continuità tra le forme della vita, alla luce della *zoé*. In questo modo, come detto, esso non può non negare l'istanza della singolarità umana. Profondamente ingranato nella tradizione occidentale, a partire da una matrice classica ovvero cristiana, l'umanesimo afferma che qualunque continuità genealogica dell'uomo rispetto agli altri viventi non rappresenta un'indicazione di una continuità ontologica. Ove genealogicamente la *zoé* afferma e non può non affermare precisamente tale continuità, il bios legge discontinuità e specificità. Il fatto è che ogni uomo possiede una storia, che ne caratterizza l'identità. Il coefficiente che converte gli eventi in tale storia, presente negli uomini a differenza della vita animale, è, classicamente, la riflessività. È un modo di designare il campo interiore, privato e segreto, che ciascuno possiede individualmente. Lo spazio ripiegato, concavo entro il quale nutriamo la nostra autocoscienza, qualunque sia la sua natura sostanziale, appartiene al soggetto in maniera ricorsiva, nel senso che anche la sua comunicazione agli altri è sottoposta al lavoro della riflessione, che ne fa ancora un fatto privato, e così via.

E a ben vedere non si tratta solo di questa discontinuità umana ma anche di tre ulteriori fenomeni di differenziazione, a monte o a valle della discontinuità dell'uomo dalle altre specie. Anzitutto vi è la differenza di *ogni* specie, che presenta una singolarità legata alle condizioni della propria forma di vita (all'*Umwelt*, diceva l'analisi famosa di Uexküll). Vi è poi la storia individuale ed esclusiva del vivente, segnata ad esempio dalla progressiva precisazione del proprio corredo immunitario, precisazione che non può essere pensata fuori dal concreto insieme di eventi contingenti dell'esistenza. Infine vi è ancora, innestata su questa storia individuale del vivente, lo spazio propriamente biografico dell'essere umano, il quale diventa possibile grazie all'autonomia che ogni organismo impegnato nella propria singolare avventura metabolica, rappresenta. Le biografie sono per così dire sempre al plurale; ovvero non esiste una biografia dell'umanità ma le biografie degli uomini. Come dice Aristotele, "vivere si dice in molti modi"<sup>12</sup>. Alla pluralità dei sensi dell'essere si accompagna in effetti non casualmente la pluralità delle forme di vita, segnate anzitutto dalla triplice tassonomia dell'anima e poi dalla ricchissima articolazione del vivente. Il punto di vista è invertito: non si tratta di partire dalla vita come genere sommo ma dalle istanze entro cui vita *effettivamente* si dà, ognuna a sé, ognuna indiscutibilmente differente dato l'articolarsi intersecato, come ho accennato, delle forme. Mentre la *zoé* come grande nozione universale non può che essere l'equivalente della vita o anima vegetativa, priva di ogni specificità.

---

<sup>10</sup> La presenza di questi autori è costante nei testi postumanisti. Un saggio su Darwin postumanista è C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica*, Mimesis, Milano 2010. È evidente che soprattutto rispetto ai due filosofi sono possibili anche letture in qualche modo alternative: il percorso esegetico che traccio nella presente occasione andrà corroborato in una futura occasione.

<sup>11</sup> Una recentissima lettura sottilmente critica dall'interno del campo postumanista, di questa pretesa intimamente aporetica di decentramento è C. Peterson, *Monkey Trouble. The Scandal of Posthumanism*, Fordham University Press, New York 2018.

<sup>12</sup> *De Anima*, 413a, 20 ss.

Certo, non si può negare che la dicotomia tra bios e zoé attraverso la quale ho cercato di delineare le posizioni reciproche di umanesimo e postumanesimo, se può essere significativa, per certi versi sembra anche parziale. Al proposito c'è un punto importante: il postumanesimo è aperto, nell'intenzione di muovere oltre l'uomo, in direzione dell'ibridazione anche nei confronti di ciò che vita *non* è. Fuori della biologia: dunque anche parti artificiali e inorganiche entrano nella composizione del postuomo, all'insegna dell'immaginario del cyborg. Insomma, l'apertura per essere pienamente tale ha bisogno di inaugurare un'interfaccia radicalmente eterogenea, tra carbonio e silicio, cogliendo per così dire il meglio di due mondi. Ma appunto questo indica che la combinazione ricercata obbedisce alle medesime istanze dell'apertura alle forme biologiche. Il fatto è che la vita potenziata è in grado di integrare anche ciò che vita non è. In un certo senso proprio il proposito della *vita artificiale* esprime meglio di ogni altra il progetto postumanista. La mescolanza radicale non riconosce più distinzioni, confini, gerarchie. Tutto può venire mobilitato nel grande flusso del vivere, che è valore in se stesso, assiologia cieca che non ha bisogno di giustificarsi, men che meno di elevarsi in una direzione fuori dell'immanenza pura.

## 2. Un'osservazione conclusiva

In certo senso le conseguenze delle osservazioni appena svolte sono senza dubbio già abbastanza evidenti, in modo tale da non richiedere, non necessariamente almeno, di essere esplicitate; come detto inizialmente, inoltre, l'obiettivo di queste note è quasi esplorativo e propedeutico molto più che in direzione di un approfondimento anche critico completo. Tuttavia, può essere opportuno specificare almeno una conclusione forse più urgente – di taglio prettamente *politico*. (Ritengo in realtà che i limiti dell'atteggiamento che ho cercato di delineare siano anzitutto speculativi, ma in questa sede mi adeguo all'argomentazione latamente politica che spesso viene prediletta da questi teorici). In questa direzione, a me pare che la Vita (nuda vita, zoé, plasma) è esattamente ciò che resta quando abbiamo perso di vista la differenza umana (rectius: una differenza moltiplicata per il numero dei soggetti)<sup>13</sup>; anzi come accennato sopra *ogni* differenza. Detto altrimenti gli uomini, o se non altro gli intellettuali postumanisti, non sanno più dirsi almeno speculativamente umani perché hanno perso di vista, sviati dal flusso darwiniano e dalla cattiva coscienza, il fatto stesso che vi sia qualcosa in generale come l'umanità: la quale può venir colta solo da uno sguardo capace di riconoscere e accettare la differenza<sup>14</sup>. Allora al posto dell'umanità non resta che l'assiologia della vita perdurante (dato che un'assiologia, e non è questa un'ironia minore, non è possibile non proporla). Come nella *Lettera rubata* di Poe, talvolta ciò che è perfettamente evidente riesce a passare inosservato, in particolare se riusciamo a costruire un elaborato schermo di protezione dal suo accertamento. Esattamente al *contrario*, a me pare preferibile, al posto dell'universale della Vita, non solo la singolarità sui generis dell'umano, ma la singolarità ulteriore, potenziata, individualistica, della *persona*.

**Antonio Allegra**

## SOMMARIO

Il postumanesimo contemporaneo nasconde, tra le proprie valenze filosofiche più importanti, un'opzione vitalista assolutamente cruciale. Il saggio ne prende in esame le premesse e conseguenze, di tipo metafisico e latamente etico. Viene riaffermata, di contro all'insistenza sul flusso e sull'impersonale, la valenza della vita al singolare, intesa come condizione di possibilità dello spessore biografico della soggettività.

---

<sup>13</sup> G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 30; anche H. Arendt, *Vita activa*, loc. cit.

<sup>14</sup> In realtà la differenza è ingrediente cruciale per riconoscere qualunque cosa, dato che un paesaggio omogeneo privo di salienti ed evidenze è perfettamente indecifrabile.

## SUMMARY

Contemporary posthumanism conceals, among its most important philosophical themes, an absolutely crucial vitalist option. The essay examines its premises and consequences, which are metaphysical and covertly ethical. Contrarily to the posthumanist insistence on the flow and on the impersonal, the value of singular life is reaffirmed, as the condition of possibility of the biographical depth of subjectivity.